



université de bretagne
occidentale



THÈSE / UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

sous le sceau de l'Université européenne de Bretagne

pour obtenir le titre de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Spécialité : Histoire

École Doctorale Arts, Lettres, Langues

présentée par

Jean-Paul Yves LE GOFF

Préparée à BREST,
EA 4249 - HCTI

FONDEMENTS HISTORIQUES DE LA THEOLOGIE CHRÉTIENNE

Du paradigme historico-théologique au
paradigme hypothético-rationnel

Volume I - Texte - Histoire et tradition

Thèse soutenue

le 8 septembre 2014

devant le jury composé de :

Bertrand LANÇON, Université de
Limoges, **Directeur de thèse**

Benoît JEANJEAN
Co-directeur de thèse UBO

Simon-Claude MIMOUNI
Directeur d'études, EPHE
Président du jury

Yvon TRANVOUEZ,
Professeur UBO

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI
Directeur d'études, EPHE

La théologie, soit ! Mais que vaut la théologie sans l'histoire ?

Simon-Claude Mimouni

Je voudrais être un agitateur pour les réguliers et parvenir à ce qu'on laissât s'exprimer les irréguliers.

Michel Foucault

Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut.

Pascal

Remerciements

à M. Bertrand Lançon
(Université de Limoges, directeur de thèse)
à M. Benoît Jeanjean
(UBO, co-directeur de thèse)
à M. Simon-Claude Mimouni
(EPHE, directeur d'études)

aux membres du jury

à toutes celles et tous ceux qui m'ont apporté leur aide.

.

Table des matières

Avant-propos	p. 12
Introduction	p. 17
<u>PREMIERE PARTIE : I. L'ORTHODOXIE ET L'ANTIQUITE</u>	p. 38
I.1. Orthodoxie et Hérésie	p. 39
A. La contestation historique	p. 39
B. La justification apologétique	p. 44
C. Paul et l'orthodoxie	p. 52
D. Irénée	p. 59
E. L'invention du baptême et des formules de foi	p. 64
F. Les constitutions apostoliques	p. 76
I.2. Deux hérésies particulières	p. 80
A. Le docétisme	p. 81
B. Le nazoréisme	p. 85
C. Le nazoréisme, une énigme occultée par l'historiographie	p. 88
D. L'apparition du dogme et de l'intolérance	p. 96
E. Conclusion partielle sur orthodoxie et hérésie	p. 103
I.3. La divinité de Jésus	p. 105
A. Pierre considère Jésus comme un homme	p. 108
B. Les deux christologies de Paul	p. 110
C. Jean considère-t-il Jésus comme Dieu ?	p. 115
D. La divinité selon Clément de Rome	p. 126
E. Ignace d'Antioche	p. 128
F. Justin	p. 129
G. Tertullien	p. 136
H. Irénée	p. 142
I. La divinité de Jésus selon les apocryphes	p. 146
I.4. La résurrection	p. 149
A. Fait ou croyance, histoire ou tradition ?	p. 150
B. La résurrection pour l'Église Catholique	p. 152
B.1 Le catéchisme de 1992	p. 152
B.2 La résurrection pour l'exégète Ch. Perrot	p. 153
B.3 La résurrection pour l'exégète Ch. Kannengiesser	p. 153
C. La résurrection pour le croyant d'aujourd'hui	p. 157
D. Les résurrections dans le Nouveau Testament	p. 158
D.1 La résurrection selon saint Paul	p. 159
D.2 Les sept récits de résurrection	p. 161

D.3 Le constat du tombeau vide	p. 162
E. Les résurrections dans l'Ancien Testament	p. 163
F. La résurrection dans les apocryphes	p. 164
F. 1 Le Traité sur la Résurrection	p. 165
F.2 L'Évangile selon Philippe	p. 165
F.3 La Sagesse de Jésus-Christ	p. 166
F.4 La résurrection de Barthélémy	p. 166
F.5 L'Épître des Apôtres	p. 167
F. 6 L'Évangile de Pierre	p. 167
G. La résurrection dans la littérature profane	p. 168
G. 1 La résurrection d'Er, la pamphylien (Platon)	p. 168
G.2 La résurrection de Thespesios (Plutarque)	p. 168
G.3 La résurrection d'Aelius Aviola (Valere Maxime)	p. 169
G.4 Résurrections diverses selon Pline l'Ancien	p. 169
G.5 La résurrection du phénix	p. 170
G.6 Celse et la résurrection	p. 171
H. Vème siècle après Jésus-Christ (Augustin)	p. 171
I. La résurrection chez les Juifs du temps de Jésus	p. 172
J. Conclusion partielle sur la résurrection	p. 173

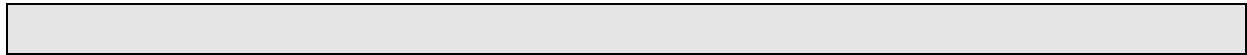
I.5 Orthodoxie et autorité p. 176

A. Les principes et la réalité	p. 176
B. Première revendication de la primauté	p. 179
C. Incertitude sur la présence de Pierre à Rome	p. 181
D. Le tombeau et les fouilles archéologiques	p. 185
E. Le dogme de la primauté aujourd'hui	p. 186
E.1 L'histoire, toute l'histoire, rien que l'histoire	p. 187
E.2 François, 265 ^{ème} successeur de Pierre ?	p. 192
F. Les médias et l'histoire	p. 195
G. Perspective <i>a priori</i> croyante et histoire confessante	p. 196
H. Retour aux textes	p. 199
H.1 Les listes épiscopales	p. 201
H.2 Le Pierre historique et le Jésus historique	p. 205
H.3 Les témoignages antiques sur Pierre à Rome	p. 207
H.3.1 Clément de Rome	p. 207
H.3.2 Ignace d'Antioche	p. 208
H.3.3 Denys de Corinthe	p. 208
H.3.4 Irénée	p. 208
H.3.5 Tertullien	p. 208
H.3.6 Eusèbe de Césarée	p. 209
I. Les faits et les écrits	p. 210
I.1 Le personnage de Clément de Rome	p. 210
I.2 Retour sur la primauté	p. 213
I.3 Enfin, Irénée vint	p. 215
I.4 Sur les dix premiers papes	p. 218
I.5 La primauté arrive	p. 219
I.6 Cyprien, Corneille et Étienne	p. 221
J. Histoire ou préhistoire de la papauté ?	p. 224

DEUXIEME PARTIE : I. L'ORTHODOXIE ET LA MODERNITÉ

II.1 Histoire et société	p. 228
A. Problèmes et enjeux	p. 228
A.1 Du point de vue religieux	p. 229
A.2 Du point de vue politique	p. 232
B. La controverse religieuse	p. 234
B.1 Une suite ininterrompue de querelles	p. 234
B.2 L'exemple d'une controverse : Apocalypse (2008)	p. 235
B.3 L'état endémique de la controverse	p. 236
B.4 Derrière la controverse, l'idéologie	p. 239
C. Idéologie et histoire	p. 240
C.1 Idéologie de l'Etat	p. 241
C.2 Idéologie sociétale (ou idées reçues)	p. 246
C.3 L'enseignement de l'histoire	p. 247
C.3.1 L'histoire générale	p. 249
C.3.2 L'histoire des religions	p. 251
D. Réflexions sur la terminologie	p. 261
D.1 Les termes sont des thèses plus ou moins masquées	p. 261
D.2 Les termes de "christianisme" et de "chrétiens"	p. 262
D.3 La terminologie est fondamentale en histoire	p. 265
E. Paradigme ancien et nouveau paradigme	p. 267
F. La tradition	p. 272
G. S'informer sur Jésus de Nazareth	p. 280
G.1 Aspects quantitatifs	p. 280
G.2 Aspects qualitatifs	p. 281
H. L'opinion publique	p. 282
H.1 La doxa	p. 284
H.2 L'épistémè	p. 285
H.3 Rapport entre l'épistémè et la doxa	p. 286
I. L'historien et le croyant	p. 289
I.1 Selon l'historien	p. 289
I.2 Selon le sociologue	p. 291
I.3 Selon le psychologue	p. 293
I.4 La religion élitiste et la religion pour tous	p. 295
II.2 Histoire et vérité	p. 297
A. Jésus-Christ : de quoi est-on sûr ?	p. 298
B. Jésus, indispensable au catholicisme	p. 299
B.1 Jésus de Nazareth a-t-il réellement existé ?	p. 302
B.1.1 Selon l'historiographie dominante	p. 302
B.1.2 Les doutes de l'époque moderniste	p. 303
B.1.3 Hier vu d'aujourd'hui	p. 305
B.1.4 Contestations actuelles de l'existence historique	p. 310
B.1.4.1 En France et dans la francophonie	p. 312
B.1.4.2 En Amérique du Nord	p. 313
B.2 Conclusion partielle pour l'existence historique de Jésus	p. 314
B.3 Jésus a-t-il fondé le christianisme ?	p. 315

B.3.1 Une documentation jugée abondante aujourd'hui	p. 320
B.3.2 La date du 7 avril 30 (mort de Jésus)	p. 323
B.3.4 Jésus-Christ, personnage conceptuel ?	p. 326
B.4 Luc, premier historien du christianisme ?	p. 329
B.5 Les avatars de l'historiographie	p. 331
C Critique biblique et sciences religieuses	p. 332
C.1 Les trois quêtes (ou plus ?)	p. 333
C.2 Reimarus, avant et après	p. 337
C.2.2 Les Lumières	p. 338
C.2.2.1 Kant	p. 338
C.2.2.2 Autour de Voltaire	p. 340
C.2.3 Retour à Reimarus	p. 341
C.3 L'héritage de Kant : de Schleiermacher à Hegel	p. 343
C.4 Premières vies de Jésus (Strauss et Bauer)	p. 344
C.5 De Renan à la V ^{ème} section de l'EPHE	p. 348
C.5.1 Renan et Havet	p. 348
C.5.2 Seignobos et l'école méthodique	p. 354
C.5.3 Le cas Loisy et la crise moderniste	p. 356
C.5.4 La première réaction catholique	p. 359
C.5.5 Anti-cléricalisme en Sorbonne ? (Charles Guignebert)	p. 362
C.5.6 Théologisme en Sorbonne ? (Maurice Goguel)	p. 365
C.5.7 L'ère de la restauration	p. 370
 H.3 Histoire, société, vérité et post-modernité	 p. 376
 A. Les méthodes nouvelles	 p. 376
A.1 L'histoire des formes, Bultmann et l'effet Bultmann	p. 382
A.2 Le Tillich qu'on veut ignorer	p. 386
A.3. Repenser le problème avec Trocmé	p. 390
A.4 La réaction à Bultmann	p. 396
B. Avec la crise moderniste, la restauration s'organise	p. 401
B.1. La crise moderniste dans la crise générale de l'histoire	p. 405
B.2. La crise d'une histoire spéciale dans la crise de l'histoire générale	p. 405
B.3 Le christianisme et la " nouvelle histoire"	p. 406
B.3.1 Ricœur	p. 409
B.3.2 Veyne	p. 410
B.3.3 Certeau	p. 411
B.4 Décoloniser et déthéologiser	p. 413
B. 5 Inconsistance des critères d'historicité	p. 420
B. 6 Des sources perdues à l' " Évangile retrouvé "	p. 426
C Statut et datation des évangiles	p. 432
C.1 La datation des textes du Nouveau Testament	p. 432
C.2 Le Statut du Nouveau Testament	p. 432
C.3 Genres littéraires, falsifications et littérature sous-jacente	p. 452
D. Vers un nouveau paradigme ?	p. 456
D.1 Mythe littéraire ou réalité ?	p. 456
D.2 Que vaut la théologie sans l'histoire ?	p. 461
D.3 Séparation ou distinction	p. 464
D.4 Différentiation progressive	p. 466
D.5 Catégories et raisonnements	p. 480



Conclusion :

REGISTRES DE VERITE ET HIERARCHIES DES VERITES

p. 485

En guise d'avant-propos

L'avant-propos se présente comme l'annonce d'un début. En fait, c'est ce que, dans un ouvrage, l'auteur, généralement, écrit en dernier. L'expression *d'arrière-propos* serait donc plus adéquate, si ce n'est qu'il ne faut pas abuser des néologismes ; certains disent même qu'il ne faut pas y recourir. C'est ainsi que, malgré mon envie, au moment d'arriver aux dernières pages, je les appellerai classiquement *conclusion* plutôt qu'*extroduction* qui aurait mieux convenu, puisqu'il s'agit de dire que l'on en est enfin sorti et que, désormais, on s'oriente vers ailleurs. Mais c'est également ce que l'on a coutume de nommer *avant-propos* qui signifie : non pas annoncer ce que l'on va dire, mais ce que l'on aurait dû dire si au départ on avait su ce que l'on sait à la fin. L'avant-propos ne correspond en rien à l'état où se trouve le chercheur au début de sa recherche, mais celui où il se trouve à la fin.

Au risque de surprendre, et peut-être de choquer (ce ne sera que la première fois) je dirais que ce parcours, je ne le referais pas s'il était à refaire. Deux raisons s'y opposeraient.

1) Je n'ai pas été au long de ces années sans faire part, dans un certain nombre de milieux où j'évoluais, des convictions que j'acquerrais au fur et à mesure de mes recherches sur les premiers siècles du christianisme. Bien que ce ne fût pas l'esprit dans lequel je menais ma recherche (du moins dans la mesure où je suis moi-même en mesure d'en juger), force était de constater que ces convictions sonnaient toujours négativement et que de toutes façons, il était évident qu'on ne souhaitait pas les entendre, pas plus dans les milieux religieux que dans les milieux scientifiques.

2) L'ultime conclusion à laquelle je suis parvenu est paradoxale et consiste à considérer que pour étudier les origines du christianisme il ne faut pas partir du christianisme. Il ne faut pas partir de l'objet construit, mais des circonstances et des conditions qui ont permis la construction. Alors l'objet fini peut apparaître sous un aspect extrêmement différent de celui que jusqu'alors on percevait. *Déconstruction* est un terme à la mode. C'est bien à quelque chose comme cela que j'ai été amené à procéder et il est difficile que la déconstruction ne sonne pas négativement ; il est très facile, au contraire que l'on confonde *déconstruction* et *démolition* alors que son créateur, Jacques Derrida, ne l'entendait pas ainsi.. Quand, au fil des pages, quel que soit l'angle que l'on aborde, la nécessité fait que la conclusion est toujours la même, on peut donner l'impression d'un véritable acharnement. Comment éviter, dès lors, d'encourir le reproche, redoutable dans un travail d'histoire, de produire de l'idéologie ? Un moyen, par

exemple, ne pourrait-il pas être de l'admettre ? Même si, en bien des lieux où il a pu m'arriver de m'exprimer, j'ai pu éprouver l'impression que l'on ne souhaitait pas vraiment m'entendre, j'ai régulièrement voulu exploiter les occasions où l'opportunité m'en était donnée. Mes tentatives d'intervention consistaient généralement à émettre quelques doutes sur des vérités peut-être trop facilement considérées comme acquises. Ces interventions étaient souvent écartées sous un seul et même prétexte, quel que fut par ailleurs, leur contenu : c'était qu'elles étaient inspirées par je ne sais quelle idéologie dont je n'aurais peut-être pas été conscient, ce qui permettait de les écarter sans avoir eu besoin de les réfuter sur le fond. J'en suis venu à admettre qu'effectivement mes interventions pouvaient plonger profondément leurs racines dans une idéologie mais qu'alors c'était pour s'opposer à une autre.

L'évidence m'est apparue que l'on ne fonctionne pas sans idéologie et que l'idéologie qui m'inspirait n'avait aucune raison de vouloir se dissimuler, puisque c'était l'idéologie républicaine, c'est-à-dire laïque, puisque notre République est fondée sur la laïcité. Cette laïcité implique la neutralité dans la recherche, même quand l'objet en est les origines du christianisme. Je n'en dirai pas beaucoup plus pour l'instant, si ce n'est que ce champ du savoir m'apparaissait, précisément, toujours plus encombré par une idéologie omniprésente quoique généralement dissimulée. Cela m'a amené à radicaliser mes positions et à utiliser fréquemment des expressions à résonance polémique, telle *qu'histoire conventionnelle* ou *idéologie dominante* et quelques autres. Dès le dépôt de mon premier projet de thèse ¹, un court texte de 10 pages, il m'était déjà apparu que la controverse était inhérente aux rapports entre la théologie et l'histoire et que le moyen généralement employé pour l'éviter était de court-circuiter le propos dès l'instant où il risquait, ici ou là, de créer de la gêne. Ce n'était pas ma perspective. Non que je prenne plaisir à polémiquer, mais parceque j'avais la conviction que la polémique est inhérente à certaines situations et certains sujets. Ce premier projet portait bien sur les différences entre l'histoire et l'historiographie, mais envisageait de les étudier sur une période plus tardive, le IV^{ème} siècle et les deux premiers conciles œcuméniques (Nicée, 325; Constantinople, 381). C'est à cette période que j'ai consacré plusieurs années de recherche et pris des notes en abondance qui, dans le travail que je présente, ne vont pas du tout me servir. Que s'est-il passé ? Beaucoup de choses se sont passées et d'autres ne se sont pas passées. Cela étant, la problématique de départ, quant à elle, n'a pas changé, puisque dans ces premières quelques dix pages, je parlais clairement des *interférences entre le domaine de la foi et le domaine de l'histoire... de l'occultation systématique de certaines données dans les ouvrages d'aujourd'hui, alors que leurs auteurs prétendent faire œuvre d'historien* et du *choix nécessaire qu'il s'agit de faire entre la théologie et l'histoire*. On pouvait y percevoir déjà des germes de polémique ou, du moins, de controverse. J'allais découvrir que les grands moments d'évolution dans l'histoire des origines du

¹ Voir le projet initial en annexe.

christianisme n'en avaient pas été exempts. J'ai donc choisi de ne pas fuir devant cette direction qui n'est jamais sans risque pour qui que ce soit. Je n'ignore pas l'étymologie de polémique et la règle que je me fixe, si je crois utile d'entreprendre un combat, c'est de laisser l'adversaire en vie si j'ai le dessus et d'espérer qu'il me réserve le même sort, si je suis le plus faible.

Mais que s'est-il produit pour que, chemin faisant, j'abandonne Nicée et Constantinople, au profit de Justin, Irénée, Tertullien, d'une part, puis les méandres de la recherche en sciences religieuses aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles ? C'est que, simplement, j'ai traversé une longue période désertique au cours de laquelle ma plume ne voulait plus besogner. A quoi bon s'acharner à vouloir dire ce que personne ne veut entendre ? Quel intérêt à travailler pour se faire des ennemis ? Je pouvais et j'ai été tenté d'abandonner. Je n'étais pas dans la situation de celui qui aspire à un gagne-pain mais je n'étais pas non plus dans la situation du retraité qui n'a vu là qu'un passe-temps. D'autres expériences d'écriture m'avaient appris qu'un blocage peut être le symptôme non du vide mais d'un trop-plein. Bref. Ce passage par diverses angoisses, d'ailleurs relatives, a fini par produire ce résultat qu'avec ses imperfections, ses partis-pris, ses limites, je sou mets ici.

J'ai fait ce travail parce que je le crois utile. Quant à ses défauts (dont, au moins pour une part, j'ai conscience et ceux qui m'ont échappé et qu'avec vous aujourd'hui j'ai peur de découvrir) j'ose espérer qu'il sera possible de les atténuer ou de les supprimer. L'utilité à laquelle, à tort ou à raison, je désire contribuer est celle d'une mise à jour que la période actuelle rend indispensable dans le domaine religieux. Les sociologues savent bien que le XXI^{ème} siècle développe des pratiques très nouvelles qui peuvent difficilement ne pas influencer sur les croyances anciennes. Les philosophes savent bien que la rationalité de l'homme moderne rend un certain nombre de dogmes, en particulier ceux du christianisme catholique, très difficiles à admettre, la naissance virginale, par exemple, la divinité de Jésus, l'unicité de Dieu dans sa Trinité. Pour ce qui est de la résurrection, un assez long développement lui est consacré dans la suite de ces pages. Les historiens quant à eux, du moins ceux, seraient-ils peu nombreux, dont la raison n'est pas infléchie par les exigences de la foi, ne peuvent pas ne pas souhaiter que les nouvelles formes de religion éventuellement à venir ne restent pas embourbées dans les ornières des historiographies religieuses passées.

Je voudrais ajouter un mot sur le rôle qu'idéalement j'aimerais voir jouer par notre Université dans cette préparation du futur, de ce point de vue. Cette Université, je l'ai quittée très tôt, à peine y avais-je mis les pieds, il y a de cela un bon nombre de décennies. D'autres expériences m'attendaient. Je m'en suis rapproché quand l'heure de la retraite a sonné et je me suis félicité qu'elle soit assez généreuse pour accueillir des étudiants attardés, des fils prodiges en quelque sorte, et pour leur permettre même de participer, modestement, à la recherche. Je ne voudrais pas passer pour un parangon d'ingratitude et de forfanterie en contestant les savoirs et les pratiques de ceux qui ont consacré leur vie à cette même

Université. Mais je suis comme je suis et je suis sceptique. Je suis sceptique en philosophie. Je suis sceptique en histoire, ce qui ne veut pas dire du tout que je ne crois à rien. Le problème auquel je me suis confronté durant toutes ces années est, précisément, celui des rapports entre le croire et le savoir dont les difficultés, sans doute, culminent, quand le domaine de l'histoire se croise avec celui de la théologie. A tort ou à raison, j'ai acquis la conviction que ni le savoir ni le croire n'avaient intérêt à entretenir la confusion, même si, par nature, ils sont intimement liés. J'ai aussi cru diagnostiquer que concernant l'histoire des origines du christianisme une forte tutelle de la théologie s'exerçait sur l'histoire non pas dans les facultés confessionnelles où il n'y aurait rien d'étonnant, mais malheureusement dans des lieux où celle-ci n'est pas à sa place.

On peut aussi considérer comme déplacées des critiques aussi radicales que celles que j'ai voulu faire, émanant d'un néophyte, candidat, de surcroît, à un titre où, d'ordinaire l'humilité est plus opportune. Mais ce travail n'aurait pour moi aucun intérêt s'il avait consisté à ne pas dire ce que je pense. Il peut relever de ce que un Michel de Certeau appelait le *braconnage culturel*, ou Paul Feyerabend de *l'anarchisme épistémologique* ou encore pourrait être signé d'un, comme dit Philippe Ariès, *historien du dimanche*. Je ne prétends certes pas, ni en philosophie, ni en histoire, avoir la compétence d'un professionnel. Je serais heureux que l'on me reconnaisse celle d'un *amateur éclairé*, surtout si l'on redonne à *amateur* son sens de *celui qui aime*. Une analogie aussi me fait rêver : c'est celle de *l'art naïf*. La naïveté n'est pas seulement un défaut ; elle peut être une qualité. C'est plutôt la qualité que le défaut que le philosophe naïf et l'historien naïf que je suis voudraient cultiver.

Introduction

Jésus et l'Histoire. A propos des travaux de John P. Meier, tels sont les titre et sous-titre d'un article paru en 2011 dans la revue *Recherches de science religieuse* ² qui fait un point très précis de la problématique indiquée dans le titre, *Jésus et l'histoire*, article signé de Simon-Claude Mimouni. Il ne faut pas le lire sans le mettre en rapport avec un autre article, issu de la même revue, parce qu'il s'agit en réalité d'un dialogue : *Jésus selon l'historien et Jésus selon le théologien*. ³ Celui-là est dû au Père Joseph Moingt. Chronologiquement, c'est l'article du Père Moingt qui paraît en premier et le second peut être sans doute considéré comme une réponse, ou un complément, au premier. Dans l'article de Simon-Claude Mimouni, la question est de savoir "*Comment aborder le personnage de Jésus de Nazareth selon une perspective strictement historique ?*" L'auteur se propose de "distinguer de manière claire et tranchée" ⁴ le point de vue de l'histoire en milieu scientifique et le point de vue de l'histoire en milieu théologique". "*Les deux démarches, ajoute-t-il plus loin, sont évidemment légitimes mais à condition qu'elles s'inscrivent dans deux registres différents et même contradictoires.*" S.C. Mimouni explique que l'histoire en milieu scientifique peut être abordée sans orientation confessionnelle ou philosophique préalable, mais s'agissant de l'histoire de Jésus, il est rare que ce soit le cas : "*Les historiens paraissent, en effet, avoir pour la plupart une thèse à défendre, un message à délivrer.*"

En outre, comme il sera très vite fait remarquer, ⁵ « *tout historien est sous influence, qu'elle soit consciente ou inconsciente* ». Cette influence est idéologique, c'est celle de l'époque et celle du milieu. Cela étant, l'auteur va se lancer dans une critique des travaux de John P. Meier, ⁶ « *pris à titre d'exemple* ». Est-ce de l'histoire, est-ce de la théologie ? S.C. Mimouni propose de distinguer, s'agissant de la connaissance qui va être donnée de Jésus, "*la figure historique, la figure traditionnelle et la figure réelle*". Meier se distancie de la figure traditionnelle, donc il est dans la figure historique, mais la figure réelle est encore autre chose.

² Mimouni Simon C., *Jésus et l'histoire. À propos des travaux de John P. Meier*, *Recherches de Science Religieuse*, 2011/4 Tome 99, p. 529-550.

³ Joseph Moingt, Note à l'issue du colloque RSR *Christologie et histoire de Jésus*, *Recherches de Science Religieuse* 1/2011 (Tome 99), p. 31-35.

⁴ C'est nous qui soulignons.

⁵ Voir infra p. 293, *l'historien et le croyant, selon le psychologue*.

⁶ Voir bibliographie générale, deuxième volume (annexes)

Faudrait-il comprendre que l'histoire fournit des connaissances qui sont autres que la réalité ? La question peut se poser ; la connaissance historique est celle que permettent les documents disponibles. La connaissance historique est une reconstruction. Le réel est "*nécessairement inaccessible*".

Toujours dans la revue *Recherches de science religieuse*, dans le numéro 3 de l'année 2011, on peut remarquer un article de Raymond Lemieux, ayant pour titre *Crise, christianisme et société contemporaine*.⁷ Les questions posées sont, entre autres, les suivantes : « *Le christianisme survivra-t-il à la modernité ? S'il a été un facteur historique de civilisation, sa pertinence est-elle caduque quand cette civilisation se transforme ? À quelles conversions l'expérience chrétienne est-elle appelée ?* ». Ces questions sont exactement celles qui sous-tendent le travail présenté aujourd'hui. Pourquoi faire de l'histoire si ce n'est pour aider à mieux comprendre l'actualité ? Qui ne sait qu'aujourd'hui en dépit de la sécularisation et la laïcisation des sociétés (à moins que ce ne soit en raison d'elles) le *phénomène religieux* opère un retour en force et qu'il est, pour l'avenir, un enjeu majeur au niveau géo-politique mondial, européen, national ? Les sociologues ont, depuis un certain temps déjà, attiré l'attention sur le fait que la relative désertification des lieux de culte habituels pouvait bien n'être qu'un effet de perspective et que de nouvelles formes de comportements religieux se mettaient plus ou moins spontanément en place qui pouvaient s'avérer d'une grande importance à moyen terme.⁸ Les « JMJ » (Journées Mondiales de la Jeunesse), discrètement mises en place par Jean-Paul II, en 1984 à l'issue de l' *année sainte* et réunissant la première fois 300 000 jeunes, ne cessent d'attirer d'une fois sur l'autre des foules plus nombreuses. En 2011, à Madrid, les jeunes étaient 2 000 000 ; à peu près autant en 2013 à Rio de Janeiro. Régionalement, on observe des phénomènes similaires. Cependant que les églises s'ouvrent de plus en plus rarement à des assistances de plus en plus clairsemées de personnes de plus en plus âgées, les *Tro Breizh*⁹ mettent sur les chemins des foules itinérantes de plus en plus nombreuses (et dans leur majorité très jeunes). Si de nouvelles pratiques se mettent en place, comment peut-on imaginer un instant que de

⁷ Tome 99/3 juillet-septembre 2011 *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut* (dossier préparatoire au colloque RSR, Paris, 8-10 novembre 2011) - Raymond Lemieux - *Crise, christianisme et société contemporaine* - p. 333

⁸ Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Champs 486. Paris: Flammarion, 2001.-- Lambert, Yves. *Dieu change en Bretagne : la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. 1 vol. [Nouvelle éd. Sciences humaines et religions. Paris: les Éd. du Cerf, 2007. ---- Champion Françoise, *Nouveaux mouvements religieux et conflits de société*, (1965-1985) - *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, 1988, N° 19, pp 43-53.

⁹ «Tour de Bretagne». En fait, des pèlerinages organisés depuis 1994, à partir des (ou vers les) sept villes fondées par les sept saints évangélistes de la Bretagne : Quimper, Saint-Pol de Léon, Tréguier, Saint-Brieuc, Saint-Malo, Dol de Bretagne, Vannes. Le *Tro Breizh*, fête les 4 et 5 mai 2014 ses vingt ans.

nouvelles croyances ne seraient pas, parallèlement, en train de se construire ? A quel christianisme croyaient les 2 000 000 de pèlerins qui acclamaient le pape François à l'été 2013 à Rio ? A quel christianisme peuvent croire les pèlerins qui du 17 au 21 avril 2012 faisaient à pied la route entre Saint-Pol de Léon et Tréguier ? Que vont chercher ces foules (désormais le plus souvent motorisées) à Compostelle ? Ces populations généralement jeunes ne constituent sûrement pas le lectorat de base de revues telles que *Recherches de science religieuse*. Toutefois, ce sont les retombées de ces débats qui forment le fond des ouvrages de vulgarisation qu'offre à ces lecteurs la grande édition, plus précisément la partie de la grande édition qui se spécialise dans le domaine du religieux. Ce secteur, commercialement, fonctionne très bien, ce qui montre que, dans les nouvelles manifestations de la vie religieuse, prend place, - ce dont on ne peut que se louer - une demande d'information de qualité. Elle est tellement forte qu'elle s'exprime non seulement dans l'édition, mais aussi dans la presse périodique, tant la presse généraliste qu'une presse spécialisée dans la ou les religions. S'agissant du christianisme, on doit remarquer un intérêt très soutenu, et qui s'inscrit dans la durée, pour tout ce qui concerne les origines de cette religion.¹⁰

La réflexion sur les rapports entre la théologie et l'histoire et tout particulièrement les premières manifestations de la théologie naissante peut se poursuivre de manière moins technique que dans les échanges entre experts que l'on trouve dans les revues spécialisées, par exemple en faisant appel à aux ressources de Frédéric Lenoir, ex-directeur de la rédaction du mensuel grand public *Le Monde des religions*, auteur en 2010, d'un ouvrage intitulé *Comment Jésus est devenu Dieu*¹¹, passé relativement inaperçu, en dépit de son importance fondamentale pour le problème qu'il pose et malgré le renfort qu'aurait dû lui valoir la réfutation qu'a cru opportun - ou, plus exactement, indispensable - de lui opposer un - si ce n'est LE - spécialiste actuel en France de l'histoire des dogmes, Bernard Sesbouë, dans l'ouvrage intitulé *Christ, Seigneur et Fils de Dieu*.¹² On ne s'étonnera pas de voir citer, dans nos pages, comme témoin assisté, le pape émérite Benoît XVI, pour ses trois ouvrages sur Jésus¹³.

10 Voir volume 2 (annexes) : la presse et les "dossiers sur les origines du christianisme". *Le Monde de la Bible*, notamment, dans un numéro hors série de l'été 2011, consacre sa "une" et un important dossier à " *La divinité de Jésus* " (sous titre : *Jésus divin ou divinisé ? De querelles en conciles*).

11 Lenoir, Frédéric. *Comment Jésus est devenu Dieu*. 1 vol. Paris: 2010.

12 Sesbouë, Bernard. *Christ, Seigneur et Fils de Dieu: libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir*. 1 vol. Paris: Lethielleux-Groupe DDB, 2010.

13 XVI, Benoît. *Jésus de Nazareth* : Tome 1, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration. Flammarion, 2007. ; Tome 2 *Jésus de Nazareth* : De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection. Le Rocher Editions, 2011. -- Tome 3 *Jésus de Nazareth*, Les évangiles de l'enfance Flammarion 2012

Le mensuel *Le Monde des religions* a pour projet de parler de toutes religions en se situant hors du cadre officiel et institutionnel des théologies respectives. C'est précisément le principe que Frédéric Lenoir a voulu appliquer dans la rédaction de son *Comment Jésus est devenu Dieu*. Bien que n'étant pas historien *stricto sensu*, l'auteur n'est pas non plus sans une certaine connaissance du dossier et, pour résumer dans les très grandes lignes son propos, la théorie qu'il développe et qui, d'ailleurs, est déjà tout entière contenue dans le titre est que la divinité de Jésus s'est établie progressivement. Ce qui n'est pas dans le titre, mais dans les pages, c'est qu'il a fallu attendre le IV^{ème} siècle, et pour être plus précis, le concile de Nicée de 325, pour que la divinité de Jésus soit officiellement proclamée. (Frédéric Lenoir va choisir d'aller jusqu'au concile de Chalcédoine et de terminer son travail sur la définition de la double nature du Christ). Là-dessus, quelques mois plus tard, Bernard Sesbouë, théologien jésuite très connu, publie sa réplique. Dans ses premiers paragraphes, parlant de l'initiative de Frédéric Lenoir, qu'il juge spécialement malheureuse, il écrit :

« J'ai regretté une publication tapageuse sur les ondes, mettant exagérément en relief l'intervention des empereurs et donnant à penser que l'Église, sous leur pression, avait finalement décidé de la divinité du Christ au IV^{ème} siècle ». La quatrième page de couverture nous dit aussi que « les évangiles laissent planer un doute sur l'identité de cet homme hors du commun ». Je reconnais que le livre est d'un tout autre niveau et qu'il aurait pu s'épargner cette facilité médiatique. Mais sur le fond des choses, j'estime qu'un débat sur un sujet aussi important est nécessaire. Je veux le mener à la fois en historien et en croyant. »¹⁴

Bernard Sesbouë précise encore :

« Le Jésus de Frédéric Lenoir ne s'est jamais prétendu Dieu, il n'a pas été considéré comme tel par la première génération chrétienne. Le mystère planant sur son identité serait resté entier. Ce n'est que par la suite qu'il aurait été « divinisé » en plusieurs étapes. Il reste un leader religieux exceptionnel, mais un homme sans plus. »¹⁵

Ce n'est pas autre chose qui avait provoqué l'énorme scandale du *Jésus* de Ernest Renan dans la France de 1863. Aurait-on oublié Renan, en France ? Ou bien *La vie de Jésus* de Renan aurait-elle été, entre temps, réfutée ?

Après diverses considérations sur les différences de point de vue qui peuvent séparer l'historien du croyant, et le moyen d'y porter remède, c'est-à-dire, l'objectivité, qui est le terrain de rencontre des deux (historien et croyant), puis d'autres considérations sur les limites de l'objectivité, Bernard Sesbouë poursuit: *« Nous savons tous aujourd'hui qu'il n'y a pas d'histoire purement objective, que tout historien est habité par des*

¹⁴ op.cit. p 7 et 8

¹⁵ op cit. p 9

préconceptions et des convictions quand il rend compte de l'histoire. Mon partenaire est dans la même situation que moi sur ce point » - Bernard Sesbouë reconnaît ensuite à Frédéric Lenoir le mérite de bien connaître les textes, d'ailleurs ce sont les mêmes dont lui-même va se servir, mais, regrette-t-il,

« pour sérieux et bien informé qu'il soit, son récit est orienté par sa manière de mettre en relief telles données et d'en taire d'autres, non sans doute qu'il veuille formellement les cacher, mais parce qu'elles sont sans importance pour lui. Il cite les principaux textes que je vais lui opposer. Mais il ne les retient pas, ou en minimise le sens par une exégèse anachronique et il jette le doute sur la titulature divine élaborée par le Nouveau Testament pour Jésus de Nazareth. Cette pesée constante des éléments est au cœur de tout travail d'historien. J'essaierai de la faire avec le plus d'honnêteté possible et de manière constructive. En définitive, c'est le lecteur qui est toujours juge. »¹⁶

Ces propos ne sont-ils pas une autre manière d'exprimer la problématique que, précédemment, Simon-Claude Mimouni évoquait ? On peut craindre, en effet, que la pesée ne soit faussée, si l'historien et le théologien, tout en mettant les mêmes éléments, dans un plateau de la balance ne placent des poids différents dans l'autre plateau ? Les mêmes données seraient utilisées, mais mises en relief différemment ? Certaines mêmes seraient tues parce qu'on les estimerait sans importance ? N'est-ce pas alors un peu illusoire de s'en remettre au jugement ultime du lecteur si les choses lui ont été exposées d'une façon aussi discutable ? Bernard Sesbouë pense peut-être avoir résolu en sa personne la dialectique de l'historien et du théologien, puisqu'il est à la fois l'un et l'autre ? Il a du moins la courtoisie de ne pas reprocher à Frédéric Lenoir de n'être, à proprement parler, ni l'un ni l'autre.

Concernant les textes dont nous disposons sur les origines du christianisme, indépendamment du fait qu'ils ne sont que des fragments d'une réalité disparue, ils sont, nécessairement l'objet d'une interprétation. Et ce qui est pire et régulièrement tu, ils résultent d'une sélection d'informations qui prend souvent la forme de l'élimination de celles qui seraient gênantes par rapport à telle ou telle cause qui serait en voie de l'emporter sur telle ou telle autre. Le reproche, éventuellement juste, que Bernard Sesbouë fait à Frédéric Lenoir d'orienter sa lecture en mettant en relief telles données et en en taisant d'autres, s'applique tout aussi bien à l'ensemble de l'historiographie chrétienne, depuis les premières ébauches antiques (Eusèbe de Césarée, notamment) jusqu'à l'imposant édifice théologico-historique d'aujourd'hui, englobant Bernard Sesbouë lui-même.

¹⁶ op.cit. p 11

La divinité de Jésus est donc, selon Frédéric Lenoir, de facture tardive, le IV^{ème} siècle, et les empereurs romains y ont beaucoup contribué. Pour Bernard Sesbouë, l'erreur de Frédéric Lenoir est de penser que Jésus est *devenu Dieu* progressivement, alors que, selon lui, la réalité est que Jésus *a été reconnu Dieu* progressivement. Ce qui est tout différent. Jésus *est* Dieu immédiatement, mais il *n'est pas reconnu* Dieu immédiatement. Si ce n'est par quelques-uns. Car cette divinité est déjà dite dans le *Nouveau Testament*, comme il apparaît dans le *prologue* de Jean, notamment. Sesbouë dira dans la suite de son livre que les premiers pères de l'Église, dès le II^{ème} siècle, le savent, même si la connaissance qu'ils en ont peut être assez confuse. En conséquence de quoi, l'Église n'avait nul besoin des services de l'autorité impériale. B. Sesbouë ne fait-il pas, encore beaucoup plus que son partenaire, exactement ce qu'il lui reproche : c'est-à-dire, « *mettre en relief telles données et en taire d'autres* » ?

Frédéric Lenoir n'a sans doute pas voulu expliciter la nature profondément hérétique de ses conclusions qui ne peuvent pas lui avoir échappé.¹⁷ Bernard Sesbouë a la civilité de ne pas ouvertement lui reprocher (En d'autres siècles, Frédéric Lenoir aurait sans doute été plus mal traité : sans remonter au temps des bûchers, il suffit de se rappeler des campagnes orchestrées contre Renan au XIX^{ème} siècle.) Pour Frédéric Lenoir donc, les apôtres ne se sont pas doutés un instant que Jésus était Dieu. (Nous essaierons d'examiner la possible crédibilité de cette hypothèse, laquelle est, pour Lenoir, une évidence). En fait, pense Frédéric Lenoir, les apôtres ont cru en Jésus de Nazareth parce qu'ils ont constaté qu'il était ressuscité. La foi en la résurrection de Jésus avait suffi pour faire d'eux des chrétiens. C'est la foi en la résurrection qui fait le chrétien. Pourquoi les chrétiens d'aujourd'hui devraient-ils croire plus et autre chose que ce que croyaient Pierre, Paul, Jacques, André, Jean et les autres ?

C'est au bout de sa démarche que Frédéric Lenoir arrive à ce type de conclusion. Cette démarche est assez proche de celle que nous voudrions suivre : c'est une sorte d'histoire des origines du christianisme, non à partir des faits que, dans leur matérialité historique, on est en droit de considérer comme insaisissables, mais à partir de l'élaboration de la doctrine, c'est-à-dire, la formation de la théologie. D'après les textes, on s'aperçoit que les interprétations d'un événement quel qu'il soit, difficile à se figurer historiquement, probablement une histoire de résurrection, sont extrêmement diverses

¹⁷ La double nature de Jésus-Christ, vraiment homme et vraiment Dieu est une donnée de foi proclamée par l'Eglise catholique dès le quatrième concile œcuménique de Chalcédoine, en 451 et réitérée en maintes occasions. Voir les articles 463, 464 et 465 du Catéchisme de 1992 en annexe.

et qu'autour de ces interprétations des groupes d'hommes s'opposent avec passion, et parfois violence. On ne voit pas que la divinité soit au centre des querelles. C'est le cas au IV^{ème} siècle, non pas au premier. A ce propos, Frédéric Lenoir et Bernard Sesbouë semblent au moins d'accord sur l'opportunité de parler constamment du problème de l'*identité* de Jésus. Or, pour les compagnons de Jésus et ses contemporains, tels qu'ils sont mis en scène dans les évangiles, la *nature* de Jésus est, en effet, un problème, non pas son *identité*. *Nature* et *identité* ne sont pas synonymes. L'*identité* de Jésus ne pose pas de problème. Il est le fils de Marie et de Joseph ; il a des frères et des sœurs ; sa généalogie même est connue. En revanche, sa *nature* pose problème quand on découvre qu'il opère des prodiges, que la réalité de sa naissance est autre que ce qu'on croyait, non pas ordinaire mais surnaturelle et surtout, bien sûr, quand il ressuscite. Les apôtres s'interrogent sur la *nature* de Jésus, parce que ses actions laissent à deviner qu'il n'est pas un être ordinaire ; ils n'en pensent pas pour autant qu'il puisse être Dieu, chose d'ailleurs unimaginable dans la pensée judéenne de l'époque. Qu'ils soient convaincus de sa résurrection, c'est possible. Mais une résurrection ne suffit pas à établir qu'on est Dieu. Les résurrections ne sont pas rares dans l'antiquité ¹⁸ ; ne serait-ce que dans le *Nouveau Testament*, en comptant celle de Jésus et une résurrection collective, nous n'en trouvons pas moins de sept. ¹⁹. De la plus connue, les théologiens nous disent qu'elle n'est pas comparable à celle de Jésus, Lazare ayant fini par connaître le sort commun tandis que Jésus serait monté aux cieux. Mais, historiquement, absolument rien ne dit que Lazare ne vivrait pas toujours, tandis que Jésus serait mort une seconde fois, peu après. Ceci n'est pas ce que dit Frédéric Lenoir mais représente seulement quelques pas de plus dans le scepticisme, jusqu'où, précisément, il ne veut pas aller. Il semblerait que dans la critique des origines du christianisme, on atteigne très vite une ligne à ne pas franchir. Pourtant, F. Lenoir ne se prive pas d'afficher un certain scepticisme, mais exactement limité au point où certaines convenances tacites l'y obligent : les apôtres ont cru à la résurrection, mais celle-ci, dit-il justement, n'impliquait pas la divinité :

« Cela signifie-t-il que ceux-ci n'ont pas une foi authentiquement chrétienne, que leur foi est fausse ou incomplète ? Si on répond par l'affirmative, cela reviendrait à dire que le substrat de la foi chrétienne a été progressivement défini à travers les conciles après trois ou quatre siècles de tâtonnements. Qu'en est-il alors de la foi des apôtres et des premiers témoins de la vie de Jésus qui ont « cru » en lui bien avant que ne soit conçue la théologie trinitaire, et

¹⁸ Voir infra page 158

¹⁹ Matth 27, 52-53

même celle de l'incarnation ? Il paraît absurde d'affirmer que Pierre, Marie de Magdala, Marc ou Paul n'avaient pas une foi authentique, ou même qu'ils auraient eu une foi incomplète, dans la mesure où ils n'avaient encore aucune idée d'un Dieu en trois personnes et d'un Christ en deux natures. Au-delà des credo élaborés à partir du II^{ème} siècle, la définition de la foi chrétienne, de son substrat, de sa quintessence, c'est tout simplement celle des apôtres. Celle de ceux qui ont connu Jésus et témoigné de leur « foi » en lui, témoignages que l'on retrouve dans les plus anciens écrits chrétiens. Or, quel est le fondement de foi commun à tous ces premiers témoins ? On peut le résumer en deux points élémentaires, qui concernent directement la personne et la mission de Jésus :

Jésus est un homme qui entretient un rapport particulier à Dieu et il a un rôle salvifique en tant qu'unique médiateur entre Dieu et les hommes ;

Jésus est mort et ressuscité d'entre les morts et il continue d'être présent aux hommes de manière invisible.

Ces deux affirmations me semblent constituer la clé de voûte de l'édifice chrétien. Pour les disciples de Jésus, celui-ci est pleinement homme : il n'a jamais été conçu comme un dieu ayant pris une apparence humaine, ni comme l'incarnation du Dieu d'Abraham et de Moïse. Il entretient avec Dieu une relation singulière qui en fait non seulement le Messie attendu par les juifs, mais, plus encore, le Fils du Père, celui que Dieu a choisi pour se révéler au monde et pour sauver le monde. Ce statut le met au-dessus de toutes les créatures, y compris les anges ».²⁰

C'est donc bien le problème de la *nature* de Jésus-Christ qui se poserait aux premiers chrétiens et non le problème de son *identité* comme le répètent à longueur de pages aussi bien Frédéric Lenoir que Bernard Sesbouë.²¹

Donc, pour Frédéric Lenoir, Pierre, Marie de Magdala, Marc ou Paul ne croyaient pas que Jésus fût Dieu et ils n'en étaient pas moins chrétiens ; d'où il résulte que la divinité de Jésus est une invention humaine et que, par conséquent, les chrétiens d'aujourd'hui ne sont pas tenus d'y croire, sachant que la résurrection suffit puisqu'elle suffisait à faire de Pierre et les autres des chrétiens. Les conclusions de Frédéric Lenoir ne seront pas exactement les nôtres. Au risque de paraître cultiver le paradoxe, nous serions, sur ce point précis, plutôt d'accord avec Bernard Sesbouë pour penser qu'on peut trouver dans Jean la preuve de la croyance en la divinité de Jésus-Christ, même si cela n'a pas l'évidence qu'il semble au théologien. Il est vrai qu'on peut penser que l'Évangile de Jean est beaucoup plus tardif qu'on ne le pense généralement. On peut dire aussi qu'il est beaucoup plus précoce, comme on le dit parfois, mais plus rarement.²² Il

²⁰ F. Lenoir, op.cit. pages 303-304

²¹ Il est vrai qu'ils puisent à bonne source, puisque, par exemple, dans l'encyclique «*A l'aube du III^{ème} millénaire*», (6 janvier 2001) Jean-Paul II écrit : «*Le Verbe et la chair, la gloire divine et sa tente parmi les hommes ! C'est dans l'union intime et indissociable de ces deux polarités que se trouve l'identité du Christ, selon la formulation classique du Concile de Chalcédoine (451) : « Une personne en deux natures ».* (chapitre 21) et «*Cette identité divine et humaine ressort avec force des Évangiles*» (chapitre 24)

²² Pour la datation des évangiles, voir infra page. 432

n'en reste pas moins que les trois évangiles synoptiques montrent un Jésus affichant une nature pleine et entière, même si les prodiges accomplis suscitent une interrogation et une interrogation plus grande encore la résurrection, celle-ci, encore une fois, n'impliquant pas une nature divine, mais une relation privilégiée avec Dieu, ce qui est autre chose. Là où la conclusion est fausse, c'est lorsqu'il considère que, sans croire que Jésus est Dieu, Pierre, Marie de Magdala, Marc, Paul tous les autres, sont chrétiens. S'il est erroné, comme on a vu plus tôt que Simon-Claude Mimouni le disait, de parler de christianisme avant le milieu du II^{ème} siècle, il ne faut pas parler non plus de chrétiens, même si, en 111, dans sa lettre à Trajan, Pline le Jeune parle des *chrétiens* de Bithynie . Personne, donc, ne serait chrétien dans la génération apostolique. C'est, évidemment, un paradoxe difficile à admettre, disons même particulièrement déstabilisant. Ces apôtres et ces disciples ne sont, en tous cas, pas chrétiens au sens où à la fin du IV^{ème} siècle, Ambroise, Augustin, Jérôme, le sont. Ils ne sont pas chrétiens au sens où, au XXI^{ème} siècle le pape François et deux milliards d'individus le sont.

Si, au premier siècle de notre ère, le christianisme n'existe pas, aucun dogme n'existe non plus, notamment pas le dogme de la divinité de Jésus. Mais la croyance existe-t-elle avant le dogme? C'est ce que nous allons chercher à établir. Quels sont les premiers croyants à croire que Jésus est Dieu ? A supposer que les témoignages portant sur sa résurrection soient historiquement recevables, peut-on considérer qu'ils manifesteraient la divinité du ressuscité ? Nous verrons dans un autre chapitre que les résurrections dans l'antiquité sont loin d'avoir ce caractère inouï que l'historiographie chrétienne a accrédité.²³ Le christianisme est né après la naissance de l'ère chrétienne. Beaucoup de controverses pointent dès l'instant où l'on écrit que « *Jésus n'a pas fondé le christianisme* », si ce n'est qu'il a accompli le judaïsme.²⁴ Nous verrons que les précautions rhétoriques sont nombreuses visant à diminuer le scandale, par exemple en délayant la définition de *christianisme*, ou bien en laissant entendre que Jésus a fondé un mouvement qui a fondé le christianisme, ou bien encore en disant que le christianisme primitif se développe au sein même du judaïsme. Ce qui nous semble rationnellement plus facile à soutenir c'est que, malgré le paradoxe, et surtout malgré le poids écrasant d'un millénaire et demi et plus d'une historiographie faussée, le christianisme naît bien longtemps après la naissance de l'ère chrétienne c'est-à-dire

²³ Sur la résurrection, voir infra page 149

²⁴ « *Jésus n'a pas fondé le christianisme* »... voir infra, page 315

quand les premiers dogmes sont en place et qu'une autorité centrale a la capacité indiscutée de dire qui est chrétien et qui ne l'est pas. Au IV^{ème} siècle encore, au temps d'Augustin et de Jérôme, la question de savoir qui est *vraiment* chrétien reste très discutée (par Augustin et par Jérôme eux-mêmes, entre autres. C'est l'empereur Théodose qui tranchera. Il le fera par l'Édit de Thessalonique, antérieur d'un an et quelques mois au Concile de Constantinople).

Pierre, Marie de Magdala, Paul, les quatre évangélistes, tous les apôtres sont, évidemment, chrétiens si l'on veut donner une définition extrêmement extensive du terme. Mais ce sont des chrétiens qui ne croient pas aux dogmes, pour la bonne raison que les dogmes n'existent pas, - du moins est-ce la position que nous tenterons de défendre - contrairement à ce qu'affirme la théologie catholique qui veut que les dogmes, étant des vérités révélées, soient contenus, au moins en germe, dans l'enseignement du Christ , la Tradition des Pères, puis le Magistère ordinaire et universel de l'Eglise.

Frédéric Lenoir demande donc pourquoi les chrétiens d'aujourd'hui devraient croire à la divinité de Jésus si les apôtres n'y croyaient pas. Il écrit :

« En fait, depuis la fin du Vème siècle, les controverses sur la nature²⁵ du Christ se sont éteintes - ou l'ont été par la force. De nos jours, cette question ne fait jamais l'objet de synodes ou de querelles théologiques sur la place publique, comme c'était le cas dans l'Antiquité. Tous les chrétiens, de quelque confession qu'ils soient, sont censés partager la foi en la divinité du Christ. Pourtant, malgré cette apparente unanimité de la foi chrétienne, jamais sans doute le dogme trinitaire n'a été aussi peu compris et suivi par les fidèles. Combien de chrétiens connaissent et comprennent la théologie trinitaire ? Combien, même parmi les plus fidèles croient en la divinité de Jésus ? Les études sociologiques et les enquêtes d'opinion réalisées dans les pays occidentaux montrent que l'individualisation et le développement de l'esprit critique - les deux principaux vecteurs de la modernité - transforment en profondeur la foi des fidèles. L'expression d'une foi collective unanime sur tous les points du dogme est devenue impossible. En caricaturant un peu, on pourrait dire que chaque chrétien a son credo personnel...»²⁶

Cela signifie - et c'est sa conclusion - que, puisque Pierre, Paul et les autres, qui étaient chrétiens, croyaient à la résurrection, et à la résurrection seulement, il suffit, pour être chrétien aujourd'hui, d'y croire aussi et de ne pas se soucier de la divinité de Jésus. Ce raisonnement souffre d'un défaut, c'est que l'homme moderne ne peut pas davantage croire, et peut-être moins encore, à la résurrection qu'à la divinité de Jésus.

²⁵ Cette fois, il emploie le terme de *nature*.

²⁶ op.cit page 301 et 302

Frédéric Lenoir est très bien placé pour le savoir.²⁷ Autrement dit, l'homme moderne ne peut plus être un *chrétien du deuxième type*, ce christianisme qui court du concile de Chalcédoine au Concile de Vatican II, pas plus que Pierre, Marie de Magdala, Marc ou Paul n'étaient des chrétiens de ce type. Il faut donc, si cette foi-là n'est plus possible soit s'apprêter à voir disparaître le christianisme, soit à voir naître un *christianisme du III^{ème} type*.

Frédéric Lenoir est loin d'être le seul à poser ce type de questions ou à avancer l'idée qu'en pratique, chaque chrétien dispose de son *credo* personnel et quand il le dit, ce n'est nullement une caricature. C'est, au contraire, un euphémisme. C'est poser une question essentielle qui mérite mieux que d'être esquivée aussitôt qu'elle est posée. Peut-on croire encore aujourd'hui ? Tel est le problème. A qui et à quoi peut-on croire ? Peut-on encore croire à la résurrection ?²⁸ Il faut aller plus loin : à quoi, à qui peut-on croire et pourquoi ?²⁹

Il faut associer les points de vue du sociologue, du théologien, de l'historien et, pourquoi pas, du philosophe (d'autant que, pour une grande part, la difficulté commence avec la philosophie des Lumières, c'est-à-dire avec une certaine idée de la raison, cette raison que la théologie revendique comme étant sienne.) Doit-on, au contraire, redouter que l'historien, - lui le premier - ne serve qu'à *déconstruire*, puisque le terme de *déconstruction* semble avoir trouvé dans la religion un champ d'application particulièrement favorable ? Que pourra *reconstruire* le théologien, que lui restera-t-il à *reconstruire*, si l'historien va jusqu'au bout de sa tentation de *déconstruction* ? Alors même que les sociologues montrent que de nouvelles pratiques religieuses émergent, (de plus avec une certaine intensité), *croire quand même* est devenu l'angoissante question que se posent tous les pasteurs et ministres chrétiens et, en particulier, les catholiques. Il se trouve que l'expression *croire quand même* forme le titre de deux ouvrages parus à peu de temps d'intervalle, signés de deux prêtres catholiques, l'un qui est mathématicien et théologien³⁰, l'autre que nous connaissons pour avoir déjà exploré quelques-unes de ses positions³¹, en l'occurrence Joseph Moingt : « *Le croire fout le camp* », « *Les dogmes ne font plus sens* », « *On va vers autre chose* », sont quelques unes

27 Voir annexe « Les Français et la résurrection ».

28 Kannengiesser Charles. *Foi en la Résurrection, résurrection de la foi*. Le Point théologique 9. Paris: Beauchesne, 1974. -- Boismard, Marie-Émile. *Faut-il encore parler de résurrection ? : les données scripturaires*. Théologies. Paris: les Éd. du Cerf, 1995.

29 La troisième édition des *Etats Généraux du Christianisme*, à l'initiative de l'hebdomadaire *La Vie* se tenait à Strasbourg du 12 au 14 octobre 2012 sur le thème : "Que Croire ? Qui croire ?"

30 Delzant, Antoine. *Croire quand même*. 1 vol. Paris: Bayard, 2006.

31 Moingt, Joseph. *Croire quand même: livres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*. 1 vol. Semeurs d'avenir. Paris: Temps présent, 2010.

des réflexions qui émaillent l'ouvrage de ce dernier.³² Les sociologues sont nombreux à poser le même type de questionnement ³³ ; les philosophes beaucoup moins, mais non pas totalement absents. ³⁴ Peut-être les philosophes raisonneraient-ils d'une tout autre façon, s'ils pouvaient avoir à leur disposition une histoire des origines du christianisme totalement affranchie de l'influence de la théologie ? De son côté, un journaliste spécialisé dans les questions de religions se pose la question de la mort et de la résurrection du catholicisme.³⁵ Théologiens, philosophes, sociologues, journalistes - qu'il faut *a priori* créditer tout à la fois de compétence, de sincérité et du désir d'être utiles à leurs contemporains - pourraient-ils recevoir une aide de la part d'historiens qui feraient leur métier, rien que leur métier, tout leur métier d'historien ? Sans oublier cette mise en garde de Joseph Moingt : « *Mais, d'autre part, il est périlleux de faire le procès du passé...* »³⁶ Et plus loin : « *Elle (l'Eglise) court le risque redoutable de paraître vouloir imposer son dogme à l'encontre même de la vérité de l'histoire, de ne pas accepter les mêmes critères de vérité que la science de notre temps, sinon même de se dérober à l'épreuve rationnelle de la vérité.* » ³⁷ A peine a-t-il fait cet aveu que l'auteur en annule les conséquences en ré-utilisant l'éternel argument des deux registres, le registre de la foi, le registre de l'histoire, sachant que les évangélistes voulaient témoigner de leur foi et non pour l'histoire, etc... etc... c'est-à-dire, *in fine*, un argument théologique. En réalité, le P. Moingt joue avec le feu et le sait bien quand il dit, quelques pages plus loin : « *En ce sens-là, il faudra bien s'accommoder aussi de l'exégèse historique, critique, qui se fait à l'heure actuelle. Ce n'est sans doute pas elle qui ramènera à la foi ceux qui s'en écartent, mais on tout cas on ne peut pas la rejeter sans admettre tacitement qu'il y a certaines vérités qu'on ne veut pas voir ! On ne peut pas bannir la vérité historique.* » ³⁸

32 Respectivement : page 87 et page 147 ; interrogé sur l'utilité des dogmes, le P. Moingt répond : « *Il ne faut pas majorer l'importance des formulations dogmatiques : les chrétiens des trois premiers siècles s'en sont fort bien passés.* » (page 134). Et encore ceci : « *D'ailleurs l'Eglise ne peut pas ignorer qu'elle se viderait du plus grand nombre de ses fidèles si elle rejetait ceux qui ne souscrivent pas en bloc au catalogue de ses dogmes. Des enquêtes récentes ont révélé que des catholiques, se déclarant tels, mettaient en doute ou même niaient des points fondamentaux de la foi, comme la divinité du Christ, ou la résurrection des morts.* » (pages 137- 138) . Questions reprises en pages 151 et s. L'interviewer demande si tous ceux qui se disent catholiques le sont vraiment, si même il y a des chrétiens connaissant tous les points du dogme et y croyant , pour finalement demander à l'interviewé : « *Vous-même, est-ce que vous acceptez sans réserve tous les points de la doctrine tels que formulés aujourd'hui par le magistère ?* » Ce à quoi il répond : « *Tels que formulés, certainement pas !* »

33 Pelletier, Denis. *La crise catholique: religion, société, politique en France, 1965-1978*. 1 vol. Petite bibliothèque Payot 561. Paris: Éd. Payot & Rivages, 2005 -- Hervieu-Léger, Danièle. *Vers un nouveau christianisme?: introduction à la sociologie du christianisme occidental*. 2e éd. Sciences humaines et religions. Paris: Ed. du Cerf, 1987.

34 Nancy, Jean-Luc. *Déconstruction du christianisme*. Collection la Philosophie en effet. Paris: Galilée, 2005. -- Henry, Michel. *C'est Moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. [La couleur des idées. Paris: Éd. du Seuil, 1996. Henry, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Éd. du Seuil, 2002 -- Marion, Jean-Luc. *Le croire pour le voir: réflexions diverses sur la rationalité de la Révélation et l'irrationalité de quelques croyants*. 1 vol. Communio. Paris] [Les Plans-sur-Bex (Suisse): Parole et silence, 2010. Luc Ferry, *La tentation du christianisme*, Grasset, 2010

35 Tincq, Henri. *Dieu en France: mort et résurrection du catholicisme*. Paris: Calmann-Lévy, 2003.

36 op.cit. page 195

37 op.cit. page 136

38 op.cit. page 151

Pour ce qui est de Benoît XVI, dans le premier volume de son *Jésus de Nazareth*, paru en 2007, le pape écrit quelques phrases dans son introduction, qui prises à leur juste mesure, peuvent avoir plus de poids que le reste du volume qui n'est rien d'autre qu'un commentaire purement théologique, très classique, des évangiles. Dans l'introduction, en revanche, il se réfère à l'histoire et il procèdera exactement de la même façon pour le second volume. Dans les deux cas, il évoque la science historique, par rapport à un moment précis que l'on a appelé la *crise moderniste*, c'est-à-dire la période comprise entre la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème}, qui coïncide à peu près avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et représente le point d'aboutissement du long processus de *sécularisation* par lequel irrésistiblement la religion perd l'emprise qu'elle exerçait sur la société depuis des siècles.

De la crise moderniste, Benoît XVI tire un bref bilan réprobateur en ces termes : « *Le fossé s'est élargi entre le Jésus historique et le Christ de la foi (...) Comme résultat naturel de ces tentatives, il ressort l'impression que nous ne savons que très peu de choses fiables sur Jésus et que c'est la foi en sa divinité qui a façonné son image après coup* »³⁹. Ces quelques mots mériteraient déjà d'abondants commentaires. Il y aura lieu de revenir sur l'expression « *Jésus historique et Christ de la foi* », expression fort ancienne, longtemps abandonnée, qui connaît depuis un certain nombre d'années un grand regain de faveur, que l'on trouve utilisée dans des raisonnements très divers et qui, entendue d'une certaine manière, pourrait être le résumé le plus synthétique du problème : est-ce le *Jésus de l'histoire* qui donne naissance au *Christ de la foi* ou bien le *Christ de la foi* qui nécessite qu'apparaisse le *Jésus de l'histoire* ?⁴⁰ Pour la quasi-totalité des historiens des origines du christianisme (français) qui ont aujourd'hui voix au chapitre, tout part du *Jésus de l'histoire*. Encore serait-il souhaitable que ce ne soit pas qu'un axiome, fut-il partagé depuis si longtemps et par un si grand nombre. Il suffit de lire les épîtres de Paul pour découvrir que cet apôtre semble beaucoup mieux renseigné (et inspiré) par le *Christ ressuscité* que par le *Jésus de Nazareth* dont la connaissance, chez lui, de toute évidence, ne suscite pas un grand intérêt. Le pape dit encore - non comme ce qu'il

39 Benoît XVI, op.cit; Volume 1, page 7

40 Cette distinction pourrait être essentielle à condition qu'elle soit claire et elle l'est d'autant moins qu'elle a reçu un regain de popularité, et, par conséquent, d'ambiguïté. Dans un ouvrage sur lequel nous reviendons, *Jésus* de Baudouin Decharneux (2006) on peut lire, par exemple, en quatrième page de couverture : " *Si nous sommes informés sur le Jésus des récits, le Jésus historique, lui, se dérobe aux investigations* ". Pour notre part, quand nous utiliserons l'opposition entre Christ de la foi et Jésus de l'histoire, nous assimilons le Jésus de l'histoire au Jésus des récits, tout en considérant que ces récits n'ont qu'une très faible valeur historique, comme nous le développerons par la suite. Cela peut paraître paradoxal, mais cela signifie seulement que nous entendons par " Jésus historique " le Jésus qui est considéré, à tort ou à raison comme historique par les quatre évangiles d'abord et mille cinq cents ans d'historiographie ensuite. Le Christ de la foi est également historique, dans la mesure où la croyance en ce Christ est apparue dans l'histoire. La question est donc de savoir si la croyance en Christ est postérieure ou antérieure à la croyance en Jésus.

pense, mais comme l'auraient pensé les historiens critiques du temps du modernisme ⁴¹ - que c'est la foi en la divinité de Jésus qui aurait « *façonné sa figure après coup* ». Peut-on envisager que le *Christ de la foi* soit apparu d'abord et qu'il ait fallu, dans un deuxième temps qu'on lui donne de la chair, c'est-à-dire de la réalité, un enracinement dans la nature humaine ? Alors, les croyants de l'époque auraient suscité le *Jésus de l'histoire*. Ce n'est donc pas la thèse de Frédéric Lenoir qui est persuadé - avec tant d'historiens ! - que Jésus vient d'abord - le *Jésus de l'histoire* - et que celui-ci donne lieu, progressivement à la fabrication de sa divinité ; c'est le *Christ de la foi*. Les sources dont nous disposons permettent-elles d'étayer l'hypothèse d'un *Christ de la foi* qui pourrait être *antérieur* à un certain *Jésus de l'histoire* ?

Il faudrait, pour en décider, que l'hypothèse puisse être au moins formulée. En tant que théorie, un tel cas de figure a été envisagé, précisément du temps de la crise moderniste, non pas sous l'angle de l'hypothèse, mais sous celui de la certitude. Pour une certaine école d'historiens, assez florissante vers les années 1920-1930, qu'on a appelé *l'école mythiste*, Jésus de Nazareth n'avait jamais existé ; il était une invention, une créature purement fictive, née de la foi ardente de quelques groupes d'illuminés. Comme cette théorie n'a jamais pu apporter de preuves convaincantes et que, dans les années en question, 1920-1930, un renversement de tendance s'est subtilement opéré, c'est la théorie exactement contraire qui s'est finalement imposée , à savoir que l'existence de Jésus de Nazareth ne pouvait être l'objet du moindre doute. Pour Benoît XVI, le christianisme ne commence pas seulement avec Jésus de Nazareth, il commence avec sa naissance surnaturelle et du même coup est résolue la question de sa divinité, ainsi que des interminables querelles de doctrines qui établiront la christologie officielle, via le long parcours qui amène au concile de Nicée, puis à celui de Constantinople, puis à celui d'Ephèse et enfin à celui de Chalcédoine. Benoît XVI écrit :

« La méthode historique est et reste une dimension indispensable du travail exégétique. Car il est essentiel pour la foi biblique qu'elle puisse se référer à des événements historiques. Elle ne raconte pas des légendes comme symboles de vérité qui vont au-delà de l'histoire ; mais elle se fonde sur une histoire qui s'est déroulée sur le sol de cette terre . Le factum historicum n'est pas pour elle une figure symbolique interchangeable, il est le sol qui la

⁴¹ Comme il arrive souvent, les dates de début et de fin de la crise moderniste peuvent varier avec les auteurs. Toutefois, il est sûr qu'elle bat son plein durant toute la durée de la vie active d'Alfred Loisy, que nous retrouverons plus loin, donc entre les premières années de son enseignement à l'Institut Catholique de Paris (1886) et son départ en retraite du Collège de France (1932). L'article de Wikipédia consacré à la crise moderniste (http://fr.wikipedia.org/wiki/Crise_moderniste) demande si cette crise "est encore d'actualité?" Nous verrons plus loin que cette question ne manque pas de pertinence.

*constitue. Et incarnatus est - et il s'est incarné. Si nous écartons cette histoire, la foi chrétienne est abolie en tant que telle et refondue dans une autre forme de religion ».*⁴²

On pourrait dire, à la suite de Joseph Moingt parlant de la reformulation des dogmes, qu'une telle éventualité, en soi, ne serait pas forcément tragique. Mais il est surtout à retenir que, pour l'orthodoxie doctrinale, un phénomène aussi particulier qu'une naissance sans l'intervention d'un homme fécondant une femme, peut être considéré comme un fait d'histoire. Cela en dit plus long que d'interminables dissertations sur la conception de l'histoire qui peut être celle de la théologie. La théologie ne peut pas concevoir l'histoire autrement qu'une histoire sainte, c'est-à-dire où Dieu intervient à sa guise et avec les moyens qui sont les siens dans le cours de l'activité humaine. A la naissance virginale correspond, à l'autre extrémité de l'existence de Jésus, sa résurrection. C'est également un événement historique, comme le catéchisme le dit explicitement.⁴³ La conception que l'Eglise catholique se fait de l'histoire va même jusqu'à lui permettre d'avoir des lumières sur la fin de l'histoire de l'humanité et sur les tribulations réservées à l'Eglise elle-même avant la fin ultime.⁴⁴ Nous émettons les plus vives réserves par rapport à la prétention d'une telle histoire à être scientifique et un grand étonnement devant les historiens des origines du christianisme qui ne considéreraient pas que de tels principes sont hautement sujets à caution.

Dans un livre intitulé *La crise de l'origine*, François Laplanche expose en termes éclairants la difficulté des rapports entre l'histoire et la théologie vécus par ceux qui sont dans le même temps théologiens et historiens :

*" Les ouvriers de la science catholique sont tenus par une double fidélité : la fidélité aux procédures éprouvées de la science historique (elle leur impose une honnête attention aux conclusions de l'histoire comparée des religions) ; et la fidélité à la doctrine catholique (elle leur commande de se hausser de la constatation des faits à la constructions d'une apologétique ". Quelles stratégies commandait cette double fidélité ?"*⁴⁵

Nous reviendrons sur cette notion de *stratégies*, sachant qu'elles ont beaucoup varié suivant les époques. En l'occurrence *les ouvriers de la science catholique* dont parle F. Laplanche à ce stade de son livre sont ceux de la crise moderniste, crise dont nous parlerons, où les stratégies n'étaient pas celles d'aujourd'hui. Cette *double fidélité*

⁴² id. page 7

⁴³ Articles 639 et 643; Voir en annexe

⁴⁴ Articles 675 et 677. Voir en annexe

⁴⁵ Laplanche François, *La crise des origines, la science catholique des Evangiles et l'histoire au XXème siècle*. Paris 2006, p. 41

(qu'on pourrait appeler aussi une *double contrainte*) amènerait en somme, selon l'auteur, l'historien à se hausser de la constatation des faits à leur signification, le théologien prenant le relais de l'historien pour construire l'apologétique. C'est d'ailleurs une autre façon d'exprimer le rapport entre l'herméneutique historique et l'herméneutique de la foi que Benoît XVI dans ses ouvrages appelle de ces vœux. Il n'y aurait donc pas de conflit entre le théologien et l'historien, dès lors que celui-ci est croyant. Il y aurait éventuellement difficulté lorsque l'historien non aidé par les lumières de la foi ne parviendrait pas à s'élever un peu au-delà du constat des faits. L'Eglise catholique est très soucieuse de recevoir, *au nom de l'interdisciplinarité*, le soutien d'une institution qui, par son statut, peut garantir la scientificité de son positionnement historique. C'est ce qu'explique un expert, ancien professeur de l'Université Catholique de l'Ouest, ancien vice-président de l'Université Marc Bloch de Strasbourg (qu'il présente comme une *université laïque de service public*, dans un article intitulé " *Théologie ecclésiale, théologie universitaire* ", publié par la *Revue Théologique de Louvain* :

*" Une perspective ecclésiale devrait privilégier les attentes de la théologie à l'égard de l'interdisciplinarité universitaire. En retour, une perspective universitaire peut découvrir un avantage à une présence vivante du fait religieux, sous la forme d'une autoréflexion de la foi. La nomination des enseignants demeure toutefois un problème difficile dans la mesure où il y a la possibilité d'affrontement entre l'approche toujours intégrale de l'Eglise Catholique et l'approche malgré tout libérale de l'Université, de sorte que les chances du dialogue se trouvent dévolues aux théologiens eux-mêmes, enseignants et chercheurs. Ceux-ci se trouvent alors appelés à une double fidélité, individuellement et collectivement, non seulement pour éviter les conflits entre deux tutelles, mais encore pour entretenir une collaboration universitaire".*⁴⁶

Au contraire, les choses peuvent se compliquer davantage si l'historien qui ne serait qu'historien en vient à penser que l'historien croyant mal apprécie mal les faits, voire en occulte certains afin de mieux parvenir à l'apologétique qui est son but véritable.

Aujourd'hui, c'est l'Église qui se montre particulièrement méfiante par rapport à ce qui serait de prétendues exigences de la science. Dans le second volume du *Jésus de Nazareth*, Benoît XVI, toujours dans l'introduction, va plus loin que dans le volume précédent :

« Une chose me semble évidente : en deux cents ans de travail exégétique, l'interprétation historico-critique a désormais donné tout ce qu'elle avait d'essentiel à donner. Si l'exégèse

⁴⁶ Labbé Yves, *Théologie ecclésiale, théologie universitaire*, in *Revue Théologique de Louvain*, janvier-mars 2009, 40(1) pp. 14-40

*biblique scientifique ne veut pas s'épuiser à rechercher sans cesse de nouvelles hypothèses, devenant théologiquement insignifiantes, elle doit franchir un pas méthodologique supplémentaire et se reconnaître de nouveau comme une discipline théologique, sans renoncer à son caractère historique. Elle doit apprendre que l'herméneutique positiviste dont elle part, n'est que l'expression exclusivement valide de la raison. Celle-ci s'est définitivement trouvée elle-même, mais elle constitue un mode déterminé de raisonner qui est historiquement conditionné, qui est susceptible de recevoir des corrections et des compléments, et qui en a besoin. Une telle exégèse doit reconnaître qu'une herméneutique de la foi, développée de manière juste, est conforme au texte et peut se conjuguer à une herméneutique historique consciente de ses propres limites, pour former un tout méthodologique ».*⁴⁷

La réponse aux interrogations que posait S.C. Mimouni sur l'histoire en milieu scientifique et l'histoire en milieu théologique, d'où nous sommes partis, serait donc ici. L'une ne peut pas se passer de l'autre. La philosophie elle-même n'a qu'à bien se tenir : la raison fonctionne sur un mode historiquement conditionné. Elle est susceptible, elle a même besoin, de recevoir des corrections et des compléments. D'où viennent ces corrections et ces compléments ? de la foi, évidemment. Plus précisément de ce que Benoît XVI nomme l'herméneutique de la foi qui doit se conjuguer à l'herméneutique historique, laquelle, réduite à ses seules ressources doit absolument, selon Benoît XVI, devenir consciente de ses propres limites.

L'herméneutique historique, ou herméneutique de la foi qui, selon Benoît XVI, devrait succéder à la méthode historico-critique, puisque celle-ci aurait donné tout ce qu'elle pouvait, possède un autre nom qui est celui de *méthode canonique*. Selon un article récent du journal *Le Monde de la Bible*, " *la méthode canonique ne prétend pas se substituer à la méthode historique, mais plutôt la compléter* " ⁴⁸. On l'aura compris en lisant bien l'article, il s'agit bien de l'herméneutique historique, c'est-à-dire, l'histoire selon les besoins de la foi. L'expression *méthode canonique* (ou *critique canonique*) est peu utilisée ; si peu que nous ne l'avons rencontrée que dans cet article du *Monde de la Bible* qui, toutefois, semble bien informé : l'expression (*canonical criticism*) fut lancée en 1972 par l'exégète américain James A. Sanders ⁴⁹. Pour peu usitée qu'elle soit, elle désigne pourtant un usage extrêmement répandu. Toutes les pages qui suivent, jusqu'à la dernière, n'ont d'autre but que de dire que l'histoire des origines du christianisme - les dogmes tels que celui de la divinité de Jésus, bien sûr, mais aussi le simple récit des faits, ou encore la référence constante à une supposée *Grande Église*, fermement dirigée depuis Rome - cette histoire est totalement faussée par un millénaire d'historiographie

⁴⁵ op.cit. page 8-9

⁴⁸ Voir des extraits de l'article en annexe.

⁴⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Canonical_criticism

chrétienne et demeure à l'heure actuelle sous l'emprise d'une idéologie spirituelle, au demeurant bien intentionnée.

Plutôt que les limites qu'aurait atteint la méthode historico-critique ⁵⁰, les limites dont la *méthode canonique* fait montre, ce sont celles de la mémoire qu'a l'Église du rôle qui fut le sien durant toute la période de la *crise moderniste* où la raison essayait d'opposer les lumières de l'évidence à une interminable suite de siècles où la foi s'était conjugée avec le plus noir obscurantisme. ⁵¹ Or, non seulement la méthode historico-critique n'a pas atteint ses limites, mais le *modernisme* a posé des questions qui attendent toujours des réponses. C'est l'historien de la crise moderniste, François Laplanche, (et quelques autres avec lui) qui le dit : « *Le modernisme revient à l'ordre du jour. On s'aperçoit que les questions posées par lui sont toujours sans réponse et qu'il importe, dans une ambiance irénique, d'en reprendre l'étude.* » ⁵² L'irénisme est, certes, un état *a priori* recommandable ; mais, outre sa fragilité, il n'a pas non plus une valeur absolue et il ne faut pas exclure que la polémique dans un certain nombre de situations, soit inévitable et puisse s'avérer utile si elle reste dans les limites qui doivent être les siennes. Il est difficile que les changements de paradigmes ne s'accompagnent pas de polémiques, parfois violentes. Or, c'est probablement à un changement de paradigme que devra conduire le divorce de l'histoire d'avec la théologie.

Toujours dans son deuxième tome, Benoit XVI écrit :

« *A quoi pouvons-nous donc nous attendre ? Et à l'inverse, que ne devons-nous pas attendre ? Du point de vue théologique, il faut dire que si l'historicité des paroles et des événements essentiels pouvait être démontrée comme impossible de façon vraiment scientifique, la foi aurait perdu son fondement. D'autre part, comme il a déjà été dit, en raison de la nature de la connaissance historique, des preuves de certitude absolue ne peuvent pas être attendues sur chaque détail. Il est donc important pour nous de vérifier si les convictions de la foi sont historiquement possibles et crédibles, même confrontées au sérieux des connaissances exégétiques actuelles. Beaucoup de questions accessoires peuvent demeurer ouvertes.* » ⁵³

Beaucoup de choses sont à lire, non seulement *sur*, mais aussi *entre* ces lignes. Qu'est-ce que l'Église peut attendre de l'histoire ? Ou bien qu'est-ce qu'elle peut redouter ? La non-historicité des paroles ou des événements essentiels ? Qu'elle se

⁵⁰ Ce n'est pas du tout l'avis des deux spécialistes : « *Attaquées de toutes parts, décriées et même rangées au musée par certains, les méthodes historico-critiques n'ont plus bonne presse (...)* Pourtant, nous croyons que les méthodes historico-critiques sont là pour rester (...)" Pierre Guillemette et Mireille Brisbois *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Québec 1987, page 9. D'ailleurs, ils expliquent que le singulier est inapproprié : « *L'expression «la méthode historico-critique» - au singulier - est parfois utilisée dans un sens très large (...) il est préférable de parler des méthodes historico-critiques puisqu'il y a vraiment pluralité de méthodes (...) plusieurs méthodes qui dépendent plus ou moins les unes des autres et dont la combinaison globale ou l'agencement est loin de faire l'unanimité.* » (p. 139)

⁵¹ Voir en annexe quelques extraits de quelques documents du Magistère de l'époque.

⁵² Laplanche *François* op.cit. page 542

⁵³ op.cit. p 128-129

rassure ! Il est extrêmement difficile de démontrer que quelque chose n'a pas existé. En l'occurrence, Benoît XVI tient ces propos dans le chapitre qu'il consacre au dernier repas de Jésus, la Cène. On voit mal comment il serait possible d'apporter la preuve qu'une réunion de ce genre n'a jamais eu lieu. On peut montrer, en revanche, que les témoignages sont fragiles, en l'occurrence que l'Evangile de Jean, qui raconte la Cène, omet de mentionner l'invention de l'Eucharistie. La raison généralement évoquée est que Jean écrit après les trois autres et qu'il considère qu'un certain nombre d'événements sont bien connus. Cela ramène à l'axiome aussi fragile que fondamental de la datation des écrits évangéliques. L'enjeu, concernant, les origines du christianisme serait moins dramatique, si les méthodologies historiques voulaient un jour s'ouvrir à ce qui a acquis droit de cité dans une science aussi rigoureuse que la micro-physique où, pour résoudre certaines phénomènes défiant presque la raison, les savants ont été amenés à inventer des concepts tels que l'interaction forte et l'interaction faible. Pourquoi ne pas introduire - et nommer - quelque chose comme des principes de probabilité ou d'incertitude en histoire ? Pourquoi, au-delà, d'une historicité possible, faudrait-il s'interdire de considérer des faits, des actes, des paroles, des personnes, des documents comme étant, selon les cas, d'une *historicité forte* ou d'une *historicité faible* ? Mieux encore : puisque les exégètes ont construit des critères d'historicité qui permettraient de dégager la réalité des constructions postérieures pourquoi serait-il impossible d'imaginer entre le niveau fort et le niveau faible toute une série de degrés ? ⁵⁴

La rareté des échanges sur le thème abordé dans l'article des *Recherches de Science Religieuse*, c'est-à-dire *Comment aborder la personne de Jésus de Nazareth selon une perspective strictement historique* et l'embarras qui se manifeste immédiatement les rares fois où la question est ouvertement et clairement posée suffisent à montrer son importance.⁵⁵ Même dans ces cas et avec ces réserves, elle n'est jamais qu'effleurée. Par exemple, dans un chapitre intitulé *Les mouvances « chrétiennes » vers la fin du 1er siècle* de son gros ouvrage *Le christianisme, des origines à Constantin*, Simon-Claude Mimouni clôt tout son développement en dénonçant « la mise en place d'une « mémoire manipulée » et « une histoire réécrite ».⁵⁶ On aimerait en savoir plus. Ce que l'Eglise

⁵⁴ Mimouni Simon C., *Jésus et l'histoire. À propos des travaux de John P. Meier* *Recherches de Science Religieuse*, 2011/4 Tome 99, p. 536,

⁵⁵ Dans un texte de 1999, intitulé *Jésus de Nazareth, personnage prophétique ou messianique ?*, publié dans *Nier les dieux, nier Dieu* (publications de l'Université de Provence 2002), S.C. Mimouni oppose, à plusieurs reprises le Jésus historique et le Jésus traditionnel (ainsi que d'autres auteurs). Voir infra pp 84, 279, 436, 440, le Jésus réel, le Jésus concret, le Jésus de l'histoire, le Jésus des évangiles, etc.

⁵⁶ Mimouni, Simon Claude, et Pierre Maraval. *Le christianisme des origines à Constantin*. Nouvelle Clio. Paris: Presses universitaires de France, 2006, p. 229

pourrait redouter pourrait être la perte du contrôle qu'elle exerce, de fait, (avec le soutien d'autres autorités ecclésiales institutionnelles) sur la présentation de l'histoire de ses débuts. Dans un numéro hors-série de *Sciences Humaines*, consacré à *La religion, un enjeu pour les sociétés*, sous le titre *Aux origines du christianisme*, le journaliste scientifique Laurent Testot écrit :

" L'histoire des premiers temps du christianisme est longtemps restée une chasse gardée des théologiens. Depuis quelques décennies, nombre de chercheurs ont commencé à défricher ce champ. Leurs études permettent aujourd'hui d'ébaucher des éléments de réponses à certaines questions fondamentales. D'ou vient le christianisme ? Du judaïsme, bien évidemment. Voici la réponse que fera tout chercheur contemporain à cette question. Mais le consensus s'arrête là (...) A la lumière de l'interprétation des textes disponibles, une chose semble quasiment acquise : il a bien existé un personnage nommé Jésus. Il était juif et il a selon toute probabilité destiné ses prêches aux seuls juifs. C'est un processus initié par ses successeurs qui a expulsé son enseignement vers d'autres horizons que celui du peuple d'Israël (...) Quant aux textes religieux (...) ceux qui ont inclus dans le Nouveau Testament ont longtemps été présentés par les Eglises comme historiques. On s'accorde aujourd'hui à dire qu'ils ont été produits dans d'autres buts que la narration de l'histoire telle que nous la concevons (...)"⁵⁷

L'ouvrage d'un non spécialiste nous aura beaucoup aidé tout au long de cette recherche. Il s'agit de *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme, enquête sur les recherches récentes*⁵⁸. Entre autre intérêt, cet ouvrage permet de s'apercevoir que l'épicentre des "recherches récentes" se situe outre-atlantique : à quelques rares exceptions près, les noms des chercheurs français qu'il cite remontent aux années 1950-1960. Cela étant, bien que le terme ne figure ni dans le titre, ni dans le sous-titre, l'ouvrage se place sous l'emblème du "concept qui s'est avéré fécond, celui de paradigme", dû à Thomas Kuhn, grâce à quoi, l'auteur va dans sa démonstration opposer "le paradigme des Églises" aux "autres paradigmes".⁵⁹

En conséquence, Jacques Giri va classer les chercheurs (en grande majorité, donc, nord-américains) en six catégories, qu'il définit en fonction du degré de proximité ou d'éloignement par rapport aux églises établies. Comme nous le verrons ultérieurement, la notion de paradigme ne doit son succès, aux dires Thomas Kuhn lui-même, qu'à une profonde ambiguïté sémantique.⁶⁰ Jacques Giri prend-il exactement le terme de

⁵⁷ Testot Laurent, *Aux origines du christianisme*, *Sciences Humaines*, hors-série n° 41, juin-juillet-août 2003, pp 89-94

⁵⁸ Giri Jacques *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme, enquête sur les recherches récentes*, Karthala., Paris. Publié en 2007, il en est en 2013 à sa quatrième édition, succès rare pour un ouvrage de cette sorte, d'autre part accueilli avec une grande discrétion tant par la presse grand public que par la presse spécialisée ; (à quelques exceptions près, telles que l'article de Pierre Lassave dans *Archives Sociales des Religions* : N° 142, avril-juin 2008 (Bulletin bibliographique).

⁵⁹ op.cit. p. 19-20, 1ère édition.

⁶⁰ Voir infra p. 270

paradigme au sens kuhnien qui est celui de *matrice disciplinaire* ? Nous envisagerons plus loin l'importance d'une précision sémantique qui nous semble fondamentale; pour notre part, nous ne distinguerons pas six paradigmes, comme Jacques Giri, mais seulement deux, l'ancien et le nouveau ; l'ancien que nous considérons comme dépassé, le nouveau qui n'existe pas encore mais qui est, peut-être, à venir.

Un nouveau paradigme, au sens de Kuhn, peut avoir l'effet d'un tremblement de terre. L'américain parle de *révolution scientifique*. Le paradigme à venir concernant les origines du christianisme - si tel devait être le cas - non seulement bousculerait un bon nombre d'idées reçues, ce qui peut être en soi le signe de sa pertinence et ne devrait donc pas nous inquiéter mais il pourrait - le domaine qui nous occupe, étant les origines du christianisme - heurter, peut-être fortement, certaines sensibilités religieuses, ce qui est plus regrettable. Pourquoi, dans ce cas, envisager un changement de paradigme, au sens le plus radical ? Quel peut bien être l'objectif recherché ?

Dans le dernier chapitre de son ouvrage, Jacques Giri utilise une expression, celle de *l'ensemble explicatif cohérent*, et d'autre part une image, celle des *pièces manquantes* dans le jeu de société qu'on appelle puzzle. "L'ensemble explicatif cohérent" est une expression qu'il emprunte à Pierre Nora⁶¹ et nous semble renvoyer à peu près à l'exacte réalité de ce que Thomas Kuhn entend par paradigme. Quant aux "pièces manquantes", c'est, pour Jacques Giri, la caractéristique de l'histoire des origines du christianisme. Elle présente, dit-il, un *monceau de pièces manquantes*. Il remarque que, dans certains secteurs de la recherche historique, cette donnée de base ne gêne absolument pas, mais que c'est, au contraire, ce qui motive *les nouvelles recherches*. De son côté, Kuhn dit bien qu'un paradigme fonctionne aussi longtemps que les explications qu'il fournit donnent satisfaction, mais que rien ne va plus quand les explications ne sont plus jugées satisfaisantes.

Cette question (cruciale) de l'ancien et du nouveau paradigme sera la conclusion de notre travail. S'il était aujourd'hui à refaire, sans doute serait-elle le cœur de l'introduction. Les origines du christianisme seraient donc un puzzle difficile à reconstituer en raison de pièces manquantes. En effet, si la divinité de Jésus pose historiquement un problème, comme le montrent bien Frédéric Lenoir et Bernard Sesbouë, c'est en raison des pièces manquantes. Mais il y a pièces manquantes et pièces

61 Pierre Nora définit l'histoire comme "construction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus mais qui laisse des traces. Et, à partir de ces traces, contrôlées, croisées, on tâche de reconstituer au plus près ce qui a dû se passer et surtout d'intégrer ces faits dans un ensemble explicatif cohérent". Entretien au journal *Le Monde* 2, Pierre Nora et le métier d'historien, 18 février 2006, p. 23

manquantes. Comme très souvent dans l'histoire de l'antiquité, des pièces manquent parce qu'elles ne nous sont pas parvenues, pour telle ou telle raison. Elles sont matériellement absentes. Mais il y a aussi des pièces qui manquent uniquement dans certains raisonnements ou dans certaines reconstitutions, tout simplement parce qu'elles n'entrent pas dans la cohérence du dessin que le joueur veut reconstituer. Paradoxalement, Jacques Giri les appelle "les pièces en trop". Ce sont les pièces dont on ne veut pas. Ce sont des pièces rejetées qui modifieraient le dessin d'ensemble, éventuellement jusqu'à le rendre méconnaissable, si on voulait les intégrer.

Cette analogie, comme toute analogie, a ses limites, mais elle donne une bonne idée du risque que représente un changement de paradigme. C'est vers ce risque que nous allons nous diriger.

Le point de départ consiste à chercher s'il est possible d'aborder le personnage de Jésus de Nazareth d'un point de vue strictement historique. La question n'est pas nouvelle, mais l'évolution sociétale du phénomène religieux lui confère une acuité qui, elle, pourrait être nouvelle, tandis que la réponse deviendrait d'autant plus difficile que les approches du *problème Jésus* se multiplient. C'est l'une d'elles, parmi toutes celles qui sont possibles, qui, mettant en exergue un attribut de la personne de Jésus, en l'occurrence, la *divinité*, s'interroge sur la façon dont cet attribut est apparu dans l'histoire. *A priori*, la divinité de Jésus peut paraître à l'histoire, sauf si on l'examine du point de vue des témoignages

La première partie de ce travail passe en revue ce que les chrétiens primitifs - depuis la génération apostolique jusqu'aux pères du IV^{ème} siècle - pouvaient savoir de Jésus-Christ, sa vie, son enseignement qui a pu leur donner à penser que le charpentier de Nazareth pouvait être plus qu'un homme, mais en même temps un dieu, ou plutôt, le concile de Nicée le décidant ainsi, non pas un dieu mais Dieu. Il s'agira de savoir, ce qui, dans les œuvres des écrivains ecclésiastiques, a pu inspirer la décision des pères conciliaires. En d'autres termes, c'est, à proprement parler, la formation des premiers dogmes qui fera l'objet de cette première partie, avec l'incontournable distinction entre l'orthodoxie et la série des hérésies. Nous serons amenés à considérer que l'histoire conventionnelle présentant la rivalité entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie a fortement tendance à laisser beaucoup de pièces du puzzle de côté.

Cette histoire tient pour acquis que les futurs dogmes avaient leur germe dans l'enseignement de Jésus-Christ et que l'authenticité de sa transmission se trouvait garantie par le soin qu'avait pris le fondateur de désigner un chef hiérarchique, Pierre,

qui, en quelque sorte, incarnait l'orthodoxie, de son vivant d'abord, puis en ayant organisé la chaîne de sa succession, après sa mort..Les pièces du puzzle sont-elles telles que l'on soit sûr historiquement du rôle des premiers temps de l'Église, l'Église de Rome en particulier, dans la constitution de l'orthodoxie ?

Toute la théologie repose sur l'affirmation selon laquelle l'orthodoxie est première, les hérésies venant ensuite, ou que, du moins, si la catégorie désignée ultérieurement. comme hérésies existait dès les premiers temps, l'orthodoxie n'en était pas moins elle-même très présente, découlant de l'enseignement du Christ, garantie par la succession des apôtres. L'histoire a-t-elle la capacité, par la connaissance qu'elle apporte de la construction des concepts ou des dogmes, de trancher là où les théologiens de diverses obédiences s'affrontent ?

Deux formes spécifiques de " christianismes disparus ", le docétisme et le nazoréisme, seront prises en compte, tandis que l'examen des écrits des premiers pères de l'Eglise, d'une part ; ce que l'on sait de la formation du Credo - étendue sur une longue période dans une atmosphère toujours très conflictuelle - d'autre part ; enfin, les traces disponibles sur la présence de Pierre à Rome (ainsi que sa mort et sa sépulture) constitueront des pièces maîtresse pour la recherche d'une éventuelle antériorité de l'orthodoxie sur l'hérésie, qu'il s'agisse du dogme particulier de la divinité de Jésus ou de l'orthodoxie en général. Un certain doute sur la rigoureuse historicité peut s'instaurer si à ces considérations s'adjoignent quelques autres sur les récits de la résurrection de Jésus et sur le statut de résurrection en général à cette époque de l'antiquité.

En résumé, la première partie débouche sur deux types de questions qui sont :

- Croire à quels dogmes et pourquoi ?
- Croire à quelle histoire et sur quelle base ?

La deuxième partie , peut paraître constituer un développement inattendu. Mais c'est justement dans l'examen dans la modernité et plus spécialement dans la période dite de la crise moderniste que peuvent se trouver des éléments de réponse par rapport au questionnement de la première. Se pose, à partir de là, le problème de l'historiographie prise au sens de l'évolution des manières d'écrire l'histoire. Que penser du tribunal de l'histoire, de ses moyens, de sa légitimité, de sa finalité ? Que demande la société à l'histoire ? Quelle influence exerce l'histoire générale sur l'histoire des religions ou de quelle autonomie dispose la seconde par rapport aux exigences de la première ? Si l'histoire générale évolue, dans ses pratiques autant que dans ses

fonctions, qu'en résulte-t-il pour l'histoire des religions et l'histoire des origines du christianisme, en particulier ? Enfin, si l'évolution de la société elle-même, l'évolution des mœurs, l'évolution des mentalités entraînaient des modifications dans la perception ou la pratique des religions, l'histoire aurait-elle un rôle à jouer ?

Chacune des deux parties est elle-même constituée d'une succession de dossiers dont l'enchaînement logique n'est pas toujours évident, un résultat pouvant être que le lecteur peine à suivre une progression vers un objectif précis. Il peut paraître surprenant de traiter simultanément de l'historicité de personnages et d'événements, dont le degré de probabilité va être questionné et de la constitution d'une dogmatique dont la vérité théorique absolue pourrait dépendre d'événements incertains. Ainsi la question de savoir de quels apôtres, la divinité de Jésus est connue, par quels moyens ils l'ont connue et par quels moyens ils ont transmis leur témoignage est décisive pour déterminer la chronologie de l'émergence d'une certaine orthodoxie par rapport à une certaine hétérodoxie. Non seulement, le va-et-vient est permanent entre la théologie et l'histoire, entre l'antiquité et la modernité mais aussi entre la sociologie des religions et la philosophie de la connaissance et plus précisément de la crise générale de l'histoire dans ses rapports avec la crise particulière de l'histoire des origines du christianisme.

La conclusion s'efforcera de mettre en lumière l'unité de la démarche et de la justifier par la proposition de quelques perspectives résolument nouvelles, les unes affirmatives, les autres interrogatives.

Première partie

**I. L'ORTHODOXIE
et
L'ANTIQUITÉ**

I. L'orthodoxie et l'antiquité

Toute la théologie repose sur l'affirmation selon laquelle l'orthodoxie est première, les hérésies viennent ensuite. Dans l'hypothèse où l'histoire infirmerait un tel principe, la théologie chrétienne reposerait sur une erreur fondatrice. Mais l'histoire a-t-elle la capacité, par la connaissance qu'elle apporte de la construction des concepts ou des dogmes, de trancher là où les théologiens de diverses obédiences s'affrontent, et de distinguer la doctrine juste de la doctrine erronée ? Elle n'en aurait ni la légitimité ni la capacité si les théologiens du christianisme depuis l'origine jusqu'à aujourd'hui, revendiqué la validité historique des textes qui fondent à la fois, l'histoire et la théologie.

I.1. Orthodoxie et hérésie

A. LA CONTESTATION HISTORIQUE

En 2009, paraît pour la première fois en langue française un livre intitulé *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*⁶². Il s'agit d'une traduction de l'ouvrage de Walter Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, paru en 1934 qui est, à l'époque, une sorte de synthèse de l'ensemble des problèmes posés depuis plusieurs décennies par le modernisme. Le temps passé entre sa parution et sa traduction en français est une illustration du coup de frein qu'enregistre le modernisme dès la fin de la première moitié du XX^{ème} siècle.

Dans cet ouvrage, Walter Bauer fait valoir que :

- a) des idées préconçues existent sur le clivage entre orthodoxie et hérésie,
- b) les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles ont pu classer comme hérétiques des manifestations de la vie chrétienne qui n'étaient en réalité que des formes particulières, au milieu d'un certain nombre d'autres, le tout constituant le christianisme des origines,

62 Bauer Walter *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme* Paris 2009

c) la doctrine de l'Église est inexistante au temps de Jésus ; les apôtres n'ont pas joué le rôle qu'on leur attribue dans la constitution du dogme, lequel est à distinguer de la révélation,

d) la doctrine actuelle de l'Église (au sens large que Bauer lui donne) ne serait pas nécessairement la version première du christianisme, tandis que ce que l'on appelle les hérésies n'en seraient pas davantage des altérations ; cette conception ne serait pas obligatoirement fausse, mais ne peut pas non plus se targuer de la force de l'évidence ni d'avoir été démontrée et confirmée. Le dossier, selon Walter Bauer en 1934, doit être ré-ouvert.

C'est exactement dans cet esprit que nous avons souhaité orienter notre propre recherche en restreignant toutefois le champ aux seuls deux premiers dogmes, c'est-à-dire la divinité de Jésus (ou consubstantialité du Fils et du Père) et à la Trinité du Dieu unique. Parmi les communautés diverses et hétérogènes qu'on peut deviner aux origines du christianisme, si l'une ou l'autre est convaincue de la divinité de Jésus, ou de la Trinité de Dieu, pourquoi l'est-elle ? D'où le tient-elle ? Communique-t-elle avec d'autres ? Pourquoi en existe-t-il d'autres qui pensent autrement ? Comment, par quels moyens, sous quelle autorité, à quelle époque, l'unité sera faite, c'est-à-dire l'orthodoxie, telle qu'elle est officiellement explicitée ?

Bauer termine son introduction par ces mots :

« Le Nouveau Testament ne semble pas pouvoir servir de point de départ fructueux et incontestable. La plupart de ses écrits dirigés contre les hérétiques ne peuvent être situés avec certitude ni dans le temps ni dans l'espace ; d'autre part, les circonstances précises de leur composition ne peuvent pas être déterminées avec l'exactitude souhaitable. Il semble donc opportun de consulter d'abord d'autres sources sur le rapport entre orthodoxie et hérésie, afin de se rapprocher, grâce à ce qu'elles peuvent apporter, des premiers temps définis chronologiquement et géographiquement. »⁶³

Voulant réexaminer la question du rapport entre orthodoxie et hérésie, W. Bauer décide alors, « pour avoir un aperçu de l'apparition et des caractéristiques initiales du christianisme hors des contrées que le Nouveau Testament nous montre gagnées par cette religion » de porter ses regards, sur Edesse (royaume d'Osroène sur lequel régna entre autres Abgar V, dont nous parle Eusèbe de Césarée) et sur l'Égypte (où Philon nous fait découvrir l'existence des *Thérapeutes*). D'emblée, une telle décision constitue une rupture radicale avec l'histoire conventionnelle qui situe l'origine du christianisme dans l'axe Jérusalem-Rome, ou pour reprendre un titre de John P. Meier et Raymond E.

63 op.cit. page 29

Brown, dans l'axe « Antioche et Rome »⁶⁴, par référence à la phrase bien connue des *Actes des Apôtres* : « C'est à Antioche que, pour la première fois, le nom de « chrétiens » fut donné aux disciples » (Ac 11, 26). Nul doute que les origines du christianisme apparaissent sous des jours différents si on les cherche à Rome ou en Palestine plutôt qu'à Alexandrie et en Mésopotamie.

W. Bauer dit aussi qu'il convient non seulement d'élargir le champ géographique, mais aussi le cadre chronologique. On peut penser qu'il serait légitime, dans cette perspective, de chercher l'an zéro du christianisme, aussi bien avant qu'après l'an zéro de l'ère chrétienne ⁶⁵. Ce avec quoi Walter Bauer entend rompre, sans toutefois aller jusqu'à le dire ouvertement, c'est ce paradigme historico-théologique jusqu'à présent indestructible, selon lequel cette religion est présentée depuis Eusèbe de Césarée jusqu'à aujourd'hui. Les positions critiques qui tendent à s'affirmer aujourd'hui en France dans des affirmations telles que Jésus n'a pas fondé le christianisme ne rompent pas avec le paradigme forgé par Eusèbe de Césarée, qui reste toujours valable sous le pape François. Non seulement, ces positions critiques ne le rompent pas, mais elles le protègent et le renforcent en attribuant les origines du christianisme à un certain mouvement des disciples de Jésus, dont tout ce qui est dit à son sujet montre qu'il n'est autre que celui des 12 apôtres et des 70 disciples du *Nouveau Testament*, ce qui revient à dire que le christianisme commence avec les faits dont le récit se trouve dans ce texte ; ce qui revient encore à authentifier subrepticement la valeur d'historicité d'un ouvrage qui demanderait pourtant plus de circonspection et un très vaste débat avant de parvenir aux conclusions.

Deux ans avant le livre de Bauer, en 2007, était également paru en France un fort intéressant ouvrage, portant le titre de *Les christianismes disparus, apocryphes, faux et censures* dû à la plume de Bart D. Erhmann, théologien évangélique, professeur de sciences religieuses à l'Université de Caroline du Nord (USA)⁶⁶. La thèse est, en apparence, simple : partant des évangiles apocryphes dont nous disposons, mais en évitant malheureusement la question de la datation, l'auteur infère que d'autres christianismes étaient possibles que celui que nous connaissons. Il n'approfondit pas non plus la question de savoir pourquoi un certain christianisme l'emporta sur les autres, laissant plutôt entendre que – de son point de vue, – le Saint-Esprit était à l'œuvre.

64 Meier John P et Brown, Raymond E : *Antioche et Rome, Berceaux du christianisme*, Cerf 1988

65 Voir IIème partie : vers un nouveau paradigme.

66 Ehrman Bart, *Les christianismes disparus*, Bayard, 2007

C'est-à-dire que – dans ce livre du moins (il en a fait un autre depuis ⁶⁷) – il semble réticent à aller jusqu'au bout de ses conclusions qui devraient être que l'orthodoxie est de facture essentiellement humaine. Ce n'est pas la conclusion générale de son livre laquelle semble encore plaider pour la sauvegarde providentielle de l'orthodoxie par l'intervention de l'Esprit Saint, mais c'est ce qui affleure en maints passages tels que, par exemple, celui-ci :

« Cela fut un choc pour la plupart de constater que l'Église n'avait pas toujours eu le Nouveau Testament à sa disposition. Mais les Écritures chrétiennes ne sont pas descendues des cieux quelques années après la mort de Jésus. Les livres qui, finalement, composèrent le canon, furent écrits par une variété d'auteurs sur une période de soixante à soixante-dix ans, à différents endroits pour différents publics. D'autres livres furent écrits durant la même période, certains par les mêmes auteurs. Par la suite, l'Église vit apparaître une abondance de textes prétendument écrits par les premiers disciples de Jésus, des faux signés du nom des apôtres, produits pendant des décennies, des siècles même, longtemps après que les apôtres furent morts et enterrés ».

Nous reviendrons plus loin sur la question de la datation des évangiles canoniques et des autres, de même que sur la notion d'apocryphes et de faux. ⁶⁸ Peut-être la période sur laquelle tous ces textes furent écrits par une variété d'auteurs est-elle plus longue que Bart Ehrman ne veut l'envisager. C'est une question décisive pour l'étude du rapport entre l'orthodoxie et l'hérésie.

Des textes utiles à la compréhension du christianisme originel furent écrits après, mais aussi en même temps, que ceux que l'on trouve dans le *Nouveau Testament*, nous dit Bart Ehrman. Il est loin d'être impossible qu'il en fût même écrits avant.

Le grand mérite de ce livre de Bart Ehrman est de mettre en valeur le fait que des christianismes disparus ont existé, dont l'un ou l'autre aurait pu donner celui d'aujourd'hui, qui auraient été différents de celui que nous connaissons, tandis que celui que nous connaissons aurait pu faire partie des christianismes disparus. Encore faut-il que l'histoire puisse dire tout ce qu'elle sait des conditions par lesquelles un certain christianisme triompha de tous les autres.

Un autre mérite du livre de Bart Ehrman est de manier le concept de *christianismes proto-orthodoxes*, sachant que le christianisme apparaissant dans le *Nouveau Testament*, indépendamment de savoir comment il triomphera des autres, fait lui-même, selon Bart Ehrman, partie des christianismes proto-orthodoxes et que ces christianismes proto-orthodoxes dans la mesure où ils ouvrent la voie au christianisme

⁶⁷ Ehrman Bart, *La construction de Jésus*, H&O éditions, 2010

⁶⁸ Voir infra, page 432

orthodoxe, font également partie des christianismes disparus. Tous les christianismes primitifs, y compris ceux que nous connaissons, le christianisme de Clément de Rome, celui de Justin, celui d'Ignace, font partie, en réalité, des christianismes disparus.⁶⁹ Dans l'article *Hérésie* de l'*Encyclopédia Universalis*, l'auteur, Alain Le Boulluec qui est en France l'un des grands spécialistes de la question, signalant que le terme « *désigne un phénomène capital* » de l'histoire du christianisme, écrit : « *Étant donné qu'il implique un jugement de valeur, le mot est d'un usage délicat. Son terrain d'origine est, en effet, celui des conflits entre l'Église hiérarchique et des courants doctrinaux différents de l'enseignement établi* ». Ici, l'auteur de l'article semble suggérer comme objet de certitude, à partir de quoi vont être proposées une définition puis toute une approche, ce qui devrait plutôt faire l'objet de questions. Il existe, dit-il, presque subrepticement, dès l'origine, une Église hiérarchique ; il existe un enseignement établi. Mais n'est-ce pas ce qu'il faudrait démontrer ? Des doctrines différentes vont entrer en conflit avec cet enseignement et avec cette Église ; l'adjectif *établi* suppose l'idée d'une installation fixée de manière stable, dotée de bases solides, sûres ; l'adjectif *hiérarchique* suppose l'idée « *d'un ordre de priorité entre les éléments d'un ensemble, ou sur des rapports de subordination entre les membres d'un groupe* ».

Cela existerait très certainement si, au moment où dans les textes on remarque les premières traces desdites hérésies, les quatre évangiles existaient, quelle que soit la date, haute ou basse, à laquelle ils seraient parus, quel que soit le caractère plus ou moins condensé, voire plus ou moins obscur, dans lequel l'enseignement de Jésus y serait donné. En effet, ces documents, à savoir les quatre évangiles, font apparaître l'existence de l'Institution qui est l'Église, laquelle est dotée d'un chef, Pierre. Peu importe que l'enseignement soit à préciser. Peu importe que l'organisation de l'Église et l'autorité du chef soient, de leur côté, à consolider. L'essentiel est qu'elles existent. C'est ce qu'il s'agirait de prouver et non pas d'affirmer. Car des raisons de douter existent, comme on le verra plus loin, que l'histoire conventionnelle passe sous silence.

La position qui sous-tend les premières lignes de l'article de l'*Encyclopédia Universalis* (il en va quelque peu différemment des dernières) est exactement celle de l'hérésiologie traditionnelle, c'est à dire cette position qui se fonde sur l'antériorité d'une doctrine juste, laquelle va faire, par la suite, l'objet d'attaques de la part de

⁶⁹ Bart Ehrman fait partie d'un mouvement assez actif en Amérique du Nord, dans le domaine des sciences religieuses qu'on appelle parfois « la critique radicale », qui fonctionne sur des bases proches du modernisme et, par conséquent, en rupture avec le paradigme classique. Ses principaux représentants sont, entre autres : Robert Funk (1926-2005), John Dominic Crossan, (ces deux historiens étant les co-fondateurs du *Jesus Seminar*, vilipendé en France), Daniel Boyarin, Burton L. Mack, Robert Eisenman, Earl Doherty. (Voir *Infra*, p 314.)

déviant ; que cette doctrine ait été formulée clairement en dogmes ou énigmatiquement en germes de dogmes, pour l'hérésiologie classique, elle existe.

Cette antériorité de la doctrine juste est la base de la vérité historique conventionnelle : mais qui sont ces personnages qui savent distinguer la doctrine juste de la doctrine fautive (et qu'on appelle les *hérésiologues*) ? Qui sont ces autres personnages - c'est-à-dire leurs adversaires - (que l'on appelle les *hérésiarques*) ? Qui les nomme ainsi ? Comment se distinguent-ils les uns des autres ? Quels sont leurs rapports au Christ ? ou à Jésus ? Quels raisonnements développent-ils, à partir de quels documents ?.

Ces premières questions montrent la distance considérable, pour ne pas dire le fossé infranchissable, qui sépare la théologie de l'histoire. La théologie catholique occulte systématiquement - tout en prétendant s'appuyer sur l'histoire - le principe d'égalité de traitement entre les hérésiologues et les hérésiarques et postule l'antériorité de l'orthodoxie (découlant sans altération de l'enseignement de Jésus) sur l'hérésie, qui en est le détournement. Pour la théologie, toute affirmation émanant d'un hérésiologue a valeur de preuve - tout en étant elle-même affranchie de la charge de la preuve. Quant à la valeur des raisonnements, la question est de savoir sur quels types de sources ces raisonnements s'enracinent. La théologie postule la validité historique des quatre évangiles (et leur antériorité sur les autres, nous y reviendrons), ainsi que, quand ils s'avèrent insuffisants, la validité historique de ce qu'elle appelle la tradition. A cela, elle ajoute, pour faire bonne mesure, une aide surnaturelle, en l'occurrence, l'inspiration du Saint-Esprit. L'histoire ne peut que mettre en doute de tels fondements et, donc, prendre le risque de dire que la théologie a des bases humaines *a priori* douteuses, quitte à déclarer, à l'issue de ses propres investigations, qu'elles sont exactes, ou au contraire qu'elles sont fausses, éventuellement qu'elles sont impossibles à déterminer. De toutes façons, dans le domaine de la connaissance rationnelle, l'histoire a autorité sur la théologie, ce que la théologie a le plus grand mal à admettre, s'estimant *a priori* fondée sur une histoire par définition véridique.

B. LA JUSTIFICATION APOLOGETIQUE

La question est simple autant que subversive ; ceux qui reçurent le nom d'hérétiques étaient-ils des chrétiens ? en quoi se distinguaient-ils de ceux qui reçurent plus tard le nom d'orthodoxes, ou plutôt s'attribuèrent eux-mêmes l'orthodoxie ? Si,

d'aventure, les hérétiques pouvaient être considérés comme des chrétiens, cela obligerait à redéfinir le christianisme primitif. L'article de l'*Encyclopédia Universalis* le dit, à tort ou à raison : les hérétiques sont bien des chrétiens. L'auteur parle de « *l'appartenance effective* » des « hérétiques » au christianisme, ainsi que du « *gnosticisme chrétien* ». Il conclut :

« *L'image traditionnelle de l'histoire de l'Église, tracée très fermement par Eusèbe de Césarée, mais présente dès les débuts de l'hérésiologie, suppose à l'origine la pureté et l'unité de la foi et fait de l'hérésie un phénomène postérieur, un abandon ou une trahison. Cette conception classique, perpétuée par l'historiographie confessionnelle a été renversée par W. Bauer en 1934, dans un livre qui ne cesse depuis lors d'alimenter le renouvellement des études sur le sujet. La plus assurée des thèses de Bauer, est celle qui conclut à la diversité des formes du christianisme primitif, à l'influence prépondérante, en certains endroits, de tendances considérées par la suite comme hérétiques et à la portée toute relative des concepts d'hérésie et d'orthodoxie. Elle rétablit les droits de l'historien en un domaine que des siècles d'apologétique, de divergences confessionnelles, de querelles théologiques, voire de guerre, ont livré aux passions partisans* ». ⁷⁰

Il faut rapprocher la conclusion de cet article de son début. Si le terme d'hérésie « *désigne un phénomène capital de l'histoire du christianisme* », comme l'affirme le début et si la conclusion est vraie, cela veut dire que toute cette histoire des origines est sous l'influence d'une représentation fausse d'un conflit entre différentes tendances interprétatives d'événements incertains et flous. Des passions partisans, des querelles, voire des guerres théologiques, des siècles d'apologétique et de divergences confessionnelles ont gêné l'historien dans l'exercice de ses droits naturels, l'empêché de critiquer librement sans encourir le risque d'être accusé de dérive idéologique.

Reste à savoir s'il suffit d'un livre pour que de tels droits soient rétablis . Le livre de W. Bauer, écrit A. Le Boulluec, ne cesse, depuis sa parution, de renouveler les études sur le sujet. Quel optimisme ! Faut-il rappeler que, paru en langue allemande en 1934, ce livre a dû attendre 2009 pour connaître une traduction en français ? (Il est vrai que c'est le cas de bien d'autres. Le célèbre ouvrage de Schweitzer sur les vies de Jésus paru en 1906 n'a fait l'objet d'une édition française extrêmement expurgée qu'en 1961). Il ne semble pas, d'ailleurs, que sa publication dans l'hexagone ait eu le retentissement que l'événement méritait ; ni que *l'image traditionnelle de l'histoire de l'Église tracée très fermement par Eusèbe de Césarée* en soit, jusqu'à présent, profondément bouleversée. ⁷¹ Il est paradoxal qu'un auteur théologiquement plutôt proche de l'hérésie ait fondé une orthodoxie

⁷⁰ *Encyclopedia Universalis*, Tome 11 p 359-360

⁷¹ Il est paradoxal qu'un auteur théologiquement plutôt proche de l'hérésie ait fondé une orthodoxie

Pour la théologie telle que la défend un Bernard Sesbouë (qui ne parle pas en son nom propre mais représente bien son institution d'appartenance) , l'orthodoxie continue de précéder l'hérésie et, bien qu'ici ou là des désaccords se fassent entendre, l'histoire courante des origines du christianisme semble assez facilement accepter cette approche et continue à fonctionner sur la théorie selon laquelle l'orthodoxie est première et se trouve garantie par une église hiérarchique.

Ce qu'il est utile aussi de rappeler - quoi que délicat - c'est que l'auteur de l'article, Alain Le Boulluec, présenta sa thèse de doctorat en 1984 sur le thème de la *Notion d'hérésie dans la littérature grecque des II^{ème} - III^{ème} siècles*. Elle fut publiée l'année suivante par une entreprise d'édition dont les liens avec la théologie catholique ne sauraient être discutés.⁷² Cette thèse faisait maintes références au livre de Walter Bauer, non disponible alors en Français, en prenant parfois des allures de réfutation. D'ailleurs, la récente traduction française du livre de Walter Bauer ne va pas sans une postface du même Alain Le Boulluec, puisqu'aussi bien il est difficile de parler d'orthodoxie et d'hérésie sans se référer à cette thèse devenue en France depuis 1984, la référence majeure et à son auteur qui détiendrait le dernier mot sur la question. On ne parle guère des hérésies des premiers siècles sans la mentionner et on ne la mentionne guère sans la présenter comme indiscutable. L'intention n'est pas ici de se conformer à cette quasi-règle, mais plutôt de s'écarter de l'accord général et d'en faire, au contraire, un exemple de la pesante tutelle qu'exerce toujours la théologie sur l'histoire et comment l'histoire courante en prend son parti, voire même coopère avec cet état de fait. L'ouvrage d'Alain Le Boulluec est, tout au moins, l'avantage de montrer comment l'engagement personnel conditionne la perception de l'historien, règle à laquelle personne n'échappe.

Dans l'introduction, mettant orthodoxie et hérésie en perspective, l'auteur écrit : « *La question cruciale est celle de l'antériorité de l'une par rapport à l'autre* ». ⁷³ L'historiographie traditionnelle, dont cet auteur participe, place, en effet, l'orthodoxie à l'origine de la religion chrétienne. Dans la page suivante, on lit : « *Le Credo, sous des formes variées appartient davantage, par les circonstances de la vie chrétienne auxquelles il est lié, à l'instauration d'une « orthopraxie » que d'une « orthodoxie* ». ⁷⁴ La question de la composition du *Credo* sera examinée plus loin. ⁷⁵

⁷² Le Boulluec, Alain. *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, 1: *De Justin à Irénée*. Paris: Études augustiniennes, 1985 et, 2: *Clément d'Alexandrie et Origène*. . Paris: Études augustiniennes, 1986.

⁷³ op.cit. tome 1, page 11

⁷⁴ id. page 12

⁷⁵ Voir infra, page 64

Apparemment, bien que reconnue comme « *le moyen d'assurer la cohésion des communautés* », bien que soient reconnues ses « *formes variées* » (il aurait été possible d'ajouter *et évolutives dans le temps*), la formation du *Credo* est placée hors sujet dans les rapports entre l'orthodoxie et l'hérésie. Elle le restera tout au long de la thèse. Peu importe que ces évolutions dans les formulations de la foi - qui continueront bien longtemps après que les conciles aient fixé autoritairement les premiers dogmes - fassent apparaître de nouvelles croyances au fil des générations. La question est interprétée d'un mot : c'est de l'*orthopraxie*.

L'auteur n'affirme pas, en termes irrévocables, l'antériorité de l'orthodoxie sur l'hérésie, mais le laisse clairement entendre :

« C'est le progrès de la réfutation qui entraîne le développement plus ample de la saine doctrine et l'expression claire d'une « orthodoxie ». Cela ne signifie pas que l'orthodoxie n'existerait pas avant l'apparition de l'hérésie. Pour décréter l'altérité et l'erreur, il faut pouvoir s'appuyer sur des normes déjà solides ». ⁷⁶ Et encore : « Il ne s'agit pas de nier qu'il ait existé très tôt dans le christianisme des normes susceptibles de fournir les bases d'une orthodoxie ». ⁷⁷

Les bases de l'orthodoxie et les normes (solides), où seraient-elles sinon dans les églises fondées par les apôtres et dans les quatre évangiles de Matthieu, Marc, Luc, et Jean. Tels sont les arguments des hérésiologues, en particulier Irénée de Lyon, repris plus tard par Eusèbe de Césarée. C'est la théorie à laquelle souscrit l'auteur de cet ouvrage de référence alors qu'il nous semble qu'il y aurait plutôt lieu de se pencher sur les arguments de ces hérésiologues et d'écouter, pour ce qui reste de leurs traces, les revendications des hérésiarques en matière d'écritures anciennes et de rapports avec les apôtres.

En lisant l'ouvrage devenu un classique d'Alain Le Boulluec, on n'ignorera plus rien de la construction (d'ailleurs extrêmement méandrique) de l'orthodoxie historico-théologique fixée au IV^{ème} siècle par Eusèbe et qui traversera les siècles au moins jusqu'aux premières critiques de la Réforme ; on découvrira ce qu'il convient de connaître de Clément de Rome, d'Ignace, de Justin, d'Hégésippe, de Tatien de Théophile d'Antioche, et surtout d'Irénée ; puis le deuxième tome dévoilera, à la lecture, tout ce que l'on peut savoir sur les systèmes de pensée, au demeurant complexes, de Clément d'Alexandrie et du grand Origène.

⁷⁶ id. page 12

⁷⁷ id. page 20

Mais aura-t-on fait de l'histoire ? Certes, pour chacun de ces auteurs, la recherche des sources spécifiquement utilisées aura été faite avec scrupule et minutie. Mais la question de la valeur historique de ces sources aura-t-elle été posée ? La frontière entre critique historique et critique littéraire est floue dans cet ouvrage. Non seulement cette question de la stricte valeur historique ne sera pas posée ; mais pas davantage celle des auteurs-acteurs eux-mêmes, ni celle de leurs écrits. Le premier auteur étudié, Clément de Rome, n'est pourtant pas sans poser de multiples problèmes à l'historien, quant à son existence, quant à son statut de successeur de Pierre, sa place dans la succession ; quant à la date de cette *Épître aux Corinthiens*, quant aux autres écrits qui lui ont été d'abord attribués, puis plus tard déniés ; Ignace et ses écrits, les uns théoriquement authentifiés, les autres tardivement invalidés, ne sont guère moins flous ni le personnage beaucoup plus clair que Clément de Rome. Quant à l'orthodoxie de Clément d'Alexandrie et à celle d'Origène, la discrétion est grande sur le fait que l'un et l'autre de ces deux auteurs développent chacun une théologie personnelle fort éloignée, pour ne pas dire incompatible, avec celle qui deviendra plus tard, via la définition des dogmes, à l'occasion de la longue suite des conciles, la théologie officielle de l'Église.

De Tertullien, il ne sera pas question ; donc, rien ne sera dit de l'ambiguïté de son statut du point de vue de la relation orthodoxie/hérésie qui le classe à la fois comme un Père de l'Église pour la première partie de sa vie et de son œuvre et comme un renégat pour la seconde. (Ce qui sera également le cas d'Origène, celui-ci officiellement excommunié). Rien ne sera dit d'un tel statut si paradoxal et par là même si éclairant pour la question du rapport entre orthodoxie et hérésie puisque la preuve est faite qu'on peut être l'un et l'autre ; la seule raison de cette mise à l'écart est le fait que l'œuvre de Tertullien soit écrite en latin.

Pourtant, historiquement, son rôle dans cette construction, est déterminant puisque, entre autres raisons, il écrit un *traité contre les hérésies*, un *traité sur la Trinité*, un *traité sur le baptême*, un *traité sur la chair du Christ*, sur la *résurrection*, contre les *Juifs*, contre *Marcion*, etc. Cet auteur est décisif à plusieurs points de vue pour comprendre la construction de l'orthodoxie. L'exclure du champ de la recherche pour la raison que celle-ci se limite à la langue grecque biaise nécessairement toute l'approche, du strict point de vue historique. Si le fil conducteur de la recherche est la critique littéraire, le choix est très légitime. Si, au contraire, il s'agit d'examiner historiquement, la construction de la notion d'hérésie aux II^{ème} et III^{ème} siècles, on peut regretter qu'un auteur de l'importance de Tertullein soit exclu pour des raisons linguistiques.

Cela, ajouté à plusieurs autres considérations autorisent à demander si, dans ce travail d'une remarquable érudition, il s'agit d'histoire, toute l'histoire, rien que l'histoire. Ces considérations complémentaires sont les suivantes :

1) L'existence de "normes solides" sur lesquelles s'appuieraient les hérésiologues qui sont retenus, c'est-à-dire les Grecs, est affirmée mais nullement démontrée. S'agirait-il, par hasard, de normes existant dans les évangiles ? Mais, jusqu'à Irénée, ces auteurs semblent ignorer Jésus de Nazareth et ne connaître que le Christ, éventuellement, de-ci de-là, Jésus-Christ. Encore Irénée ne prouve-t-il pas qu'il ait des quatre évangiles une connaissance détaillée. Le premier à le faire est Origène ; mais nous sommes alors au III^{ème} siècle et cette connaissance qui, éventuellement, pourrait fournir des "normes solides" à l'orthodoxie, ne l'empêche pas d'être classé à son tour parmi les hérétiques. Peut-être ces évangiles ne sont-ils pas aussi clairs, sur le plan de l'orthodoxie qu'on pourrait le souhaiter ? Mais alors, où sont les "normes solides" ?

2) La mise à l'écart de toute analyse des formules de foi, dans leur nombre, leurs variétés, leurs évolutions, c'est-à-dire les déclarations attendues des nouveaux chrétiens au moment de leur entrée dans la communauté par le baptême et relatives au contenu de leurs croyances, sous le prétexte qu'il s'agirait de manifestations d'orthopraxie et non d'orthodoxie, cette mise à l'écart repose sur un argument purement rhétorique ; il indique plutôt que des éléments indiscutablement historiques sont délibérément mis à l'écart parce que leur prise en compte perturberait gravement la représentation que l'Église veut donner de ses origines, laquelle exige que l'orthodoxie précède chronologiquement l'hérésie. En effet, cette orthodoxie découlerait de l'enseignement du Christ relayé par les apôtres, puis par les Pères de l'Église (qu'on va globaliser sous le terme de " Tradi-tion "), lesquels œuvrent sous l'étroite vigilance de l'Esprit Saint (qui n'est vraiment affirmé comme personne de la Trinité qu'en 381). Si l'on admet cet axiome, toujours présent dans l'historiographie des origines du christianisme mais jamais explicité en tant qu'axiome, on ne peut que conclure que par cette alternative : soit Jésus de Nazareth s'est mal expliqué ; soit les apôtres l'ont mal compris, ou les deux. Jésus n'ayant jamais écrit, le problème est le même que pour le rapport entre Platon et Socrate...Cela impliquerait que les créateurs de l'orthodoxie ne sont personne d'autre que les Pères eux-mêmes dans leur conflit avec leurs adversaires, sachant que les œuvres des premiers ont survécu, tandis que celles des seconds ont, pour l'essentiel, disparu. Dans ce cas, la différend opposant, comme nous l'avons vu dans l'introduction Bernard Sesbouë à Frédéric Lenoir devient facile à trancher : la divinité de

Jésus, plus qu'obscur dans le Nouveau Testament (quoiqu'en pense le premier) est créé par les générations post-apostoliques (comme le dit le second). Pour ce qui est du conflit opposant ceux que l'histoire appellera "hérétiques" et "hérésiologues" le résultat sera la création de catégories irréductiblement opposées qu'on ne trouve pas au départ, puisqu'il semble bien que les premières formes de la nouvelle religion soient nombreuses et hétérogènes. En conséquence, ni l'orthodoxie ne précède l'hérésie, ni l'hérésie ne précède l'orthodoxie, mais l'historiographie montre à l'origine un conflit d'interprétations portant sur des faits peut-être mal cernés qui, via la création de ces catégories, aboutira au fil du temps à la création de " dogmes " qui définiront explicitement la foi chrétienne.

3) La notion de dogme est aussi absente de l'ouvrage en question que les différentes formulations successives du *Credo*.

4) Enfin, le dernier constat porte sur l'absence dans cette étude sur la genèse de l'orthodoxie et de l'hérésie de toute recherche sur l'existence ou non d'une autorité ultime, centrale et fédératrice qui aurait été créée par le Christ et confiée pour son premier exercice à Pierre : " *Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise*" (Mt 16, 18-19). (La Papauté). La question est pourtant d'une importance décisive et nous lui consacrerons notre deuxième partie.

Dans un article daté de 1992 consacré au *judaïsme ancien*⁷⁸, S.C. Mimouni fait une rétrospective des différentes écoles (germanophone, anglophone, francophone) qui ont étudié la question des rapports entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie durant les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Parvenant à W. Bauer, il résume ainsi l'apport de ce dernier :

" Selon lui, à la fin du 1er siècle, le christianisme se réduit à un grand nombre de groupes plus ou moins hérétiques. Ce n'est que grâce à l'Église de Rome et de quelques évêques orientaux qu'on assiste au cours du II^{ème} siècle à l'édification de l'Église catholique orthodoxe. Autrement dit, l'orthodoxie serait sortie de l'hétérodoxie, le judéo-christianisme se situant tout entier dans cette dernière. Une telle voie a été nettement démarquée par les recherches récentes de Alain Le Boulluec".

Que signifie le verbe *démarquer* ? Selon le *Trésor de la langue française informatisé*⁷⁹, conjugué à la forme pronominale et pris au sens figuré, *se démarquer de* signifie *prendre ses distances par rapport à quelque chose* ; à la forme transitive, le sens est : *Copier en apportant de légères modifications pour masquer l'emprunt*. Ce n'est

⁷⁸ Mimouni, S.C. *Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIX^e et du XX^e siècle*, dans *Revue des Etudes Juives* [Paris] 151 (1992), p. 419-428.

⁷⁹ <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/affart.exe?19;s=1403842830;?b=0;>

certainement pas dans ce second sens qu'il faut l'entendre. Il nous paraît clair que la thèse d'Alain Le Boulluec consiste en une réfutation des positions de Walter Bauer. Même si ses conclusions sont quelque peu nuancées par l'article de *l'Encyclopedia Universalis*, Alain Le Boulluec défend la position qui est celle de la théologie catholique selon la quelle, il a existé " très tôt dans le christianisme des normes susceptibles de fournir les bases d'une orthodoxie » . Ne s'agit-il pas d'une façon de laisser entendre, comme le veut l'historiographie chrétienne, qu'il existe à Rome une autorité centrale en la personne, de Pierre d'abord, des successeurs de Pierre ensuite?

C'est exactement contre cette position que le présent travail s'inscrit ; aussi poursuivrons-nous en nous intéressant dans les pages qui suivent d'abord, aux écrits canoniques primitifs, puis aux formulations primitives successives du *Credo* attestées dans l'acte de baptême des premiers chrétiens, enfin, dans la deuxième partie à la question de la présence de Pierre à Rome et son rôle dans la fondation de l'Église de Rome et la succession des premiers "papes". Faute de la prise en compte de tels éléments, l'examen des œuvres des premiers Pères de l'Église, aussi éblouissant d'érudition qu'il puisse être, relève *in fine* d'une sorte de néo-apologétique restauratrice, très en vogue en France aujourd'hui.

Voulant nuancer la thèse de Walter Bauer qui voudrait que l'*inventeur* (de l'orthodoxie) ait été Justin et que cette *invention* ait eu lieu à Rome, Alain Le Boulluec fait valoir qu'un autre avant Justin s'était fait l'adversaire des hérésies, par conséquent le défenseur de l'orthodoxie, laquelle forcément, préexistait, à savoir Clément de Rome que nous avons déjà aperçu et dont l'historiographie chrétienne situe le *pontificat* à la fin du 1^{er} siècle. A la fin de ce 1^{er} siècle, si l'on suit cette historiographie, l'orthodoxie est forcément fixée, puisque l'Église romaine aurait été fondée par Pierre et Paul. L'auteur ne le rappelle pas explicitement et il n'a pas voulu soulever ce point tout au long de son enquête. Il dit seulement : " Clément déjà dans son Épître aux Corinthiens (42-44) atteste qu'à Rome le souci était ancien d'assurer une transmission légitime des offices ecclésiastiques, dont l'origine apostolique était affirmée ".

Comment, dans une recherche historique sur les rapports orthodoxie/hérésie et la question de l'antériorité de l'une sur l'autre, s'affranchir de la nécessité de rechercher ce qui a pu se passer entre 40 et 67 à Rome, et comment était garantie l'authenticité des croyances par " la transmission légitime des offices ecclésiastiques "? Éloquent silence.

Dans ce cas, il est impossible de ne pas considérer que les " normes solides " sont dans les évangiles mêmes ? A. Le Boulluec fait une allusion aux " faux prophètes " de l' "

Age apostolique " - ce qui devrait au moment où il ferme le dossier relancer tout le débat - question qu'il aurait pu placer au début et rencontrer à chaque instant de son enquête. Cherchant les origines du conflit d'interprétation qui produira ces deux catégories ennemies, l'orthodoxie et l'hérésie, et par la suite, les dogmes, on ne peut éviter de regarder de plus près notamment les rapports de Paul avec ceux qu'il appelle *les faux prophètes* ; mieux : chercher à comprendre à quoi Paul croit, chercher à comprendre à quel Christ l'apôtre Paul croit.

Selon le paradigme classique, le christianisme commence avec la réalisation d'une promesse : l'avènement du Messie. Le moment lui-même, l'instant « t » où la religion nouvelle vient effectivement à l'existence peut être sujet à débats. La recherche de *l'an zéro du christianisme* divise souvent les spécialistes. L'impossible décision tient simplement au fait du flou dans lequel on maintient la définition du *christianisme* même. C'est cette même imprécision qui permet de dire qu'il serait apparu au sein du judaïsme, ce qui entraîne une interminable recherche sur le processus, la durée, les phases de la séparation entre la religion mère et la religion fille.⁸⁰

A toutes ces subtilités, on peut opposer un constat qui s'appuie sur la notion de Messie. Depuis longtemps, le peuple d'Israël (celui qui vit en Palestine et celui qui vit dans la diaspora) attend un messie, - c'est-à-dire *Christ* en grec, *machiah* en hébreu - et, sans oublier le fait que d'autres messies que celui que nous connaissons seraient apparus avant et après lui, c'est du temps du premier empereur, Auguste⁸¹, que l'attente aurait pris fin. Du moins l'attente ancestrale, car la réalisation de la promesse débouche sur une nouvelle attente qui est cette fois la réalisation du Royaume de Dieu. En fait, cette nouvelle attente évoluera en une ère nouvelle, l'ère chrétienne, et selon le paradigme classique, tout commence avec la naissance de Jésus de Nazareth, dans les conditions que l'on sait, qui sont celles que l'on trouve décrites dans les quatre évangiles.

La difficulté historique de la naissance du christianisme est qu'il n'existe d'autres traces que chrétiennes de la naissance du Christ lui-même, ni de sa vie, ni de sa mort, ni de sa résurrection. Il n'y a pas davantage - sinon chrétiennes toujours et, qui plus est, tardives - traces de ses compagnons, ni de l'apparition supposée fulgurante (d'après les *Actes des apôtres*) de la religion nouvelle. Paul, sans doute, témoigne devant des foules de sa croyance en la résurrection du Messie, mais la question est de savoir si une telle

⁸⁰ Voir IIIème partie: vers un nouveau paradigme., p. 396 et s.

⁸¹ La 41ème (Irénée) ou la 42ème (Eusèbe de Césarée) année du règne d'Auguste ; diverses dates existent, mais elles émanent toutes d'auteurs chrétiens et toutes ont pour base les indications données par l'évangile de Luc, diversement interprétées.

annoncé, re-située dans son époque, est la manifestation de l'apparition d'une nouvelle religion ou si, reconstruite, elle n'apparaîtra pas telle plus tard.

Avec Paul et quelques autres textes, un petit ensemble de documents existe qui est la preuve matérielle de ce que le monde juif - Palestine et diaspora - a brusquement basculé du stade de l'attente au stade de l'avènement. Non pas le monde juif dans son ensemble, puisque, précisément, la majeure partie est réticente ; mais la nouveauté est que des groupes, se forment et s'unissent, non pas autour de Jésus de Nazareth, mais autour de la croyance en la mort et la résurrection du Messie et du prochain avènement du Royaume de Dieu. S'ils s'unissent sur cette croyance, il va aussitôt apparaître qu'ils se divisent profondément sur la personne de ce Messie, son lien à Dieu, la signification de son message.

C. PAUL ET L'ORTHODOXIE

Ce petit ensemble de documents qui attestent de cette nouveauté, ce sont donc, essentiellement les lettres de Paul. Mais Paul est-il, sur le plan religieux, autre chose que Juif ? Est-il chrétien ? C'est tout le problème de la véritable origine du christianisme qu'aujourd'hui de nombreux spécialistes veulent voir comme celui de la séparation entre un judaïsme contenant et un christianisme contenu. C'est tout le problème de la définition du mot *christianisme*. La nouvelle approche qui s'active aujourd'hui autour de la notion de *séparation* (ou *partition*)⁸² ne remet pas, cependant, en cause les bases du paradigme classique, dans la mesure où l'événement fondateur serait relié à un certain Jésus de Nazareth.

Un paradigme novateur consisterait à prendre pour point de départ, non les récits évangéliques qui **pourraient** correspondre à la transmission d'événements réellement survenus mais pourraient aussi être une reconstruction discutable et qui sont, en tout état de cause, de rédaction tardive ; prendre pour point de départ, donc, non pas ces récits mais les documents que sont les lettres de Paul pour y chercher trace de ce qui serait l'événement fondateur.⁸³ Or, dans ces lettres, le premier événement qui frappe est la conversion de l'auteur. Il y avait déjà, quand Paul entre en scène, un certain nombre de gens, en Galilée et en Judée, qui disaient que la promesse était réalisée : le

⁸² Voir infra, p. 464 et s.

⁸³ A supposer que l'on puisse résoudre le problème de leur authenticité.

Messie attendu était enfin arrivé; mais il avait été crucifié et était mort ; il était ressuscité ; il allait bientôt revenir.

Cette croyance nouvelle était justement celle que combattait l'auteur des lettres, Paul - qui portait jusqu'alors son nom juif de Saul -. L'événement dont il est lui-même l'objet et le sujet est que ce messie qu'il combattait en la personne de ses adeptes lui apparaîût. Dès cet instant, Paul se convertit à cette croyance qu'il voulait d'abord éradiquer. Il y a d'ailleurs un énorme fossé entre ce qu'il dit lui-même - en réalité, très peu de choses - de cette apparition et le flamboyant tableau qu'en a dressé l'auteur des *Actes des apôtres*, un certain temps après. qu'il est très délicat de vouloir établir de manière indiscutable.⁸⁴ Ce qui est dit clairement en revanche, par Paul lui-même, c'est que sa foi ne relève pas d'un enseignement des hommes, mais directement d'une révélation divine.⁸⁵ Ce qui apparaît encore dans toutes ses lettres, c'est qu'il ne connaît pas la vie de Jésus de Nazareth, ni son enseignement moral et que ses relations avec les apôtres sont tardives, courtes et, par dessus tout, conflictuelles.

Le conflit est le principe énergétique qui anime Paul après comme avant sa conversion. Les œuvres sont nombreuses, d'ailleurs, et de toutes sortes, qui ont été produites sous l'effet de telles dispositions. Le principe qui fournit le fin mot de son enseignement consiste à « *dépouiller le vieil homme* » pour revêtir « *l'homme nouveau* ».⁸⁶ En d'autres termes, la *conversion* de Paul, celle qu'il a vécue lui-même et celle qu'il propose aux autres de vivre, consiste en la transformation du rapport de l'homme à la loi par la transformation du rapport de l'homme à la foi, à savoir que la *foi nouvelle* amènerait à vivre autrement *la loi ancienne* et, en pratique, à s'en distancier.

Linguistiquement, (que ce soit en français, en grec ou en latin) le terme de " foi " peut être clair. C'est moins évident au niveau des sentiments vécus . La clarté est beaucoup moins évidente pour ce qui concerne le mot *loi*, tel qu'on le recontre dans la langue hébraïque, puisque cela se dit *Torah*, qui désigne aussi l'enseignement divin transmis par Moïse dans le Pentateuque, première partie de la Bible. Cela donne à réfléchir quand on rapproche les propos de Paul annonçant que la "loi est abolie" de ceux du Christ, disant qu'il n'est pas venu abolir la loi, mais l'accomplir.

Ce qui s'impose comme un possible point de départ dans un processus de compréhension qui voudrait n'être qu'historique, c'est :

84 Paul: Galates 1, 11-15 ; 1 Corinthiens, 15, 8 ; Actes 9, 3)

85 Galates, 1, 11

86 Colossiens, 3, 9-10

- Que le messianisme change du jour où le messie attendu par tous est considéré comme étant venu par quelques-uns.
- Que Paul est le premier à tenir ce discours sur ce Messie qui n'est plus à venir mais qui est venu, plus exactement advenu.
- Que ce rapport de Paul au Messie advenu change Paul et est présenté comme devant changer l'homme et le monde.
- Que la connaissance que Paul a du Christ n'est pas de nature humaine, donc pas historique. Peut-on dire que sa foi le serait ?
- Que l'ignorance où il est de la vie et de l'enseignement de Jésus de Nazareth ne l'empêche nullement d'être en mesure, sans rien attendre, d'évangéliser (*Actes* 9, 20 ; *Galates* 1, 16). Quand il rencontre, très tardivement, les apôtres, ce n'est pas pour s'instruire lui-même, mais pour - lui- leur expliquer - à eux - en quoi consiste l'action d'évangéliser (*Galates* 2, 2). Ceci peut sembler vouloir revisiter - de manière quelque peu destructrice - les origines du christianisme et paraître s'éloigner du sujet annoncé, c'est-à-dire la formation de la théologie, des hérésies, de l'orthodoxie, des dogmes. La question est de savoir si l'on veut étudier la formation de la théologie selon la théologie ou selon l'histoire. Si cela doit être selon l'histoire, il nous semble indispensable de prendre acte de ce que : le christianisme - si tant est que Paul est chrétien (à moins qu'il ne soit, en réalité, messianiste) - serait né non seulement avant que les évangiles ne soient écrits, mais surtout sans que ses premiers propagateurs (du moins, ceux qui nous sont connus par l'histoire) ne connaissent réellement Jésus de Nazareth. *Les épîtres apostoliques, celle de Clément de Rome, celles d'Ignace, la Lettre à Diognète, le Pasteur d'Hermas, la Didachè autorisent à le penser*; toute réflexion dans une telle direction est généralement écartée au profit du postulat selon lequel une tradition orale aurait précédé les textes écrits, présentant, pratiquement, le même contenu. Donc, la vie de Jésus et son enseignement seraient connus des premiers chrétiens et tout particulièrement des premiers auteurs chrétiens. Or, lire leurs écrits laisse précisément redouter le contraire. Le cas de Paul prouve que celui qu'on appelle le *Jésus de l'histoire* - le Jésus des hommes - n'est pas présent dans les premiers débuts, mais plutôt celui qu'on appelle le *Christ de la foi* - le Christ de Dieu. Paul est loin d'être le seul dans ce cas. C'est le cas de tous les hésériologues précédemment évoqués, jusqu'à Irénée. Plus on avance dans le temps, plus ces auteurs prêtent au Messie un enseignement moral. Il commence à prendre forme chez Justin. Il est absent chez Clément de Rome et chez Ignace d'Antioche. Encore quand l'enseignement moral apparaît, y trouve-t-on des

préceptes qu'on ne retrouvera pas dans les évangiles (les *agrapha*). Cette ignorance - au moins apparente, car il est toujours loisible de penser que ces auteurs auraient connu Jésus de Nazareth mais l'auraient effectivement caché, (sans qu'on comprenne pourquoi) - n'empêche pas que se posent les bases d'une foi nouvelle qui formulera des dogmes et créera cette dichotomie entre hérésies et orthodoxie, comme nous allons le voir bientôt en examinant l'évolution des formules de foi qui se récitaient au moment du baptême.

Le cas de Paul - et de l'ensemble des pères apostoliques - et même l'évolution des formules de foi - montrent que cette élaboration se fait dans le conflit et que l'orthodoxie ne se créera qu'au moyen de l'exclusion.

En résumé, les origines de la théologie ne sont pas à chercher dans les évangiles si, comme on peut le penser, les évangiles ne sont pas à l'origine du christianisme, ni sous la forme écrite, ni sous la forme de ces événements qui auraient d'abord été transmis oralement, avant de prendre la forme écrite que nous connaissons. Quelque chose s'est passé qui a modifié la relation des juifs et des judaïsants au messie. De l'état d'une attente, le messie est passé à l'état d'une controverse. La controverse a pu porter sur divers aspects : d'abord la réalité de sa venue, puis les circonstances, puis sa nature, sa relation à Dieu, tous les épisodes de sa vie, y compris la mort-résurrection. Mais l'essentiel de la controverse porte immédiatement (on le voit avec Paul) et portera longtemps (on le verra avec Augustin) sur le rapport à la *loi*, entendue au sens propre de *Torah*, la loi de Moïse. Le christianisme n'est pas apparu, à proprement parler comme une religion nouvelle, mais comme une foi nouvelle. Une foi nouvelle dans le judaïsme donnerait, ultérieurement, naissance à une religion nouvelle extérieure au judaïsme. Le défi serait de comprendre le passage de cette foi nouvelle à la religion nouvelle et quel rôle jouent, dans ce processus, des éléments tels que les récits que l'on trouve dans le *Nouveau Testament*.

La nécessité apparaît que cette foi nouvelle ait un contenu nouveau. Ce contenu nouveau se trouve-t-il dans le *Nouveau Testament* ? Il semble plutôt qu'il se constitue par le biais de cette formidable controverse qui va embraser pendant des siècles tout le bassin méditerranéen, qui aboutit à la formation de la théologie, qui nécessitera la réunion des grands conciles et surtout l'entrée en jeu du pouvoir politique. Contrairement à ce que veut l'historiographie chrétienne, au-delà ses nuances, ce conflit ne porte pas sur l'enseignement de Jésus de Nazareth - que même les auteurs des épîtres apostoliques que l'on trouve dans le *Nouveau Testament*, (Pierre, Jacques, Jude, Jean) ne

semblent pas connaître, mais sur l'interprétation des *Écritures* relatives à l'annonce du Messie, les *Écritures* désignant alors ce qui, plus tard, prendra le nom de *l'Ancien Testament*. De fait, les Pères de l'Église commentent abondamment les livres des prophètes et les psaumes pour justifier la venue du Christ et sa croix et non pas le *Nouveau Testament* qui, s'ils le connaissent, n'est pas utilisé.

Le conflit qui est particulièrement virulent chez Paul est le signe du début de la gestation du christianisme. Le christianisme prend donc sa source première dans un conflit d'interprétations portant sur le fait messianique, mais, il n'y a aucune évidence, - sauf à doter d'emblée les quatre évangiles d'une parfaite historicité que ce conflit d'interprétations porte sur des événements précis tels que vie, mort, résurrection de Jésus de Nazareth. Cela sera le cas, effectivement, mais beaucoup plus tardivement. Ce qui frappe dans les écrits des premiers chrétiens, c'est l'absence de contenus factuels. *Le Christ de la foi* précède très largement *le Jésus de l'histoire*. *Le Jésus de l'histoire* entrera en scène avec la rédaction des évangiles. Quelle que soit la date exacte de la rédaction des évangiles, lorsque les auteurs se réfèrent explicitement à ces textes, le christianisme est sur ses rails depuis longtemps et la littérature chrétienne est déjà très abondante.

Il est donc notoirement insuffisant de constater que la littérature profane ignore les faits relatés dans le *Nouveau Testament*. Elle les ignore, en effet ; mais la littérature chrétienne primitive semble les ignorer également, ce qui est beaucoup plus gênant pour l'orthodoxie.

Le conflit né autour de l'interprétation du fait messianique - sans qu'on puisse le rattacher clairement à des faits historiques précis - prend chez Paul une forme très violente qu'il gardera toujours chez les successeurs.

Les différentes indications chronologiques figurant dans les lettres de Paul - sans qu'il soit besoin de s'interroger sur celles qui sont considérées comme authentiques, celles qui sont composites, celle qui (dit-on depuis Eusèbe de Césarée) n'est sûrement pas de lui - permettent de situer cette période entre le règne de Tibère qui aurait vu la mort de Jésus de Nazareth et celui de Néron, qui aurait vu la mort de Paul. Donc, la première forme du christianisme - un christianisme pluriel et hétérogène, où la notion d'orthodoxie n'aurait guère de sens - serait apparue avant la guerre des Romains contre les Juifs, qui va de 66 à 70 et aboutit à la destruction du Temple.

Au commencement peut avoir lieu un fait inconnu qui engendre un conflit d'interprétation et ce conflit n'aura jamais de fin. L'histoire conventionnelle, à notre avis

insuffisamment critique présente les hérésies, à chacune desquelles un nom est attribué, comme des crises successives, non nécessairement reliées entre elles et qui aboutissent toujours à leur étouffement par un moyen ou par un autre. Les hérésies seraient des déviations sur l'interprétation d'un fait certain. En réalité, c'est l'élimination d'interprétations multiples portant sur un fait hypothétique, au profit d'une interprétation unique qui crée l'histoire de ce type. Ainsi, par exemple, c'est sans doute l'ouvrage d'Irénée qui aurait eu raison de la gnose et le concile de Nicée qui aurait mis fin à la querelle arienne, ce qui n'est sûrement pas le cas.⁸⁷ Le docétisme qui est généralement présenté comme la première des hérésies se serait, de soi-même, dégonflé comme une baudruche, le moment venu. Or, du docétisme à l'arianisme, en passant par le modalisme, l'adoptianisme, le subordinatisme, le patripassianisme, se poursuivant sous des noms tels qu'eunomisme, monothélisme, monophysisme, etc. ce n'est qu'une seule et unique tentative d'expliquer la nature du messie, mais laquelle prend des formes (et des noms) qui diffèrent presque à chaque génération, tentative qui ne trouvera qu'une (apparente) solution au IV^{ème} concile de Chalcédoine (451)⁸⁸, par le dogme de la double nature du Christ, à la fois Dieu et homme, encore appelé l'union hypostatique ; deux natures existent en Jésus-Christ, « *sans confusion ni changement, sans division ni séparation* » qui sont réunies en une seule personne ou *hypostase*. En réalité, cette décision ne sera possible qu'au mépris de la logique commune et des principes aristotéliens et donc en exigeant que la foi se fonde dans le mystère. En outre, sur le long terme, la décision n'engagera que l'Église d'Occident, bien qu'elle n'eût sur les 343 évêques que 4 représentants, tandis que l'Église d'Orient trouvera là la source de sa future grande diversité.

Pour illustrer la permanence du conflit depuis le premier siècle, jusqu'aux approches du V^{ème}, il suffit de prendre pour témoins quelques propos de Paul, quelques extraits du *Contre les hérésies* d'Irénée et l'étrange document que sont les *Constitutions Apostoliques*.

Nous reviendrons aux lettres de Paul quand il sera question de la divinité de Jésus. Mais quel que soit le thème qu'il développe, il est très habituel que Paul s'emporte contre ceux qui pensent autrement que lui.) Il serait injuste de lui imputer l'exclusivité de ce travers, largement répandu avant et après lui. Toutefois, sa violence n'est pas toujours

87 « Saint Irénée occupe une très grande place dans l'histoire : il a tué le gnosticisme, il a fondé la théologie chrétienne, » dit A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection Les saints), p. 169.

88 1^{er} concile : Nicée, 325; 2^{ème} concile : Constantinople, 381, 3^{ème} concile : Ephèse 431.

compatible avec la charité chrétienne, dont il se fait le chantre dans un passage particulièrement célèbre (1^{ère} Épître aux Corinthiens 13, 1-8. La liturgie est beaucoup plus discrète sur ses imprécations, pourtant nombreuses. Peu importe qu'il s'agisse de juifs ou de chrétiens, la tolérance ne semble pas faire partie des vertus pauliniennes.

*« Mais à cause des faux frères, intrus qui, s'étant insinués, épiaient notre liberté, celle qui nous vient de Jésus-Christ, afin de nous réduire en servitude. A ces gens-là, nous ne sommes pas soumis, même pour une concession momentanée, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue pour vous. »*⁸⁹ Aux mêmes destinataires, il dit aussi : *« Je m'étonne que si vite vous abandonniez celui qui vous a appelés par la grâce du Christ à passer à un second évangile ; non pas qu'il y en ait deux : il y a seulement des gens en train de jeter le trouble parmi vous et qui veulent bouleverser l'Évangile du Christ. Eh, bien, si nous-même, si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! Nous l'avons déjà dit et je le redis maintenant : si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu : qu'il soit anathème ! »*⁹⁰ *« Soyez tous d'accord et qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous (...) Chacun de vous parle ainsi : moi, j'appartiens à Paul, moi à Apollos, moi à Céphas, moi à Christ. Le Christ est-il divisé ? »*⁹¹ *« Si le premier venu vous prêche un autre Jésus que celui que nous avons prêché, ou bien si vous accueillez un esprit différent de celui que vous avez reçu ou un autre évangile que celui que vous avez accueilli, vous le supportez fort bien. J'estime pourtant n'avoir rien de moins que ces super-apôtres (...) Ces gens-là sont de faux apôtres, des faussaires camouflés en apôtres du Christ. Rien d'étonnant à cela. Satan lui-même se camoufle en ange de lumière. C'est donc peu de choses pour ses serviteurs de se camoufler en serviteurs de la justice. Leur fin sera conforme à leurs œuvres. »*⁹²

On trouve encore bien d'autres traces chez Paul du conflit originel, lequel est d'ailleurs probablement beaucoup plus juif que chrétien, car même avant que la nouvelle se répande que la promesse du Messie se serait réalisée, les désaccords entre les juifs étaient très nombreux et causes, notamment, du pullulement des sectes.⁹³ Par conséquent, quand la thèse précédemment examinée avance que les premiers hérésiologues pouvaient trouver dans la tradition des normes solides qui justifiaient leur orthodoxie, on a le droit d'être sceptique sur ce point. Il est aussi à remarquer que Paul a la menace facile et on est même en droit de craindre qu'il soit allé parfois au-delà de la menace et il serait intéressant de connaître le sort final réservé aux infortunés dont il est question dans ces deux passages :

⁸⁹ Galates 2, 4

⁹⁰ Galates 1, 6-9

⁹¹ 1 Corinthiens 1 - 10, 12, 13

⁹² 2 Corinthiens, 11 - 4, 5, 13, 14, 15

⁹³ Voir infra p. 81, 87, 90, 92-95, 103, 447, 468-469, 475, 478

« Pour s'en être affranchis, certains ont fait naufrage dans la foi ; entre autres, Hyménée et Alexandre que j'ai livrés à Satan, pour leur apprendre à ne plus blasphémer. »⁹⁴ « Il faut qu'au nom de Jésus, vous et mon esprit étant assemblés avec la puissance du Seigneur, nous livrions cet individu à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'Esprit soit sauvé au jour du Seigneur ». ⁹⁵

Indépendamment du strict problème de l'orthodoxie de Paul par rapport à la question de la divinité de Jésus, les épîtres pauliniennes posent le problème du très peu de connaissances dont elles témoignent du Jésus terrestre (ou historique). ⁹⁶

D.IRENEE

Un siècle et demi après ces événements qui nous sont décrits dans les quatre évangiles, paraît enfin l'ouvrage qui les fait venir à l'existence historiquement attestée, c'est-à-dire le *Contre les Hérésies* ⁹⁷d'Irénée de Lyon, écrit vers 180. Peut-être existent-ils depuis longtemps, mais le fait est que personne avant Irénée ne les mentionne. Du personnage d'Irénée, originaire d'Asie Mineure (Smyrne), auquel son ouvrage va conférer un statut exceptionnel dans l'histoire du christianisme, on sait très peu de choses qui puissent permettre de déterminer, au moment où il écrit et agit, de quelle représentativité et de quelle légitimité il se prévaut.⁹⁸ On ne sait quelles circonstances l'amènent à prendre la succession, comme évêque de Lyon, de Pothin, mort martyr sous le règne de Marc Aurèle en 177. C'est de Lyon que les chrétiens de la ville l'envoient à Rome porteur d'une lettre à l'adresse du pape Éleuthère, ⁹⁹ avec lequel le contact est bref. Ce n'est donc certainement pas de contacts étroits avec la papauté qu'il détient son orthodoxie. En outre, nous verrons plus loin, à l'occasion d'une querelle sur la date de Pâques (sujet qui reviendra à l'ordre du jour à l'occasion du concile de Nicée en 325), qu'il fait montre d'une grande indépendance à l'égard de cette institution, ne se gênant nullement pour s'opposer aux décisions du pape qui s'appelle alors Victor.¹⁰⁰ Irénée est

⁹⁴ 1 Timothée 1, 19-20

⁹⁵ 1 Corinthiens, 2, 8

⁹⁶ Ce problème qu'on pourrait considérer comme essentiel est rarement traité dans les nombreux ouvrages consacrés à Paul. Une exception remarquable est toutefois à signaler, avec le livre d'Henri Persoz, *Enquête sur Paul et Jésus: pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ?* (2001). Voir quelques extraits en annexe.

⁹⁷ Il s'agit du titre traditionnel (en latin, *Adversus Haereses*) ; Le titre original est : *Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*.

⁹⁸ Voir Eusèbe, 1, V, 20 ; Jérôme, dans la lettre LXXIX - PL t. XXII, . le qualifie d' « *homme du temps des apôtres* ».

⁹⁹ Voir infra, p. 202

¹⁰⁰ Voir infra p.202

également l'auteur d'une *Démonstration de la prédication apostolique*, où l'on voit une théologie s'élaborer en toute autonomie, comme ce sera le cas aussi bien pour Tertullien, que pour Clément d'Alexandrie, que pour Origène, pour Augustin, etc.¹⁰¹

Dans *Contre les hérésies*, Irénée fait donc apparaître pour la première fois les noms de Matthieu, Luc, Marc et Jean¹⁰² :

« Le Seigneur de toutes choses a en effet donné à ses apôtres le pouvoir d'annoncer l'Évangile et c'est par eux que nous avons connu la vérité, c'est-à-dire l'enseignement du Fils de Dieu (...) Ainsi Matthieu publia-t-il chez les Hébreux et dans leur propre langue une forme écrite d'Évangile, à l'époque où Pierre et Paul évangélisaient Rome et y fondaient l'Église. Après la mort de ces derniers, Marc, le disciple et l'interprète de Pierre, nous transmit lui aussi par écrit ce que prêchait Pierre. De son côté, Luc, le compagnon de Paul, consigna en un livre l'Évangile que prêchait celui-ci. Puis Jean, le disciple du Seigneur, celui-là même qui avait reposé sur sa poitrine, publia lui aussi l'Évangile, tandis qu'il séjournait à Éphèse, en Asie. Et tous ceux-là nous ont transmis l'enseignement suivant : un seul Dieu, Créateur du ciel et de la terre, qui fut prêché par la Loi et les prophètes, et un seul Christ, Fils de Dieu. Si donc quelqu'un leur refuse son assentiment, il méprise ceux qui ont eu part au Seigneur, méprise aussi le Seigneur lui-même, méprise enfin le Père ; il se condamne lui-même, parce qu'il résiste et s'oppose à son salut - ce que font précisément les hérétiques ».¹⁰³

Il faut redire que, - autant des auteurs précédents ont parlé et cité l'apôtre Paul - Matthieu, Marc, Luc et Jean font pour la première fois leur entrée sur scène. Ils sont ignorés jusqu'alors. C'est la raison majeure qui plaide en faveur d'une rédaction tardive des évangiles¹⁰⁴. D'autre part, on peut observer que, pour Irénée, de même que Marc écrit ce qui serait *l'Évangile de Pierre*, Luc écrit ce qui serait *l'Évangile de Paul*. Cela suffit pour ressentir les plus vives réserves quant à la fiabilité historique des sources d'Irénée. De cela, l'historiographie chrétienne ne veut pas se soucier. En effet, comme Irénée ne cesse de développer la théorie selon laquelle la source de l'orthodoxie est dans l'enseignement des apôtres, si la connaissance qu'il a des apôtres est tellement sujette à caution, la théorie du fondement apostolique de l'orthodoxie s'affaiblit terriblement. Nous verrons plus loin si les *Actes des Apôtres* méritent le statut de première histoire du christianisme qui leur est souvent attribué aujourd'hui.

101 Pour le désaccord entre le pape Victor et Irénée et le rôle de la papauté en général, voir infra pp 188-198.

102 De la même époque date ce qu'on appelle le *canon de Muratori*. Il s'agit d'un manuscrit des onzième ou douzième siècles, copie d'un texte très ancien, découvert par le savant italien Louis-Antoine Muratori (1662-1750) Le document mutilé parle des 3ème et 4ème évangiles dus à Luc et à Jean ; il existe dans les phrases qui précèdent des raisons de penser que les 1er et second sont ceux de Matthieu et de Marc.

103 Irénée, *Contre les hérésies*, Livre III, 1.1

104 La question essentielle est examinée dans la troisième partie.

Enfin, Irénée nous livre les remarques les plus intéressantes qui soient sur les sources de ses adversaires, c'est-à-dire les *Écritures et la Tradition*, les hérétiques, dont on aimerait qu'il explique mieux en quoi elles sont moins fiables que les siennes.¹⁰⁵

*« En effet, lorsqu'ils se voient convaincus à partir des Écritures, ils se mettent à accuser les Écritures elles-mêmes : elles ne sont ni correctes ni propres à faire autorité, leur langage est équivoque, et l'on ne peut trouver la vérité à partir d'elles si l'on ignore la Tradition. Car, disent-ils, ce n'est pas par des écrits que cette vérité a été transmise, mais de vive voix, ce qui a fait dire à Paul : « Nous « parlons » sagesse parmi les parfaits, mais sagesse qui n'est pas celle de ce siècle. » Et cette sagesse, chacun d'eux veut qu'elle soit celle qu'il a découverte par lui-même, autrement dit une fiction de son imagination. Aussi est-il normal que, d'après eux, la vérité soit tantôt chez Valentin, tantôt chez Marcion, tantôt chez Cérinthe, puis chez Basilide, ou encore chez quelque autre disputeur n'ayant jamais pu prononcer une parole salutaire. Car chacun d'eux est si foncièrement perversi que, corrompant la règle de vérité, il ne rougit pas de se prêcher lui-même. Mais lorsqu'à notre tour nous en appelons à la Tradition qui vient des apôtres et qui, grâce aux successions des presbytres, se garde dans les Églises, ils s'opposent à cette tradition : plus sages que les presbytres et même que les apôtres, ils ont, assurent-ils, trouvé la vérité pure, car les apôtres ont mêlé des prescriptions de la Loi aux paroles du Sauveur ; et non seulement les apôtres, mais le Seigneur lui-même, a prononcé des paroles venant tantôt du Démiurge, tantôt de l'intermédiaire, tantôt de la Suprême Puissance : quant à eux, c'est sans le moindre doute, sans contamination aucune et à l'état pur qu'ils connaissent le mystère secret. Et voilà bien le plus impudent des blasphèmes à l'endroit de leur Créateur ! Il se trouve donc qu'ils ne s'accordent plus ni avec les Écritures, ni avec la Tradition. Tels sont les gens qu'il nous faut combattre, mon cher ami. Glissant comme des serpents, ils cherchent à s'échapper de tous côtés : aussi est-ce de toutes parts qu'il faut leur tenir tête, dans l'espoir que nous pourrons, en les refoulant, amener quelques-uns d'entre eux à se convertir à la vérité. »*¹⁰⁶

De la *Démonstration de la prédication apostolique*, dont l'existence était connue par une mention qu'en faisait Eusèbe de Césarée, mais non le texte, une version datant du VI^{ème} siècle fut découverte en 1904. On y trouve quelques éléments particulièrement intéressants pour connaître l'élaboration de la théologie :

« Je le sais, mon cher Marcien, ton cœur est rempli de cette ardeur pour chercher Dieu qui, seule, peut conduire l'être humain à vivre avec Dieu pour toujours. (...) Je t'envoie donc une sorte de résumé de tout ce qu'il faut croire. Et je souhaite qu'à l'aide de ce petit écrit, tu arrives à une grande connaissance. (...) Ces gens sont ceux qui non seulement se font du mal à eux-mêmes, mais en font aussi aux autres par leurs enseignements faux. En effet, le siège est le signe de ceux qui enseignent. On reconnaît donc ici tous les hérétiques. Ils sont assis sur les sièges de ceux qui répandent le mal, et ils donnent du poison à ceux qui boivent leurs enseignements faux. (Préface) (...) Pour ne pas subir une telle chose, nous devons garder la Règle de foi sans rien en changer. (...) La foi, c'est la vérité qui la fait naître. En effet, la foi s'appuie solidement sur ce qui est véritablement réel, sur ce qui existe. Ainsi, nous sommes conduits à croire à ce qui est. Et en croyant à ce qui est, comme cela est, nous garderons toujours notre confiance très solide à l'égard de la foi, sans jamais changer. (...) La foi, nous l'avons reçue des anciens, disciples des apôtres. (...) Voici donc les vérités que notre foi

¹⁰⁵ La question de la "Tradition" est également traitée en détail à partir de la page 251 avec, notamment, en annexe, des citations d'Irénée.

¹⁰⁶ op.cit. Livre III, 2.1

renferme et le fondement sur lequel notre conduite s'appuie. Le premier article de notre foi, c'est : un seul Dieu Père qui n'est pas créé, que rien ne peut contenir et qui est invisible. Il est le Dieu unique, l'Auteur de toutes choses. Le deuxième article, c'est : la Parole de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus Christ notre Seigneur. C'est par son intermédiaire que toutes choses ont été faites. Il est apparu aux prophètes, aux uns d'une manière et aux autres d'une autre, selon le projet de salut fixé par le Père. Dans les derniers temps, pour récapituler toutes choses, il s'est fait homme parmi les êtres humains, et les êtres humains ont pu le voir et le toucher. Il a détruit la mort, il a fait apparaître la vie et il a accompli la communion de Dieu et de l'être humain. Le troisième article, c'est : le Saint-Esprit. C'est par lui que les prophètes ont prophétisé, que les Pères ont appris les choses de Dieu et que les justes ont été guidés dans le chemin de la justice. Dans les derniers temps, il a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, sur toute la terre, et il a donné aux êtres humains un cœur nouveau pour les préparer à rencontrer Dieu. (...) C'est pourquoi le baptême de notre nouvelle naissance a lieu par ces trois articles (...) ¹⁰⁷

Le premier enseignement à tirer de ce passage, c'est que, à l'époque d'Irénée (fin du II^{ème} siècle), le *Credo* se résume à trois articles. Il en aura douze à Nicée. La question est de savoir comment sont apparus les neuf autres ? Le deuxième consiste à prendre acte de ce que le baptême est l'occasion de dire ce à quoi l'on croit et c'est bien naturel puisque le baptême est le moyen d'entrer dans une communauté de croyants. Il faut donc exprimer clairement à quelles croyances on adhère. L'orthopraxie et l'orthodoxie ne sont nullement séparées, comme on a pu le lire précédemment. Tout au contraire, l'évolution des formules de foi est un moyen nécessaire pour découvrir la formation de la théologie. Car nous avons trace de formules de foi antérieures à celle que signale ici Irénée. Au passage, on observe que ces trois articles *le Père, le Fils, le Saint Esprit* sont bien conformes à l'ordre ultime que Jésus de Nazareth donne à ses disciples dans le dernier chapitre de l'Evangile de Matthieu (28, 18-20). (« *Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* » ; mais on ne trouve rien dans cet évangile - qui est, au demeurant, le seul à mentionner cette Trinité - de ce qui figure, chez Irénée, en regard des trois personnes).

Curieusement, l'ordre d'évangéliser le monde entier est bien donné dans les mêmes circonstances dans l'évangile de Marc, mais sans la mention de la Trinité. En outre, Jésus en même temps qu'il ordonne de baptiser, est extrêmement discret sur ce baptême : « *Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné.* » (Mc 16, 16) L'évangile de Jean ignore l'institution du baptême. On serait en droit de considérer ce sacrement comme une caractéristique fondamentale de l'histoire des origines du christianisme, mais aussi comme l'une de ses énigmes les plus embarrassantes.

¹⁰⁷ Irénée, et Alexandre Kojève. *Démonstration de la prédication apostolique*. Traduit par Léon Marie Froidevaux. 1 vol. Sources chrétiennes 62. Paris: les Éditions du Cerf, 1959. - Préface.

En effet, d'où vient le baptême, quelle est sa signification, quelles directives, quelle autorité organisent ce rite nouveau, quel rôle joue-t-il dans la séparation du christianisme d'avec le judaïsme ? On sait que Jésus est baptisé par Jean, ce qui est l'acte par lequel débute sa vie publique. Il y a quelques variantes mineures entre les trois récits.¹⁰⁸ Notamment dans Matthieu, Jean dit à Jésus que ce serait plutôt lui-même Jean, qui devrait être baptisé par Jésus que le contraire ; dans Marc, Jean ne tient pas ces propos mais parlant du baptême aux foules, il dit que celui qu'il donne n'est que d'eau tandis qu'un autre va venir qui sera d'Esprit. Luc ne mentionne pas ces points, mais prête à la Voix qui se fait entendre du ciel un propos qui n'est pas présent dans les deux autres. « *Aujourd'hui, je t'ai engendré.* » Dans les trois récits, Dieu fait entendre que Jésus est son fils ; mais cette notion d'engendrement ne figure que dans un seul des quatre évangiles. Comme la relation de Jésus à son Père sera présente dans toutes les formes d'hérésie des cinq premiers siècles et tout particulièrement avec la crise de l'arianisme du IV^{ème} siècle, on aimerait disposer de plus d'éléments sur ce que peut signifier cet engendrement. Ce type d'engendrement peut-il entrer dans une catégorie de raisonnement historique ? Ce que la raison, du moins invite à penser, c'est que quelque chose aurait changé dans la nature du Christ le jour de son baptême. Au vu des récits, la veille du baptême, Jésus existe, mais il n'est pas engendré. Le jour du baptême, il l'est.

On sait que pour les enfants d'humains qui reçoivent le baptême catholique quelque chose, en effet, pour eux, a changé : ils sont devenus enfants de Dieu. Ils étaient souillés du péché originel, ils en sont lavés. Ils étaient soumis à la mort spirituelle, ils entrent par le baptême dans la vie éternelle. Rien de ceci ne peut s'appliquer à Jésus, pas seulement parce que le baptême de Jean, étant fait d'eau, n'a pas la vertu du baptême chrétien qui sera de l'Esprit, mais parce que Jésus, par sa conception, est d'une autre nature, ou - pour adopter le point de vue de Chalcédoine - dispose de deux natures. On aimerait comprendre ce qui, le jour du baptême, a changé en Jésus. Mais de telles réflexions sont-elles pertinentes dans le registre de l'histoire ? Ne risquent-elles pas, subrepticement, d'orienter vers celui de la théologie ?

Du strict point de vue du compte-rendu des faits, on pourrait vouloir comprendre aussi pourquoi, compte tenu, de l'importance essentielle que prendra ce rite dans la religion en formation, aucun baptême n'a lieu durant la vie de Jésus et pourquoi il n'en dit rien dans l'enseignement qu'il dispense à ses disciples. On aimerait aussi savoir en

¹⁰⁸ Matthieu, 3, 13-17 ; Marc 1, 9-11 ; Luc, 3, 21-22

quoi consiste le baptême que reçoit Paul, immédiatement après sa rencontre avec Jésus sur le Chemin de Damas. Qui lui donne ce baptême ? Quelles paroles prononce-t-il en cette circonstance ? C'est-à-dire en quoi le nouveau baptisé dit-il qu'il croit ? A quelles croyances anciennes a-t-il renoncé pour adopter quelles croyances nouvelles ?

On pourrait poser les mêmes questions à la quantité de baptêmes qui sont distribués dès le début des *Actes des Apôtres*. Dès le jour de la Pentecôte, aux foules qui l'écoutent, Pierre donne l'ordre de se faire baptiser.¹⁰⁹ Les baptêmes se succèdent à un rythme accéléré : Philippe baptise un eunuque¹¹⁰ ; Pierre baptise le centurion Corneille avec toute la maisonnée.¹¹¹ Il arrive que les baptêmes se fassent par plusieurs milliers.¹¹² Quant à Paul, il fait allusion au baptême dans plusieurs de ses épîtres.¹¹³

Le baptême que Jean donnait aux foules consistait en un rite de purification, pratique fort répandue chez les Juifs, mais n'avait pas la valeur religieuse que prendra le baptême chrétien et qui était plutôt assurée, dans le judaïsme, par la circoncision. Quelle différence y a-t-il entre le baptême que donne Jean et le baptême que reçoit Paul, l'eunuque, Corneille et sa famille et les foules de nouveaux adeptes ? En d'autres termes, comment le baptême juif devient-il un baptême chrétien ? D'autres mentions de baptême figurent dans la littérature primitive et qui s'accompagnent de formules de foi, dont nous allons voir qu'elles s'étoffent avec le temps, ce qui laisse à penser qu'une théologie se constitue.

E. L'INVENTION DU BAPTÊME ET DES FORMULES DE FOI

Qu'en est-il historiquement de cette question du baptême ? On ne perçoit pas clairement, dans les *évangiles* ni dans les *Actes*, que le baptême s'accompagne de l'énonciation de formules qui expliciteraient le contenu des croyances auxquelles, par le baptême, le néophyte adhère. Même après que, dans *l'Évangile de Matthieu*, le Christ ait dit à ses apôtres : « *Baptisez-les au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit* », - sans en avoir parlé auparavant, répétons-le - dans les premières allusions qui sont faites dans

¹⁰⁹ *Actes* 2, 38 ;

¹¹⁰ *Actes* 8, 36-38

¹¹¹ *Actes* 10, 34-48

¹¹² *Actes* 2, 41.

¹¹³ *Romains*, 6, 3-4 ; *Galates*, 3, 26-28 ; *Colossiens*, 2, 10-12

nos sources à l'acte du baptême (*Actes* 2, 38 et 41 ; 8, 16), aucune profession de foi n'est précisée. Tel est le cas, notamment, du baptême de Paul (*Actes*, 9, 18), et c'est encore le cas du baptême des premiers païens (*Actes* 10, 17-18). Il n'y aura guère plus de précisions au sujet du baptême dans les *Actes* qu'il n'y en a dans les *Évangiles*. Dans une des épîtres apostoliques, la *Première de Pierre*, une brève allusion est faite au baptême, mis en relation avec le salut par l'embarquement dans l'arche de Noë : « *Ce qui y correspond, c'est le baptême qui vous sauve à présent et qui n'est pas l'enlèvement d'une souillure charnelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience par la résurrection de Jésus-Christ (...)* » (1 *Pierre*, 3, 21). La discrétion est grande sur le baptême et les professions de foi dans le *Nouveau Testament*. Compte tenu de ce que l'on sait que les évangiles sont faits de couches rédactionnelles successives, comment savoir si les baptêmes des chrétiens primitifs commencent parce que le Christ en avaient donné l'ordre ou bien si, au contraire, l'ordre du Christ est ajouté parce que les chrétiens avaient pris l'habitude de cette pratique ?

Au IV^{ème} siècle, alors que le *Credo* s'est étoffé en 12 articles puisque le Concile de Nicée en fixera la formule, divers pères de l'Eglise affirment qu'il remonte aux apôtres.

Ambroise ¹¹⁴:

«Si rien ne peut être enlevé des écrits d'un seul apôtre, comment oserions-nous entâcher le symbole que nous avons reçu dans sa tradition et dans sa composition des apôtres ? Voici que selon les douze apôtres, douze sentences ont été exprimées.»

(Ambroise de Milan : *Explication du symbole*) .

¹¹⁴ Ambroise, Rufin, Jérôme, Origène, voir bibliographie générale. Pour les traductions, voir "Cours de patrologie de sœur Gabriel Peters, o.s.b. <http://www.patristique.org/Historique-du-symbole-des-apotres.html>

Rufin :

« Nos anciens rapportent qu'après l'ascension du Seigneur, lorsque le Saint-Esprit se fut reposé sur chacun des apôtres, sous forme de langues de feu, afin qu'ils pussent se faire entendre en toutes les langues, ils reçurent du Seigneur l'ordre de se séparer et d'aller dans toutes les nations pour prêcher la parole de Dieu. Avant de se quitter, ils établirent en commun une règle de la prédication qu'ils devaient faire afin que, une fois séparés, ils ne fussent exposés à enseigner une doctrine différente à ceux qu'ils attiraient à la foi du Christ. Étant donc tous réunis, remplis de l'Esprit Saint, ils composèrent ce bref résumé de leur future prédication, mettant en commun ce que chacun pensait et décidant que telle devra être la règle à donner aux croyants. Pour de multiples et très justes raisons, ils voulurent que cette règle s'appelât symbole. »

(Rufin d'Aquilée *Commentaire du symbole des apôtres*, 2) .

Jérôme :

« Le symbole de notre foi et de notre espérance fut transmis par les apôtres. »

(Jérôme *Contre Jean de Jérusalem*, 28.)

Origène :

« Il faut savoir que les saints apôtres prêchant la foi du Christ ont transmis en termes manifestes les points de doctrine qu'ils estimaient nécessaires. »

(Origène, *Traité des principes*, préface)

On constate que, plus on avance dans le temps, plus le *Credo* prend de l'ampleur. Incidemment, tous ces auteurs veulent en attribuer la paternité aux apôtres, sans se soucier de ce que les *Évangiles* et les *Actes* qu'ils ont entre les mains leur démontrent le contraire. On peut constater par là, une nouvelle fois, que dès les premiers siècles, la foi ne fait pas bon ménage avec l'histoire. Le besoin de preuves n'est toutefois pas absent puisque si elles manquent à leur raisonnement, certains auteurs n'hésiteront pas à les créer. Nous parlions précédemment des *Constitutions Apostoliques*, qui datent du IV^{ème} siècle : l'auteur (anonyme) que l'histoire traditionnelle appelle le compilateur et qu'une

histoire plus soucieuse de précision pourrait appeler un faussaire, n'hésite pas à présenter un baptême et un *Credo* de sa façon.

Rappelons que si le texte est de la fin du IV^{ème} siècle, comme plusieurs autres textes classés dans la catégorie des apocryphes, il se présente aux contemporains comme un texte très ancien et qu'il est signé des apôtres :

« Doit-on instruire quelqu'un dans la doctrine de la foi , qu'on lui enseigne donc avant le baptême la connaissance qui se rapporte au Dieu inengendré, la connaissance élaborée qui se rapporte au Fils Monogène, la certitude qui se rapporte au Saint-Esprit. Qu'on lui apprenne l'ordre des différentes créations, la série des interventions de la providence, les ordonnances des diverses législations. Qu'on l'instruise des raisons pour lesquelles le monde a été créé et l'homme établi citoyen du monde ; qu'on l'informe sur sa propre nature, ce qu'elle est. Qu'on lui apprenne comment Dieu a puni les méchants par l'eau et le feu (...) qu'on lui apprenne comment Dieu, dans sa providence, plutôt que de se détourner du genre humain, les a appelés de l'erreur et de la vanité à la connaissance de la vérité, en divers temps, les menant de l'esclavage et de l'impiété à la liberté et à la piété, de l'injustice à la justice, de la mort éternelle à la vie éternelle (...) Après cette action de grâce, qu'on l'instruise de l'incarnation du Seigneur, de sa passion, de sa résurrection des morts et de son ascension.»

C.A. Livre VII, 39, 2-5 ¹¹⁵

Le baptême est l'occasion de lutter contre les hérésies :

« Car comme un bon agriculteur nettoie d'abord la terre et la débarrasse des épines qui y avaient poussé, avant de semer le froment, de même vous faut-il d'abord extirper chez les candidats toute impiété avant de semer en eux la piété et de les juger dignes du baptême. En effet, le Seigneur nous l'a ordonné quand il disait : « D'abord, enseignez toutes les nations.» Il a alors ajouté : « Et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.» (id. 40, 2-3). Après que, sous la houlette du prêtre qui va lui administrer le baptême, le catéchumène ait dit ce à quoi il ne croit pas, c'est-à-dire à l'erreur, et ce à quoi il renonce, c'est-à-dire à Satan, il doit dire fermement ce à quoi il croit, c'est-à-dire réciter la profession de foi que voici : « Et je m'attache au Christ. Je crois et je suis baptisé en l'unique inengendré, seul vrai Dieu, tout-puissant, Père du Christ, créateur et auteur de toute chose, de qui tout vient, et en Jésus-Christ, le Seigneur, son Fils Monogène, le premier-né de toute créature, engendré avant les siècles par la prédilection du Père, non pas créé, par qui tout a été fait, au ciel et sur la terre, le visible et l'invisible. Dans les derniers jours, il est descendu des cieux et a pris chair, il a été engendré de la sainte Vierge Marie, il a vécu saintement, selon les lois de Dieu son Père, il a été crucifié sous Ponce-Pilate, il est mort pour nous, il est ressuscité des morts le troisième jour après sa passion, il est monté aux cieux, il est assis à la droite du Père, il reviendra avec gloire à la fin du monde pour juger les vivants et les morts et son règne n'aura pas de fin. Je suis aussi baptisé en l'Esprit-Saint, c'est-à-dire le Paraclet, qui a agi en tous les saints depuis le début et qui, ensuite, a été envoyé également aux apôtres

¹¹⁵ La publication de ces *Constitutions* est tardive ; mais les différentes parties qui le composent peuvent être beaucoup plus anciennes ; le livre VII pourrait dater du II^{ème} siècle et donc présenter un *Credo* largement antérieur au Concile de Nicée. Voir les références de cet ouvrage en bibliographie générale.

par le Père, selon la promesse de notre sauveur et Seigneur Jésus-Christ, et après les apôtres, à tous ceux qui croient dans la sainte Église universelle et apostolique. Je crois à la résurrection de la chair et à la rémission des péchés, au royaume des cieux et à la vie du siècle à venir ».

(id. 41, 1-9)

Une lecture non-attentive de ce *Credo* peut donner un sentiment trompeur de familiarité : n'est-ce pas, à quelques détails près celui que les chrétiens récitent encore aujourd'hui, connu sous le nom de *Credo* de Nicée-Constantinople ? A quelques détails près, oui. La plupart de ces détails ne sont pas d'une importance capitale, mais il est une différence qui ne peut pas être considérée comme un détail. Ce *Credo* est, en effet, dans son contenu, hérétique. Passons sur le fait qu'encore à la fin du IV^{ème} siècle, certains chrétiens lient la venue du Messie aux derniers jours, et doivent, par conséquent, s'étonner du retard de la fin du monde même si le temps passant l'intensité de l'attente diminue proportionnellement. Ce sur quoi, en revanche, on ne peut pas ne pas s'arrêter est la différence qui est faite entre l'unique *inengendré*, seul vrai Dieu, tout-puissant, Père du Christ, créateur et auteur de toute chose, et Jésus-Christ, le Seigneur, son Fils Monogène, le premier-né de toute créature, engendré avant les siècles par la prédilection du Père, non pas créé, par qui tout a été fait. Il s'agit tout simplement d'une conception des rapports entre le fils qui n'est pas sans rappeler celle de l'arianisme. Les Ariens pensent, certes, que le Fils a été créé, et donc qu'il fut un temps où il n'existait pas ; mais la formulation des *Constitutions Apostoliques*, disant que le fils fut engendré avant les siècles ne signifie pas que le Fils existait de toute éternité et laisse plutôt entendre l'existence de l'inengendré (le Père est de toute éternité), tandis que celle du fils engendré par la prédilection du Père, ne laisse pas entendre l'éternité, même si l'engendrement se fait avant les siècles, c'est-à-dire avant que le temps ne commence à être compté. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'au fil des siècles, les *Constitutions Apostoliques*, non sans continuer à jouer un rôle de première importance dans la constitution du droit canon ¹¹⁶, ont commencé à attirer la suspicion sur leur authenticité. C'est le VI^{ème} Concile œcuménique, dit Concile Quinisexte ou Concile in Trullo (692) qui le déclare pollué par des interpolateurs hérétiques, mais pour le fond hérité des apôtres :

« (...) certaines falsifications et choses étrangères à l'Église ont été ajoutées jadis par quelques-uns des hétérodoxes au détriment de l'Église, (...) nous croyons utile, pour

¹¹⁶ Article *Constitutions Apostoliques*, *Dictionnaire de théologie Catholique*, Tome 1, col. 1520

l'édification et la sécurité du peuple chrétien de rejeter ces Constitutions, afin de ne pas mêler les productions de la fausseté hérétique à l'enseignement authentique et adéquat des apôtres ». ¹¹⁷

Pendant de longs siècles, aussi bien dans l'Église d'Orient que dans l'Église d'Occident, on considèrera les *Constitutions Apostoliques*, comme un texte des Apôtres transmis à la postérité via Clément de Rome, ceci jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle. Le concile de Trente, notamment, ne manquera pas d'authentifier l'origine apostolique du *Credo*, comme cela figure dans l'article 1,1,2 du catéchisme de 1566 :

« Cette profession de foi et d'espérance chrétienne que les apôtres avaient composée, ils l'appelèrent symbole, soit parce qu'ils la formèrent de l'ensemble des vérités différentes que chacun d'eux formula, soit parce qu'ils s'en servirent comme d'une marque et d'un mot d'ordre qui leur ferait distinguer aisément les vrais soldats de Jésus-Christ des déserteurs et des faux frères qui se glissaient dans l'Église pour corrompre l'Évangile. » ¹¹⁸

La falsification est loin d'être un cas unique, à cette époque, comme déjà à des époques plus anciennes et à d'autres plus tardives. Dans les œuvres d'Augustin, le *Sermon 241* fournit une version du *Credo* où chacun des douze articles est énoncé, tour à tour, par chacun des douze apôtres. On l'attribuera, comme d'autres textes problématiques du Docteur de la grâce, à un pseudo-Augustin jamais identifié. ¹¹⁹

Ces diverses versions du *Credo* montrent que, dans la pratique, dans l'Église des V^{ème}, VI^{ème}, VII^{ème} siècles, l'orthodoxie était encore loin d'être définitivement fixée, en dépit des conciles œcuméniques déjà nombreux, et elle ne le sera même jamais, puisque le christianisme se subdivisera en différentes branches. L'orthodoxie est une vue de l'esprit, particulièrement entretenue par le christianisme catholique. Au IV^{ème} siècle, les ariens se considèrent comme orthodoxes et beaucoup d'autres courants chrétiens voient les nicéens comme des polythéistes. L'examen des formules que nous ont laissées les siècles précédents et dont nous trouvons trace toujours à l'occasion du baptême nous montre bien que, loin d'être homogène, la foi chrétienne a connu différents états et différents contenus successifs.

Clément de Rome ne parle pas de baptême dans sa *Lettre aux Corinthiens*. La première mention qui en est faite dans la littérature patristique se trouverait dans la

¹¹⁷ Id. col 1521

¹¹⁸ Pourtant, si l'on en croit Maurice Sachot (L'invention du Christ, genèse d'une religion), depuis le concile de Ferrare de 1438 (dix-septième concile œcuménique) les chrétiens occidentaux savent que pour les chrétiens orientaux, le symbole des apôtres n'a rien d'historique. Voir en annexe. Il s'agit du Concile de "Bâle-Ferrare-Florence-Rome" ; voir également Wikipédia : http://fr.wikipedia.org/wiki/Concile_de_Bâle-Ferrare-Florence-Rome

¹¹⁹ L'*Enchiridion* (1854) de H.J.D. Denzinger (1819-1883) ne répertorie pas moins de 74 "*Credo*", entre les formules orientales et les formules occidentales. (<http://www.catho.org/9.php?d=bvx#cio>)

Didachè que la majeure partie des experts date du début, voir de la moitié du II^{ème} siècle mais que, au moins l'un d'entre eux, considère d'une facture beaucoup plus précoce : entre 50 et 70. ¹²⁰ : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans l'eau vive... Versez sur la tête trois fois de l'eau au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

Un passage de Justin de Néapolis dans sa *première Apologie* (datant des environs de 155) fait allusion à une immersion dans l'eau, s'accompagnant de commentaires, dont certains termes surprennent :

« Ensuite, nous les conduisons en un endroit où il y a de l'eau et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour : au nom de Dieu le Père et le maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit. Ils sont alors lavés dans l'eau. Car le Christ a dit : « Si vous ne renaissiez, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ». Il est bien évident pour tout le monde que ceux qui sont nés une fois ne peuvent pas rentrer dans le sein de leur mère. Le prophète Isaïe, comme nous l'avons dit plus haut, enseigne de quelle manière les pécheurs repentants effaceront leurs péchés. Il s'exprime en ces termes : « Lavez-vous, purifiez-vous, enlevez le mal de vos cœurs, apprenez à bien faire, rendez justice à l'orphelin et défendez la veuve ; venez alors et comptons, dit le Seigneur. Vos péchés vous eussent-ils rendus rouges comme la pourpre, je vous rendrai blancs comme la laine ; fussiez-vous rouges comme l'écarlate, je vous rendrai blancs comme la neige. Mais si vous ne m'écoutez pas le glaive vous dévorera ». C'est la bouche du Seigneur qui a parlé. Voici la doctrine que les apôtres nous ont transmise sur ce sujet : cette ablution s'appelle illumination parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit rempli de lumière. Et aussi au nom de Jésus-Christ qui fut crucifié sous Ponce Pilate et au nom de l'Esprit Saint qui prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, est lavé celui qui est illuminé. »

1^{ère} Apologie, I, LXI.1-9 ;12-13

A lire ce passage qui est l'une des toutes premières descriptions du rite baptismal selon les chrétiens, on a l'impression que l'institution du baptême est antérieure au christianisme ; en fait il témoigne d'une période de transition où le christianisme émerge d'une sorte de magma religieux où toutes sortes de croyances et de pratiques se mélangent. C'est tout-à-fait conforme à cette autre œuvre fameuse de Justin, *le Dialogue avec le Juif Tryphon*, que l'on regarde comme l'un des témoignages de la séparation entre les juifs et les chrétiens ; d'autre part, en divers passages de la *première Apologie*, l'auteur s'en prend à ces adversaires qui seront bientôt les hérétiques identifiés, ayant nom, entre autres, Simon, Ménandre, Marcion. La Trinité, quant à elle, ne semble pas associée au rite baptismal.

¹²⁰ Audet, Jean-Paul *La « Didachè », Instructions des Apôtres* Paris, J. Gabalda et Cie (1958. (Chapitre 7, La date et le lieu d'origine) pp. 187-203). L'auteur considère que la *Didachè* est contemporaine de l'évangile de Matthieu). -- Voir en annexe.

Elle apparaît, en revanche chez Irénée, non pas dans le premier livre de *Contre les hérésies*, où il est plusieurs fois question du baptême du Christ, mais une seule fois du baptême du néophyte, à quoi il associe une règle de vérité qu'il ne précise pas :

« Ainsi en va-t-il de celui qui garde en soi, sans l'infléchir, la règle de vérité qu'il a reçue par son baptême : il pourra reconnaître les noms, les phrases et les paraboles provenant des Écritures, il ne reconnaîtra pas le système blasphématoire inventé par ces gens-là... » (*Contre les Hérésies*, 1, 9). L'allusion est un peu plus claire dans sa *Démonstration de la prédication évangélique* : « Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu qui s'est incarné, est mort, et est ressuscité, et dans l'Esprit Saint de Dieu. » (*Démonstration*, 3).

La forme la plus ancienne du symbole des apôtres figure dans un texte apocryphe originaire d'Asie Mineure, écrit en grec et composé après 150, dont voici le libellé :

*« Je crois en Dieu le Père tout-puissant,
et en son Fils unique notre Seigneur Jésus-Christ
et au Saint-Esprit
et en la résurrection de la chair
et en la sainte Église catholique. »*¹²¹

Au III^{ème} siècle, dans son ouvrage intitulé « *De la prescription des hérétiques* », Tertullien fait allusion au baptême, dans des termes d'autant plus intéressants qu'il se réfère à la pratique de l'Église de Rome, dont il dit également qu'elle communique avec les Églises d'Afrique¹²², mais il n'associe pas à ce rite d'immersion la récitation d'une formule :

« Mais voulez-vous satisfaire une louable curiosité, qui a pour objet le salut, parcourez les Églises apostoliques, où président encore, et dans les mêmes places, les chaires des Apôtres ; où, lorsque vous écouterez la lecture de leurs lettres originales, vous croirez voir leurs visages, vous croirez entendre leur voix. (...) Voyons donc ce qu'a appris et ce qu'enseigne Rome, et en quoi elle communique particulièrement avec les Églises d'Afrique. (...) Voilà les sources où elle puise sa foi. Elle fait renaître ses enfants dans l'eau, elle les revêt du Saint-Esprit, elle les nourrit de l'Eucharistie, les exhorte au martyre, et rejette quiconque ne professe pas cette doctrine. C'est cette doctrine, je ne dis plus qui nous annonçait des hérésies pour les temps à venir, mais de qui elles sont sorties ».

(*De la prescription des hérétiques*, 36)

¹²¹ Soeur Gabriel Peters, *Manuel de patrologie, Historique du symbole des apôtres*. - <http://www.patristique.org/-Lire-les-Peres-de-l-Eglise-soeur-.html>

¹²² Tertullien (vers 150-vers 220) est dit « de Carthage », ce qui est juste ; mais son père est centurion romain et ses contacts avec Rome sont étroits ; il y exercerait même, durant un temps, la profession de rhéteur.

Rien de surprenant à ce qu'il dise que les hérésies naissent de la juste doctrine, puisqu'il est, avec Irénée, l'un des deux grands hérésiologues créateurs de cette théorie. Quant au formulaire de foi, il figure bien dans la même œuvre, mais dans une partie antérieure et non associée au baptême : « *Or, voici la règle ou le symbole de notre foi ; car nous allons faire une déclaration publique de notre croyance. Nous croyons qu'il n'y a qu'un seul Dieu, auteur du monde qu'il a tiré du néant par son Verbe engendré avant toutes les créatures. Nous croyons que ce Verbe, qui est son fils, est apparu plusieurs fois aux patriarches sous le nom de dieu, qu'il a toujours parlé par les prophètes ; qu'il est descendu, par l'opération de l'Esprit de Dieu le Père, dans le sein de la Vierge Marie, où il s'est fait chair ; qu'il est né d'elle ; que c'est notre Seigneur Jésus-Christ qui a prêché la loi nouvelle et la promesse nouvelle du royaume des cieux. Nous croyons qu'il a fait plusieurs miracles ; qu'il a été crucifié ; qu'il est ressuscité le troisième jour après sa mort ; qu'il est monté aux cieux, où il est assis à la droite de son Père ; qu'il a envoyé à sa place la vertu du Saint-Esprit, pour conduire ceux qui croient ; enfin qu'il viendra avec un grand appareil, pour mettre les saints en possession de la vie éternelle et de la béatitude céleste, et pour condamner les méchants au feu éternel, après les avoir ressuscités les uns et les autres en leur rendant leur chair.* » (id. 13)

La divinité de Jésus-Christ est évoquée, de manière pour le moins déroutante : puisqu'il serait apparu plusieurs fois aux patriarches sous le nom de Dieu et se serait exprimé par les prophètes. ¹²³D'autre part, Tertullien affirme croire, aux miracles de Jésus, à la crucifixion, la mort, la résurrection, l'ascension, mais ne mentionne toujours pas les quatre évangiles ; nous sommes pourtant à la fin du II^{ème} siècle. S'ils sont écrits depuis, approximativement, un siècle, un tel silence n'est-il pas étonnant ? ¹²⁴

Enfin vient Hippolyte de Rome - mais nous sommes au III^{ème} siècle - qui donne une première description assez précise du baptême chrétien, rite et profession de foi, sous une forme originale ; (c'est la version la plus ancienne du *Credo* que nous possédions et qui se trouve dans l'ouvrage intitulé *De la tradition apostolique*, II, 1 :

« *Que celui qui doit être baptisé descende dans l'eau et que celui qui le baptise lui impose la main sur la tête-en disant : Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? Et que celui qui est baptisé réponde : Je crois. Qu'il le baptise alors une fois en lui tenant la main posée sur la tête. Puis qu'il lui dise : Crois-tu au Christ Jésus, le Fils de Dieu qui est né par l'Esprit Saint de la Vierge Marie, est mort et a été enseveli, est ressuscité vivant des morts le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, viendra juger les vivants et les morts ? Et quand il aura dit : Je crois, qu'il le baptise de nouveau. Qu'il lui dise de nouveau : Crois-tu au Saint-*

¹²³ Dans son *Traité du baptême*, Tertullien n'évoque la profession de foi que brièvement et donne quelques indications sur le rite, consacrant ses réflexions, de manière très polémique, essentiellement à la question du baptême reçu par Jésus, reçu par les apôtres puis donné par eux. -- Tertullien, *du baptême*, - . Voir annexe.

¹²⁴ Il existe deux autres formules de foi chez Tertullien, non associées au baptême, l'une dans le *Du voile des vierges* (§ 4) ; l'autre dans *Contra Praxeam* (§2)

Esprit, en la sainte Église et en la résurrection de la chair ? Que celui qui est baptisé dise : Je crois. Et ainsi qu'on le baptise une troisième fois.»

On peut observer que la divinité de Jésus n'est pas nettement affirmée, pour dire le moins ; de fait, ce grand pourfendeur d'hérétiques, qui se dit le disciple d'Irénée, se verra lui-même accusé par la théologie ultérieure de subordinationisme, c'est-à-dire cette hérésie qui fait du fils un être dépendant du Père et non son égal.¹²⁵

Au III^{ème} siècle, le sacrement du baptême fait l'objet d'une préparation qui s'appelle le *catéchuménat*, au cours de laquelle le contenu de la foi est enseigné au néophyte. Autant du point de vue rituel que du point de vue doctrinal, cette institution est probablement apparue de manière progressive et offre quelques premières traces du temps de Justin, encore que chez celui-ci, la partie enseignement ne semble guère très développée :

*«Trouvons-nous un homme persuadé de la vérité de notre doctrine et résolu de s'y conformer, nous l'instruisons à prier, à jeûner, pour obtenir le pardon de ses fautes passées. Nous jeûnons, nous prions nous-mêmes avec lui. Ensuite, nous le conduisons en un lieu où nous tenons de l'eau en réserve, et là il est régénéré comme nous l'avons été nous-mêmes, au nom de Dieu, maître souverain de l'univers, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils et notre Sauveur, au nom du Saint-Esprit. Il reçoit dans l'eau le saint baptême. »*¹²⁶

On ne peut exclure dans certaines formes de christianisme, la persistance d'un certain ésotérisme d'ailleurs présent dès les origines premières et dont Clément d'Alexandrie, jamais taxé d'hérésie bien qu'il fournisse toutes les caractéristiques d'un gnostique, nous donne quelques éléments :

*« Le Seigneur a permis d'admettre à la participation des mystères divins et de cette sainte lumière ceux dont l'esprit et les yeux en seraient dignes ; mais il n'a pas révélé à un grand nombre d'auditeurs les choses qui n'étaient pas à la portée d'un grand nombre d'intelligences ; il ne les a révélées qu'au petit nombre de ceux auxquels il savait que cette nourriture était propre, et qui pouvaient la recevoir, et à l'esprit desquels elle pouvait servir. Il en est des mystères comme de Dieu : ils ne doivent se confier qu'à la parole et non à l'écriture. Si l'on nous répond qu'il est écrit : il n'y a rien de caché qui ne doive être révélé, et rien de secret qui ne doive être connu, que l'on apprenne de nous aussi que celui qui reçoit les mystères comme mystères, les mystères lui seront révélés ; et que celui qui sait conserver dans le secret de l'âme les choses qui lui sont transmises, les choses secrètes lui seront révélées ; de sorte que la vérité et ce qui est caché à la plupart des hommes sera révélé au plus petit nombre.»*¹²⁷

L'histoire du *Credo* ne s'examine donc pas sous l'angle beaucoup trop réducteur des conciles de Nicée et de Constantinople. Beaucoup d'autres formules de foi existaient

¹²⁵ On trouve également une référence au symbole des apôtres associé au baptême dans la *Lettre 69 à Magnum*, §7, de Cyprien de Carthage (vers 200 - 258)

¹²⁶ Justin, *Apolog.*, I, § 64

¹²⁷ Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 1

avant et, d'ailleurs, dans une lettre qu'il adresse à ses administrés ¹²⁸ qui donne le compte-rendu du concile de Nicée, Eusèbe de Césarée avance que le *Credo* adopté est celui qu'il a proposé qui n'était autre, évidemment, que le *Credo* en usage dans son Église de Césarée, à un point près, dont il se lamente et non sans raison car ce point est essentiel ; c'est que l'on y ajoute, pour définir la relation entre le Fils et le Père, le terme d'*homoousios* qui consacre l'égalité de nature ce dont à Césarée comme en bien d'autres lieux, on était peu conscient. Si on l'en croit, c'est l'empereur Constantin qui aurait imposé le mot *homoousios*, qui sera ultérieurement l'objet de tant de polémiques.

La réalité historique n'est pas qu'il y eut deux formules de foi, l'une en usage à Césarée et l'autre adoptée par l'ensemble des évêques réunis à Nicée, avec intervention décisive ou non de l'empereur Constantin, la réalité est qu'il y avait des formules de foi différentes un peu partout. Peu importe qu'elles aient toutes suivi un schéma général identique dans la mesure où le cœur du problème pouvait tenir au choix d'un mot ¹²⁹. Un mot définissait l'orthodoxie de la croyance ; un autre mot déterminait l'hérésie. Pour le seul quatrième siècle, entre le concile de Nicée (325) et celui de Constantinople (381) nous disposons d'au moins une douzaine de formules de foi différentes qui furent discutées à l'occasion d'autres conciles qui, pour n'avoir pas reçu par la suite le statut d'œcuménique, n'en étaient pas moins importants. Ce sont :

- Premier symbole du concile de la dédicace (341)
- Deuxième symbole du concile de la dédicace (341)
- Troisième symbole du concile de la dédicace (341)
- Quatrième symbole du concile de la dédicace (341)
- Symbole du Concile de Sardique (343)
- Formule de foi dite de Philoppopolis (343)
- Symbole du concile d'Antioche (345)
- Symbole du premier concile de Sirmium (351)
- Symbole du deuxième concile de Sirmium (357)
- Quatrième symbole de Sirmium (359) (dit *Credo daté*)
- Symbole de Rimini (359)

¹²⁸ Eusèbe de Césarée, Epist. PG. t. XX, col 154

¹²⁹ En l'occurrence, une lettre, un "iota".

La liste n'est pas exhaustive.¹³⁰ Le point le plus constant de toutes ces formules, c'est qu'elles se terminent généralement par l'anathème lancé sur l'adversaire. Un millénaire plus tard, au siècle de la Réforme, Calvin écrit :

« Je nomme le symbole des apôtres, mais je ne me soucie pas beaucoup de savoir qui en a été l'auteur... Quoi qu'il en soit, je ne doute nullement, de quelque part qu'il soit procédé, qu'il n'ait été dès le premier commencement de l'Église et même dès le temps des apôtres reçu comme une confession publique et certaine de la foi. »¹³¹

La formation du *Credo*, la formation de la théologie et la formation du christianisme sont une seule et même réalité. Mais les manuels d'histoire du christianisme à destination du grand public, de même que les ouvrages spécialisés qui, pour un grand nombre s'inspirent de la théologie chrétienne, que ce soit dans sa version catholique ou dans ses nombreuses variantes protestantes, ignorent systématiquement cette réalité.¹³² L'étude des Pères de l'Église se fait de l'unique point de vue hérésiologique ; aujourd'hui comme dans les premiers siècles, la vérité est chez les « orthodoxes », l'erreur chez les « hérétiques » ; rien ne peut venir à bout de cette catégorisation purement axiomatique. Quelques *histoires du Credo* furent faites au XIX^e siècle par des théologiens protestants.¹³³ Dans *Le symbole des apôtres, essai historique*, injustement oublié comme tant d'autres de cette période, l'auteur, Michel Nicolas fait valoir que la construction du christianisme consiste à réunir des croyances communes.

Les quatre évangiles seraient-ils d'une rigoureuse historicité et auraient-ils été publiés immédiatement après la mort-résurrection-ascension de Jésus de Nazareth, encore serait-il difficile d'en tirer une théologie, car Jésus n'enseigne pas une métaphysique nouvelle, mais seulement une éthique réformatrice. Telle est, du moins, une opinion très largement répandue. A plus forte raison, les croyances peuvent s'avérer difficiles à définir, si ces textes sont tardifs et qu'à l'origine de la nouvelle religion on ne peut distinguer qu'à grand peine la nature des événements qui sont à l'origine de cette dynamique. Nous avons pu constater précédemment que les formulaires diffèrent entre eux, les plus anciens sont très brefs, ne mentionnant même pas la divinité, mais seulement la résurrection du Christ, le Christ étant le Messie, le *Messie de la foi*, le Messie

¹³⁰ On peut les trouver à cet URL : <http://www.patristique.org/-Symboles-de-foi-.html>

¹³¹ Calvin, Jean *De la foi*, (*Institution de la religion chrétienne*). Paris, éd. Les Belles Lettres, 1937, tome 2, p. 45.

¹³² Les rapports effectifs entre l'histoire des religions se voulant neutre, comme doit l'être toute science et les vérités théologiques font l'objet de l'essentiel de la troisième partie.

¹³³ Coquerel, Athanase-Josué. *Histoire du Credo, par Athanase Coquerel fils*. Paris: G. Baillière, 1869. et Nicolas, Michel. *Le Symbole des apôtres, essai historique, par Michel Nicolas*. Paris: Michel-Lévy frères, 1867

depuis si longtemps attendu, qui ne se confond pas nécessairement avec Jésus de Nazareth, le *Jésus de l'histoire*. Les additions successives correspondent au développement des croyances des différentes communautés. Dans toutes les formules que nous avons aperçues, on n'a jamais le sentiment que ces communautés communiquent entre elles, n'en déplaise à Tertullien qui est le premier à affirmer que Rome entretient le lien avec les Églises africaines, ce qui laisse supposer que cet état de choses commence à son époque. Si tel est le cas ¹³⁴ la relation ne peut être qu'embryonnaire, car, par exemple dans toute l'œuvre abondante de Tertullien lui-même, on ne voit pas qu'il se soit soucié particulièrement, quant à lui, d'être en conformité avec l'autorité romaine, ni même de l'informer de ce qu'il croit ni de ce qu'il écrit. Il en va de même des autres. Il faudra précisément attendre le premier concile œcuménique, soit le début du IV^{ème} siècle pour que le siège épiscopal de Rome manifeste, timidement, une quelconque prétention à l'autorité. Ce qu'on appelle le *symbole des apôtres* est une formule, déjà un peu tardive, nullement issue de la plume des compagnons de Jésus de Nazareth et qui reste, de toutes façons, un formulaire ouvert qui continue à se meubler de nouveaux articles. Michel Nicolas écrit :

*« Aussitôt qu'avec la renaissance des lettres se fut éveillé l'esprit d'examen, on attaqua la tradition qui en attribue la composition aux Apôtres, et on en mit en question l'accord avec le christianisme primitif. Plus tard, au dix-septième siècle, des théologiens réformés, d'une érudition étendue et d'une rare sagacité, ne se bornèrent pas à prouver, comme on l'avait fait jusqu'alors que le Credo répond non à l'état des croyances dans l'Église apostolique, mais à celui de l'Église latine au quatrième ou au cinquième siècle, et que par conséquent il n'est pas et ne peut pas être l'œuvre des apôtres, ce qu'ils établissaient d'ailleurs par bien d'autres faits aussi peu contestables. Ils s'attaquèrent à la question même de l'origine historique de ce formulaire et mirent au-dessus de toute contestation qu'il s'était formé peu à peu, à travers de longues et nombreuses transformations. »*¹³⁵ Michel Nicolas pense, en particulier, que ces érudits établirent « *que les additions qu'on y fit furent provoquées par la nécessité dans laquelle se trouve l'Église de prémunir les nouveaux fidèles qu'elle admettait dans son sein contre les erreurs des hérétiques et des schismatiques, principalement celles des gnostiques, et d'insérer pour cela dans la formule qui leur servait de profession de foi, à leur baptême, diverses déclarations propres à leur indiquer comment il fallait entendre les vérités chrétiennes, dont les dissidents donnaient des interprétations erronées* ». ¹³⁶

Si cette analyse est juste, même à supposer que les évangiles canoniques soient d'une rigoureuse historicité - vérité qui reste à démontrer -, même dans ce cas, les apôtres ne sont pour rien dans la définition de la foi chrétienne et il est établi que ces croyances que l'on nommera ultérieurement les unes "*orthodoxie*" et les autres "*hérésie*"

¹³⁴ Voir deuxième partie, sur la papauté à Rome.

¹³⁵ op.cit. page 3-4

¹³⁶ id. pages 4-5

n'apparaissent pas les secondes après les premières mais se développent simultanément. Voilà deux constatations qui mettent sérieusement à mal les prétentions de la théologie à se fonder historiquement .

Ce recours aux affirmations historiquement fausses ou terriblement douteuses est aussi ancien que les premiers balbutiements de la théologie :

« Il n'y a qu'une seule règle de foi. Elle n'admet ni changement ni altération. Elle consiste à croire en un seul Dieu tout-puissant, Créateur du monde ; en Jésus-Christ, son Fils, né de la Vierge, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité d'entre les morts le troisième jour, reçu dans les cieux, assis maintenant à la droite du Père, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts par la résurrection de la chair. » (Tertullien)¹³⁷

Irénée procède de même :

« L'Église qui est répandue sur toute la terre a reçu des apôtres et de leurs disciples, cette foi, qui consiste à croire en un seul Dieu (...) en un seul Jésus-Christ (...) en un Saint-Esprit (...) etc. »¹³⁸ Ainsi fait Origène, au III^{ème} siècle : « Les choses qui nous ont été transmises par la tradition apostolique sont qu'il y a un Dieu qui a créé et fait toutes les choses (...) et que ce Dieu, dans les derniers jours, comme il l'avait promis, a envoyé notre Seigneur Jésus-Christ (...) On nous a aussi transmis que le Saint-Esprit jouissait du même honneur et de la même dignité que le Père et le Fils. »¹³⁹ et ¹⁴⁰

F. LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES

L'Église de Rome existe-t-elle aux premier et deuxième siècles, en tant que garante de l'orthodoxie première et moyen de la faire connaître à l'ensemble des Églises locales, comme le veut l'histoire conventionnelle ? Nous consacrerons notre deuxième partie à l'examen de l'histoire primitive de la papauté.

Mais avant d'y venir et pour clore ces réflexions sur le conflit originel, nous allons consulter un document au statut fort étrange, les *Constitutions Apostoliques*, qui se situent à la fin du IV^{ème} siècle, où il est question d'orthodoxie et d'hérésie, et aussi à nouveau du baptême. Ce document que l'historiographie présente comme une *compilation* de textes plus anciens montre que ce conflit originel - ce conflit que l'on

¹³⁷ Tertullien, *Du Voile des vierges*, § 4

¹³⁸ Irénée, *Contre les hérésies*, I, 40, 4

¹³⁹ Origène, *Traité des principes*, I, 4

¹⁴⁰ Il conviendrait de prendre également en compte les rites baptismaux chez les gnostiques : " Quant au baptême authentique, en lequel doivent descendre les Touts et en lequel ils viendront à l'existence, il n'y en a pas d'autre hormis celui-là seul qui est la rédemption en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, après la confession de la foi en ces noms qui forment un nom unique de la Bonne Nouvelle. Parce qu'ils ont cru en la réalité de ce qui leur a été enseigné, ceux qui croient en cette réalité obtiennent le salut en retour ; ils atteignent invisiblement le Père et le Fils, et le Saint Esprit, parce qu'ils leur ont rendu témoignage dans une foi inébranlable et qu'ils les saisissent dans une ferme espérance". *Traité Tripartite*, in *Écrits gnostiques*, Gallimard-Pléiade 2007, pp 196-197

voit, notamment, dans les épîtres de Paul - à cette date déjà tardive n'a rien perdu, bien au contraire, de la virulence qui le caractérise depuis le début. Ce que l'on voit aussi très nettement, et cela n'est pas du tout accessoire, c'est que l'historicité des origines est déjà très malmenée :

« Avant tout, évêques, gardez-vous des hérésies funestes, intolérables et impies, évitez-les comme le feu qui brûle ceux qui l'approchent (1.1) (...) Lorsque nous sommes partis chez les païens pour annoncer au monde la parole de vie, le diable intervint alors dans le peuple et envoya à notre suite de faux apôtres pour profaner la parole (8.1)(...) Mais quand il apparut que l'hérésie même était assez forte pour semer l'erreur et qu'elle représentait un danger pour l'Église entière, nous les douze, nous nous réunîmes à Jérusalem 12.1 (...) Nous envoyâmes donc la lettre, mais nous-mêmes, nous restâmes à Jérusalem de longs jours à rechercher ensemble ce qu'exigeait le bien commun en vue d'un redressement. Pendant le temps qu'il fallût, nous visitâmes les frères ; nous les affermissions par la doctrine de la foi et leur enjoignons de fuir ceux qui, au nom du Christ et de Moïse, combattent en fait le Christ et Moïse et cachent des loups sous des peaux de brebis. Ce sont de faux Christ, de faux prophètes et de faux apôtres, des imposteurs et des corrupteurs, le parti des renards et les ravageurs des vignes rampantes. 13.1 (...) Tout cela nous vous l'avons prescrit afin que vous puissiez savoir quelle est notre pensée en détail. Mais n'acceptez pas les livres reliés sous notre nom par les impies ¹⁴¹; car il ne faut pas vous fier aux noms des apôtres, mais à la nature des choses et à la justesse de la pensée. Nous savons en effet que les partisans de Simon et de Clébios ont composé des livres plein de venin, sous le nom du Christ et de ses disciples et qu'ils les répandent pour vous tromper (...) Chez les anciens déjà, certains avaient rédigé des livres apocryphes de Moïse... des livres pernicioeux et contraires à la vérité. De tels livres, des gens malfaisants en ont édité à nouveau... ils sont signés de quelques noms barbares, des noms d'ange à ce qu'ils prétendent, mais à vrai dire, c'est les noms des démons qui les ont inspirés. Fuyez leur enseignement, pour ne pas être associés au châtement de leurs auteurs qui les ont rédigés pour tromper et perdre les fidèles et irréprochables disciples du Seigneur (13.1)».¹⁴²

On s'aperçoit qu'en dépit des siècles écoulés (puisque nous sommes ici à la fin du IV^{ème} siècle), des querelles doctrinales, des décisions conciliaires, les courants de pensée qualifiés d'hérétiques continuent à prospérer. Les partisans de la juste doctrine, ou du moins ceux qui s'auto-positionnent ainsi, continuent à dénoncer les faux prophètes, les faux apôtres, et même les faux Christ qui dispensent un enseignement différent, exactement comme Paul le faisait en son temps. Qui plus est, ils dénoncent les faux ouvrages qui circulent sous le nom des apôtres. L'ironie de la situation est que ce livre, *Les Constitutions Apostoliques*, est lui-même un faux, quoiqu'en veuillent reconnaître les auteurs qui le qualifient de *compilation* ; c'est une compilation, en effet, dans la mesure où il reprend divers textes beaucoup plus anciens, comme la *Didachè*, mais il prétend remonter au temps du Christ ; en réalité, il est publié à la fin du IV^{ème} siècle, mais qui plus est, il se présente comme rédigé de la main même des douze apôtres (auxquels

¹⁴¹ C'est nous qui soulignons : un document faux n'hésite pas à dénoncer des faux.

¹⁴² *Les Constitutions apostoliques*. Paris: 1992. Ici : tome 3 livre VI

s'ajoutent quelques « anciens », comme Clément de Rome). Il faut donc, dans le « nous » continuellement utilisé, faire entrer Pierre, André, Jacques, Philippe, Barthélémy, Thomas, Matthieu, Paul etc.¹⁴³ La réunion dont il est question dans le chapitre 12 du livre VI, cité plus haut est ce que l'on appelle le *Concile de Jérusalem*, qui est raconté au chapitre 15 des *Actes des apôtres* ; la lettre dont il est question est le document par lequel la réunion se termine - qu'on appelle aussi parfois le *décret de Jérusalem* et qui contient ces propos, faisant justement allusion aux hérésies contemporaines des apôtres : « *Ayant appris que, sans mandat de notre part, certaines gens venues de chez nous ont, par leur propos, jeté le trouble parmi vous et bouleversé vos esprits, nous avons décidé d'un commun accord de choisir des délégués et de vous les envoyer avec nos bien-aimés Barnabé et Paul... etc.* »¹⁴⁴

En résumé, l'approche qui consiste à vouloir étudier le rapport entre l'orthodoxie et l'hérésie - autrement dit, les balbutiements de la théologie -, à partir des seuls textes dus à la plume de ceux que l'histoire traditionnelle, ou paradigmatique, nomme les « hérésiologues » est une approche historico-théologique, c'est-à-dire une approche historique biaisée par la théologie. Le rapport entre l'orthodoxie et l'hérésie est présent dans toute la littérature chrétienne primitive, y compris dans les textes du *Nouveau Testament*. Il est douteux que les premiers écrivains ecclésiastiques (Clément, Ignace, Justin et autres) aient pu trouver beaucoup de « *normes solides* »¹⁴⁵ dans les *Actes des apôtres* - à supposer qu'ils en aient eu connaissance, ce qui est plus que douteux.

Une autre approche tournant autour d'un supposé *mouvement de Jésus*, ou encore *mouvement des disciples de Jésus*¹⁴⁶, distingue diverses catégories dans les premiers chrétiens, issus de la supposée *communauté de Jérusalem*, ou encore *Église de Jérusalem* ou *qeleth de Jérusalem*. On ne peut, certes, affirmer que rien de tel n'ait jamais existé. Ce que l'on peut dire, en revanche, est que de telles catégories ne peuvent trouver des racines historiques éventuelles que dans les écrits du *Nouveau Testament*, puisqu'on n'en trouve aucune trace dans la littérature profane. Or sur le *Nouveau Testament* pèse la question du statut et de la validité historique que l'exégèse a les plus grandes difficultés à regarder de face.¹⁴⁷ Ces catégories, qui ne sont pas impossibles, résultent

¹⁴³ op.cit. Voir, livre VIII, 4, 1 ; 6, 1 ; 12, 1 ; 17, 1 ; 19, 1 ; 21, 1 ; 22, 1 ; 23, 1 ; 25, 1 ; 27, 1 ; 29, 1 ; 32, 1 ; 35, 1 ; 46, 1

¹⁴⁴ *Actes*, 15, 22-35

¹⁴⁵ Voir supra, pages 48 et s

¹⁴⁶ « *Pas moins de six courants composent le mouvement des disciples de Jésus : il s'agit principalement des jacobiens, des pétriniens, des Hellénistes d'Etienne, des Hellénistes de Barnabé, des pauliniens et des johanniens* ». S. C. Mimouni, *Le Christianisme des origines à Constantin*, PUF, 2006 - page 210 -

pour le moins de lectures discutables, - d'ailleurs leur nombre et leur appellation varie selon les auteurs - de tout un corpus de textes allant du *Nouveau Testament* au *Panarion* d'Epiphane de Salamines, en passant, notamment, par *l'Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, œuvres respectivement du début et de la fin du IV^{ème} siècle. L'inconvénient - à moins que ce ne soit le but poursuivi - est qu'une telle démarche fait oublier une autre possibilité - pourquoi pas une nécessité ? - qui serait de distinguer trois catégories fondamentales :

Les « proto-orthodoxes », pour employer un terme largement utilisé par Bart Erhman :

« D'où, à l'origine, tenons-nous nos Évangiles du Nouveau Testament ? Et comment savons-nous que ceux-là, plutôt que les dizaines d'évangiles qui ne furent pas intégrés au N.T. révélèrent la vérité de ce que Jésus enseigna ? (...) Les groupes chrétiens furent multiples et divers. Parmi les questions posées, on peut retenir par exemple celles-ci : combien y a-t-il de Dieux ? Le monde matériel fut-il créé par le vrai Dieu ? Jésus était-il humain, d'essence divine, ou les deux ? »¹⁴⁸

Les chrétiens « disparus », pour rester dans le système de Bart Ehrman : ceux qui lisaient l'*Evangile de Pierre*, ou les *Actes de Paul*, ou les *Actes de Thomas*, ou l'*Evangile de Thomas*, ou l'*Evangile secret de Marc*, le *Traité de la Résurrection*, l'*Ascension d'Isaïe*, etc ; ceux que l'on appellera les *docètes*, les *ébionites*, les *marcionites*, tous les groupes que l'on réunira sous le nom de *gnostiques* qui, tous, se disent chrétiens.

Les non-chrétiens ne doivent pas être oubliés ; ils ne sont autres que les juifs¹⁴⁹ qui n'adhèrent pas à la croyance selon laquelle le Messie serait advenu. De l'existence de Jésus et du rejet de la croyance en lui, les textes juifs ne parleront que tardivement quand le judaïsme nouveau, c'est-à-dire le judaïsme rabbinique (ou tannaïtique), commencera à prendre forme. Mais ramenés à l'époque de Jésus, si l'on ne trouve aucun écrit, l'ensemble de la population ne peut pas ne pas en avoir entendu parler, si du moins on veut admettre l'expansion fulgurante que décrivent les *Actes des apôtres* ; on y voit, en effet, les nouveaux convertis baptisés par milliers, on voit même se convertir non seulement des fonctionnaires romains, mais même des prêtres du judaïsme.¹⁵⁰ Or, il est manifeste que la grande majorité de la population, quel que soit le succès de la foi nouvelle, n'y adhère pas. Même si l'histoire ne dispose pas des moyens de connaître

¹⁴⁸ Ehrman, Bart D. *Les christianismes disparus: la bataille pour les Écritures apocryphes, faux et censures*. Traduit par Jacques Bonnet. 1 vol. Paris: le Grand livre du mois, 2007. -- page 152-153

¹⁴⁹ Ou « Judéens », pour adopter la terminologie préconisée par S.C. Mimouni, dans « *Le judaïsme ancien...* » Paris 2012

¹⁵⁰ « Et la parole du Seigneur croissait ; le nombre des disciples augmentait considérablement à Jérusalem, et une multitude de prêtres obéissaient à la foi. » Actes, 6, 7

leurs raisons, il est patent que, par rapport au phénomène Jésus, ils existent par leur refus. Plus exactement, de nombreuses raisons existent de considérer, dans un renversement radical de perspective, que ceux qui adhèrent à Jésus, qui sont une minorité - ceux qu'on appellera les « judéo-chrétiens » - vont faire l'objet d'un rejet de plus en plus catégorique de la part de la majorité, c'est-à-dire qu'ils deviennent les hérétiques d'une certaine orthodoxie judaïque qui, elle-même, va se construire dans le conflit.¹⁵¹ Le christianisme qui forgera son orthodoxie par la pratique systématique de l'exclusion résulterait lui-même d'une exclusion pour cause d'hérésie de la part d'une orthodoxie précédente.

Il y a donc trois grandes catégories à prendre en compte dans la population judéenne sous l'aspect du christianisme naissant : ceux qui croient au vrai Christ et comprennent la révélation divine (les futurs orthodoxes) ; ceux qui croient à un Christ défiguré et déforment la parole de Dieu (les Gnostiques et hérétiques) ; ceux qui ne croient pas que Dieu se soit révélé en celui que d'autres considèrent comme le Christ (ceux des judéens qui ne veulent pas être convertis, car ne croyant pas que le Messie soit venu). C'est seulement la première de ces catégories qui donne lieu à toutes ces sous-classifications qui font oublier les deux autres et le phénomène principal. La troisième donne naissance à un judaïsme entièrement nouveau.¹⁵²

On ne méditera jamais suffisamment ce qui passe pourtant pour un lieu commun, mais que ne manque pas de reprendre, l'auteur d'une histoire en cinq volumes de la doctrine chrétienne, Jaroslav Pelikan : " *L'histoire est généralement dictée par les vainqueurs* ".¹⁵³

I.2 Deux hérésies particulières

Comment ces catégories, notamment les deux premières, celle des orthodoxes et celle des hérétiques se seraient-elles formées ? Selon l'histoire conventionnelle,

¹⁵¹ Jaffé Dan, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme, orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique 1er-IIème siècle*; cerf 2005 ; -- *Rome, Jérusalem ou Qumran, d'où vient le christianisme ? Les sages du Talmud et l'exclusion du judéo-christianisme* - Conférence de Dan Jaffé, Alliance Israélite Universelle : (mars 2007)
http://www.akadem.org/sommaire/colloques/rome-jerusalem-ou-qoumran-d-ou-vient-le-christianisme-/le-talmud-et-l-exclusion-du-judeo-christianisme-19-06-2007-6970_4205.php
- François Blanchetière et Moshe David Herr (éd.) *Aux origines juives du christianisme*, Cahiers du Centre Français de Jérusalem Jérusalem 1993

¹⁵² Voir infra, p 480 et s.

¹⁵³ Pelikan Jaroslav, *L'émergence de la tradition catholique 100-600*.PUF 1994. Voir une plus longue citation en annexe.

l'orthodoxie découle de la fidélité à l'enseignement de Jésus-Christ, notamment sous la surveillance du chef de l'Église, Pierre, et de ses successeurs. Quant au premier des hérétiques, il apparaît déjà dans les *Actes des Apôtres* avec le personnage de Simon Le Magicien (*Actes*, 8, 4-25). Son inspiration vient de "*l'amertume et l'iniquité*". Les historiens libéraux du XIX^{ème} ont proposé des explications plus réalistes et pragmatiques. La thèse de Michel Nicolas ¹⁵⁴ est que les professions de foi successives témoignent autant des croyances orthodoxes du christianisme primitif que de leurs contraires, les doctrines hérétiques. Les articles de foi seraient apparus au fil du temps pour réfuter certaines interprétations au bénéfice de certaines autres. Il faudrait donc en conclure que les premières professions de foi portent uniquement sur la résurrection du Messie, tandis que les suivantes portent sur la nature du Messie, laquelle est en relation avec sa résurrection ; il n'est pas équivalent de ressusciter selon que l'on appartient à l'espèce humaine, que l'on soit apparenté à la divinité ou, enfin, que l'on appartienne à une troisième catégorie d'être. La relation au Père et à la nature trine de la divinité va se développer par la suite.

Il n'y a sans doute pas autant d'articles du *Credo* qu'il y eut d'hérésies, auquel cas le *Credo* aurait une longueur excessive. ¹⁵⁵ Les premières formules de foi sont brèves ; elles s'allongent au fil du temps pour réfuter les « hérésies » naissantes. Elles se fixeront avec les premiers conciles. Dans la mesure où les toutes premières professions de foi se contentaient d'affirmer l'adhésion à la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, il ne pouvait être question de distinguer les hérétiques des orthodoxes. Ce sont les controverses, dont nous n'avons, en définitive, que peu de traces avant Irénée et Tertullien qui font apparaître que les uns et les autres mettent des croyances très diverses, voire incompatibles, derrière les mêmes mots. Le christianisme que nous connaissons se construira en affirmant détenir l'exclusivité de l'interprétation vraie de croyances au départ plutôt confuses. Michel Nicolas signale que Rufin d'Aquilée, au IV^{ème} siècle reconnaît explicitement la construction progressive du *Credo* et ce qu'elle doit aux hérésies qu'il (Rufin) appelle aussi, comme c'est courant, des *innovations* : « *Autant qu'on peut le savoir, on a fait au Symbole, à cause de certaines hérésies, quelques additions dans l'intention d'exclure des innovations en fait de doctrine* ». ¹⁵⁶ Michel Nicolas appelle

¹⁵⁴ Voir supra, p 59

¹⁵⁵ Voir en annexe une liste des principales hérésies avant et après Nicée et Constantinople.

¹⁵⁶ Rufin, *Expositio in Symbol. Apostolorum*, cité par Michel Nicolas, op. cit. page 151

d'autres témoignages antiques, allant dans le même sens, Cyrille de Jérusalem, Léon Le Grand, Augustin, Maxime de Turin, avant de conclure :

« Le point capital, le seul que l'historien doit recueillir, c'est que, de l'aveu unanime, le Credo est une négation des hérésies des premiers siècles, qu'il a été composé en vue de ces hérésies et contre elles. Voilà le fait. Que doit en conclure quiconque s'en tient au point de vue historique, sinon qu'il a été composé après que les hérésies auxquelles il est opposé se furent produites, et dans l'intention de les repousser comme des dangers présents, de les rejeter du sein de l'Église, d'empêcher les fidèles de les prendre pour la véritable doctrine chrétienne ? A ce fait s'en joint un autre qui conduit à la même conclusion : c'est que le Symbole n'existait pas avant ces hérésies auxquelles il est opposé. Il ne se montre dans l'histoire qu'au moment où le docétisme, le gnosticisme et toutes les autres théories théosophiques qui y sont liées ont rallié un assez grand nombre de partisans pour être un danger réel aux succès et même à l'existence de l'Église. »¹⁵⁷

Dans son *Histoire des dogmes*, Adolf von Harnack développe la même opinion :

« La distinction entre les gnostiques et ceux de l'aile droite, - encratites, docètes, Tatien, - ne put s'effectuer que lentement et comme conséquence de ce que les communautés se sont consolidées en formant l'Église catholique. C'est le mouvement gnostique qui est, en effet, la cause de la formation de cette Église. (...) Les pères de l'Église ont combattu Marcion comme le plus dangereux des hérétiques. C'est particulièrement dans la controverse dirigée contre lui que s'est développée la doctrine ecclésiastique du vieux catholicisme. »¹⁵⁸

A. LE DOCÉTISME

Du verbe grec *dokein*, (δοkein) *sembler, paraître*, le docétisme est l'hérésie selon laquelle le Christ n'aurait pas eu de réalité physique, mais n'aurait été qu'une apparence. On considère souvent le docétisme comme la plus ancienne des hérésies. En fait, plus qu'une hérésie propre à un groupe, c'est probablement une opinion partagée par de nombreux groupes, considérés plus tard comme hérétiques, en premier lieu, la majorité des gnostiques. En effet, ni Irénée, ni Tertullien, ni Augustin, ni Épiphane (qui pourtant multiplie le nombre de sectes) ne signalent l'existence d'un mouvement dissident qui serait celui des *docètes*, d'où il faut conclure que le docétisme était, en réalité, une caractéristique présente dans plusieurs hérésies. Toutefois, Hippolyte dans les *Philosophoumena*, consacre un article à ces «δοκηταί »; Clément d'Alexandrie, dans les *Stromates* livre VII, 17 et Eusèbe de Césarée, (*H.E.* VI, 12) prêtent à Sérapion, évêque d'Antioche vers 190, l'opinion que Marcion serait un docète. Ces docètes auraient eu

¹⁵⁷ Michel Nicolas, op. cit. page 155

¹⁵⁸ Harnack, Adolf von. *Histoire des dogmes*. Traduit par Eugène Choisy. Patrimoines. Paris [Genève]: les Éd. du Cerf Labor et fides, 1993. (pages 23-24; 32)

leurs évangiles : *L'Évangile de Pierre*, pour Sérapion ¹⁵⁹, *l'Évangile selon les Égyptiens*, pour Clément. Le docétisme n'est pas sans étroits rapports avec la Gnose, à ceci près que certains gnostiques tel Carpocrate, considèrent Jésus-Christ comme vraiment homme (mais non pas Dieu), cependant que la plupart nient son humanité, tout en variant dans la représentation qu'ils se font du Messie. Irénée, dans *Contre les hérésies* ¹⁶⁰, répertorie quatre grandes catégories d'attitudes :

- Ceux qui croient que Jésus fut un réceptacle dans lequel l'Esprit de Dieu entra au moment du baptême et sortit avant la crucifixion.
- Ceux qui nient toute réalité à l'ensemble des faits constituant la vie de Jésus.
- Ceux qui croient que Jésus eut un corps visible et sensible, mais non pas de nature humaine.
- Ceux qui adhèrent à l'humanité de Jésus, mais pensent qu'une substitution de personne aurait eu lieu avant la crucifixion.

C'est pour réfuter le docétisme qu'Ignace d'Antioche écrit en ces termes :

« Jésus-Christ, qui est de la race de David, fils de Marie, qui est véritablement né, a mangé et bu ; qui, véritablement, a souffert la persécution sous Ponce Pilate, a été véritablement crucifié et est mort, à la vue de tout ce qui est au ciel, sur la terre et sous la terre ; qui, véritablement, est ressuscité des morts (...) S'il n'a souffert qu'en apparence, comme le disent certains hommes sans Dieu, c'est-à-dire incrédules, eux qui ne sont qu'en apparence, pourquoi suis-je chargé de chaînes ? » ¹⁶¹ *« Il est véritablement descendu de la race de David, est né véritablement d'une Vierge par la volonté et la puissance du Père (...) il a été véritablement crucifié en sa chair pour nous sous Ponce Pilate et Hérode, le Tétrarque (...) C'est à cause de nous et pour nous procurer le salut qu'il a souffert toutes ces choses et qu'il est mort aussi véritablement qu'il est ressuscité lui-même et non pas en apparence et d'une manière fantastique, comme le prétendent quelques infidèles. Eux-mêmes n'existent qu'en apparence et il leur arrivera un sort comparable à leurs opinions, d'être sans corps et semblables aux démons. Pour moi, je sais et je crois que même après sa résurrection, il était dans la chair. Et quand il vint à Pierre et à ceux qui étaient avec lui, il leur dit : « Prenez, touchez-moi et voyez que je ne suis pas un démon sans corps » (...) Et aussitôt, ils le touchèrent étroitement unis à sa chair et à son esprit. C'est pour cela qu'ils méprisèrent la mort et qu'ils furent trouvés supérieurs à la mort. Et après sa résurrection, Jésus mangea et but avec eux comme un être de chair, étant cependant spirituellement uni à son Père (...) Car si c'est en apparence que cela a été accompli par Notre Seigneur, moi aussi c'est en apparence que je suis enchaîné. (...) »*. ¹⁶²

Ignace serait né vers 35 et mort en 107 ou en 113. Très peu de choses sont connues sur sa vie ; ses épîtres, au nombre d'une quinzaine, ont été l'objet de contestations relatives à leur authenticité, y compris même, pour certains experts, les

¹⁵⁹ «Et ils amenèrent deux malfaiteurs et ils crucifièrent le Seigneur au milieu d'eux. Mais lui se taisait, comme s'il n'éprouvait aucune souffrance» (*Evangile de Pierre*, 10).

¹⁶⁰ Irénée *Contre les hérésies*, III, .

¹⁶¹ Ignace, *Lettre au Tralliens*, § 9 et 10.

¹⁶² Ignace, *Lettre aux Smyrniotes* § 4, 2.

sept qui, finalement, ont été retenues comme étant vraiment de sa plume. Comme tous les auteurs de cette période et même des décennies après, tout se passe comme s'il ignorait les évangiles. Certes, on trouve disséminées dans divers textes des premiers écrivains ecclésiastiques des bribes de propos qui se retrouveront dans les évangiles canoniques. C'est le cas ci-dessus avec " *Prenez, touchez-moi et voyez que je ne suis pas un démon sans corps.*" (Smyrn. 3,2) qui a son équivalent à peu près dans Lc, 24,39, ou quelques lignes plus loin, " *Que celui qui peut comprendre comprenne* " que l'on trouve exactement en Matthieu 19, 12. Cela ne saurait suffire, selon nous à conclure qu'Ignace connaît le Jésus tel que Matthieu ou Luc le présentent. Tant s'en faut. Nous savons que la rédaction des évangiles canoniques (et les autres aussi, sans doute) se fait en plusieurs phases, sans qu'on puisse les identifier et les dater clairement. Ce qui est sûr, c'est qu'elles utilisent un matériau existant sous d'autres formes, que l'on désigne généralement par " Tradition", tradition orale et tradition écrite. On sait que les premières fixations des propos de Jésus seraient des sortes d'aphorismes qu'on appelle les *logia*. Dans ces *logia*, d'ailleurs, il en est un certain nombre que quelques-uns des premiers pères de l'Eglise attribuent à Jésus et que l'on ne retrouve pas dans les évangiles (les *agrapha*) En d'autres termes, les matériaux formels qui constituent l'ensemble de ce qu'on appellera ultérieurement la *Tradition*, peuvent être, partiellement, connus mais les preuves de connaissance pèsent extrêmement peu à côté des présomptions d'ignorance. Toute la littérature chrétienne dont nous disposons, jusqu'à la fin de IIème siècle avec Irénée, y compris les épîtres pauliniennes ¹⁶³ et les épîtres apostoliques se caractérise par l'absence de contenu narratif (sauf quelques fragments comme Ponce Pilate et Hérode dans l'exemple précédent) et des références très pauvres en matière de contenu doctrinal.

Par conséquent, si l'on est en droit de considérer que l'orthodoxie ne bénéficie d'aucune antériorité par rapport à l'hérésie, on peut également se demander si, dans l'hypothèse où la datation des évangiles serait nettement plus tardive que ce que le consensus se plait à répéter, les évangiles que nous connaissons n'auraient pas été écrits pour réfuter le docétisme plus ou moins répandu du christianisme le plus primitif (qui aurait été un christianisme profondément, essentiellement, ésotérique).

En tout état de cause, si la rédaction des évangiles s'est bien faite dans le laps des temps qui lui est toujours attribué, - entre 60 et 100 - des traces existent, dans ces

¹⁶³ Voir à ce sujet supra pages 44 et s. et les extraits en annexe du livre d'Henri Persoz.

évangiles eux-mêmes de ce que la tendance docétiste existait du temps même de la génération apostolique. N'est-ce pas aux tout premiers docètes qui seraient parmi quelques-uns de ses propres disciples que le Christ adresserait ces paroles (que l'on vient de voir évoquées par Ignace) dans la *Lettre aux Smyrniotes*. Plusieurs autres passages des évangiles donnent matière à réflexion sur l'intégrale humanité de Jésus de Nazareth ; par exemple l'épisode de la *transfiguration*, où Jésus, resplendissant de lumière, s'entretient avec Moïse et Élie qui se tiennent à ses côtés (Mt 17, 1-8) ; les disciples d'Emmaüs, qui cheminent aux côtés de Jésus, après sa résurrection et ne le reconnaissent qu'un instant avant qu'il ne disparaisse mystérieusement de leur vue (Lc, 24, 13-35) ; dans le dernier chapitre de Jean, Jésus apparaît, par deux fois au milieu de ses disciples réunis, alors que les portes sont closes. En même temps et paradoxalement, Jésus veut convaincre ses disciples de la réalité de son corps : il montre les traces de ses blessures aux mains et au côté, (Jn 20, 19-29). Dans l'Évangile de Luc, Jésus est même très explicite :

« Pourquoi tout ce trouble, et pourquoi des doutes montent-ils en votre cœur ? Voyez mes mains et mes pieds ; c'est bien moi ! Parlez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Ayant dit cela, il leur montra ses mains et ses pieds. Et comme, dans leur joie, ils ne croyaient pas encore et demeuraient saisis d'étonnement, il leur dit : « Avez-vous ici quelque chose à manger ? » Ils lui présentèrent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea devant eux ». (Lc 24 , 38-43)

Si les rédacteurs des évangiles avaient voulu tirer de l'erreur des disciples qui auraient douté de la matérialité du corps de Jésus et donc de son humanité, ils n'auraient pas procédé autrement. De fait, sans qu'une intention consciente soit nécessairement présente, il suffit d'envisager que les rédacteurs utilisent des fragments d'écrits antérieurs, ou simplement des éléments de tradition orale divergents pour avoir l'explication de telles étrangetés et de bien d'autres. L'orthodoxie historique veut qu'un Jésus réel ait existé d'abord et que sa réalité ait été ensuite contestée, au bénéfice d'un être de nature fantasmagique. Sauf si la validité historique des quatre évangiles est rigoureusement établie, l'histoire ne doit pas exclure qu'un Jésus fantasmagique soit d'abord apparu dans certaines communautés et que les circonstances aient voulu qu'ensuite on lui attribue une réalité humaine. L'histoire ne doit pas non plus exclure que la croyance en un Jésus humain et la croyance en un Jésus fantasmagique (ou angélique) pourraient s'être développées simultanément. La croyance en l'humanité du Christ et la croyance en son immatérialité auraient coexisté dans différents groupes : en

effet, certaines épîtres apostoliques, (comme l'une de Paul, une autre de Jean) peuvent donner à penser que la réfutation du docétisme aurait déjà été un souci des contemporains de Jésus :

« De sorte que, désormais, nous ne connaissons plus personne selon la chair ; même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi. » (Paul 2 Cor. 5, 16) ; « Nous reconnaissons l'esprit de Dieu à ceci : tout esprit qui avoue que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui n'avoue pas Jésus n'est pas de Dieu ». (1 Jn 4, 2-3).

En revanche, les traces de la croyance en sa divinité ne sont guère abondantes ; nous ferons cette recherche plus loin.¹⁶⁴

B LE NAZORÉISME

Le terme de nazaréisme, n'est pas d'apparition récente, même s'il est, pour l'instant, d'utilisation peu répandue.¹⁶⁵ Il semble avoir été créé pour se substituer à celui de judéo-christianisme, (lui-même forgé dans la période du modernisme) auquel de nombreux spécialistes reprochent de manquer de clarté :

« Le terme de judéo-chrétien est, il est vrai, un néologisme, remontant au célèbre Ferdinand Christian Bauër qui, dans ses nombreux travaux sur la question, l'emploie pour la première fois au XIXème siècle. Il se pourrait cependant qu'il ait été forgé, sous une forme sensiblement différente, au tout début du Vème siècle par Jérôme. Dans l'état actuel de la recherche, afin d'éviter d'éventuelles confusions, il convient pourtant de continuer à se servir du terme de judéo-chrétien. Cependant, un des autres objectifs de cette étude est de parvenir à des propositions nouvelles sur le plan de la terminologie. Dans les sources anciennes, on rencontre une terminologie, assez variée d'ailleurs, tout autre que celle à laquelle on est accoutumé. Parmi les divers vocables, le terme de nazoréen paraît avoir été le plus utilisé pour désigner les disciples de Jésus d'origine juive, mais à l'évidence, il n'a pas été le seul, comme on aura l'occasion de le constater. Les premiers disciples de Jésus ont été tout d'abord désignés par le terme de nazoréens et non pas par celui de chrétiens. »¹⁶⁶

Si le terme de judéo-chrétien prête à confusion, il n'est pas certain que nazaréisme (ou nazoréisme) apporte davantage de clarté. L'ambiguïté fondamentale prend sa source dans le *Nouveau Testament*, où il apparaît, tantôt sous la forme de *nazoraïos*, tantôt sous celle de *nazarénos*, qui seraient équivalentes¹⁶⁷ et dériveraient -

¹⁶⁴ Voir page 137

¹⁶⁵ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Judéo-nazaréisme> -- Cet article de l'encyclopédie en ligne le présente comme nouveau ; toutefois, il figure déjà dans le Dictionnaire Larousse du XIXème siècle, page 884, tome XI : « Doctrine des Nazaréens ou Nazaréistes ».

¹⁶⁶ Mimouni, Simon Claude *Les Nazaréens, recherche étymologique et historique*, Revue Biblique, n° 2 avril 1998, - page 209-210

¹⁶⁷ op.cit. page 209, note 8 : « Il est possible d'employer, de manière équivalente, les termes nazoréen ou nazaréen, le premier est la transcription du grec *ναζωρηός*, le second du latin *nazarenos*. »

selon certaines interprétations, lesquelles ont eu pendant des siècles l'exclusivité - du village de Nazareth, d'où Jésus serait issu. Pour d'autres, *nazaréen* dériverait du mot hébreu *néser*, signifiant branche ou rejeton, pour d'autres encore, du mot hébreu *nazir* qui voudrait dire : consacré.

Ce qui n'est pas contestable, c'est que le terme de nazoréen apparaisse à plusieurs reprises dans le *Nouveau Testament*, comme en *Matthieu* : « (...) *Et vint s'établir dans une ville appelée Nazareth ; pour que s'accomplît l'oracle des prophètes : il sera appelé Nazoréen* » (Mt. 2, 23) ; dans son grand discours aux foules, à l'occasion de la Pentecôte, Pierre parle de Jésus en ces termes : « (...) *Jésus le Nazoréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés (...), cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir...* » (Ac, 2, 22-23) ; d'autres mentions de cette nature apparaissent (dix-huit fois dans le *Nouveau Testament*) .

Un détail peu banal est que, tandis que dans les trois évangiles synoptiques, l'écriteau apposé sur la croix où est fixé Jésus porte la mention de *Roi des Juifs*,¹⁶⁸ dans l'évangile de Jean, ce même écriteau fait figurer la mention, *Jésus, le Nazoréen, le roi des juifs*.¹⁶⁹ En l'occurrence, il s'applique à Jésus mais dans les Actes (chapitre 24,) il s'applique également à Paul est Nazoréen et, à travers lui, à l'ensemble des disciples : arrêté à Jérusalem, à la demande des Juifs d'Asie, sous l'accusation de prêcher contre la Loi et contre le Temple, Paulest sauvé de justesse par un tribun romain. Il lui demande l'autorisation qui lui est accordée de s'adresser à la foule qui, peu avant, voulait le lyncher. L'arrestation est maintenue néanmoins et l'accusé est transféré le lendemain devant le Sanhédrin, qui est divisé entre le parti des Sadducéens et le parti des Pharisiens. Au Sanhédrin, il déclare : « *Frères, je suis, moi, Pharisien, fils de pharisiens. C'est pour notre espérance, la résurrection des morts, que je suis mis en jugement* ». (Ac 23, 6.)¹⁷⁰ Il est remarquable que Paul revendique, d'être, non pas nouvellement chrétien, mais pharisien depuis toujours , c'est-à-dire de l'avoir été et de l'être encore ; on pourrait commenter longuement ce passage, car si l'on s'en tient à l'historiographie classique, cet épisode prenant place à la fin de la « carrière » de Paul doit se situer peu de temps avant l'an 60. Par conséquent, la résurrection du Christ remonterait déjà à trois décennies. L'expansion du christianisme, toujours d'après les *Actes*, a été fulgurante

¹⁶⁸ Mt XXVII, 37 ; Mc XV, 26 ; Lc XXIII, 38

¹⁶⁹ Jn XIX, 19

¹⁷⁰ Les opinions des Pharisiens diffèrent de celles des Nazoréens non seulement sur la résurrection, mais sur la réalité des esprits : « *Les Sadducéens disent en effet qu'il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit, tandis que les Pharisiens professent l'un et l'autre.* » (Actes, 23, 8)

en Palestine (et non moins spectaculaire à Rome, puisqu'il semblerait que le nombre des chrétiens, au même moment, commence à porter ombrage à Néron, dans la capitale de l'Empire).

Paul, quant à lui, est arrêté. Durant la nuit, le Seigneur lui apparaît, pour le réconforter et lui intimer la directive de demander son transfert à Rome pour y donner le même témoignage que celui qu'il a donné à Jérusalem (Ac 23, 11). Encore faut-il qu'il y parvienne. Or, les juifs ont décidé de le tuer. (Ac 23 12). Un mystérieux jeune homme, qui n'est autre que le fils de la sœur de Paul (de ce neveu et de cette sœur, il n'était pas jusqu'alors question) le sauve en intercédant auprès du tribun de la veille qui décide du transfert de Paul à Césarée, ce qui a lieu. Cinq jours plus tard, Paul est confronté à ses accusateurs en présence du gouverneur romain Félix. Ceux-ci, s'adressant au gouverneur, disent à propos de Paul : « *Cet homme, nous l'avons constaté, est une peste ; il suscite des désordres chez tous les Juifs du monde entier, et c'est un meneur du parti des Nazoréens* ». (Ac 24, 5) Paul se défend auprès de Félix d'avoir jamais fomenté aucun trouble, ajoutant toutefois : « *Je t'avoue pourtant ceci : « c'est suivant la Voie, qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes pères, gardant ma foi à tout ce qu'il y a dans la Loi et à ce qui est écrit dans les Prophètes.*» (Ac, 24, 11) Ici encore de longs commentaires pourraient être utiles pour tenter de connaître l'exacte position de Paul concernant ce qu'il appelle - ou ce que l'on a traduit par - la *Loi* (la *Torah*), de même ce qu'il appelle la *Voie* et que ses adversaires qualifient de *parti*, car l'énigme des origines du christianisme, si énigme il y a, est là : la *Loi*, les *deux voies*, les *sectes* ou *partis*. Enfin, il faudrait savoir en quoi la résurrection du Messie change tout et si ce Messie ressuscité auquel croit Paul de Tarse est nécessairement Jésus de Nazareth. Ces points ne concernent pas seulement Paul lui-même, mais tous les Nazoréens, donc Jésus lui-même. En tous cas, comme il l'avait fait précédemment, Paul une nouvelle fois revendique de témoigner, non pas en la résurrection d'un certain Jésus de Nazareth, mais sur un mode plus général, en faveur de la résurrection des morts : « *C'est à cause de la résurrection des morts que je suis mis aujourd'hui en jugement devant vous.*» (Ac 24, 21) L'auteur des Actes, incidemment, nous apprend que le gouverneur Félix (dont la femme, Drusilla, était juive) « *était fort exactement informé de ce qui concerne la Voie* »... Tel n'était pas le cas des notables juifs de Rome, quelque temps plus tard, qui, grâce à l'arrivée de Paul dans la capitale de l'empire, sont très heureux de pouvoir s'informer de tout ce qui concerne ce *parti*. (Ac 28, 22). Paul à cette occasion, se montrera moins convaincant à leur égard qu'à l'égard du gouverneur Félix ou de ses précédents auditoires païens. L'Apôtre des

Gentils restera l'Apôtre des Gentils. Il constate la vérité de la parole du Prophète Isaïe : « *C'est que l'esprit de ce peuple s'est épaissi ; ils se sont bouché les oreilles, ils ont fermé les yeux, etc...* ». Paul de conclure : « *Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu. Eux du moins, ils écouteront* ». (Ac 28, 28) Désormais implantée à Rome, si l'on en croit l'histoire conventionnelle, l'essor de l'Église se fera par la médiation des pagano-chrétiens, suppléant au manque de constance des judéo-chrétiens.

C. LE NAZORÉISME, UNE ÉNIGME OCCULTÉE PAR L'HISTORIOGRAPHIE

Les nazaréens ¹⁷¹(ou nazoréens ?) se confondent-ils donc avec les judéo-chrétiens ? Quel intérêt représente le choix de remplacer un terme par l'autre ? Le terme de nazaréen-nazoréen, comme on vient de le voir, a l'intérêt de figurer dans les textes-sources, et de manière telle qu'une attention critique est fortement sollicitée. Mais on trouve ce même terme dans un autre document, beaucoup plus tardif, le fameux *Panarion* (ou *Boîte à remèdes*) d'Épiphane de Salamine, un Père de l'Église et grand hérésiologue du IV^{ème} siècle. Épiphane ne dénombre pas moins de 80 hérésies, apparues entre Adam et l'époque où il vit, au nombre desquelles il range les principales écoles philosophiques (stoïciens, platoniciens, pythagoriciens...). Mais son ouvrage concerne essentiellement les hérésies relatives au christianisme, et parmi celles-ci, apparaît la secte des nazoréens, à laquelle il consacre la notice 29.

Nous venons de voir que le terme de nazoréen avait été appliqué à Jésus et à ses disciples, dès les origines et même avant qu'il soit question des *Chrétiens* d'Antioche qui sont mentionnés en *Actes* 11, 26, quelle que soit la pertinence de la traduction, autre détail qui est, toutefois, d'une importance capitale. ¹⁷²Les *nazoréens* originels - c'est-à-dire ceux qui sont mentionnés dans le *Nouveau Testament*, à commencer par Jésus lui-même - ne sont donc pas, ne peuvent pas être, des hérétiques. Or, ceux que décrit Épiphane le sont : ils vivent, à ce qu'il paraît, en Coelé-Syrie et dans les régions limitrophes, Décapole et Basatinide. Ce sont, pour Épiphane, des hérétiques, mais qui ne

¹⁷¹ Nazaréen s'écrivait, à l'occasion, nasaréen.

¹⁷² " C'est à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de "chrétiens".

sont pas des nouveaux venus qui auraient usurpé d'un terme qu'ils auraient abusivement emprunté aux Évangiles : en effet, Épiphane les fait contemporains de Cérinthe (*Pan.* 29, I, 1), lequel Cérinthe aurait lui-même vécu au début du II^{ème} siècle. Selon Irénée qui en parle, Cérinthe aurait connu saint Jean. Si donc les nazoréens étaient contemporains de Cérinthe, ils l'étaient plus ou moins aussi de saint Jean et il faut en conclure qu'il y a fort peu de chance pour que les nazoréens du II^{ème} siècle soient très différents des nazoréens du 1^{er} siècle. Et pourquoi ceux du IV^{ème} siècle seraient-ils différents de ceux des deux premiers ? Dans ces simples questions, c'est la conception courante au IV^{ème} siècle de l'hérésie et de l'orthodoxie qui se pose. C'est aussi celle des origines véritables du christianisme, même une fois écarté le problème de l'historicité des évangiles, car si Jésus de Nazareth est membre d'un mouvement qu'il n'a pas fondé, les véritables origines du christianisme relèvent d'un profond mystère.

Nazoréens fut, pour Épiphane le premier nom donné aux disciples, celui de chrétiens ne venant qu'en troisième position : « *Tous les chrétiens étaient alors appelés semblablement nazoréens ; mais il arriva qu'au bout de peu de temps, ils furent appelés aussi Jesséens, avant qu'à Antioche, les disciples ne commencent à être appelés chrétiens* ». Les informations d'Épiphane, dit-on couramment, sont à prendre avec une certaine réserve, comme le fait l'une des spécialistes de cet hérésiologue, Aline Pourkier : « *Son information est entâchée de grossières erreurs chronologiques, fruits sans doute d'une lecture superficielle ou de souvenirs confus.* »¹⁷³ Il est cependant impossible de douter de la validité de la précédente citation d'Épiphane selon laquelle les premiers chrétiens sont appelés nazoréens, puisque le terme figure dans le *Nouveau Testament* même.

Il est difficile de parler, aujourd'hui du *Panarion* d'Épiphane de Salamine sans mentionner l'étude d'Aline Pourkier (1992) qui, cependant, ne va pas jusqu'à remettre en cause la fiabilité des informations générales de l'évêque et son rôle déterminant dans le verrouillage d'une certaine représentation historiographique des rapports entre l'orthodoxie et l'hérésie.¹⁷⁴ C'est ce que Simon-Claude Mimouni va faire, un peu plus tard, dans une étude consacrée non pas à tout le *Panarion*, mais seulement à la notice 29 et qui a pour titre : *Qui sont les Jesséens ?*¹⁷⁵ En fait de *Jesséens*, c'est surtout des *Nazoréens* dont il est question et dès l'introduction, l'auteur annonce : « *Dans cette étude (...) il va s'agir de montrer que les Nazoréens du IV^{ème} siècle remontent aux premiers*

¹⁷³ Pourkier, Aline. *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*. Christianisme antique 4. Paris : Beauchesne, 1992, page 425

¹⁷⁴ Adolf von Harnack traite de la question des «nazoréens» - ainsi que de tous les noms donnés aux premiers chrétiens dans son *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, pages 493 à 516. Voir infra, p 95

¹⁷⁵ Mimouni, Simon Claude. *Qui sont les Jesséens dans la notice 29 du Panarion d'Epiphane de Salamine?* - *Novum Testamentum*, vol 43, Fasc. 3, juillet 2001. - pages 264-299

chrétiens et que, par conséquent, ils ne sont en rien « hérétiques », une notion qui n'existe d'ailleurs pas à cette époque, cela contrairement aux allégations d'Épiphane». ¹⁷⁶ Toute la démonstration de Simon-Claude Mimouni repose sur le constat que ces Nazoréens sont des Juifs comme les autres observant strictement la Loi et les rites, à cette particularité près qu'ils croient que le Messie est venu. Ce qui signifie que ceux que nous appelons les premiers chrétiens en pensant à la génération apostolique sont des Juifs tout-à-fait semblables aux autres. ¹⁷⁷ Ce qu'étaient les Nazoréens du I^{er} siècle, ceux du IV^{ème} le sont toujours, par conséquent en toute logique personne moins qu'eux ne devrait être taxé d'hérésie. Il n'y aurait pas de chrétiens plus orthodoxes que les Nazoréens d'Épiphane de Salamine.

Il y aurait là de quoi pulvériser certaines idées reçues en matière d'origines du christianisme si l'auteur de cet article en avait ainsi décidé. Pour que les premiers chrétiens apparaissent comme hérétiques alors qu'ils seraient d'une stricte conformité à la toute première forme du christianisme, il faut que le christianisme, au fil du temps, se soit profondément transformé par l'emprise de plus en plus dévorante des chrétiens d'origine païenne. Le judéo-christianisme serait une hérésie pour le pagano-christianisme. De fait, ces remarques s'appliquent littéralement à une autre secte d'origine judéo-chrétienne, les ébionites. Dans un tel cas, ne devrions-nous pas considérer que si Jésus ne fonde pas le christianisme, ¹⁷⁸ la génération apostolique ne le fait pas davantage. Si Jésus ne fonde pas le christianisme, les évangélistes ne le fondent pas davantage. Les évangiles ne fondent pas le christianisme. Les véritables fondateurs du christianisme ne seraient-ils pas les *pères de l'Église* ? L'origine du christianisme ne serait-elle pas dans la littérature patristique ? Il faudrait alors envisager que la génération apostolique crée un christianisme pluriel, polymorphe, précisément sans orthodoxie définie, tandis que ceux que l'on nomme les Pères de l'Église ¹⁷⁹, commençant avec Clément de Rome et se poursuivant durant les siècles suivants créeraient le christianisme uniforme (au moins en apparence) que nous connaissons, à travers leurs écrits, les controverses, les conciles, éventuellement le pouvoir politique.

Il est souvent répété que le terme de *sectes* appliqués aux groupes et partis (politiques, philosophiques ou religieux) de l'antiquité ne doit pas s'entendre au sens qu'il a pris aujourd'hui. Ce n'est pas l'avis de tous. Dans la mesure où une secte est, par

¹⁷⁶ op.cit. page 266

¹⁷⁷ Voir dernière partie : p 406 et s.

¹⁷⁸ Voir infra, p 315.

¹⁷⁹ Voir la définition "Pères de L'Eglise", par Wikipédia : http://fr.wikipedia.org/wiki/P%C3%A8res_de_l%27%C3%89glise

définition, *séparée*, souvent en conflit avec la société globale dont elle se détache, dans la mesure où elle en conteste les valeurs fondamentales, les sectes politico-philosophico-religieuses de l'antiquité ne sont pas sans d'étroites ressemblances avec les nôtres. Pour en revenir aux *nazoréens* et aux *jesséens*, il y a lieu de prendre en compte que, d'une façon générale, pour l'ensemble des sectes qu'elles fassent partie du judaïsme ancien ou de la religion nouvelle que serait le christianisme, un même nom peut désigner un seul ou bien plusieurs groupes différents, tandis qu'un même groupe peut être désigné par un seul ou bien plusieurs noms. Quand différents noms il y a, ils peuvent se succéder chronologiquement mais ils peuvent aussi perdurer dans le temps. Ils peuvent naturellement être dispersés dans l'espace et varier selon les lieux.

N'espérons pas en savoir beaucoup plus sur les *Jesséens* - ce n'est probablement pas possible - après lecture de l'article qui leur est consacré, que n'en savait Épiphane lui-même qui hésitait sur l'origine de leur nom : s'appelaient-ils Jesséens à la suite du père de David qui s'appelait *Jessé* ? Mais le nom de *Jesséen* peut aussi dériver, à son avis, du nom même de Jésus, puisque Jésus signifie en hébreu, dit Épiphane, « *guérisseur* », ou « *médecin* », ainsi que « *sauveur* ». ¹⁸⁰ En revanche, l'origine du terme de *nazoréens* ne semble pas faire de doute pour Épiphane : « *Ils laissèrent de côté le nom de Jésus ; n'acceptèrent pas le nom de Jesséens, ni ne gardèrent celui de juifs, mais se nommèrent eux-mêmes nazoréens, d'après, semble-t-il, le lieu dit Nazareth. Pourtant, ils sont complètement juifs* ». ¹⁸¹ Est-ce à tort ou à raison qu'Épiphane distingue les *nazoréens* auxquels il consacre sa notice 29 des *ébionites* qui font l'objet de la notice 30, et dont il dit à peu près la même chose, à savoir que ce sont des juifs qui respectent la loi, les rites, les Écritures, mais qui, en outre, croient au Messie ? Il est bien difficile d'en décider.

En revanche, il faut regretter la non-prise en compte de la notice 18, laquelle est consacrée aux *nasaréens* pour la raison toute réflexion sur un éventuel rapport entre les deux serait hors sujet. C'est le choix que fait Aline Pourkier : « *Quant aux Nasaréens, dont le nom, d'après Épiphane lui-même signifie « rebelles », notre auteur leur avait déjà consacré une notice au début de son ouvrage parmi les hérésies juives (hérésie 18). Ils n'apparaissent pas ailleurs que chez lui* ». ¹⁸² A. Pourkier signale, cependant que chez un autre hérésiologue du IV^{ème} siècle, Philastre de Brescia, tantôt sous la forme *nasaréens*, tantôt sous la forme *nazoréens*, on trouve ce qui serait, en fin de compte, vu ce qui est dit

¹⁸⁰ Épiphane, *Panarion*, 29,4, 9

¹⁸¹ id. 29, 7, 1

¹⁸² Pourkier, Aline. *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*. Christianisme antique 4. Paris: Beauchesne, 1992, page 452.

sur eux, des *naziréens*.¹⁸³ S.C. Mimouni prend aussi parti *et* dans l'article précédemment évoqué ¹⁸⁴ *et* dans un autre un peu plus ancien, extrêmement documenté et long de 54 pages, traitant de la même notice 29 d'Épiphane, *les nazoréens*. La notice 18 n'est évoquée que de manière allusive dans ce court paragraphe :

« Avant de passer aux enquêtes dans les diverses littératures religieuses retenues, il n'est pas inutile, afin d'éviter des confusions, de préciser qu'il ne sera pas question ici des nasaréens, un groupe de juifs baptistes - attestés antérieurement à l'apparition du mouvement de Jésus - à condition de donner crédit aux affirmations d'Épiphane de Salamane. » ¹⁸⁵

Cet auteur, avec beaucoup d'autres, pensent que nazaréens, nazoréens, nasaréens, naziréens, ne sont que des variantes orthographiques, sans importance significative.

Mais, si, au contraire, la notice 18 d'Épiphane, consacrée aux nasaréens posait un problème tellement énorme que l'habitude serait de l'éviter ? Cette question peut se poser quand un autre éminent spécialiste des origines du christianisme et de son enracinement dans le judaïsme, François Blanchetière, fait le même choix que S.C. Mimouni et que A. Pourkier - alors que c'est le titre même de son article : *La « secte des nazaréens » ou les débuts du christianisme*, ¹⁸⁶ il n'y aura pas un mot sur la notice 18, bien qu'en début d'article l'auteur écrive : « Quoiqu'il en soit d'une hypothétique secte juive des nasaraïoi antérieure à l'apparition du "christianisme", dont Épiphane est seul à nous parler (Pan 29.6.1), le terme nazaréen sous sa double orthographe nazōraios/nazarenos apparaît à vingt-deux reprises dans le Nouveau Testament. » De la notice 18, il n'est, ici encore, fait que vaguement allusion. En revanche, F. Blanchetière dit que cette secte est mentionnée à un endroit de la notice 29. C'est exact, et c'est même capital, du moins à la condition de prêter davantage attention à l'existence de la notice 18. En effet, Épiphane ne consacre pas seulement une notice entière aux nasaréens, la notice 18, mais dans la notice 29, consacrée aux nazoréens, il parle encore des nasaréens et ce qu'il en dit montre que, contrairement à ce qui a été lu précédemment, pour lui, à tort ou à raison, les deux termes ne sont pas du tout équivalents.

Que dit Épiphane des premiers ? que dit-il des seconds ? La première partie de *sa notice 18* (qui est courte, comme la plupart de ses notices), Épiphane explique que les

¹⁸³ id. page 452, note 242

¹⁸⁴ op.cit. page 286

¹⁸⁵ Mimouni, Simon Claude *Les Nazoréens, recherche étymologique et historique*, *Revue Biblique*, n° 2 avril 1998, - pages 208- 262, page 215

¹⁸⁶ Blanchetière, François, Moshe David Herr, éd. *Aux origines juives du christianisme: op.cit..*) p 65-88

Nasaréens, qu'il place en Transjordanie et autres régions voisines sont juifs de nationalité, mais il ne les fait pas descendre directement d'Israël. Ces nasaréens pratiquent un judaïsme très classique et ne diffèrent guère des autres sectes juives, qu'il a décrites précédemment, pratiquant la circoncision, le sabbath et toutes les fêtes. Ils ne spéculent pas sur le destin, ni sur l'astrologie. (18, 1-2). Ils reconnaissent les Pères du Pentateuque, depuis Abraham jusqu'à Moïse (Seth, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Josué), mais non pas le Pentateuque lui-même. Ils veulent bien que Moïse ait reçu la Loi, mais non pas cette Loi-là, mais une autre (18, 1.3). Ainsi, ils ne pratiqueront pas les sacrifices, ni ne mangeront une telle viande. Ils disent que les livres sont des faux et que les Pères n'ont jamais préconisé de telles pratiques. Telle est leur différence (18, 1.4-5). Dans la suite de la notice (partie 2 et 3), suivant sa méthode, Épiphane réfute les théories hérétiques : selon lui, différentes preuves matérielles existent, notamment de ce que Noé aurait réellement pratiqué le sacrifice à Dieu dès sa sortie de l'Arche, etc.

Où est le problème ? Dans la proximité entre nazoréens et nasaréens et dans le fait que, sous le premier terme ou sous le second que les interprétations actuelles donnent généralement comme équivalent, les premiers chrétiens sont ainsi appelés. Ceci nous semble capital. L'ouvrage d'Épiphane met en lumière ce phénomène capital que l'historiographie chrétienne a fortement tendance à sous-évaluer, l'éclatement de la société juive, du temps de Jésus, en multiples courants dissidents.¹⁸⁷ Comment ne pas mettre cet état de choses en rapport avec les nombreuses déviations du judaïsme orthodoxe - la plus connue étant l'essénisme, mais non pas la seule - dans lesquelles le christianisme plonge ses racines ? Comment ne pas penser que le christianisme n'aurait pas, à proprement parler, des hérésies qui lui seraient propres mais qu'il serait lui-même une hérésie du judaïsme, une hérésie judaïque parmi beaucoup d'autres ? Ceci est donc, déjà, si l'on poursuit la réflexion dans ce sens, potentiellement subversif pour l'histoire paradigmatique. Mais il y a plus grave. La notice 18 ne dit pas que les nasaréens datent d'avant le Christ. Si l'on s'en tient à ce que dit Épiphane dans cette notice, une telle secte aurait pu apparaître après le Christ, puisque de nombreuses sectes juives subsistent après le Christ. La notice 18 consacrée aux nasaréens ne mentionne aucune chronologie. Mais il se trouve que la notice 29, consacrée aux nazoréens le fait et c'est cela qui, en réalité, pose un énorme problème, généralement évité. De fait, les spécialistes l'évitent en disant que l'information d'Épiphane n'est pas très sûre, ce qui est vrai, mais qui se trouve être le cas de bien d'autres pères de l'Église dont on prend

¹⁸⁷ voir infra, page 468, notes 1020 et 1021

cependant les affirmations en matière d'hérésiologie pour argent comptant. Épiphane revient donc sur les nasaréens dans sa notice sur les nazoréens. Dans cette notice 29, Épiphane s'explique sur le choix du nom : ils (ces sectaires) avaient entendu parler de Jésus, sous l'appellation de Jésus le Nazoréen, « *et c'est de là qu'ils adoptèrent ce nom de nazoréens* » (29.5.6). Ensuite, Épiphane prend la précaution de bien dire que ce terme est sans rapport avec le nom de nazirites, (ou naziréens, comme nous avons pris l'habitude de le traduire) terme qui signifie homme consacré, dont Épiphane dit que Jean-Baptiste en fut un (29. 5.7). Enfin, Épiphane fait cette remarque, on ne peut plus explicite : « *Ils ne s'appellèrent pas non plus nasaréens. La secte des nasaréens existait avant le Christ et ne connut pas le Christ* ». (29.6.1) Il y aurait donc eu, d'une part, des nasaréens antérieurs au Christ qui n'auraient pas connu le Christ et, d'autre part, des nazoréens par définition postérieurs au Christ qui, de Nazoréens, auraient finalement choisi de s'appeler chrétiens, si l'on veut suivre Épiphane. Ne faut-il pas conclure que les chrétiens dérivent des nazoréens qui eux-même dérivent des nasaréens, sachant que, du vivant de Jésus (lui-même est qualifié de nazoréen), les chrétiens n'existent pas encore puisque ce sont des nazoréens. Un tel rapprochement laisse perplexe et nous paraît mériter une réflexion plus approfondie que de dire qu'Épiphane connaissait mal l'histoire, même si on peut, en effet, le penser.

Il n'est pas possible non plus d'exclure que nasaréens et nazoréens sont une seule et même secte, indépendamment de toutes les autres raisons existantes ; cela suffirait pour frapper de suspicion les fondements même de l'historiographie chrétienne. Si Jesséens, Nasaréens, Nazoréens, Chrétiens renvoient à une seule réalité, c'est dans le cadre des sectes juives antérieures au christianisme qu'il faut chercher les origines du christianisme et non pas dans la nature exceptionnelle ou dans l'enseignement exceptionnel d'un individu nommé Jésus, donnant naissance à une explosion d'hérésies inédites.

Identifié par de premiers adeptes comme un nasaréen, ou un nazoréen, le message du Christ, son histoire, son accession au statut de messie auraient provoqué une cristallisation dans l'éparpillement politico-religieux palestinien de l'époque, donnant plus d'importance que d'autres à la branche qui deviendrait celle des nazoréens ? ¹⁸⁸ Il est probable que si l'on considère aujourd'hui nasaréens et nazoréens comme deux termes équivalents, - ce que font la plupart des spécialistes - on pouvait le faire

¹⁸⁸ Voir par exemple : Tixeront, Joseph. *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*. 2 Vol : Tome 1 La théologie anténicéenne. Paris: J. Gabalda et fils, 1930. « *Autant qu'il est possible d'en juger, l'ancienne Eglise de Jérusalem se serait décomposée au début du II^{ème} siècle d'abord en nazaréens et ébionites ; puis de ces derniers seraient venus les ébionites esséniens dont les elkasaites seraient une branche spéciale* » (Page 182)

aussi dans l'antiquité, et l'erreur d'Épiphane serait de les distinguer ; dans sa correspondance, Jérôme ne semble pas distinguer avec une grande sûreté ce qu'il considère comme les différentes hérésies, notamment les nazoréens des ébionites:

« Que dirais-je des ébionites qui feignent d'être chrétiens ? Jusqu'à aujourd'hui, dans toutes les synagogues de l'Orient, il y a chez les juifs une secte qu'on appelle des *minim* (*minimaeorum*) qui est jusqu'ici condamnée par les pharisiens ; qu'on appelle communément nazaréens (*nazaraeos*) ; ils croient au Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et ils disent que c'est celui qui, sous Ponce Pilate, a souffert et est ressuscité ; en lui nous aussi nous croyons ; mais, tandis qu'ils veulent en même temps être juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens. »¹⁸⁹

Quand nous parlerons, plus loin, de cette question essentielle qu'est la séparation des juifs et des chrétiens, nous nous souviendrons qu'à la fin du IV^{ème} siècle, la question n'est que très partiellement réglée. Nombreux sont encore les chrétiens qui judaïsent et les juifs qui christianisent. Saint Augustin, entre autres, en fera des demi-chrétiens.¹⁹⁰ En attendant, tout se passe comme si Jérôme (qui connaît Épiphane¹⁹¹) semblait bien, dans cette lettre parler des nazoréens de la notice 29, avec le terme de nasaréens de la notice 18.

A l'époque du modernisme, un éminent spécialiste allemand, Adolf von Harnack n'est pas sans s'intéresser à la question des nasaréens-nazoréens. Il est vrai qu'il le fait comme en passant et non sans trahir, de plusieurs façons, un grave embarras. D'abord, il le fait à l'occasion d'une note de bas de page, ce qui n'est pas *a priori* le signe d'un intérêt majeur. Du moins la note de bas de page a-t-elle quelque longueur et des remarques importantes y sont faites.¹⁹² Déjà, il n'exclut pas qu'*ebionim* soit l'un des premiers noms donnés aux chrétiens. Ensuite, il considère que l'appellation de Jésus le Nazoréen est, en elle-même, un problème. Il n'est nullement convaincu que ce terme dérive de la ville de Nazareth. Mais c'est surtout la notice 18 du *Panarion* d'Épiphane qui retient son attention, parce que, insiste-t-il, elle signale la secte des nasaréens comme étant pré-chrétienne, chose qui est confirmée par la notice 29. Il fait bien remarquer qu'Épiphane distingue les nasaréens, les nazoréens et les nasiréens, comme nous venons de le voir. Mais il dit également que Épiphane est connu pour avoir fait en matière de sectes toutes les confusions possibles ce qui lui permet de conclure :

189 J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, Paris, 1957, vol VI, p. 31-32

190 On pourrait même dire que cette proximité se vérifie encore au Moyen-Age. Voir l'exemple de Zacharie-le-Juif à Moscou au XV^{ème} siècle (http://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9r%C3%A9sie_des_Juda%C3%AFsants). A la limite, le problème, sous certaines formes subsiste encore aujourd'hui, comme le laisserait facilement à penser des mouvements tels que Les "Juifs pour Jésus" : <http://juifspourjesus.org/>

191 Voir B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Institut des Etudes Augustiniennes, 1999, p. 51

192 Voir cette note en annexe.

« On pourrait donc passer sous silence ses nazaréens pré-chrétiens si le nom de « Nazôréen » donné à Jésus et celui de nazôréens donné à ses disciples) ne soulevait pas une difficulté réelle », avant d'achever ainsi : « Qu'il y ait là un problème non résolu est certain ; mais peut-être malgré Épiphanes (...) - la solution traditionnelle apparaîtra-t-elle pourtant comme celle qui s'impose, d'autant qu'on ne trouve rien chez les nazaréens pré-chrétiens qui rappelle les premiers chrétiens. »

Il est vrai qu'Épiphanes ne dit pas qu'ils croient au Messie, ce qui est logique s'ils sont antérieurs à l'avènement de celui-ci ; mais qu'en serait-il si le Messie les avait adoptés pour être ses premiers adeptes, comme il aurait pu le faire avec les baptistes de son cousin Jean ? Ce qui demeure de cette très courte réflexion d'Adolf von Harnack sur les nasaréens-nazôréens, c'est qu'il s'agit d'un problème réel gravissime non résolu. Il est remarquable qu'il dise, avant tout approfondissement de l'examen - approfondissement qu'il ne fera pas - que le mieux serait sans doute de s'en remettre à, selon son expression, la *solution traditionnelle*. Cette expression n'est pas adéquate. Pour qu'il y ait une *solution traditionnelle*, il aurait fallu que le problème soit identifié comme tel et cela, depuis un certain temps, ce qui n'est pas vraiment le cas. N'aurait-il pas mieux valu dire que le mieux serait de s'en remettre non pas à la *solution traditionnelle* mais à la *position traditionnelle* qui consiste à faire comme si le problème n'existait pas. Il semble que ce soit le choix de la plupart des historiens-exégètes actuels. Une conclusion est peut-être que l'hérésiologie, c'est-à-dire l'histoire des rapports entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie, entre la fin du II^{ème} siècle (Iréenée) et le V^{ème} siècle (Augustin et Jérôme) est mise en place par des auteurs dont la connaissance des origines du christianisme n'est pas exempte de nombreuses zones obscures, qu'ils occultent en survalorisant les évangiles canoniques, posant ainsi les bases d'une historiographie, elle-même orthodoxe, qui a traversé les siècles jusqu'à aujourd'hui.¹⁹³

D. L'APPARITION DU DOGME ET DE L'INTOLÉRANCE

L'émergence du christianisme donne au mot de dogme un sens nouveau qui lui restera désormais attaché. Selon, l'un des grands historiens du dogme¹⁹⁴, la signification première de ce terme est celle d'un ordre, d'un décret, pour devenir progressivement,

¹⁹³ Le terme de *Nazôréens* fait l'objet de deux articles dans l'encyclopédie Wikipédia. Le premier, assez abondamment informé, s'appuie très largement, à bon ou à mauvais escient, sur les positions de Simon-Claude Mimouni. Le second, assez court, fait valoir ce qui se nomme, dans le langage de Wikipédia une "controverse de neutralité" --- " A : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Nazôréens> ---B : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Discussion:Nazôréens/Neutralité>.

¹⁹⁴ Tixeront, Joseph. *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*. 2 Vol : Tome 1 *La théologie anténicéenne*. Paris: J. Gabalda et fils, 1930, page 1

celle d'une doctrine obligatoire. Dogme a d'abord un sens civil et c'est dans ce sens que Luc l'emploie, dans son évangile, chapitre 2, verset 1 pour désigner, ce que l'on voit traduit généralement par un édit de César. On le trouve encore dans d'autres passages du Nouveau Testament ¹⁹⁵. Étymologiquement, le mot dérive du verbe dokein (δοkein) (d'où vient aussi docétisme), sous une double forme, doxa (δοξα) et dogma (δογμα), le premier voulant dire l'opinion courante, le second l'opinion juste, c'est-à-dire confortée par quelque forme d'autorité. En une occurrence au moins du Nouveau Testament, son utilisation approche du sens que le christianisme lui confèrera définitivement: "*Dans les villes où ils passaient, ils transmettaient, en recommandant de les observer, les décrets portés par les apôtres et les anciens de Jérusalem. Ainsi les Églises s'affermisssaient dans la foi et croissaient en nombre de jour en jour.*" ¹⁹⁶ Le mot traduit par décret est bien *dogma* dans le texte grec et ce décret serait partie de l'enseignement des apôtres, au travers duquel l'Église va se construire. C'est toujours, d'un certain point de vue, la définition que l'Église donne du dogme et c'est cette définition qui fonde elle-même la notion d'orthodoxie. L'orthodoxie, la doctrine juste, est ce que l'Église décrète, en disant que l'origine vient de Dieu.

L'Église catholique, dès les origines, considère que le dogme chrétien est issu de la parole de Dieu, une parole personnelle qui s'est manifestée dans l'histoire, ayant pour objet le Mystère du Christ, identifiant ainsi la totalité du dogme et la personne de Jésus. L'Église catholique romaine ne dissimule en rien sa prétention à posséder la vérité absolue. Cette vérité s'affirme dans des dogmes et les dogmes prennent leur source dans la Parole de Dieu.

La gêne éventuelle que certains esprits (peut-être trop susceptibles, à moins qu'ils ne soient trop rationnels ?) risquent d'éprouver face à une revendication de cette nature, c'est qu'elle ne résulte pas d'une argumentation qui serait, par sa qualité, au-delà de toute contestation possible, mais qu'elle prétend se fonder en histoire, c'est-à-dire que, pour l'Église catholique, la preuve de la vérité ne serait pas d'ordre dialectique, mais d'ordre historique. Tout repose, effectivement, sur l'existence de Jésus, sur la réalité de sa résurrection, établissant sa nature divine, sur le témoignage des apôtres qui ont reçu le dépôt de la foi et sur la fidélité de la transmission de ce dépôt aux générations successives, via la succession apostolique. Qu'un seul point de cet

¹⁹⁵ (2) Actes 16, 4 et 17, 7 ; Ephésiens 2, 15 ; Colossiens 2, 14

¹⁹⁶ Actes, 16, 4-5

enchaînement soit mis en défaut et c'est tout le dogme et toute l'orthodoxie qui s'effondrent.

Le premier dogme, explicitement et officiellement prononcé, auquel nous allons nous intéresser est celui de la divinité du Christ, qui est l'objet du premier concile œcuménique de Nicée qui déclare le Fils consubstantiel au Père. Nous avons vu dans l'introduction, en partant de la controverse entre Frédéric Lenoir et Bernard Sesbouë ¹⁹⁷ que ce dogme initial peut être encore à l'heure actuelle matière à controverse. En réalité, cette problématique n'est pas nouvelle et l'on a même déjà vu des théologiens catholiques prendre à ce sujet des positions non-conformistes, tel Marie-Émile Boismard, dans un ouvrage paru en 1998, intitulé *A l'aube du Christianisme, la naissance des dogmes* ¹⁹⁸ dans lequel il écrit :

« Ainsi les dogmes auxquels nous croyons maintenant ne sont pas nés du jour au lendemain avec le christianisme. Aussitôt après la résurrection du Christ, les apôtres ne croyaient pas encore que Jésus était Dieu, ils n'avaient aucune notion du mystère de la Trinité, ils ne soupçonnaient même pas que la mort de leur maître eût une valeur rédemptrice. Ce fait est admis par la quasi-totalité des théologiens modernes. La question se pose alors inévitablement : à quel moment sont nés les principaux dogmes de l'Eglise, et comment se sont-ils progressivement formés ? »

Ceci nous renvoie à la définition du dogme, évoquée précédemment. Dans l'extrait placé en annexe, on peut comprendre que l'Eglise n'ajoute rien à l'enseignement du Christ, ce qui serait sacrilège, mais qu'elle a la charge d'explicitier des vérités qui peuvent y être contenues de manière tellement condensée que les intéressés ne les comprennent pas. L'image du grain de sénévé - c'est-à-dire de la semence - est évoquée ¹⁹⁹.

Ce sont les Pères de l'Eglise les premiers qui entreprennent le travail d'explicitation, incarnant ce que l'historiographie chrétienne va appeler la *tradition*. Mais ils seront supposés s'appuyer sur des éléments dûment contenus dans les évangiles, seraient-ils obscurs, voire contradictoires. Aussi, nous ne nous étonnerons pas que le constat de Marie-Émile Boismard selon lequel les apôtres ne croyaient pas encore que Jésus était Dieu, se trouve annulé par l'affirmation venant par la suite établissant que s'ils ne l'avait pas compris, c'était néanmoins bien contenu, au moins dans l'évangile de Jean :

¹⁹⁷ Voir supra, introduction, page. 19 et s.

¹⁹⁸ Boismard, Marie-Émile. *A l'aube du christianisme: la naissance des dogmes*. Théologies. Paris: les Éd. du Cerf, 1998, page 7

¹⁹⁹ « Jésus leur proposa une autre parabole, et il dit : le royaume des cieux est semblable à un grain de sénévé qu'un homme a pris et semé dans son champ. C'est la plus petite de toutes les semences ; mais, quand il a poussé, il est plus grand que les légumes et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent habiter dans ses branches. » Mtt 13, 31-32

« A l'aube du christianisme, jusque vers les années 80, il n'est pas question de croire à des dogmes : ceux-ci n'ont pas encore été formulés, comme nous le verrons dans les chapitres suivants. C'est seulement dans les écrits johanniques, au niveau de Jean IIb, donc vers les années 80-85 qu'apparaît la nécessité de croire à un de nos dogmes actuels : Jésus est Dieu »²⁰⁰.

Et plus loin, le Père Boismard d'avancer cette affirmation définitive : « Que l'évangile de Jean affirme la divinité du Christ, nul ne le met en doute. Dès le prologue, nous comprenons que cette parole qui est Dieu et qui est venue planter sa tente parmi nous (Jn 1, 1, 14) n'est autre que le Christ. »²⁰¹

Nous reviendrons plus loin à la question de la divinité de Jésus, telle qu'éventuellement, en effet, on peut la voir apparaître dans l'évangile de Jean et telle aussi que son absence peut étonner dans les autres évangiles, à supposer que même dans Jean de sérieuses contradictions ne soient pas aussi objet d'étonnement. Mais ne manquons pas de remarquer une petite phrase de Marie-Émile Boismard dans sa préface : « Pour mener à bien la présente étude, nous allons nous trouver confronté au redoutable problème de la chronologie des écrits du N.T., qui suscite encore maintenant bien des controverses. Il n'est pas question pour nous de le traiter, et nous adopterons les positions les plus classiques. »²⁰² Le postulat fondamental sur lequel toute l'hérésiologie et l'historiographie chrétiennes reposent est réaffirmé d'entrée de jeu, mais sans que le caractère de postulat ne gêne, apparemment, l'auteur ni même qu'il vaille la peine d'être explicité en tant que tel. M.É. Boismard connaît particulièrement bien la chronologie des écrits du N.T, puisque, pour le seul évangile de Jean, il a su distinguer, Jean I (écrit peut-être vers l'an 50), Jean IIa (écrit vers les années 65), Jean IIb (qui serait apparu vers 85-90) et Jean III, ultime rédacteur qui « aurait ajouté quelques gloses à Jean IIb dans les premières années du deuxième siècle »²⁰³. Quelle que soit la pertinence de telles théories, que seuls des spécialistes de critique textuelle du même niveau sont en état de discuter, il reste que beaucoup d'écrits chrétiens établissant l'orthodoxie sont en circulation sans donner lieu de penser que leurs auteurs connaissent davantage Jean I que Jean II ou que Jean III ; surtout, au moment où apparaissent les écrits dits canoniques, toutes sortes d'écrits dits apocryphes apparaissent aussi qui pourraient être contemporains des premiers, voire leur être antérieurs. Un prochain chapitre sera consacré à la datation et

200 op.cit. page 62--- Voir, page 387, la partie " datation des évangiles " et l'annexe correspondante.

201 op.cit. page 79

202 op. cit. page 8

203 op.cit. pages 9-10

au statut de ces écrits.²⁰⁴ Aucune référence n'est faite davantage à la divinité du Christ. Le problème n'est donc pas seulement celui de la chronologie des écrits du N.T., mais celui de la chronologie (et du statut) de tous les écrits relatant l'avènement du Christ, ou Messie, lequel peut être ou ne pas être Jésus de Nazareth, être ou ne pas être un homme, être ou ne pas être un dieu. Ne pas prendre en compte ces questions revient, purement et simplement, à faire acte d'allégeance à cette histoire qui est dominée par la théologie. Notons, en passant, la contradiction qui existe dans la citation ci-dessus de Marie-Émile Boismard : « *Nous allons nous trouver confronté au redoutable problème...etc.* » et « *il n'est pas question de le traiter* ». C'est une étrange façon d'être confronté à un problème que de dire qu'on ne va pas le traiter, mais qu'on va adopter « *les positions les plus classiques* ».

A la préparation des dogmes, puisque l'auteur situe son propos avant leur naissance, huit chapitres sont consacrés: royaume de Dieu, conception virginale, trinité, rédemption, sort des impies, etc. La divinité n'est que l'un deux, le chapitre 4, mais beaucoup plus long que les autres, allant de la page 63 à la page 104, prenant à témoin évangiles et lettres de Paul. Pour Marie-Emile Boismard, la divinité du Christ est proclamée dans le prologue de l'évangile de Jean et les dogmes sont des explications formulées par l'Église, au fil du temps, à partir de la Parole de Dieu, révélée dans les évangiles et la tradition.

Or, justement, la tradition pose un autre grave problème, pour peu que l'on s'y intéresse indépendamment des *a priori* de la théologie. Au demeurant cette tradition, dans ses premières manifestations, montre de façon évidente qu'elle ne connaît pas les écrits évangéliques ; dans un second temps, elle va s'employer méthodiquement à affirmer qu'elle y puise ses sources.

Les deux premiers grands hérésiologues sont Tertullien et Irénée, puisque le *Traité contre les hérésies* de Justin de Néapolis a disparu. Il est vrai que la notion de dépôt de la foi est très ancienne, puisqu'on la trouve chez Paul : « *Ô, Timothée, garde le dépôt. Évite les discours creux et impies, les objections d'une pseudo-science* », ²⁰⁵ « *Garde le bon dépôt, avec l'aide de l'Esprit Saint qui habite en nous* ». ²⁰⁶Le problème que pose Paul est qu'on voit mal le rapport entre l'*Évangile* qui est le sien et les quatre qui existeront plus tard et seront dits canoniques. En revanche, on voit bien, une fois de plus, que dès ces premiers temps de l'Église et du christianisme - si du moins on veut

²⁰⁴ Voir infra, page 432

²⁰⁵ 1 *Timothée* 6, 20

²⁰⁶ 2 *Timothée* 1, 14

considérer que l'Église et le christianisme ont commencé leur existence du temps de Paul - les interprétations multiples et divergentes existent sur le thème du messianisme, de la loi et de la foi. Nous en avons donné précédemment plusieurs aperçus. Ils sont en abondance. Dans cette même première lettre à Timothée, Paul dénonce les doctrines hétérodoxes, (terme traduit par *étrangères* dans la Bible de Jérusalem :

*« Ainsi donc, en partant pour la Macédoine, je t'ai prié de demeurer à Éphèse, pour enjoindre à certains de cesser d'enseigner des doctrines étrangères et de s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin, plus propres à soulever de vains problèmes qu'à servir le dessein de Dieu fondé sur la foi ».*²⁰⁷

On a donc, en cet endroit comme en d'autres, bien des raisons de penser que les courants interprétatifs d'un événement mal défini,²⁰⁸ - ceux qu'on désignera plus tard sous les vocables d'orthodoxie et d'hétérodoxie (ou d'hérésies) - sont contemporains et qu'au commencement se trouve la controverse ou, comme nous l'avons dit, le conflit. Celui-ci, dès le temps de Paul et du fait même de Paul est, d'emblée, extrêmement virulent :

*« Si quelqu'un enseigne autre chose et ne reste pas attaché à de saines paroles, celles de Notre Seigneur Jésus-Christ, et à la doctrine conforme à la piété, c'est un être aveuglé par l'orgueil, un ignorant en mal de questions oiseuses et de querelles de mots ; de là viennent l'envie, la discorde, les outrages, les soupçons malveillants, les disputes interminables de gens à l'esprit corrompu, privés de la vérité, aux yeux de qui la piété est une source de profits ».*²⁰⁹

Paul revendique bien les paroles de Jésus-Christ, mais il ne semble pas en connaître beaucoup. L'antériorité de l'orthodoxie sur l'hétérodoxie est également un leitmotiv de Tertullien et d'Irénée, leitmotiv qui sera repris par le premier « historien » de l'Eglise, Eusèbe de Césarée, mais Tertullien montre une grande inculture sur le plan des écrits canoniques²¹⁰ et Irénée une connaissance fort succincte. Ces deux pères étant à peu près contemporains et citant, l'un et l'autre, les quatre évangiles, il ne saurait y

207 1^{re} Timothée, 1, 3

208 Une résurrection ?

209 1^{re} Timothée, 6, 3

210 Dans le Livre IV de son *Contre Marcion*, Tertullien cite bien les quatre évangélistes, Matthieu, Marc Luc et Jean, mais cet ouvrage est supposé dater de 207, donc très largement postérieur à Irénée, mais dans des termes tels qu'une interrogation au sujet d'une éventuelle interpolation n'est pas illégitime. De toutes façons, dans l'ensemble de son œuvre abondante, la pauvreté de toutes références canoniques est éloquent. On trouve encore dans *De la prescription des hérétiques*, des réflexions telles que celles-ci : Souvenons-nous des oracles du Seigneur et de ses Apôtres qui, en nous prédisant qu'il y aurait des hérésies nous ont ordonné de les fuir. (IV), ainsi que : "Nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherches après l'Evangile (...) Il est écrit, dit-on "Cherchez et vous trouverez". Faisons attention au temps dans lequel Jésus-Christ dans lequel Jésus-Christ dit ces paroles : c'était dans les commencements de sa prédication, lorsque tout le monde doutait s'il était le Christ, lorsque Pierre n'avait pas encore déclaré qu'il le reconnaissait pour le Fils de Dieu, lorsque Jean, qui en était assuré, venait de mourir. (...) Il est évident que la suite du texte s'adresse aux Juifs : "Frappez et on vous ouvrira." (VIII)

avoir de doute sur le fait de leur existence matérielle. Cependant, on est en droit de se demander, pour Irénée, dans quelle mesure le contenu des livres dont il dispose, correspond au contenu de ceux que nous connaissons et, même pour Tertullien, dans quelle mesure, il possède les livres eux-mêmes. Il serait assez extraordinaire que dans une œuvre aussi abondante que la sienne il en fait fait un si rare usage. Quoiqu'il en soit, l'un et l'autre ne cessent de brandir l'argument de l'autorité des apôtres et sur le plan des anathèmes lancés contre les hérétiques, ils n'ont rien à envier à Paul :

*« C'est dans l'Église que Dieu a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs et toute l'opération de l'Esprit, écrit Irénée, ceux-là n'y participent pas, qui n'accourent pas à l'Église et qui se privent de la vie par leur pensée perverse et par leurs œuvres mauvaises. Car où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce ; et l'Esprit est vérité. Aussi ceux qui n'y participent pas ne reçoivent pas des mamelles maternelles l'aliment de vie, ne boivent pas à la source pure qui s'épanche du corps du Christ, mais là.... se creusent dans des fosses de terre des citernes percées et ils boivent une eau boueuse ; ils fuient la foi de l'Église qui les conduirait, ils rejettent l'Esprit qui les instruirait ».*²¹¹ Tertullien n'est nullement en reste : *« A qui la foi appartient-elle ? A qui sont les Écritures ? Par qui, par l'intermédiaire de qui, quand et à qui la doctrine qui nous fait chrétiens est-elle parvenue ? Là où il apparaîtra que réside la vérité de la doctrine et de la foi chrétiennes, là seront aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations et toutes les vraies traditions chrétiennes. »*²¹² *« Ici encore, j'élève cette prescription que, pour le savoir, il faut nécessairement s'adresser à ces mêmes Églises que les apôtres ont fondées en personne et qu'ils ont eux-mêmes instruites, tant de vive voix, comme on dit que, plus tard, par lettres. Dans ces conditions, il est clair que toute doctrine qui est en accord avec ces Églises, matrices et sources de la foi doit être considérée comme vraie, puisqu'elle contient évidemment ce que les Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ et le Christ de Dieu. Par contre, toute doctrine doit être a priori jugée fausse qui contredit la vérité des Églises, des apôtres, du Christ et de Dieu. »*²¹³

Dès l'origine, le conflit entre les divers courants interprétatifs du messianisme, conflit d'où sortira le christianisme, s'inscrit sous le signe de la pire intolérance²¹⁴. C'est d'abord le conflit entre ceux que l'on nomme, faute de trouver une appellation sur laquelle tout le monde s'accorde, les *judéo-chrétiens* (c'est-à-dire les juifs qui croient à l'avènement du messie) et les juifs qui n'y croient pas, ceux dont la religion est appelée à se modifier profondément à la suite de la destruction du Temple en 70, puis de la défaite de Bar-Kochba en 135-136 ; le conflit qui opposera, ensuite, divers courants du christianisme durant tout le premier millénaire ; le conflit qui opposera, enfin, le christianisme à d'autres religions rivales, la religion égyptienne, les religions orientales,

211 Irénée A.H. III, XXXIV, 1

212 Tertullien, *De la prescription des hérétiques* XIX, 2-3

213 id. XXI, 3, 4, 5

214 Cette affirmation peut sembler anachronique ni le concept ni le terme tels que nous les entendons n'ont pas cours à proprement parler dans l'antiquité gréco-romaine. Il n'en va pas de même pour le phénomène lui-même. Les Grecs sont beaucoup moins libéraux que ce que l'historiographie ne les présentent. Les controverses politico-religieuses sont très violentes dans le judaïsme. Mais dans le monde romain, un saut qualitatif est réalisé avec les débuts du christianisme qui, comme jamais auparavant, systématise la revendication de l'exclusivité de la vérité.

la religion traditionnelle romaine, le manichéisme et à cette philosophie à forte orientation religieuse qu'est le néo-platonisme. L'imprécation sera un mode d'expression très ordinaire qui sera utilisé, d'ailleurs, de part et d'autre. Pour les chrétiens, voici encore un exemple de ce que la possession exclusive de la vérité inspire à Irénée, mais de telles imprécations foisonnent :

*« Tels sont les gens qu'il nous faut combattre, mon cher ami, glissant comme des serpents, ils cherchent à s'échapper de tous côtés : aussi est-ce de toutes parts qu'il faut leur tenir tête dans l'espoir que nous pourrons, en les refoulant, amener quelques uns d'entre eux à se convertir à la vérité. Car, s'il n'est pas facile de faire changer de sentiment une âme possédée par l'erreur, du moins n'est-il pas absolument impossible que l'erreur s'enfuit quand on met en face d'elle la vérité ».*²¹⁵

La revendication du monopole de la vérité - et de la vérité absolue - commence dès le II^{ème} siècle, elle sera le cheval de bataille de tous les pères de l'Église et cela continue jusqu'à aujourd'hui. Les croyants peuvent trouver cette pétition de principe logique et cohérente et ne pas s'en étonner. Les sceptiques peuvent, au contraire, la trouver arrogante et surtout se demander si elle n'a pas infligé quelques dommages à la vérité historique, beaucoup plus modeste, beaucoup plus relative, mais qui a le mérite, en principe, d'apporter les preuves de ce qu'elle avance. Il suffit de relire l'encyclique de Jean-Paul II, *Splendeur de la vérité* (6 août 1993), ainsi que quelques articles du catéchisme de 1992. Irénée, Tertullien (et les autres) ne paraissent nullement démodés ; il est certain que la logique est puissante dans la mesure où l'Église bénéficie de la Révélation divine, sachant qu'il n'est pas dans la nature de Dieu de suivre les modes que peuvent connaître les hommes :

« La vérité divinement révélée que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture y a été consignée sous l'inspiration de l'Esprit Saint » (article 105 du Catéchisme de l'Eglise catholique de 1992), *« Dieu a inspiré les auteurs humains des livres sacrés (...) Dieu a choisi des hommes (...) pour que Lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs tout ce qui était conforme à son désir et cela seulement »* (article 106), *« Les livres inspirés enseignent la vérité (...) »* (article 107) *« Dieu est la vérité même, ses paroles ne peuvent tromper »* (article 215 du catéchisme).

La veille de l'élection qui allait le porter sur le *siège de Saint-Pierre*, le cardinal Ratzinger prononçait, à la basilique vaticane, le lundi 18 avril 2005, une homélie dans laquelle il dénonçait la dictature du relativisme, thème qu'il a repris depuis en diverses occasions, une fois devenu Benoît XVI :

215 A.H. III, 2, 3

« Combien de vents de la doctrine avons-nous connus au cours des dernières décennies, combien de courants idéologiques, combien de modes de la pensée... La petite barque de la pensée de nombreux chrétiens a été souvent ballottée par ces vagues - jetée d'un extrême à l'autre : du marxisme au libéralisme, jusqu'au libertinisme ; du collectivisme à l'individualisme radical ; de l'athéisme à un vague mysticisme religieux ; de l'agnosticisme au syncrétisme et ainsi de suite. Chaque jour naissent de nouvelles sectes et se réalise ce que dit saint Paul à propos de l'imposture des hommes, de l'astuce qui tend à les induire en erreur (cf. Ep 4, 14). Posséder une foi claire, selon le Credo de l'Église, est souvent défini comme du fondamentalisme . Tandis que le relativisme , c'est-à-dire se laisser entraîner "à tout vent de la doctrine", apparaît comme l'unique attitude à la hauteur de l'époque actuelle. L'on est en train de mettre sur pied une dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs.» ²¹⁶

D. CONCLUSION PARTIELLE

SUR ORTHODOXIE ET HERESIE

Peut-être n'est-il pas superflu, arrivé à ce point, de rappeler de quels premiers constats nous partions : les formes de la vie religieuse changent de manière évidente dans nos sociétés occidentales actuelles et aussi le contenu des croyances. Témoin parmi bien d'autres de ce changement, un auteur bien connu, Frédéric Lenoir, voulait récemment expliquer au grand public comment Jésus était devenu Dieu ²¹⁷ , soutenant que, selon son avis, les premières générations de chrétiens n'en avaient rien su et qu'il leur avait suffi, pour être chrétiens, de croire à la résurrection de Jésus, d'où il ne voyait aucune nécessité à ce que les chrétiens d'aujourd'hui croient à autre chose et à davantage. Un théologien expert, Bernard Sesbouë, lui répondait qu'il avait mal lu, que les premiers chrétiens, en particulier les apôtres, avaient su que Jésus était Dieu, même si, éventuellement, cela avait pu ne pas être le cas de tous et si, pour les plus éclairés, le degré de conscience ne s'était pas trouvé immédiatement aussi clair qu'il le deviendrait ensuite, par le travail d'explicitation des pères et des conciles. Là-dessus, nous rappelions que le pape Benoît XVI ²¹⁸ mettait en garde contre une relecture de l'histoire traditionnelle des origines du christianisme qui aboutirait, disait-il, à une refonte de la foi biblique en une autre forme de religion.

Cette problématique était partie intégrante de la crise moderniste précédemment évoquée. Les diagnostics et les pronostics différaient grandement, à l'époque, selon les

²¹⁶ http://eucharistiemisericordia.free.fr/index.php?page=1811052_avril

²¹⁷ voir supra p 19

²¹⁸ id. supra p 29

engagements personnels et idéologiques des différents critiques. Pour les hyper-rationalistes, l'histoire qu'ils défendaient, la pensant la seule bonne, allait être, selon eux, fatale à une religion qui n'avait d'autre base que l'illusion et le mensonge ; d'autres, comme l'historien-théologien protestant Albert Réville ²¹⁹ pensaient, plus d'un siècle avant Frédéric Lenoir, que la divinité de Jésus était une construction humaine tardive et, comme ce même auteur d'aujourd'hui, que le christianisme n'en avait nullement un besoin indispensable.

*« On saura désormais que le dogme orthodoxe de la divinité de Jésus-Christ est une des formes (...), une forme entre plusieurs autres, de la foi chrétienne ; qu'il n'a rien de primitif ni, par conséquent, de nécessaire à l'existence même du christianisme ; qu'en particulier, Jésus lui-même, le siècle apostolique et les deux siècles suivants s'en sont passés ; qu'il s'est formé, non de toutes pièces, mais peu à peu et sous l'influence de divers facteurs, les uns de l'ordre le plus élevé, les autres d'un caractère moins qu'édifiant ; qu'en un mot, ce dogme a son histoire au sein même de la chrétienté. Donc, lors même qu'après avoir régné pendant des siècles dans l'Église, il viendrait à fondre lentement à notre horizon religieux, il ne faudrait nullement en conclure que le christianisme s'en va avec lui. Né sans lui, l'Évangile est parfaitement en état de lui survivre, comme du reste, il lui survit déjà dans l'âme de nombreux chrétiens des deux côtés de l'Atlantique ».*²²⁰

L'ouvrage date de 1869. Par conséquent, si l'on en croit Albert Réville plus d'un siècle avant le constat de Frédéric Lenoir, des chrétiens se passaient de croire à la divinité de Jésus, encore au IV^{ème} siècle. Sans doute les chrétiens nicéens commençaient à l'affirmer mais croire que " la foi de Nicée " l'avait emporté dans toute la chrétienté, dès la conclusion du concile est encore l'une de ces allégations que l'histoire traditionnelle entend faire passer pour vérités. En outre, cette reconnaissance de la divinité par les Pères de Nicée n'aurait été que le constat de la foi authentique dans les trois premiers siècles du christianisme. C'est ce que Frédéric Lenoir conteste et il bénéficie d'un soutien de la part de cet éminent expert, injustement oublié qu'était Albert Réville,²²¹ Bernard Sesboué, de son côté, pourrait se prévaloir d'un auteur de prestige, le premier historien des origines du christianisme (avant que l'évolution de l'historiographie ne lui conteste ce titre, pour le décerner à Luc, en tant qu'auteur des *Actes des Apôtres*,) c'est-à-dire Eusèbe de Césarée.

L'ouverture de l' *Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée se fait sur l'affirmation non seulement de la divinité de Jésus, avant que le premier dogme n'en soit

²¹⁹ Albert Réville (1826-1906) fut le premier président de la Vème section, dite des Sciences religieuses, de l'EPHE (Ecole Pratique des Hautes Etudes), créée en 1886, alors qu'il était titulaire depuis 1880 de la chaire d'histoire des religions au Collège de France.

²²⁰ Réville Albert, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1904. page VIII (1ère édition : 1869)

²²¹ op.cit. p XII Voir une plus longue citation en annexe.

formellement explicité par le Concile de Nicée, mais aussi sur le dogme des deux natures de Jésus, tel que l'explicitera le concile de Chalcédoine, en 451 :²²²

L'histoire paradigmatique qui réunit un grand nombre d'exégètes s'entend considère généralement la théologie d'Eusèbe de Césarée comme mal assurée, sinon proprement hérétique. Sa définition des deux natures du Christ est pourtant orthodoxe avant l'heure. A moins qu'il ne faille voir dans les formules qu'il emploie certaines ambiguïtés propres à nourrir des doutes quant à la parfaite identité entre le Fils et le Père ? Identité ou similitude ? Égalité ou infériorité ? Subordination de l'envoyé à l'envoyeur ? Si Eusèbe n'est pas tout-à-fait clair, qu'en est-il du *Nouveau Testament* ? Que nous invite-t-il à penser ?

I.3. La divinité de Jésus dans le Nouveau Testament

Étant donné que, selon la théologie, tous les dogmes sont en germe dans la révélation divine, quitte à ce qu'un long travail de développement et d'explicitation soit nécessaire dans le cadre de ce que le christianisme catholique appelle la tradition, il est indispensable que la divinité de Jésus soit dite dans le *Nouveau Testament*, que ce soit d'une manière ou d'une autre. En la personne de Bernard Sesbouë, nous pouvons considérer que c'est le point de vue institutionnel de l'Église catholique qui s'exprime. Que dit-il ? « *Si on réfléchit un peu au sens propre du terme, on ne devient pas Dieu. On l'est ou on ne l'est pas. La tradition biblique a toujours exclu des intermédiaires entre le Dieu unique et le monde des créatures.* »²²³

Nous examinerons plus loin en détail les propos de Paul au sujet de la nature du Christ, mais comment ne pas évoquer tout de suite celui-ci : « *Car il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus* » (1 Tim 2, 5) ?²²⁴ Intermédiaire et médiateur sont de sens assez proche. Bernard Sesbouë ne serait donc pas, sur ce point, en accord avec Paul, surtout si par cette variation terminologique, le théologien voulait, comme cela semble être le cas, signifier une différence ontologique. Ce même terme d'intermédiaire sera encore utilisé par Paul dont la christologie, comme nous le verrons, est, pour le moins, double et d'autre part, *l'Ancien Testament* fourmille d'épisodes où Dieu intervient auprès des hommes par

²²² Eusèbe de Césarée - I, II, 1-3

²²³ B. Sesbouë, op.cit. page 45

²²⁴ Voir supra p. 20 et s.

l'intermédiaire des anges, ce qui amènera certains courants du christianisme primitif à développer la théorie de l'Ange-Messie (*Angelos christos*). Dans cette première *Épître à Timothée*, non seulement Paul dit que Jésus-Christ est un intermédiaire entre Dieu et les hommes mais il précise que cet intermédiaire est un homme. Il n'est pas l'un de ces êtres intermédiaires sur lesquels on ne sait rien de précis, mais dont on ne doute pas de l'existence, même si l'on polémique beaucoup à ce sujet, comme c'est le cas pour les anges. Le Christ Jésus dont parle Paul - en cet endroit du moins et dans cette formulation précise - est un homme et rien d'autre qu'un homme. Bernard Sesbouë ne peut pas, naturellement, ignorer ce propos de Paul et c'est la dernière des dix citations qu'il fait de l'Apôtre des Gentils, avant de passer à la christologie de Jean. Mais c'est pour affirmer qu'un médiateur n'est pas un intermédiaire. S'il s'était agi d'un intermédiaire, cela aurait signifié, pour B. Sesbouë, que Jésus-Christ était mi-dieu et mi-homme, mais puisqu'il s'agit d'un médiateur, cela veut dire que Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme. Voilà donc comment, par les ressources de la rhétorique, d'ores et déjà est établi le dogme de la double nature du Christ qui sera explicité à Chalcédoine en 451 et que Paul, selon le point de vue de l'Eglise catholique, immédiatement connaissait.²²⁵

Dès l'abord, Bernard Sesbouë entend associer étroitement dans son raisonnement les notions de divinité, de résurrection et de fils de Dieu, comme si chacune renvoyait aux deux autres. La pertinence de cette association est très contestable. Le rapport entre la divinité et la résurrection est, certes, au cœur de la controverse entre F. Lenoir et B. Sesbouë ; mais si l'on se rapporte à l'antiquité, on voit mal comment une résurrection pourrait être la preuve d'une intervention divine et encore moins la preuve que le ressuscité serait Dieu lui-même. Comme le désaccord entre les deux auteurs consiste à considérer, l'un, qu'il suffit de croire à la résurrection, l'autre, qu'il faut croire à la résurrection et à la divinité, fondements de la religion nouvelle, trois objections peuvent être faites :

- Que l'homme moderne ne peut plus croire davantage à la résurrection qu'il ne peut croire à la divinité.
- Que l'homme ancien croyant assez couramment à la résurrection, il n'avait aucune raison de conclure à la divinité d'un ressuscité.
- Qu'en revanche, la filiation divine passait pour avérée dans le cas d'un certain nombre d'êtres humains, sans parler de tous les êtres intermédiaires, plus ou moins charnels,

225 «Le nom du Christ Jésus lui est associé, qualifié à la fois de médiateur et d'homme. Ce médiateur est unique comme Dieu est unique. Il est l'objet d'une confession divine et en même temps reconnu comme homme. Un médiateur n'est pas un intermédiaire, mi-Dieu mi-homme - ce que refuse depuis toujours la tradition juive. Il est à la fois les deux termes qu'il met en communion.» op.cit. p 65

plus ou moins spirituels, pouvant exister, à commencer par les anges, dans leur diversité.

Tout aussi critiquable nous semble son affirmation primordiale selon laquelle *«Tout est donné avec la résurrection et tous les développements à venir sont précontenus dans cette confession.»*²²⁶ L'auteur veut bien faire une concession à la rationalité, mais aussitôt une affirmation de foi balaie l'objection qu'il a lui-même avancée :

« Une résurrection n'est pas de soi la preuve que celui qui en est bénéficiaire est Fils de Dieu et Dieu ». Non, s'il s'agissait d'une personne ordinaire, mais tout dans la vie publique de Jésus a prouvé qu'il n'était pas une personne ordinaire et il a même démontré qu'il était « dans une relation filiale unique avec Dieu ».

Dans les pages qui suivent nous allons entreprendre de montrer qu'il existe dans le *Nouveau Testament* deux christologies, incompatibles entre elles, comme elles existent également dans les lettres de Paul ; une christologie propre aux trois évangiles synoptiques fait de Jésus un homme, tandis que l'évangile de Jean, non sans un certain nombre de contradictions internes toutefois, permet d'apercevoir une christologie où Jésus serait à la fois homme et Dieu. Pour ce qui est des synoptiques, sans entrer dans les considérations sur les deux généalogies de Matthieu et de Luc, ni sur la conception surnaturelle de Jésus (que Jean comme Marc ignorent), il suffit de citer quelques passages de Marc, présenté comme étant le plus ancien des trois synoptiques : *« Bon maître, que ferai-je pour hériter de la vie éternelle ? » Jésus répond : Pourquoi me dis-tu bon ? Nul n'est bon sinon Dieu seul »* (Mc 10, 17-18). Vers la fin du même évangile, après qu'il ait prédit la destruction du temple, aux disciples qui demandent des précisions sur la date, Jésus répond : *« Quant à ce jour ou à cette heure, nul ne la connaît ni les anges dans le ciel, ni le Fils, sinon le Père »* (Mc 13, 32). Les dernières heures de Jésus sont aussi pour lui l'occasion de deux prières à Dieu difficilement compatibles avec sa propre nature divine et sa condition d'égalité au Père : *« Abba, Père, tout t'est possible ; éloigne de moi cette coupe ; mais non pas ce que je veux, moi, mais ce que tu veux, toi ».* (Mc 14, 36) et enfin ce cri de détresse, sur la croix : *« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »* (Mc 15, 34). Sans doute ce psaume dramatique se termine-t-il sur une note d'espérance, cependant, ce n'est pas exactement ici le Fils qui s'adresse au Père, c'est l'homme qui, du moins dans cette courte citation, s'adresse à Dieu. Sauf à souscrire inconditionnellement aux acrobaties logiques et théologiques à venir, on voit bien que

²²⁶ id. p. 42

l'homme Jésus est dans l'ignorance complète de ce que le *Dieu Christ* devrait pourtant connaître. Le crucifié ne semble pas savoir qu'en interpellant Dieu, il s'interpelle lui-même. L'évangile de Jean lui-même qui est celui où la divinité de Jésus se laisse entrevoir n'est pas exempt d'indications allant dans le sens inverse, telle que : « *Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* ». (Jn 17, 3)

A. PIERRE CONSIDÈRE JESUS COMME UN HOMME

A l'appui de sa thèse selon laquelle la divinité de Jésus aurait été comprise dès les premiers temps, Bernard Sesbouë fait, naturellement, un certain nombre de citations. L'une de celles-ci voulant démontrer la relation entre la résurrection et la divinité est empruntée au fameux discours de Pierre, lors de la Pentecôte, s'adressant à des masses. C'est un long discours qui s'étend sur trois pages d'où l'auteur extrait deux lignes : « *Ce Jésus que vous aviez crucifié, Dieu l'a ressuscité et l'a fait Seigneur et Christ* ». (Actes II, 36) , citation qu'il complète par une autre de Paul (1 Co 15, 3-4), censée établir que sur cette question essentielle, la résurrection, Pierre et Paul sont en parfait accord. Il est toujours délicat de choisir une citation dans un texte et on s'expose facilement au reproche d'opérer des coupures sélectives. Cependant, compte tenu du problème qu'il s'agit de résoudre, le rapport entre l'humanité et la divinité de Jésus, il est significatif que B. Sesbouë omette les deux membres de phrase où Pierre parle de l'homme Jésus :

« *Hommes d'Israël, écoutez ces paroles. Jésus le Nazoréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, ainsi que vous le savez vous-même, cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès.* » (Act II, 22-24).

Plus loin, commentant la portion de citation qu'il a choisi d'utiliser- c'est-à-dire Actes, II, 36 -, Bernard Sesbouë estime que « *la formule employée par Pierre peut apparaître à nos yeux ambiguë* » ²²⁷. Il n'y a rien d'ambigu dans le propos de Pierre, si l'on s'en tient à la seule citation du verset 36. Ici, Dieu a fait Jésus Seigneur (et Christ). Il n'y a rien d'ambigu non plus dans la plus longue citation des versets 22, 23 et 24. Dieu a

²²⁷ id. p 45

ressuscité un homme - c'est dit par deux fois - portant le nom de Jésus de Nazareth. L'ambiguïté, en revanche est considérable si l'on rapproche les deux citations l'une de l'autre, ce que B. Sesbouë ne fait pas, puisqu'il n'en explicite qu'une. En outre, dans le verset 33 du même chapitre II, " [Jésus ressuscité] *a donc reçu du Père l'Esprit Saint et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez.*" La théologie trinitaire une fois instituée aura beau jeu de dire que Pierre en avait énoncé le principe. Mais il est facile d'entrevoir qu'annoncé en de tels termes, le dogme de la Trinité aura, plus tard, quelque difficulté à s'établir. Mais pour l'instant, dans la controverse entre Sesbouë et Lenoir, il est question du dogme de la divinité du Fils. La véritable source de l'ambiguïté est dans l'utilisation de notions fondamentalement humaines, c'est-à-dire naturelles, - le Père, le Fils - dans le domaine de la surnature. L'ambiguïté s'accroît encore par l'utilisation de termes, tels que Christ, Seigneur, Fils de Dieu et Fils de l'homme, dont l'usage existe avant et en dehors de l'histoire de Jésus et dont les interprétations varient de façon considérable. Cette ambiguïté fondamentale a un long avenir devant elle.

Ce n'est pas l'avis de Bernard Sesbouë qui conclut ce passage en ces termes : « *D'ailleurs, cette ambiguïté - si ambiguïté, il y a - est très vite et très tôt levée par l'ensemble des témoignages apostoliques, en particulier le plus ancien, celui de Paul comme nous allons maintenant le voir.* »²²⁸ On peut, penser, au contraire, que l'ambiguïté a non seulement un grand avenir mais qu'elle a déjà, au moment où les *Actes* s'écrivent, un certain passé, puisqu'elle commence avec les témoignages de Paul qui développerait des christologies difficilement compatibles si un seul homme se tenait derrière ces écrits, ce dont il est plus que légitime de douter. Il convient de rappeler, à ce stade, que Bernard Sesbouë prétend asseoir ses analyses sur une lecture de bout en bout historique du dossier :

« *La foi chrétienne en la Trinité et en la parfaite divinité du Fils - qu'on la confesse ou que l'on ne la confesse pas aujourd'hui - est une réalité historiquement vérifiable au niveau de la confession de foi de la « Grande Église ». Elle est là, bien ferme, même si son élaboration théologique nous apparaît encore insuffisante, et bien avant que les empereurs romains n'interviennent.* »²²⁹

Nous avons eu un aperçu, précédemment, des variations de la confession de foi. Plus tard, nous aurons à nous pencher sur la crédibilité et les origines de cette notion de

228 op.cit. p.46

229 op.cit. p 107

Grande Église.²³⁰ Mais, déjà, revenant à Saint-Paul dont Bernard Sesbouë prétend que « *ce qu'il dit de la personne du Christ, c'est ce qu'il a reçu de la catéchèse de l'Église* »²³¹, on peut s'apercevoir à quel point le parti pris théologique peut entraîner d'étranges dysfonctionnements dans l'exercice de l'esprit critique. Ce que Paul ne cesse de dire, précisément, c'est que sa connaissance de Jésus ne doit rien aux hommes et divers recoupements entre les *Actes* et ses *Épîtres* montrent à l'évidence que la catéchèse qu'il a pu recevoir de l'Église se caractérise, précisément, par une brièveté particulièrement étonnante.²³² En outre, nous allons lire quelques unes de ses affirmations sur la nature du Christ où la divinité n'apparaît pas d'une clarté aveuglante.

B. LES DEUX CHRISTOLOGIES DE PAUL

Bernard Sesbouë, persuadé que la divinité de Jésus est affirmée dès les premiers textes et considérant, selon le paradigme classique, que les lettres de Paul sont les premiers textes du christianisme, choisit donc dix citations de *l'apôtre des gentils* qui, selon lui, l'établissent clairement.²³³ Nous avons déjà vu le parti qu'il tire de la dernière citation qu'il fait, cette parole de la première *Épître à Timothée*, où d'une double qualification d'homme, médiateur entre Dieu et les hommes, il conclut que le Christ est à la fois homme et Dieu. De ces dix citations, cinq (4, 5, 6, 7 et 9), établissent que Paul considère Jésus-Christ comme « *Fils de Dieu* » ; mais cette qualification s'applique dans bien des cas à des individus qui n'ont absolument rien d'étranger à la nature humaine ; elle suggère une relation particulière à la divinité, par exemple ce que nous appelons la sainteté, ou éventuellement d'autres caractéristiques comme le prophétisme. La première citation²³⁴ consiste en considérations sur la montée et la descente du ciel ce qui implique sans doute encore une relation particulière à la divinité mais nullement à une identification à la divinité. La deuxième affirme que Dieu est Père et que Jésus-Christ est Seigneur²³⁵. Ici figure un élément qui justifie la réflexion puisque dans *l'Ancien*

230 Deuxième partie : histoire de la papauté.

231 .op.cit. p. 49

232 Voir supra p. 56, la note concernant l'ouvrage de H. Persoz *Enquête sur Paul et Jésus Pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ?* (2001) et les citations correspondantes en annexe.

233 (1) Ep 4, 9-10 ; (2) 1 Co 8, 6 ; (3) Ph 2, 6-11 ; (4) Ga 2, 20 ; (5) Ga 4, 4 ; (6) Rm 8, 32 ; (7) Rm 1, 2-4 ; (8) Col 1, 15-18 ; (9) Ep 1, 3-10 ; (10) 1 Tm 2, 5-6) - B. Sesbouë fait d'autres citations : (1 Co 12, 4-6) et Eph 4, 4-6, notamment, (pages 70-71 qui concernent non la divinité de Jésus proprement dite, mais la Trinité.

234 " Il est monté ! Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu jusqu'en bas de la terre. Celui qui est descendu est aussi celui qui est monté plus haut que tous les cieux afin de remplir l'univers " (Ep. 4, 9-10) -- p. 48 dans l'ouvrage de Bernard Sesbouë.

235 "Il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. " (1 Cor 8, 6) -- p. 50 dans l'ouvrage de Bernard Sesbouë.

Testament, le terme de Seigneur s'applique à Dieu. Peut-on, de là, conclure que Le Père est Dieu, et que le Fils, en tant que Seigneur, est Dieu aussi ? On le peut sans doute sans trop forcer le texte mais on ne peut certainement pas en conclure que Dieu le Père et Dieu le Fils ne font qu'un seul Dieu, sans parler pour encore de Dieu le Saint-Esprit. (De toutes les façons, le terme de Seigneur est lui-même très ambigu dans *l'Ancien Testament*). La dernière citation que nous venons de voir ne saurait constituer, à notre avis, le moindre élément de preuve de la divinité de Jésus, à moins de faire dire ce que l'on veut aux mots ; elle établit, au contraire, la pleine humanité de Jésus et son statut d'intermédiaire. Le statut d'intermédiaire entre les hommes et Dieu n'implique nullement un statut d'être intermédiaire, par exemple, un ange - mais la fonction d'intermédiaire peut parfaitement incomber à un humain, totalement humain, comme c'est le cas, par exemple de Moïse (et des prophètes). Le *statut* de l'intermédiaire (ou sa fonction) ne dit rien de la *nature* de l'intermédiaire. En va-t-il différemment si, au lieu d'*intermédiaire*, on pose le problème en terme de *médiateur* ? Non. Cette distinction ne change pas le rapport entre le statut et la nature, qui constitue le problème. A l'époque des origines du christianisme, il n'y a pas d'exemple d'un intermédiaire entre Dieu et les hommes qui serait intermédiaire parce qu'il serait à la fois homme ET Dieu. Bien sûr, la double nature de Jésus-Christ et, par conséquent son statut d'intermédiaire (ou de médiateurs) sont proclamés par la suite ²³⁶, mais dans la controverse opposant Bernard Sesbouë à Frédéric Lenoir, tout le problème est de savoir si cette double nature est contenu dans l'enseignement de Jésus de Nazareth et parvenu en tant que tel à la conscience d'au moins quelques-uns des apôtres et des disciples ou si cette vérité théologique a été créée par des générations ultérieures.

Sur les dix citations, deux seulement (la 3 et la 8)²³⁷ indiquent que la nature de Jésus-Christ doit être considérée comme plus qu'humaine. C'est en ce sens qu'il existe deux christologies chez Paul puisque tout ce qui a été vu précédemment ne donne réellement pas à penser qu'aux yeux de Paul la nature du Christ serait autre qu'humaine. A ce sujet, il peut être opportun de souligner que, de même que Frédéric Lenoir entretient délibérément une confusion entre la nature et l'identité, Bernard Sesbouë, un

²³⁶ Voir en annexe le Symbole d'Union (433) faisant suite au III^{ème} concile d'Ephèse de 431.

²³⁷ La troisième citation : "Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant la condition de serviteur, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père" (Ph 2, 6-11) -- pp 51-52 dans l'ouvrage de Bernard Sesbouë.

peu moins constamment, mais délibérément aussi, procède de la même façon, même s'il recourt à des subtilités telles que parler de l'*identité dernière* :

*« Jusqu'alors, les disciples étaient encore dans le domaine de l'interrogation à propos de l'identité dernière de Jésus (...) Maintenant tout se renverse et un seuil nouveau est franchi : le crucifié est désormais le ressuscité. Il n'y aura pas d'autre « plus-value » sur l'identité du Christ. Tout est donné avec la résurrection et tous les développements à venir sont précontenus dans cette confession. Comment donc les disciples ont-ils compris cette résurrection ? Que leur révèle-t-elle de l'identité de Jésus ? »*²³⁸

Or, si l'on donne au terme *identité* son sens propre (caractères distinctifs par lesquels un individu est identifié) il n'y a aucune raison de penser que les Apôtres aient eu des interrogations particulières quant à l'*identité* de Jésus. De prime abord, Jésus n'est pas un étranger. Ses contemporaines connaissent son milieu d'origine. Ils connaissent ses frères et ses sœurs ; l'un de ses proches, frère ou cousin, est même parmi eux. Ils connaissent donc son identité. En revanche, devant quelqu'un qui produit autant de prodiges, allant même jusqu'à se transfigurer, ils peuvent effectivement se poser des questions sur sa nature. Jésus lui-même les y invite :

« Or, comme il était en prière à l'écart, les disciples étaient avec lui, et il les interrogea : « Qui suis-je au dire des foules ? Ils répondirent : « Jean le Baptiste ; pour d'autres, Élie ; pour d'autres, tu es un prophète d'autrefois qui est ressuscité. » Il leur dit : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » Pierre, prenant la parole, répondit : « Le Christ de Dieu. » Et lui, avec sévérité, leur ordonna de ne le dire à personne...» (Lc 9, 18-21)²³⁹.

« *Christ de Dieu* », autrement dit « *messie de Dieu* » ou « *oint de Dieu* » n'implique pas que l'on dispose d'une nature autre qu'humaine, mais sans doute que celle-ci soit dotée de charismes spéciaux qui expliquent la capacité d'opérer des prodiges. En tous cas, ce sont des juifs qui parlent entre eux et il est impensable pour un juif contemporain de Jésus que le messie de Dieu puisse être Dieu lui-même. Tel est aussi, forcément, le cas de Paul.

Toutefois la citation extraite de l'Épître aux Philippiens apporte un élément nouveau dans le débat : « *Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui*

²³⁸ op. cit. p 41-42 -- La huitième citation : " Le Fils de son amour est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car en lui tout a été créé, dans les cieux et sur la terre. (...) Tout est créé par lui et pour lui, il est lui-même par-devant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. Et lui-même est la tête du corps qui est l'Eglise. Il est le commencement, Premier-né d'entre les morts, afin de tenir en tout, lui, le premier rang" (Col 1, 15-18) -- p. 62 dans l'ouvrage de Bernard Sesbouë.

²³⁹ Mt, 16, 13-20 donne une version sensiblement différente qui se termine par l'attribution à Pierre du rôle de chef de l'Eglise, (Sur quoi nous reviendrons plus loin). Mc, 8, 27-30 est proche de Luc. Jean, comme en tant d'autres circonstances, ignore cet épisode.

l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes ». (Ph 2, 6-7). Autant les expressions telles que « *Fils de Dieu* », ou « *Christ* » n'implique en rien la divinité de celui à qui elles s'appliquent, autant ici la divinité est annoncée clairement, encore que des questions demeurent en suspens : le Père est certainement Dieu, le Fils étant de condition divine, doit-il être considéré comme Dieu ou comme un dieu ? C'est-à-dire que c'est la mise en cause du monothéisme qui s'esquisse et qui sera l'objet de controverses extrêmement dures chez les futurs pères de l'Eglise est à l'origine de ce que l'on nommera les hérésies, le monarchianisme en l'occurrence ou le modalisme ; en outre, l'égalité entre le Fils et le Père n'est nullement affirmée dans ce passage, ce qui annonce les conflits à venir sur la relation qui unit les deux personnes de la divinité : à l'égalité s'opposeront l'adoptianisme et le subordinationisme.

L'existence de deux christologies chez le même auteur serait incompréhensible si, précisément, on pouvait être sûr qu'il s'agit d'un seul et même auteur. Il n'y a plus aucune difficulté, en revanche, si l'on prend en compte l'hypothèse que ces lettres ont non pas un mais plusieurs auteurs, même si une certaine forme d'unité peut exister dans les différents écrits émanant du courant paulinien.²⁴⁰ De telles contradictions établissent la preuve de ce que, dès les premiers stades du christianisme, cette religion a la forme de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui *un christianisme pluriel*, notion qui, à elle seule, devrait suffire à bouleverser totalement la question des rapports entre l'orthodoxie et l'hérésie et la question de la formation du dogme. Au demeurant, il resterait à fixer les dates de la composition du *Nouveau Testament*, les épîtres pauliniennes y compris. Quand un auteur comme Simon Légasse dit que certaines épîtres dites de Paul auraient été écrites, après la mort de l'apôtre par des chrétiens de son obédience, reste à savoir si elles le furent immédiatement après ou longtemps après sa mort ; reste même à savoir si les épîtres considérées comme authentiques, (dont la lettre aux Philippiens fait partie) sont aussi précoces qu'on veut le dire. La datation des documents fondateurs demeure une question cruciale non résolue, si ce n'est par l'argument du consensus, dépourvu de toute valeur scientifique, question que nous approfondirons plus loin.²⁴¹ En dernière analyse, la démonstration purement historique de l'existence d'un christianisme primitif pluriel où n'aurait existé ni orthodoxie ni

240 « Bien rares sont aujourd'hui les exégètes qui considèrent la totalité des lettres de Paul comme le produit authentique de sa plume ou de sa dictée. La seconde épître aux Thessaloniens, les deux lettres parentes aux Colossiens et aux Ephésiens, les trois épîtres «pastorales» à Tite et à Timothée sont soupçonnées d'être l'œuvre de chrétiens d'obédience ou de tradition pauliniennes écrivant après la mort de l'apôtre sous son autorité spirituelle » Légasse, Simon. *Paul apôtre: essai de biographie critique*. Histoire. Paris [Saint-Laurent]: Cerf Fides, 1991. page 12

241 Pour la datation des textes du N.T. voir infra, p 432

hétérodoxie affaiblirait sans doute l'image inébranlable d'une vérité théologique d'origine divine. Elle n'impliquerait pas pour autant, à supposer que cette démonstration soit possible, que les courants éliminés auraient été détenteurs d'une vérité théologique supérieure, tant est, en réalité, infranchissable, le mur entre la vérité historique (toute relative) et la vérité théologique (qui se veut absolue).

La huitième citation choisie par Bernard Sesbouë est extraite de *l'Épître aux Colossiens* : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances, tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toute chose et tout subsiste en lui. » (Col 1, 15-17) Ce propos de Paul est encore plus intéressant que le précédent qui donnait Jésus comme étant de condition divine et égal à Dieu, encore qu'un grave défaut de cohérence existe entre les deux. En effet, si *l'Épître aux Philippiens* peut servir à prouver que pour Paul le Christ est Dieu, tel n'est pas le cas de *l'Épître aux Colossiens* : comment le Christ pourrait-il être à la fois Dieu et l'image de Dieu ? En revanche, s'il n'est pas Dieu, il est clair qu'il n'est pas non plus homme, puisqu'il existe avant toute chose et que tout a été créé et tout subsiste par lui. Dans cette lettre, il est manifeste que le Christ est bel et bien un être intermédiaire parmi (mais au-dessus) d'autres êtres intermédiaires que sont les *Trônes, les Seigneuries, les Principautés, les Puissances* qui, de fait, exercent la médiation entre les hommes et Dieu. En d'autres termes, c'est ici la *théorie du Logos* qui s'esquisse et qui va nous amener à parler de la christologie de Jean qui constitue selon les théologiens catholiques, - Bernard Sesbouë et tous les autres - la preuve irréfutable de ce que la divinité de Jésus était comprise par les premiers chrétiens.

Mais avant de quitter Paul il convient encore de signaler que le terme de médiateur appliqué à Jésus-Christ apparaît encore par deux fois dans *l'Épître aux Hébreux* ²⁴² ainsi que toute une démonstration sur la qualité de *Grand Prêtre* (selon l'ordre de Melchisédech), ce qui est encore plus incompatible avec la notion de divinité, mais conforme à l'idée d'une nature intermédiaire, puisque Melchisédech était né dans des circonstances tout-à-fait surnaturelles et monté directement au ciel sans connaître la mort. ²⁴³ Comment soutenir que l'on puisse être à la fois Dieu et le Grand-Prêtre de Dieu ? Pour l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*, - qu'il s'agisse de Paul lui-même ou d'un

²⁴² Jugée inauthentique dès le IV^{ème} siècle par Eusèbe de Césarée, s'appuyant sur les propos d'Origène : H.E.VI, 25, 14 : "Mais qui a rédigé la lettre? Dieu sait la vérité; un récit est venu jusqu'à nous de certaines gens qui disent que Clément, qui fut évêque de Rome, l'a écrite, et d'autres qui désignent Luc, celui qui a composé l'Évangile et les Actes. » Mais en voilà assez, ainsi."

²⁴³ Voir pages 395/396, le paragraphe sur la littérature et sous-jacente et la citation correspondante en annexe.

auteur de sa mouvance importe peu - Jésus-Christ, Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédech est évidemment un homme, même s'il connaît une destinée extrêmement particulière du fait d'une relation particulière avec Dieu.

La relation de Jésus de Nazareth à Dieu et la nature de Jésus seront les contenus d'une très longue controverse qui fera l'objet d'une décision quand, à Nicée, suite à l'intervention du pouvoir politique, les pères conciliaires décideront que Jésus est Dieu. Cette décision ne mettra nullement un terme à la controverse qui se poursuivra sous d'autres formes jusqu'à Chalcédoine. Il n'est pas impossible de soutenir que quelques uns parmi les premiers chrétiens, et plus précisément parmi les apôtres étaient déjà conscients de la divinité de Jésus ; mais comment ne pas admettre que toutes les apparences donnent à penser qu'un tel cas serait l'exception - Jean, en l'occurrence, - tandis que d'autres, Pierre notamment, ne sembleraient pas en avoir la moindre idée et que d'autres enfin, tel Paul, seraient dans le cas particulier d'avoir deux conceptions de la nature de Jésus : *« Il existe dans les Épîtres pauliniennes deux christologies, rigoureusement incompatibles. L'une fait de Jésus un homme glorifié et divinisé après sa mort ; l'autre fait du Christ un être divin, préexistant au monde, ayant revêtu la condition humaine et humilié jusqu'à la mort sur la croix »*.²⁴⁴ Encore faut-il remarquer que les propos de Paul autorisant à penser qu'il considère Jésus-Christ comme Dieu sont rarissimes, si ce n'est même qu'il n'y en a qu'un seul et en outre difficilement interprétable (*« Lui, de condition divine... »* Ph, 2, 6), tandis que nombreux et dépourvus d'ambiguïté sont ceux où Paul qualifie d'homme Jésus-Christ : *« La mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts »* (1 Cor 15, 21) *« Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. Comme, en effet, par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste »*. (Rm 5, 18-19). Les deux christologies pauliniennes apparaissent surtout dans le rapprochement que l'on peut faire entre 1 Tm, 2, 5-6 et Tt 2, 13-14. C'est M.É. Boismard qui tire une conclusion cette fois-ci très claire: *« Nous voici donc en présence de deux textes qui sont incompatibles ; celui de 1 Tim 2, 5-6, affirme que Jésus n'est qu'un homme ; celui de Tt 2, 13-14, affirme qu'il est Dieu »*.²⁴⁵

²⁴⁴ Rougier, Louis. *La Genèse des dogmes chrétiens*. Paris: A. Michel, 1972, p 281

²⁴⁵ M.E. Boismard, op.cit. p. 99

C. JEAN CONSIDÈRE-T-IL JÉSUS COMME DIEU?

Ce qui serait la preuve incontestable de l'immédiate conscience chez les Apôtres de la divinité de Jésus Christ tient essentiellement dans le prologue de l'évangile de Jean qui - seul des quatre évangiles canoniques - parle de Jésus en tant que *verbe*. Or ce prologue affirme que le *verbe* est Dieu. Selon les dispositions préalables qui sont celles de chacun nécessairement, (ce que Rudolf Bultmann appelle la *précompréhension* ²⁴⁶), on peut en conclure que l'affaire est entendue : la divinité ne serait-elle affirmée clairement qu'une seule fois, c'est le cas ici et cela peut suffire pour entraîner la conviction.

«Au commencement était le Verbe

Et le Verbe était avec Dieu

Et le Verbe était Dieu

Il était au commencement avec Dieu

Tout fut par lui

Et sans lui, rien ne fut. »

(Jean Prologue 1, 1-3)

Dans le cas où la *précompréhension* dispose à accueillir favorablement la théorie de la connaissance précoce de la divinité de Jésus, on additionnera à ces éléments quelques autres passages, notamment ceux extraits de ce même prologue, permettant de penser que le Verbe est bien Jésus-Christ : « *Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* » (Jn 1, 14), ainsi que « *Car la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ* ». (Jn 1, 17). On ajoutera encore des passages tels que l'exclamation de Thomas, lorsque Jésus ressuscité lui apparaît : « *Mon Seigneur et mon*

²⁴⁶ La *précompréhension* (*Vorverständnis*) est la théorie selon laquelle la réception par l'individu du phénomène religieux est fonction de dispositions préalables qui conditionnent l'interprétation. R. Bultmann associe *précompréhension* et *présupposition* mais distingue les deux termes de celui de *préjugé* : « Il faut distinguer entre l'absence de *présupposition* synonyme d'absence de *préjugé* et cette autre absence de *présupposition* dont nous avons parlé et qui oblige à dire « (...) chaque historien se laissera toujours guider par une manière de poser le problème, par une perspective propre. » Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension*, tome 1, Paris, Seuil, 1969, p. 172 et s.

Dieu ! » (Jn 20, 28) ; le commentaire des gardes qui n'osent pas arrêter Jésus : « *Jamais homme n'a parlé comme cela !* » (Jn 7, 46) , le dialogue avec Philippe : « *Philippe lui dit : « Montre-nous le Père et cela nous suffit. Jésus lui dit : « Voilà si longtemps que je suis avec vous et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : « Montre-nous le Père ? » Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même, mais le Père demeurant en moi fait ses œuvres. Croyez m'en ! Je suis dans le Père et le Père est dans moi »* (Jn 14, 9-11), ; l'accusation portée par les juifs, lors de leur tentative de lapidation de Jésus est très importante : « *Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème et parce que, toi, n'étant qu'un homme, tu te fais Dieu* ». (Jn 10, 33). En effet, cette phrase se situe dans un plus large contexte où plusieurs choses sont dites qui s'accordent mal entre elles, au sujet de la nature divine de Jésus et de sa relation au Père. La première suggérerait facilement que Jésus se considère et dit de lui-même qu'il est Dieu. « *Moi et le Père, nous sommes un* » (Jn, 10, 30). C'est ce qui déclenche la fureur de ses contemporains qui veulent le lapider, ce à quoi ils se réfèrent quand ils lui disent : « *n'étant qu'un homme, tu te fais Dieu* ». Force est de constater que l'explication que donne Jésus pour sa défense est, une nouvelle fois, fort ambiguë, puisque en fait de Dieu, il sera question de dieux et de Fils de Dieu :

« N'est-il pas écrit dans votre Loi : J'ai dit : vous êtes des dieux, alors qu'elle a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu fut adressée - et l'Écriture ne peut être récusée - à celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde. Vous dites : « Tu blasphèmes » parce que j'ai dit : « Je suis Fils de Dieu ! » Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres, afin de reconnaître une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père. » (Jn 10, 34-38)

Si l'on isole de leur contexte les versets 30 et 37 (« *Moi et le Père nous sommes un* » et « *le Père est en moi et moi dans le Père* »), on peut leur faire dire - et on ne s'en prive pas - que c'est là la preuve décisive de la divinité de Jésus qu'il révèle de façon à peine voilée à ceux qui sont aptes à comprendre. Mais si on rapproche les versets 30 et 37 des versets 34 et 35, quelque peu hermétiques, « *N'est-il pas écrit dans votre Loi : « J'ai dit : vous êtes des dieux »* (34) et « *Alors qu'elle a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu fut adressée...* » (35) une autre interprétation devient possible et apporte un autre éclairage sur la divinité. D'abord, le verset 37 fait apparaître que Jésus ne s'est pas dit Dieu, à l'inverse de ce que le verset 30 permet de penser, mais seulement Fils de Dieu, ce qui n'est pas un blasphème puisque, comme nous l'avons vu précédemment, l'expression peut s'appliquer à bien des personnes. Or, ce que montre le verset 35 c'est qu'il est d'un

usage constant que d'autres personnes encore reçoivent le qualificatif de dieux, en l'occurrence, ceux à qui la parole de Dieu fut adressée et qui la transmettent, c'est-à-dire les prophètes. Quand Jésus évoque la Loi, c'est, en l'occurrence les *Psaumes*, comme le dit la note 10 de la traduction de la *Bible de Jérusalem* qui invite à relire le *Psaume 82*, particulièrement le verset 6 : « *Moi, j'ai dit : Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous ?* » On peut de là conclure que, même dans le cas où - ce qui n'apparaît pas - Jésus-Christ se serait dit « dieu », il serait comme les prophètes auxquels il fait allusion, « un dieu » - avec un « d » minuscule et non le Dieu auquel on doit le « d » majuscule, marque de son caractère absolument unique. S'il se considérait lui-même comme Dieu et Dieu unique avec son Père, aurait-il pu dire, comme il le fait après son apparition : « (...) *Va vers mes frères et dis-leur, « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » ?* (Jn 20, 17)

Là est sans doute le fond de la controverse qui va opposer, dans les temps à venir, une fois la génération apostolique disparue, les chrétiens des II^{ème} et III^{ème} siècles : si Jésus, en tant que Fils de Dieu est Dieu lui-même, égal à Dieu le Père, c'est donc qu'il y a deux dieux et le dithéisme supprime le monothéisme qui, dans le judaïsme, s'était au fil du temps construit.

Les raisons de penser que la divinité de Jésus serait annoncée dans l'évangile de Jean sont suffisamment nombreuses pour que la thèse soit acceptable. Mais une décision positive ne va pas au fond des choses, tant que l'on n'est pas en mesure de dire si Jésus est un dieu ou Dieu. A supposer qu'il soit, comme le dit Paul dans sa lettre aux Philippiens, « *de condition divine* », il pourrait être un dieu de rang inférieur ; il ne s'ensuivrait pas que le Fils serait l'égal du Père. D'ailleurs, dans ce nouvel aspect de la controverse, c'est l'évangile de Jean qui, à nouveau, apporte un élément déterminant qui, si l'on demeurait dans le registre de la stricte logique, devrait éliminer la théorie de l'égalité du Fils et du Père. Après le dernier repas que Jésus prend en compagnie des apôtres - si étrangement différent de celui que racontent les trois synoptiques - Jésus leur fait un long discours au cœur duquel il leur dit : « *Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers le Père, parce que le Père est plus grand que moi .* » (Jn, 14, 28). Cela ne dit rien sur la nature de Jésus, qui pourrait être, tout autant - pour parler comme Paul de condition divine ou de condition humaine - mais cela exclut sans doute possible, si le Fils est dieu, l'égalité entre le Fils et le Père. Et c'est Jésus lui-même qui le dit.

Il semble qu'il s'agisse là d'un détail sans importance pour ceux que leur *précompréhension* dispose à interpréter l'évangile de Jean comme celui qui apporte la

preuve que le dogme de la divinité de Jésus est annoncé dès la génération apostolique. Pour ceux, dont nous sommes, que leur *précompréhension* incline plutôt au scepticisme, l'affirmation on ne peut plus claire, dénuée de la moindre ambiguïté, de Jésus lui-même se disant inférieur à son père, n'a pas non plus une importance majeure, si l'on veut considérer que la valeur d'historicité du quatrième évangile est très relative. Celle des trois évangiles synoptiques n'est guère plus élevée et, au demeurant, on ne trouve rien dans les synoptiques qui donne à penser que les apôtres auraient considéré à un moment quelconque que Jésus puisse être Dieu, même pas la résurrection, puisque les *Actes* montrent, comme nous l'avons dit, que pour Pierre, Jésus de Nazareth est l'homme que les Israélites avaient crucifié et l'homme que Dieu a ressuscité. (*Ac*, 2, 22-24)

La théorie de la divinité de Jésus exposée dans l'évangile de Jean serait peut-être - en tant qu'un témoignage de foi - recevable d'un point de vue historique si cet évangile avait effectivement pour auteur un certain Jean, disciple de Jésus, sur lequel, par ailleurs, on disposerait d'un minimum d'informations, permettant, notamment d'avoir une quelconque connaissance des conditions de la composition du texte, la date et la diffusion, notamment. Mais comme tel n'est pas le cas, il n'y a aucune raison de croire davantage celui-là que les autres, (qui présentent les mêmes incertitudes quant à leur fabrication).

En ce qui concerne donc le degré de connaissance qu'auraient les premiers chrétiens de la divinité de Jésus, il en va rigoureusement de cette question comme de l'existence même de Jésus : tout dépend du statut que l'on veut accorder aux quatre évangiles du point de vue de leur validité historique. Si l'on veut considérer que l'incompatibilité entre les trois premiers et le quatrième n'entâche pas cette validité, si l'on veut considérer que les quatre étaient rédigés avant la fin du premier siècle, oui, il est parfaitement possible de considérer que les premiers chrétiens - certains sinon tous - avaient la connaissance de la divinité de Jésus, parce que Jésus le leur avait fait comprendre. Si l'on considère que ces quatre textes ne présentent pas le degré de fiabilité que la science historique exige, la question de savoir si des apôtres compagnons de Jésus de Nazareth ont cru à la divinité de Jésus n'est pas décidable. On peut le croire, mais on ne peut pas le savoir.

Indépendamment du rapport qui relie (ou oppose) les quatre évangiles entre eux, il reste à souligner une grave contradiction dans le fameux prologue qui présente Jésus comme le Verbe, où tant de spéculation dans les deux siècles suivants vont trouver leurs sources. D'abord, Jésus n'est qualifié de *Verbe* qu'uniquement dans le prologue. Il n'est

plus question du *Verbe* dans le reste de l'évangile, de même, d'ailleurs, que Jean semble ignorer les conditions surnaturelles de la conception de Jésus, ce qui est étrange. En outre, dès les premières lignes du prologue, on est en droit de s'étonner d'une apparente contradiction entre deux formules destinées à caractériser le *Verbe* : « *Et le Verbe était avec Dieu Et le Verbe était Dieu* » (verset 2) . Et le verset 3 redit : « *Il était au commencement avec Dieu* ». Peut-on à la fois être Dieu et être avec Dieu ? Depuis les travaux de Marie-Émile Boismard, on peut considérer comme définitivement acquis que l'évangile de Jean est la résultante de plusieurs couches rédactionnelles - cet expert en distingue quatre, comme on a vu , - d'où l'on peut conclure à l'intervention de sinon quatre auteurs, l'un pouvant se remanier lui-même, en tous cas plus d'un.²⁴⁷ La contradiction entre *être Dieu* et *être avec Dieu* perd tout caractère énigmatique si l'on fait la simple hypothèse que dans ce prologue deux plumes différentes sont intervenues. Ou encore elle n'a plus rien de choquant si l'on souscrit au dogme du Dieu un et trine. Mais un tel dogme est-il recevable dans une démarche d'historien ? N'est-ce pas adhérer aux catégoriques théologiques de mystères divins et de révélation ?²⁴⁸ De même, le fait que le prologue soit consacré au Verbe dont il n'est plus question après, peut s'expliquer facilement si l'on suppose qu'il a été ajouté à un stade où l'on approchait de la rédaction définitive. ²⁴⁹ Si, en revanche, le prologue appartenait à la première rédaction, on comprend assez mal qu'il ne soit plus question du *Verbe* dans la suite. Toutes ces objections s'envolent si l'on souscrit au dogme du Dieu un et trine : non seulement Dieu oriente toute l'histoire des hommes et ne pas y croire condamne à ne pas comprendre l'histoire, mais la question du nombre des rédacteurs de l'évangile de Jean devient dérisoire : peu importe qu'ils aient été trois ou quatre - ou davantage selon certains - : de toutes façons, la réalité devient celle de l'Ecrivain sacré, c'est-à-dire l'homme qui écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint qui, en tant que Dieu, " *ne peut ni se tromper ni nous tromper.*"²⁵⁰

Ce sont des considérations de ce genre qui imposent la plus grande réserve quant crédit qu'il convient d'accorder à ces textes. Ces réserves n'effleurent pas plus l'esprit de Frédéric Lenoir que celui de Bernard Sesbouë. Dans le chapitre 2 de la deuxième partie de son livre, Frédéric Lenoir estime que l'évangile de Jean joue un « *rôle déterminant* »

247 Boismard, Marie-Émile, Arnaud Lamouille, et Gérard Rochais, éd. *Synopse des quatre Évangiles en français, T. III: L'Évangile de Jean. Synopse des quatre Évangiles en français*. Paris: 1977.

248 Voir en annexe la 6ème leçon, consacrée aux "mystères de la religion" du Catéchisme à l'usage des diocèses de France, Mame 1937

249 M.E. Boismard attribue le prologue à ce qu'il nomme « Jean IIb » Boismard, Marie-Émile. *À l'aube du christianisme: la naissance des dogmes* Paris, 1998, page 50

250 op.cit. "Nous devons croire les mystères divins, parce que Dieu qui nous les a révélés ne peut ni se tromper ni nous tromper."

dans « *l'exploration progressive de la figure de Jésus* ». « *Avec ce livre, l'analyse de l'identité du Nazaréen , peut-on lire, franchit un pas de géant* » ²⁵¹. En fait de pas de géant, il est question, en effet, dans l'évangile de Jean du *logos*, ce qui n'est pas le cas des trois autres évangélistes, et il est bien écrit que le Logos est Dieu. Que le Logos n'apparaisse que dans les deux premières pages du prologue ne semble pas, pour Frédéric Lenoir, digne d'être relevé, ni rien des remarques qui précèdent. Avec une telle approche, Bernard Sesbouë ne peut qu'être d'accord. D'ailleurs, ce chapitre appartient, dit Bernard Sesbouë, à « *la meilleure partie du livre* ». ²⁵² Mais il demeure un défaut, c'est que la question est posée, mais la réponse ne suit pas : « *L'identité de Jésus est toujours l'objet d'une interrogation sans réponse décisive* ». ²⁵³ Bernard Sesbouë aurait voulu que la divinité de Jésus saute aux yeux de Lenoir, comme elle saute aux siens, comme elle est de pleine évidence - toujours selon lui - , pour Jean et pour les apôtres. Bernard Sesbouë reproche donc à Frédéric Lenoir de faire apparaître à côté de la « *Grande Église* » qui, d'emblée, pense-t-il, « *croit à la divinité du Christ dans le cadre de la Trinité* », « *une multitude de groupements religieux qui tiennent tout autre chose* ». Ce sont les hérétiques dont nous avons précédemment parlé. Même compte tenu de ce que ces groupements sont qualifiés de « *courants minoritaires* », il n'en reste pas moins que le théologien le regrette profondément, notant qu'« *on pourrait avoir l'impression que la confession chrétienne n'est qu'une hypothèse parmi beaucoup d'autres et s'étonner même qu'elle ait survécu.* » Se référant aux multiples groupements, il accorde que : « *Tout cela est vrai à première vue.* » ²⁵⁴ A première vue seulement. Bernard Sesbouë veut bien concéder que « *la confession de Jésus vrai Dieu et vrai homme a largement choqué le monde religieux de l'époque* ». ²⁵⁵ Ce qui veut dire que, selon lui, le monde de l'époque a su que Jésus était vrai Dieu et vrai homme et s'il y a eu tant d'hérésies et autant de rejet, c'est en raison du caractère « *absolument unique* » de l'affirmation. Désormais, on est loin de la mythologie et des divers avatars de Dieu. La « *Grande Église* » veille et sera obligée de durcir son concept d'orthodoxie. C'est ce à quoi s'emploieront Clément de Rome (page 94), Polycarpe (page 92), Ignace d'Antioche (page 93), la Didachè (page 95), Justin (page 96), Irénée (page 97), Origène (page 101) ; il n'est pas jusqu'à Plin le Jeune et Lucien de Samosate (page 79) qui ne soient appelés à témoigner de la foi des chrétiens.

²⁵¹ F. Lenoir se plaît à parler, comme B. Sesbouë, de l'identité plutôt que de la nature.

²⁵² . Sesbouë, op. cit. p. 75

²⁵³ id. p 76

²⁵⁴ id. p 77

²⁵⁵ id. p 77

Nous allons donc voir qu'il peut apparaître que la christologie des pères du christianisme primitif n'a pas du tout l'évidence que Bernard Sesbouë lui voit. Dans le cas où les débuts du christianisme seraient fidèlement retracés dans les quatre évangiles, dans le cas où ils seraient historiquement recevables sans réserve, dans le cas où ces évangiles dits canoniques seraient antérieurs aux évangiles dits apocryphes, même dans cette hypothèse qu'on ne peut pas faire plus favorable à l'histoire conventionnelle, on s'aperçoit que différents courants existent et que le courant acceptant la divinité serait tardif et sans doute minoritaire. Si on lit attentivement le livre de Marie-Émile Boismard, *A l'aube du christianisme, avant l'invention des dogmes*. Pour cet expert, ce n'est même pas le prologue de Jean, où Jésus est qualifié de *Verbe* qui révèle la divinité, laquelle n'est, effectivement, pas explicitée. Tout d'abord, il fait le constat que Jésus passe auprès de ses contemporains pour un prophète. « *En résumé, croire en Jésus, c'est croire qu'il est prophète, probablement le plus grand des prophètes ; c'est aussi croire qu'il est le roi du royaume nouveau (...) maintenant la foi en Dieu implique la foi en ce Jésus qu'il a envoyé comme prophète et comme roi* ». ²⁵⁶ Croire en Jésus, avant qu'il soit question de savoir s'il est homme, Dieu, ou de quelque autre nature que ce soit, c'est d'abord croire au Royaume de Dieu qui est à venir et qu'il annonce, sachant que, dès ce stade, une ambiguïté fondatrice s'instaure, sur ce qu'il s'agit d'un royaume terrestre ou d'un royaume céleste. M. É. Boismard, tout en respectant le consensus sur la chronologie respective des textes du *Nouveau Testament* place tardivement l'apparition de la question de la divinité :

« *A l'aube du christianisme, jusque vers les années 80, il n'est pas question de croire à des dogmes ; ceux-ci n'ont pas encore été formulés comme nous le verrons dans les chapitres suivants. C'est seulement dans les écrits johanniques, au niveau de Jean IIb, donc vers les années 80-85, qu'apparaît la nécessité de croire à un de nos dogmes actuels ; Jésus est Dieu* ». ²⁵⁷

L'auteur note par deux fois que nous avons devant nous « *des textes difficilement conciliables* » ²⁵⁸ ; en réalité, ils ne sont difficilement conciliables que pour les tenants d'un christianisme primitif orthodoxe et homogène ; si le christianisme peut être considéré comme multiple et hétérogène, c'est la théorie de l'orthodoxie première qui s'effondre et les textes ne présentent plus de graves énigmes dans la mesure où on les considère comme de nature composite, continuellement remaniés, exprimant une

²⁵⁶ op. cit. p. 50-51

²⁵⁷ op. cit. p 62

²⁵⁸ page 63 et page 97

synthèse jamais maîtrisée de courants divers et plus ou moins opposés. Ce ne serait donc pas dans le prologue de Jean qu'il conviendrait de découvrir la divinité de Jésus :

« Il existe deux textes du Nouveau Testament qui affirment explicitement que Jésus est « Dieu ». Le premier se lit à la fin de la première lettre de Jean, sous cette forme : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable, et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ ; celui-ci est le véritable Dieu et la vie éternelle » (1 Jn 5, 20). Mais lisons maintenant le texte de Jn 17, 13, dans lequel le Christ se serait adressé à Dieu en ces termes : « Telle est la vie éternelle qu'ils te connaissent toi, le seul véritable Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ .» Ces deux textes sont liés par leur commun vocabulaire, que nous avons mis en italique. Or, il est clair que celui de l'évangile prend le contre-pied de celui de la lettre...»²⁵⁹

En effet, voici deux textes incompatibles. Qui est le seul véritable Dieu ? Jésus-Christ selon Jean, dans sa première lettre, ou bien le Père de Jésus-Christ, selon Jésus-Christ lui-même dans l'évangile de Jean ? La même aporie se retrouve dans le second texte que propose M. É. Boismard où s'affirme la divinité de Jésus, mais auquel il oppose encore un texte de Paul en l'occurrence, - texte que nous avons déjà vu ²⁶⁰ - où la contradiction entre les deux est flagrante. Le second texte se lit en Tt 2, 13 : *« [Nous attendons] la bienheureuse espérance et l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et sauveur, Jésus-Christ, qui s'est livré pour nous afin de nous racheter de toute iniquité et de purifier un peuple qui lui appartienne en propre, zélé pour le bien »*. Nous avons vu précédemment que Tt 2, 13 est en contradiction avec 1 Tm 2, 5-6 : *« Car unique est Dieu, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, qui s'est livré en rançon pour tous.»*²⁶¹ Marie-Émile Boismard conclut dans un sens qui donne raison à Frédéric Lenoir et tort à Bernard Sesbouë, conclusion qui nous semble juste :

*« Mais après l'affirmation initiale du monothéisme juif, on notera l'insistance sur la qualification d'« homme » donnée à Jésus. Il n'y a qu'un seul Dieu, et Jésus n'est qu'un homme. Nous aurons à revenir sur ces différents textes. Constatons simplement maintenant qu'ils sont les témoins de deux courants opposés dans l'Église primitive. Selon l'un, Jésus est un Dieu. Selon l'autre, Jésus n'est qu'un homme. Cette constatation nous invite à nous demander si le Christ fut tenu pour Dieu dès l'aube du christianisme, ou si cette conviction ne serait pas le résultat d'une réflexion christologique dont il serait possible de reconstituer les différentes étapes.»*²⁶²

Ce n'est qu'apparemment que M.É. Boismard donne raison à F. Lenoir et tort à B. Sesbouë. En réalité, le raisonnement théologique n'est jamais avare de stratagèmes. Jésus-Christ, selon M.É. Boismard, apparaît d'abord comme un homme, lequel aurait

²⁵⁹ op. cit. p 64

²⁶⁰ voir supra , p. 111

²⁶¹ op. cit. p. 64

²⁶² id.

reçu de Dieu la mission d'être prophète et dans un second temps, la conscience apparaît qu'en réalité, il est Dieu. Cette conscience est peut-être furtive, elle peut n'être le fait que de quelques-uns, mais elle existe. Ultérieurement, la divinité de Jésus deviendra de plus en plus claire. Ce qui est compatible avec la théorie de F. Lenoir. Mais comme cette conscience première apparaît avec celui qu'il appelle Jean IIb, lequel écrit vers 80-85, date à laquelle les plus jeunes des apôtres, dont Jean lui-même, peuvent être encore vivants, la divinité de Jésus est donc manifestée dès le temps des apôtres. C'est donc, en fin de compte, la théorie de Bernard Sesbouë à laquelle les réflexions de M.É. Boismard semblent donner raison.

*« Nous pouvons comprendre maintenant, comment s'est élaborée progressivement, à l'aube du christianisme la croyance en la divinité du Christ. Selon l'évangile de Marc, reflet de la prédication primitive, Jésus n'est pas un Dieu, mais un homme. Lui-même refuse le titre de Dieu et il reconnaît que sa connaissance du plan de Dieu sur le monde est limitée ».*²⁶³

Mais, Marc est-il vraiment le reflet de la prédication primitive ? M. É. Boismard est mieux placé que personne pour savoir la fragilité de la datation des quatre évangiles sur laquelle tout l'édifice de l'orthodoxie théologique repose. On l'a vu précédemment. L'auteur reconnaît que la datation est un redoutable problème, mais il ne l'abordera pas, préférant s'en tenir au consensus général.²⁶⁴ Dès cet instant, la cause est entendue : les quatre évangiles canoniques sont écrits avant la fin du 1er siècle et ce sont les premiers ; les évangiles dits apocryphes viennent après et en sont des déformations ; les seconds s'inspirent des premiers pour les détériorer. Donc, l'orthodoxie est première, l'hétérodoxie vient après. Ce n'est, selon nous, qu'un postulat, sur lequel toute la théologie repose mais qui rend difficilement compréhensibles les controverses théologiques des II^{ème} et III^{ème} siècles. Elles s'expliquent très bien au contraire si la religion nouvelle démarre sur des *on-dit* contradictoires qui donneront naissance à des traditions différentes, dès le stade de la transmission orale. A lire l'ouvrage de M. É. Boismard, on s'aperçoit, bien que ce ne soit pas exactement ce qu'il ait voulu démontrer, que les quatre évangiles canoniques eux-mêmes livrent les traces de traditions contradictoires.

Pour faire disparaître la plupart des difficultés d'interprétation non seulement quant à la divinité du Christ mais celles que l'on trouve à chaque page des évangiles, posons comme hypothèse non seulement qu'un seul et même texte a un ou plusieurs

²⁶³ M.E. Boismard, op.cit. p. 104

²⁶⁴ op. cit. p. 8

auteurs utilisant plusieurs sources plus ou moins cohérentes, mais que, dans certains cas, une seule et même phrase peut avoir deux personnes pour auteurs, un second rectifiant la formulation du premier qui lui semble erronée, sans pour autant la faire disparaître. Cela expliquerait par exemple cette contradiction logique ²⁶⁵ qui voudrait que « Le Verbe (soit) auprès de Dieu » en même temps que « Le Verbe (serait) Dieu ». (Ce n'est pas l'explication de Boismard, qui attribue l'entièreté du prologue au même auteur, en l'occurrence Jean IIb.)²⁶⁶ Mais cela ne facilite pas la question de savoir à partir de quand, et sous l'autorité de qui, la théorie de la divinité de Jésus apparaît. Etant donné que les affirmations explicites de la divinité de Jésus-Christ sont, d'après M. É. Boismard seulement au nombre de deux, on peut faire l'hypothèse qu'elles sont postérieures à celles, nombreuses au contraire, dans lesquelles Jésus-Christ est qualifié de « Fils de Dieu » ou de « Seigneur » ou de Messie, etc. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Si le *Nouveau Testament* contient ne serait-ce que deux phrases où la divinité de Jésus est explicitement formulée, le problème n'est pas d'élaborer un certain raisonnement, ce qui reste du registre de la spéculation théologique, mais il est de savoir de quand datent les 27 textes constitutifs du *Nouveau Testament* et, saurions-nous l'établir, à partir de quelle date ils ne seront plus retouchés, à partir de quelle date les textes trouveront leur version définitive.

Dans son quatrième chapitre, consacré à la divinité de Jésus, M. É. Boismard, annonce qu'il entreprend une *enquête* pour reconstituer les différentes étapes au travers desquelles s'est construite la théologie. En réalité, son enquête, selon nous, est finie dès la page 8 de son livre, quand il annonce que, confronté au problème de la chronologie des textes, il n'entrera pas dans la controverse, mais adoptera les positions classiques. Cette pétition de principe a, au moins, le mérite d'être claire. Mais elle échappe souvent aux esprits insuffisamment critiques. Cette enquête, nous allons nous-mêmes essayer de l'entreprendre selon notre *pré-compréhension*, pour emprunter l'expression de Bultmann, *pré-compréhension* qui consiste à accorder la plus grande importance au fait qu'il faudra attendre très longtemps avant que les écrivains ecclésiastiques ne citent explicitement le *Nouveau Testament*.

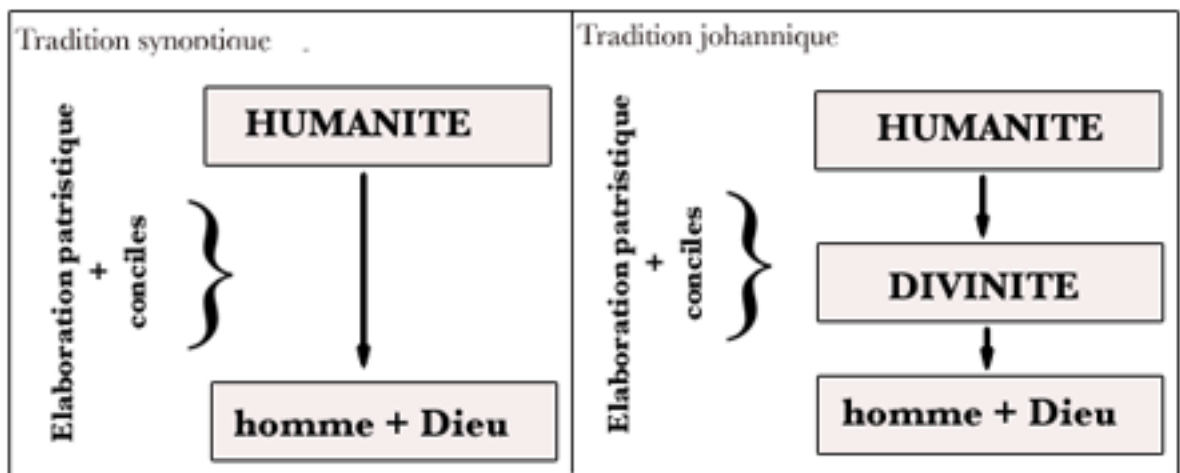
Dans cette perspective, deux possibilités sont envisageables au départ pour comprendre la constitution de la christologie. En fait, elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Des mécanismes différents fonctionnent simultanément dans l'une et l'autre

²⁶⁵ qui n'existe pas si, l'on adhère à la théorie des "mystères divins", comme on l'a vu page 113.

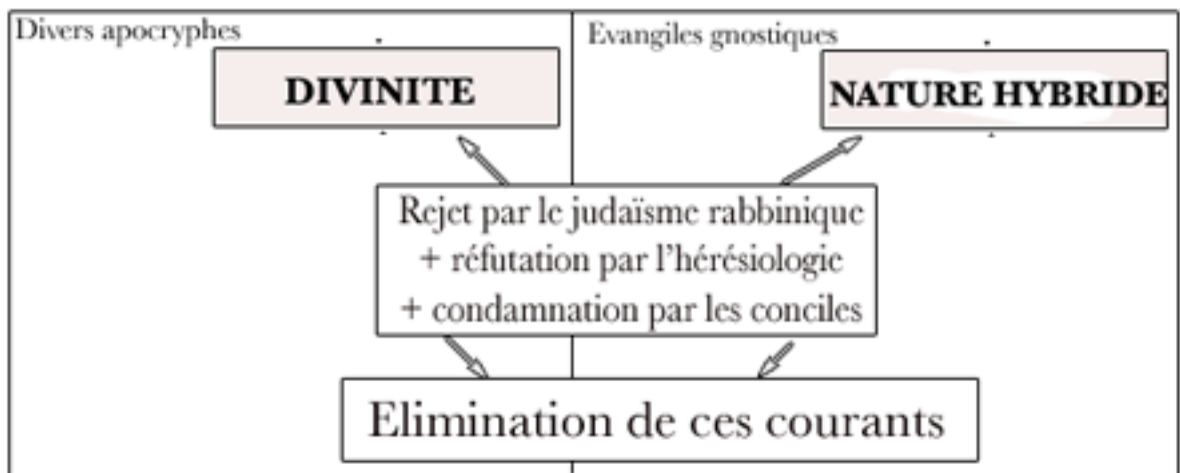
²⁶⁶ M.E. Boismard, p 87-88

de ces possibilités et vont concourir, au fil du temps, à produire les résultats que nous connaissons. Ces résultats sont la théologie et l'historiographie, lesquelles ne restent crédibles qu'aussi longtemps que la première, étant directrice est mise en lumière tandis que la seconde, qui en est la conséquence, est cachée. Apporter la lumière sur l'évidence d'un christianisme primitif, pluriel et hétérogène où n'existent ni orthodoxie ni hétérodoxie change complètement la perspective. C'est le nouveau paradigme.

I. Perspective orthodoxe



II. Perspective hétérodoxe



Dans la perspective orthodoxe, qui est celle du paradigme classique, (premier schéma) les deux traditions évangéliques (celle des synoptiques et celle de Jean) ont deux points communs et une divergence. Les points communs sont que Jésus-Christ est d'abord reconnu comme homme. Il sera dans un deuxième temps reconnu comme homme et comme Dieu par une élaboration patristique et par des décisions conciliaires.

Dans la tradition synoptique, la divinité est implicite. Dans la tradition johannique, la divinité est explicitement formulée. Elle est donc connue déjà du temps des apôtres, ne serait-ce que d'un seul qui serait Jean. La conclusion est que les textes patristiques et les décisions conciliaires ne créent pas la divinité mais la formulent clairement et officiellement.

La perspective hétérodoxe (qui ouvre sur un nouveau paradigme affranchi d'une historiographie deux fois millénaire), (deuxième schéma), la question de la double nature de Jésus ne peut pas se poser sans inclure dans la recherche les textes non-canoniques. Or, dans plusieurs d'entre eux l'humanité de Jésus ne s'impose pas nécessairement au premier abord et même, au contraire, dans certains textes, le Messie peut être un être divin ou bien un être de nature hybride. Non seulement les textes dits apocryphes doivent être réintégrés dans la recherche historique, mais aussi les rapports entre la formation de la théologie chrétienne concomitamment avec la formation de la théologie rabbinique. Ces courants que l'on pourrait synthétiser autour de l'idée de l'angelos-christos, du fait de l'action conjuguée des hérésiologues et des conciles, et de l'action non-conjuguée mais parallèle du judaïsme rabbinique seront progressivement éliminés à partir des III^{ème}, IV^{ème} siècles et suivants.

D. LA DIVINITÉ SELON CLÉMENT DE ROME

La précompréhension de B. Sesbouë consiste à considérer que les quatre évangiles canoniques sont pour l'essentiel rédigés à la fin du 1^{er} siècle et il lui suffit pour preuve d'invoquer un consensus, au demeurant beaucoup plus fragile qu'il ne veut le voir. Notre pré-compréhension ne nous entraîne pas à dire que cette datation précoce soit impossible ni que le consensus est forcément erroné, mais seulement qu'il est remarquable - et même étrange - et même suspect - que, si le premier évangile, celui de Marc est écrit dès l'an 70, il faille attendre un siècle et une décennie pour que son seul nom soit cité et que, si les trois autres arrivent dans les trois décennies suivantes, tout se passe comme si, pour tous les écrivains ecclésiastiques antérieurs à Irénée, ils n'existaient pas.

Venons-en à ce que Bernard Sesbouë et tant d'autres théologiens-historiens appellent la « *Grande Église* » et l'établissement de l'orthodoxie. Clément de Rome est un personnage important dans l'histoire du christianisme primitif puisqu'il est le premier

écrivain ecclésiastique à se manifester après les apôtres. Il est l'auteur d'une *Lettre aux Corinthiens* dont l'histoire académique fait grand cas pour établir la réalité d'une église implantée à Rome dès le premier siècle et qui aurait été mise en place par Pierre. Au moins deux autres écrits, une seconde *Lettre aux Corinthiens* et un autre texte, dit le *Roman pseudo-clémentin* lui ont été attribués avant d'être déclarés inauthentiques. L'historicité de ces deux autres textes est sujette à caution puisqu'à part cette *Lettre aux Corinthiens*, une brève mention dans Eusèbe de Césarée et une autre dans Tertullien, rien ne permet d'identifier Clément. Selon Eusèbe de Césarée, reprenant probablement Irénée, Clément serait le troisième successeur de Pierre ²⁶⁷ ; selon Tertullien, il aurait été désigné par Pierre lui-même comme son successeur ²⁶⁸. La tradition le fait mourir en martyr à la fin du 1^{er} siècle, sans qu'il n'y ait la moindre trace historique d'un tel fait.

Nous reviendrons plus loin sur Clément, en parlant de l'Église de Rome,²⁶⁹ d'autant que ses positions sur la résurrection de Jésus ainsi que sur les premiers rites chrétiens comparés aux rites juifs ont de quoi beaucoup surprendre. Pour l'instant, il suffit d'observer que, comme tous les premiers écrivains ecclésiastiques jusqu'à Irénée (fin du II^{ème} siècle), il semble ne pas connaître les quatre évangiles et ne rien savoir non plus, serait-ce par la voie de la tradition orale, des faits et gestes de Jésus de Nazareth, identique en cela à ce qui est le cas de Paul. Mais comme Paul, il sait que le Messie est apparu, qu'il a été crucifié et qu'il est ressuscité. Est-ce que cette résurrection lui apporte la preuve (comme le souhaiterait si fort Bernard Sesbouë) de la divinité de Jésus ? En aucune manière. Il ne dit rien de tel. Ses rares propos sur le Messie laissent bien entendre une relation particulière entre celui-ci et Dieu ; mais le statut de Grand-Prêtre qu'il accorde au Messie (comme le fait Paul dans la *lettre aux Hébreux*) suppose que ce Messie est un être dont la relation particulière avec Dieu le place au-dessus de la stricte condition humaine, au-dessus de la condition des anges, sans pour autant en faire ni Dieu ni un dieu, c'est-à-dire non pas comme l'une des trois hypostases divines qu'élaboreront les conciles, ni comme une divinité telle qu'on en rencontre dans les religions polythéistes :

«Telle est la voie, bien-aimés, où nous trouverons notre salut, Jésus-Christ, le Grand Prêtre qui présente nos offrandes, le défenseur et le secours de notre faiblesse. Par lui nos regards

267 Irénée A.H. 3, 3, 3 : Eusèbe, H.E. 3, 15, 34

268 Tertullien, *de praescriptione hereticorum* 32

269 Voir infra, p. 185

peuvent fixer le plus haut des cieux, en lui nous voyons le reflet de la face pure et majestueuse de Dieu, par lui se sont ouverts les yeux de notre cœur, par lui notre intelligence obtuse et obscurcie s'épanouit dans la lumière, par lui le Maître a voulu nous faire goûter à la connaissance immortelle : " Resplendissement de la gloire du Père, il est d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur ". Il est écrit en effet : " Il fait des vents ses anges, et des flammes du feu ses serviteurs ". Mais au sujet de son Fils voici ce que dit le Maître : " Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui : demande et je te donnerai les nations pour héritage, pour domaine les extrémités de la terre ". Et encore : " Siège à ma droite car, de tes ennemis, je vais faire ton marchepied ".²⁷⁰

Voulant ignorer cette assimilation par Clément de Jésus-Christ au Grand-Prêtre, Bernard Sesbouë pense trouver la preuve qui établit la conscience qu'a Clément de Rome de la divinité dans ces deux citations qui sont les deux seules qu'il excipe : « *Pourquoi des querelles, des colères, des disputes, des scissions et des guerres parmi vous ? N'avons-nous pas un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit de grâce qui a été répandu sur nous et sur une seule vocation dans le Christ* » ; « *Dieu est vivant, vivants le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, objets de la foi et de l'espérance des élus.* » note ²⁷¹ et note ²⁷²

E. IGNACE D'ANTIOCHE

Nous avons déjà rencontré cet évêque d'Antioche, mort martyr sous l'empereur Trajan, ²⁷³, dans la mission qu'il s'était donnée de lutter contre le docétisme. Le voici maintenant en train de poser, le premier après Jean et Paul les bases de la christologie, affirmant à la fois l'humanité et la divinité de Jésus-Christ. Sa vie est à peine mieux connue que celle de Clément de Rome et des indications contradictoires le font passer pour le deuxième ou troisième successeur de Pierre sur le siège épiscopal d'Antioche. Comme pour bien d'autres, l'authenticité de ses écrits fut, dès le XIX^{ème} siècle, âprement discutée et la controverse n'est pas encore tout-à-fait éliminée, mais nous n'entrerons pas dans ce sujet. On retient aujourd'hui comme authentiques sept lettres d'Ignace, six adressées aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Philadelphiens, aux Smyrmiotes, aux Romains et une à Polycarte, évêque de Smyrne. Dans la *Lettre aux Éphésiens*, il écrit :

« Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et ingendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable (né) de Marie et (né) de Dieu, d'abord passible et maintenant

²⁷⁰ Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, (XXXVI, 1-5)

²⁷¹ id. (XXXXV, 5-6) et (LVIII, 2)

²⁷² B. Sesbouë, op. cit. p. 94

²⁷³ Eusèbe de Césarée, HE, III, 33, 36

impassible, Jésus-Christ, notre Seigneur » (Éph. 7, 2;) « Faisons donc tout (dans la pensée) qu'il habite en nous, afin que nous soyons ses temples, et que lui soit en nous, notre Dieu, ce qu'il est, en effet, et ce qu'il apparaîtra devant notre face si nous l'aimons justement. » (Éph. 15, 3) ; « Il est véritablement de la race de David, selon la chair, fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, véritablement né d'une vierge, baptisé par Jean pour que par lui fut accomplie toute justice ». (Lettre aux Smyrniotes. 1, 1)

On voit aussi Ignace dans trois de ses lettres mentionner, sans employer le terme, la Trinité, comme ici : « *Soyez soumis à l'évêque, comme les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit* ». (Lettre aux Magnésiens. XIII, 2). Également, dans la même Lettre, Jésus-Christ est appelé le « *Verbe (logos) de Dieu* ». (Lettre aux Magnésiens. VIII, 2). Dans la Lettre aux Éphésiens, (VII, 2) il est à la fois engendré et inengendré. C'est l'amorce des grandes querelles théologiques à venir au sujet de la « *génération éternelle du Verbe* » (engendré en tant que sa nature est humaine, inengendré en tant qu'elle est divine).

F. JUSTIN

Justin de Neapolis (100/114-162/168) mérite du point de vue de la constitution de la christologie la plus grande attention, à plusieurs titres ; d'abord parce qu'il est le premier des écrivains ecclésiastiques dont on ait une connaissance biographique à peu près fiable, même si elle est essentiellement issue de ses propres écrits ; ensuite et surtout parce qu'il est le premier à élaborer un système christologique tel, d'ailleurs, qu'on y décèle déjà toutes les contradictions et les difficultés à venir. En troisième lieu, il inaugure la génération des pères dits *apologistes*. Enfin, il est un témoin de premier plan dans le processus qu'on a coutume de désigner comme la *séparation* (ou, la *partition*) d'entre les Juifs et les Chrétiens. D'ailleurs, le rapport entre la construction de la christologie et la différenciation entre christianisme et judaïsme est essentiel, puisque jamais dans le judaïsme il n'avait été envisagé que le Messie puisse être Dieu²⁷⁴ ; c'est par cette invention que le christianisme commence à s'inventer en tant que religion.

Justin est né à Flavia Neapolis (Naplouse) en Palestine, d'une famille païenne et probablement d'origine italienne ; il s'initie d'abord aux différentes écoles philosophiques, stoïcienne, aristotélicienne, pythagoricienne et platonicienne, avant qu'une rencontre providentielle avec un vieillard, apparemment un chrétien, lui fasse découvrir que la véritable philosophie est le christianisme. Nous n'avons conservé de lui

²⁷⁴ Cette question des rapports entre juifs et chrétiens constitue la conclusion de ce travail. Pour ce qui est de l'impossibilité que, pour les juifs, le Messie puisse être Dieu, cette position classique est contestée dans le dernier livre de Daniel Boyarin, *le Christ Juif* (2013).

qu'une apologie (en deux parties, la petite et la grande) et le très important *Dialogue avec le Juif Tryphon*. Eusèbe de Césarée parle de son œuvre dans l'*Histoire Ecclésiastique* :

*« Justin nous a laissé un grand nombre d'ouvrages, ils sont la preuve d'un esprit cultivé et zélé pour les choses divines et l'on n'en peut tirer que profit : nous y renverrons ceux qui aiment la science, après avoir indiqué ici, pour être utile, celles de ses œuvres qui sont venues à notre connaissance. »*²⁷⁵

Justin est le premier auteur à défendre la théorie, appelée ultérieurement à un certain succès selon laquelle les philosophes grecs, tout spécialement Platon, se sont inspirés du judaïsme ancien. Les prophètes juifs ont précédé les philosophes :

*« A une époque fort éloignée de la nôtre - c'est le vieillard qui parle à Justin - « bien avant tous vos philosophes, vivaient des hommes justes, saints, agréables à Dieu, remplis de son esprit. Inspirés d'en haut, ils annoncèrent tous les événements que nous voyons s'accomplir sous nos yeux. Ces hommes, ce sont les prophètes ; seuls ils ont connu la vérité et l'ont fait connaître. (...) Leurs écrits existent encore. Ceux qui les lisent attentivement et sans prévention comprennent le principe et la fin de toutes choses, et savent bientôt tout ce que doit savoir un véritable philosophe (...) Ils étaient les témoins de la vérité et combien leur témoignage est supérieur à tous les raisonnements (...) Ils annonçaient aux hommes celui que Dieu nous a envoyé, c'est-à-dire le Christ, son fils. Vous ne trouvez rien de semblable chez ces faux prophètes que remplit l'esprit impur, l'esprit de mensonge. Ils cherchent à éblouir par des prestiges et ne célèbrent que l'esprit d'erreur qui les animait, je veux dire le démon. »*²⁷⁶

Au sujet de Platon, il écrit :

*« Quand Platon a dit : " La faute est à l'homme libre qui choisit, Dieu n'y est pour rien ", il a emprunté cette parole au prophète Moïse, car Moïse est plus ancien que tous les écrivains grecs. Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, et des autres dogmes semblables, ils en ont reçu les principes des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu les concevoir et les énoncer. »*²⁷⁷ Ou encore : *« Platon dans le Timée cherche, d'après les principes naturels, ce qu'est le fils de Dieu et s'exprime ainsi : « Il l'a imprimé en X dans l'univers. » C'est à Moïse qu'il doit cette notion (...) Platon lut ce récit, mais sans bien le comprendre. Il ne vit pas que ce signe était une croix. Il crut que c'était un X (...) S'il nomme aussi la troisième vertu, c'est que, comme nous l'avons dit plus haut, il avait lu dans Moïse que l'esprit de Dieu était porté sur les eaux. Il donne la seconde place au Verbe de Dieu, qu'il montre imprimé en X dans l'univers et la troisième à l'esprit qui est représenté planant sur les eaux (...) Écoutez comment l'Esprit prophétique annonça aussi par Moïse la conflagration future (...) Ce n'est*

²⁷⁵ Eusèbe de Césarée, H.E. IV, 18, 1. (Eusèbe nomme parmi les ouvrages qui ne nous sont pas parvenus, un *Discours aux Grecs*, une *Réfutation*, un livre intitulé *De la monarchie de Dieu*, un *Psalme*, un *Traité De l'âme*, et bien d'autres travaux qui sont encore entre les mains de beaucoup de chrétiens.

²⁷⁶ Justin, DT, VII, 1-3

²⁷⁷ Justin, (I Apol. XLIV, 8-9

pas nous qui pensons comme les autres : ce sont les autres qui nous empruntent ce qu'ils disent (...)»²⁷⁸

Au demeurant, la combinaison entre Dieu, l'Un, la Sagesse et le Verbe se trouve répartie, avant Platon dans divers fragments qui nous sont parvenus d'Héraclite et dont Justin a probablement connaissance :

« Il n'y a qu'une chose sage, c'est de connaître la pensée qui peut tout gouverner partout. » (Fragment 41, Diogène Laërce IX, 1) ; *« L'un, qui seul est sage, veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus. »* (Fragment 32, Clément d'Alexandrie Stromates, V, 116) ; *« Ce verbe, qui est vrai, est toujours incompris des hommes, soit avant qu'ils ne l'entendent, soit alors qu'ils l'entendent pour la première fois. Quoique toutes choses se fassent suivant ce verbe, ils ne semblent avoir aucune expérience de paroles et de faits tels que je les expose, distinguant leur nature et disant comme ils sont. Mais les autres hommes ne s'aperçoivent pas plus de ce qu'ils font étant éveillés, qu'ils ne se souviennent de ce qu'ils ont fait en dormant. »* (Fragment 1, Sextus Empiricus Contre les mathématiciens, VII, 133).²⁷⁹

Beaucoup plus explicitement qu'on ne le trouve dans l'évangile de Jean, Justin identifie Jésus-Christ au Verbe : *« Quand nous disons que le Verbe, le premier né de Dieu, Jésus-Christ, notre maître a été engendré sans opération charnelle, qu'il a été crucifié, qu'il est mort et qu'après être ressuscité, il est monté au ciel, nous n'admettons rien de plus étrange que l'histoire de ces êtres que vous appelez fils de Zeus. »*²⁸⁰ Toutefois, son raisonnement n'est guère très orthodoxe, quand il explique aux païens que la filiation divine de Jésus-Christ n'est pas plus extraordinaire que d'autres exemples que l'on trouve dans le Panthéon grec, pas plus, d'ailleurs, que les miracles qu'il opérait :

*« Le Fils de Dieu, que nous appelons Jésus, quand il ne serait qu'un simple mortel, mériterait par sa sagesse d'être appelé fils de Dieu, car tous les auteurs donnent à Dieu le nom de père des hommes et des dieux. Si nous disons que lui, verbe de Dieu est né de Dieu, par un mode particulier de génération, contrairement à la loi ordinaire, encore une fois, c'est une dénomination qui lui est commune avec Hermès que vous appelez le Verbe et le messenger de Dieu. Nous objectera-t-on qu'il a été crucifié ? En cela, il ressemble aux fils de Zeus que j'ai énumérés plus haut et qui ont eu, selon vous, des tourments à souffrir. (...) Nous racontons qu'il est né d'une vierge : il a cela de commun avec votre Persée ; qu'il guérissait les boiteux, les paralytiques, les infirmes de naissance et qu'il ressuscitait les morts : cela paraîtra une ressemblance avec les prodiges que vous racontez d'Asclépias. »*²⁸¹

Remarquons au passage que l'information de Justin n'est pas au-dessus de tout soupçon. Les documents qu'il invite ses interlocuteurs à consulter ne sont pas les évangiles canoniques dont il n'a pas connaissance apparemment, sauf à les désigner

²⁷⁸ Justin (I Apol LX, 1- 10) : On trouve également dans la deuxième Apologie : *« Le Christ que Socrate a connu partiellement, car il était et il est la raison partout présente, a persuadé non seulement les philosophes et les lettrés, mais même les artisans et des hommes absolument ignorants (...) »* (II Apol X)

²⁷⁹ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Héraclite>

²⁸⁰ Justin I Apol XXI,

²⁸¹ id : (XXII 1-6)

vaguement du terme de *mémoires des apôtres*, mais les *Actes de Pilate*, une contrefaçon également connue sous le titre *d'évangile de Nicodème* :

« Écoutez aussi comment il était prédit que notre Christ guérirait toutes les maladies et ressusciterait les morts. Voici la prophétie : " A son avènement, le boiteux sautera comme un cerf, et la langue des muets sera éloquente ; les aveugles verront, les lépreux seront guéris, et les morts se lèveront et se promèneront." Or, qu'il ait accompli ces miracles, les Actes de Ponce-Pilate vous en donnent la preuve. Il était aussi prédit par l'Esprit prophétique qu'il serait mis à mort, avec ceux qui espèrent en lui. Écoutez ces paroles d'Isaïe. Ce sont les suivantes : " Voilà comment est mort le juste, et personne ne le comprend dans son cœur ; et les hommes justes sont tués et personne n'y pense. A la face de l'iniquité, le juste a été enlevé, et sa sépulture sera en paix. Il a été enlevé du milieu des hommes ».²⁸²

Dans le chapitre suivant, Justin affirme que Isaïe a prédit que " les peuples des nations " reconnaîtraient le Christ, tandis que les Juifs qui, pourtant l'ont toujours attendu, ne le reconnaîtraient pas. Mieux : à propos d'Isaïe, Justin écrit :

"Il fait parler le Christ lui-même : Voici ses paroles : " Je me suis manifesté à ceux qui ne me demandaient pas, et j'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas. J'ai dit : " Me voici, aux nations qui n'avaient pas appelé mon nom. J'ai étendu mes mains vers le peuple incrédule et contradictoire, vers ceux qui marchaient dans une voie mauvaise, à la suite de leurs péchés. Ce peuple ameutait la haine contre moi ".²⁸³

(On cherchera en vain, évidemment, de telles paroles dans les évangiles. Justin donne la preuve qu'il connaît bien les Ecritures juives. Les traces d'une connaissance des Ecritures chrétiennes sont beaucoup plus floues ou incertaines. A preuve un passage tel que ce qui suit :

« Les apôtres, dans leurs mémoires, qu'on appelle évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et ayant rendu grâces, il leur dit : " Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps. " Il prit de même le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit : " Ceci est mon sang ". Et il les leur donna à eux seuls.»²⁸⁴ ; « Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, dans les villes et à la campagne, ils se réunissent dans un même lieu : on lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet ».²⁸⁵

L'information de Justin est donc fruste. La première *Apologie* est adressée à l'empereur Antonin le Pieux qui règne de 138 à 161. D'ailleurs, Justin dit lui-même qu'il écrit 150 ans après la naissance du Christ (*I Apol. XLXVI*), soit, *grosso modo*, à peu près

282 id XLVIII, 1-6 ; Il mentionne une seconde fois les *Actes de Pilate* : « Vous pouvez voir tout ce récit dans les Actes de Ponce-Pilate. Il avait bien été vraiment annoncé qu'il ferait son entrée à Jérusalem, monté sur un ânon " (*I Apol. XXXV, 9-10*)

283 id. XLIX, 2-4

284 id LXVI, 3

285 id LXVII, 3 - Dans le *Dialogue avec Tryphon*, il dit également : « Dans les livres qui furent écrits, ainsi que je le soutiens, par ses apôtres et par leurs disciples, il est rapporté qu'une sueur qui ressemblait à des gouttes de sang découlait de son corps, lorsqu'en priant il s'écriait : " Mon père, s'il est possible, éloignez de moi ce calice ". Son cœur, ses os étaient ébranlés en lui ; son cœur surtout était comme une cire qui se fondait au-dedans de lui-même. »

un siècle après que les évangiles synoptiques voient leur rédaction stabilisée, selon le consensus admis. Cependant, il est installé à Rome où il tient une école. Aucune trace non plus dans ses écrits du moindre contact avec l'évêque de Rome. Entre la fin du règne d'Hadrien et celui d'Antonin le Pieux, les pontifes qui se succèdent sur le « siège de Pierre » sont Hygin et Pie, si l'on en croit les listes épiscopales telles que *l'Annuario Pontificio* en fait la synthèse. Il y a donc lieu de souligner qu'un écrivain de l'importance de Justin peut, d'une part, écrire une œuvre d'une telle importance doctrinale sans que celui qui, en tant qu'héritier et détenteur de l'autorité confiée par le Christ à Pierre, et par ce fait garant de la doctrine juste, ne paraisse en aucune manière concerné ; d'autre part, sa connaissance de l'histoire des origines du christianisme doit laisser à désirer s'il n'a comme références que *l'Ancien Testament* et le faux qui a pour titre *les Actes de Pilate* ? ²⁸⁶

Il n'en est pas moins le premier théoricien du Logos, même s'il en a une conception hésitante, voire contradictoire. Par exemple, dans la *première Apologie* il dira :

« *Le Fils est le Verbe de Dieu, nous l'avons dit. Il s'appelle aussi Ange et Apôtre* » (...) *Ce que nous en avons dit était pour montrer que Jésus-Christ est, Fils de Dieu et son Apôtre, étant d'abord Verbe et s'étant manifesté tantôt sous la forme du feu, tantôt sous une figure incorporelle : enfin, par la volonté de Dieu, il s'est fait homme pour sauver le genre humain et il voulut bien souffrir tous les tourments que les démons inspirèrent à la fureur des Juifs* ». ²⁸⁷

C'est sous une forme incorporelle qu'il s'est manifesté dans les temps lointains à Moïse et aux prophètes ; mais c'est plus qu'une forme humaine, c'est la nature de l'homme qu'il a pris en naissant d'une vierge, par la volonté du Père ; dans le passage suivant, il fustige, en outre, ceux qui ne font pas de différence entre le Fils et le Père :

« *Appelez le Fils Père, c'est prouver que l'on ne connaît pas le Père et que l'on ne sait pas que le Père de l'univers a un Fils, qui est Verbe, premier-né de Dieu, et Dieu. Il se manifesta d'abord sous la forme du feu et sous une figure incorporelle à Moïse et aux autres prophètes ; et maintenant, au temps de votre empire, comme nous l'avons dit, il s'est fait homme, il est né d'une vierge, suivant la volonté du Père, pour le salut de ceux qui croient en lui* ». ²⁸⁸

Quelle est cette réalité qui tantôt se dissimule, tantôt se montre sous ces différentes appellations ? Le problème, si l'on en croit la *deuxième Apologie*, est moins dans la réalité transcendante elle-même que dans les mots qui cherchent à la désigner,

²⁸⁶ Rappelons que l'œuvre de Justin ne se limite nullement aux trois textes qui nous sont parvenus.

²⁸⁷ id LXIII, 4-5

²⁸⁸ id LXIV15, 16

des noms humains, forcément approximatifs. En même temps, dans le passage qui suit, on peut voir les prémisses de ce qui sera un siècle et demi plus tard l'hérésie arienne :

*« Le Créateur de l'univers n'a pas de nom, parce qu'il est non engendré. Recevoir un nom suppose en effet quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom. Ces mots Père, Dieu, Créateur, Seigneur et Maître ne sont pas des noms, mais des appellations motivées par ses bienfaits et ses actions. Son Fils, le seul qui soit appelé proprement Fils, le Verbe existant avec lui et engendré avant la création, lorsque au commencement, il fit et ordonna par lui toutes choses, est appelé Christ, parce qu'il est oint et que Dieu a tout ordonné par lui. Ce nom même a une signification mystérieuse, de même que le mot Dieu n'est pas un nom, mais une approximation naturelle à l'homme pour désigner une chose inexplicable. »*²⁸⁹

C'est essentiellement dans le *Dialogue avec Tryphon* - ce personnage dont Eusèbe de Césarée dit qu'il s'agissait du *plus célèbre israélite de l'époque*²⁹⁰, ce qui a amené de nombreux exégètes à l'identifier au rabbi Tarphon, l'un des sages de l'époque tannaïte. - que Justin va le plus loin dans la conception qu'il expose du Logos et dans ses propres contradictions. Il va aussi développer la théorie selon laquelle les juifs ne comprennent pas ce que les Écritures disent à propos du Christ *« Puisque Dieu bénit ce peuple, l'appelle Israël et le proclame son héritage, comment ne faites-vous pas pénitence et de votre orgueil, qui vous fait croire que vous êtes le seul Israël, et de votre haine, qui voue à l'exécration le peuple béni de Dieu ? (...) Eh quoi donc ! s'écrie alors Tryphon, c'est vous qui êtes Israël, c'est de vous que parle le prophète ! »*²⁹¹

C'est, enfin, dans le *Dialogue avec Tryphon* que Justin entreprend d'assimiler le Logos grec et la Sagesse juive, toujours sur un mode polémique :

« Il est bien démontré, écrit-il, par toutes les preuves que je vous ai apportées, que le Christ est véritablement Seigneur, Dieu et fils de Dieu ; et que, par l'effet de sa puissance, il s'est montré autrefois sous la forme d'un homme et sous celle d'un ange, et avec l'éclat du feu, (...) Si je reviens aussi souvent sur les mêmes passages, ne regardez pas ces redites comme de vaines superfluités de paroles. Je me les permets parce que je sais comment quelques-uns interprètent ces passages : ils disent qu'à la vérité cette vertu qui apparut de la part du Dieu créateur à Moïse, ou à Abraham, ou à Jacob, est appelée ange lorsqu'elle apparaît aux hommes, parce qu'elle leur transmet les ordres du Père de toutes choses ; gloire, parce qu'elle se manifeste quelquefois par des visions, dont on ne peut soutenir l'éclat ; homme, lorsqu'il plaît à Dieu qu'elle prenne cette forme ; vertu enfin, parce qu'elle fait entendre aux mortels la parole du Très-Haut. Mais cette vertu, selon eux, ne peut se détacher et se séparer du Père, comme la lumière ne peut, sur la terre, se détacher et se séparer du soleil qui est dans le ciel et finit lorsque le soleil se couche. « Ainsi, quand Dieu le veut, ajoutent-ils, sa vertu jaillit au loin, et quand il le veut elle rentre en lui-même. » Il est prouvé que les anges sont des êtres qui existent et demeurent toujours et ne rentrent point dans le néant d'où ils sont sortis. Eh bien !

²⁸⁹ II Apologie VI, 1-3

²⁹⁰ Eusèbe, HE, IV, 18, 6

²⁹¹ DT CXXIII, 6-7

*c'est cette vertu que l'Esprit saint appelle Dieu et appelle ange, ainsi que nous l'avons montré par tant de passages.»*²⁹²

Or, le Fils ne se distingue pas seulement du Père par l'apparence ou par le nom, mais également par le nombre, tout en restant de la même substance :

*« J'ai fait voir plus haut qu'elle était permanente et distinguée, non-seulement de nom comme le rayon du soleil, mais de nombre ; oui, cette vertu est engendrée du Père par sa volonté et par sa puissance ; mais ce n'est point par retranchement ou diminution, comme si sa substance était divisée et diminuée, ainsi que les objets qui se partagent et se divisent cessent d'être ce qu'ils étaient avant le partage et la division ; et plus haut j'ai cité pour exemple les feux que nous voyons allumer à un autre feu : ces feux ne diminuent point le premier, il reste toujours le même.»*²⁹³

C'est sur la question du nombre de personnes divines et par voie de conséquence sur le nombre de dieux que le juif et le chrétien se comprennent le plus difficilement et qu'il est peut-être à l'exégète actuel le plus difficile de les comprendre :

« Quand j'eus fini, je demandai à mes interlocuteurs s'ils avaient saisi le sens de ses paroles. Oui, répondirent-ils ; mais elles ne prouvent pas qu'il existe, ou que le Saint-Esprit ait dit qu'il existât un autre Dieu, un autre Seigneur que le créateur de toutes choses. Puisque vous comprenez si bien les Écritures, leur dis-je, je vais essayer de vous prouver d'après leur témoignage la vérité de ce que j'avance, c'est-à-dire qu'après le créateur de l'univers, il existe une autre personne qu'on appelle Dieu et Seigneur, et qui est réellement l'un et l'autre ; elle est aussi parfois désignée sous le nom d'ange, parce qu'elle annonce aux hommes tout ce que veut leur annoncer le Dieu créateur, au-dessus duquel il n'est pas d'autre Dieu. Je citai de nouveau le passage, et je demandai à Tryphon : Pensez-vous, d'après ces paroles de l'Écriture, que ce soit Dieu qui ait apparu à Abraham sous le chêne de Mambré ?²⁹⁴(...) Très bien, dit Tryphon. Mais tout ce que vous venez de dire ne prouve nullement qu'il existe un autre Dieu que celui qui se montra à Abraham, aux autres patriarches et aux prophètes. Vous nous avez seulement fait voir que nous avons eu tort de prendre pour trois anges les trois personnages qui se trouvaient avec Abraham sous sa tente. Si je ne pouvais, Tryphon, vous montrer par les Écritures que l'un d'eux était Dieu, qu'elles appellent quelquefois du nom d'ange, parce qu'il est chargé de porter aux hommes les ordres du créateur, vous seriez excusable de penser ici comme votre nation à l'égard de celui qui parut au monde sous une forme humaine, ainsi qu'il s'était fait voir à Abraham accompagné de deux anges, bien qu'il fût Dieu et précédât les siècles.²⁹⁵ (...) « Un des quatre auditeurs restés avec Tryphon prit ici la parole : - Outre le Dieu qui apparut à Abraham, il faut donc aussi, dit-il, donner ce nom à l'un des deux anges qui allèrent à Sodome ; car l'Esprit saint, parlant par la bouche de Moïse, l'appelle aussi Seigneur. Ce n'est pas seulement, lui dis-je, pour cette raison qu'il faut reconnaître ce qui est, c'est-à-dire que l'Esprit saint appelle du nom de Seigneur un autre que le créateur de toutes choses ; s'il l'a déclaré par la bouche de Moïse, il le dit encore par celle de David ; car il le fait parler en ces termes : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir de marchepied. » Et dans un autre endroit : « Votre trône, ô Dieu, est un trône éternel, le sceptre de l'équité est le sceptre de votre empire. Vous aimez la justice et vous baissez l'iniquité : c'est pourquoi, ô Dieu, votre Dieu vous a sacré d'une onction de joie, au-dessus de tous ceux qui veulent y

292 D.T. CXXVIII, 1-3

293 id. 4

294 DT LVI, 2-4

295 DT LVI, 9-10 (...)

participer. » *Montrez-moi, si vous le pouvez, que l'Esprit saint donne les noms de Dieu et de Seigneur à un autre qu'au Dieu créateur de l'univers et à son Christ ; car je vais vous prouver, et toujours d'après l'Écriture, que ce n'est pas l'un des deux anges qui se dirigeaient sur Sodome qu'elle appelle Seigneur, mais bien celui qui était avec eux et que Moïse nous dit être le Dieu que vit Abraham* ». ²⁹⁶

Justin nous donne donc l'occasion de constater que des raisonnements particulièrement complexes et obscurs sont à l'œuvre sur la nature du Messie, parfois homme, parfois ange, parfois élément naturel comme lumière ou feu, parfois une entité comme vertu, puissance, ou gloire. La nature de la divinité elle-même pose problème, tant dans son rapport à l'Un et au multiple que dans la manière dont elle a procédé pour créer l'univers. Ni les propos de Jésus-Christ lui-même ni ceux des apôtres ne sont sollicités pour éclairer le débat, mais au contraire *l'Ancien Testament* et les prophètes. Ce débat n'oppose pas entre eux des chrétiens de différentes tendances, mais, en l'occurrence un païen converti à Jésus-Christ et un juif qui refuse de reconnaître en Jésus le Messie.

Ces constats donnent à penser que le christianisme est plutôt en voie de formation qu'il n'est formé et qu'il est pour le moins probable que la divinité de Jésus et le rapport du Fils au Père n'apparaissent pas comme des vérités indiscutées, héritées de la génération apostolique.

G. TERTULLIEN

Né vers 160 à Carthage, d'une famille païenne (son père était centurion dans l'armée romaine, d'après Jérôme, *De viris illustribus*, 53), il fait des études de droit, de médecine et de philosophie à Rome avant de rejoindre Carthage et après s'être converti au christianisme qu'il va défendre toute sa vie avec une rare passion. D'après Jérôme, il aurait été prêtre, mais cette information est controversée. Prêtre ou laïc, ce qui est sûr, c'est qu'il s'éloigne progressivement de l'Église ; la prise de distance commençant vers 205 l'amènera à rejoindre définitivement l'hérésie montaniste après 213. Cet auteur offre donc la particularité d'être, à travers une œuvre abondante qui nous est largement parvenue, à la fois un Père de l'Église et un hérétique pour les œuvres postérieures à 205. On connaît mal également la fin de sa vie que l'on place généralement après l'année 222. Il écrit à l'époque des empereurs Septime-Sévère (193-211) et Caracalla (198-217).

²⁹⁶ DT LVI, 13-15

Les évêques de Rome sont Victor (189-198/199), Zéphyrin (199-217) et Callixte (217-222/223). Comme pour Justin, nous n'avons pas trace de relations entre Tertullien et une autorité centrale sise à Rome et qui un jour s'appellerait la *papauté*, mais qui, dès les premières origines, aurait garanti ce que l'on appelle le dépôt de la foi, c'est-à-dire la conformité à l'enseignement du Christ, c'est-à-dire, en dernière analyse, l'orthodoxie.

L'adhésion de Tertullien au christianisme se double d'une aversion envers la philosophie à quoi il donne libre cours dans l'un de ses plus importants ouvrages, intitulé *De la prescription des hérétiques*, considéré comme écrit aux environs de l'an 200. Il n'est pas le premier (d'ailleurs, il se réfère à la *Lettre aux Colossiens* de saint Paul et une longue suite d'écrivains ecclésiastiques s'inscriront dans cette lignée : pour lui, c'est clairement la philosophie qui est à l'origine de toutes les hérésies :

*« Ce sont là les doctrines des hommes et des démons, nées de l'esprit de la sagesse mondaine pour les oreilles en prurit. Le Seigneur a traité cette sagesse de folie et il a choisi ce qui est folie, selon le monde, pour confondre la philosophie du monde même. C'est la philosophie qui fournit sa matière à la sagesse mondaine, en se faisant l'interprète téméraire de la nature divine et des plans divins. En un mot, les hérésies elles-mêmes reçoivent leurs armes de la philosophie. »*²⁹⁷

Un peu plus loin, Tertullien, dont l'information sur les évangiles, comme celle de Justin, semble assez sommaire²⁹⁸, témoigne tout de même d'un minimum de connaissances :

*« J'en viens donc à cette phrase que les nôtres allèguent pour autoriser leur curiosité et que les hérétiques enfoncent dans les esprits pour leur inoculer leur méthode pointilleuse. « Il est écrit, disent-ils, cherchez et vous trouverez ». Souvenons-nous du moment où le Seigneur a mis cette parole. C'était, n'est-ce pas, au début de son enseignement, quand tous doutaient encore s'il était le Christ (...) Et d'ailleurs, le mot s'adressait aux Juifs. (...) Il n'avait pas encore ordonné d'aller dans le chemin des gentils. »*²⁹⁹

De là, il fait du célèbre précepte évangélique une interprétation très personnelle, mais qui n'en sera pas moins adoptée par la théologie au point qu'on peut se demander si elle n'est pas toujours en vigueur aujourd'hui. C'est-à-dire qu'il faut chercher jusqu'à ce que l'on trouve Jésus-Christ, étant bien entendu qu'il s'agit du Jésus-Christ tel qu'on ne peut le rencontrer que dans les églises fondées par les apôtres :

297 Tertullien, *De la prescription des hérétiques*, (VII 1-13). L'hostilité à la philosophie est présente chez de nombreux pères de l'Eglise des premiers siècles (Voir Augustin, notamment). On trouvera une citation plus longue de Tertullien (sui se réfère sous cet aspect à saint Paul) en annexe.

298 Comme Justin, sans toutefois citer explicitement *les Actes de Pilate*, il pense que Pilate était chrétien dans son cœur, de même que plusieurs empereurs romains qui, du fait de leur charge, ne pouvaient pas l'avouer : " *Pilate, qui était lui-même déjà chrétien dans le cœur, annonça tous ces faits relatifs au Christ, à Tibère, alors César. Les Césars eux-mêmes auraient cru au Christ, si les Césars n'étaient pas nécessaires* ^{p69} *au siècle, ou si les Césars avaient pu être chrétiens en même temps que Césars* ». *Apologétique XXI* -24.

299 Tertullien, *De la prescription*, ((VIII, 1-5)

*« Je pose d'abord ceci en fait : le Seigneur a enseigné une doctrine unique et précise à laquelle il faut absolument que les païens croient et qu'ils doivent donc chercher, pour y croire quand ils l'auront trouvée. Or, une doctrine unique et précise ne saurait être indéfiniment cherchée. Il faut chercher jusqu'à ce qu'on trouve, et croire dès qu'on a trouvé. Rien de plus, sinon qu'il faut garder ce qu'on a cru. Ajoutez encore pourtant ceci, qu'il faut ne rien croire d'autre, et par conséquent ne rien chercher d'autre, du moment où on a trouvé et cru l'enseignement du Christ, lequel recommande de ne pas s'enquérir d'autre chose que de ce qu'il a enseigné. Si quelqu'un a des doutes sur cet enseignement, on lui montrera que c'est chez nous que se trouve la doctrine du Christ. En attendant, confiant dans ma preuve, j'avertis dès maintenant certaines gens qu'il ne faut rien chercher au delà de l'objet qu'ils se sont crus obligés à chercher, car je ne veux pas qu'ils interprètent le « cherchez et vous trouverez » sans une méthode rationnelle ».*³⁰⁰

Le risque de la philosophie et le danger contre lequel le christianisme protège n'est rien d'autre que de chercher toujours :

*« Au surplus, si, sous prétexte que mille doctrines ont été enseignées soit par l'un soit par l'autre, nous devons chercher tant que nous pouvons trouver, nous chercherons toujours et nous ne croirons jamais. Où sera le terme de la recherche ? Le point fixe de la croyance ? L'aboutissement de la découverte ? »*³⁰¹

Puis, il ironise sur la quantité d'auteurs chez qui il serait possible de continuer à chercher : Valentin, Marcion, Apelle, etc. Le destin voudra que contrairement à ce qu'il écrit en sa période orthodoxe, il continuera lui-même à chercher jusqu'à ce qu'il lui semble trouver une plus grande vérité chez Montan qui se prenait, comme l'on sait, pour l'incarnation du Saint-Esprit. En l'an 200, il n'en est pas là et il pense être au terme de sa recherche : *« Cherchons donc chez nous, auprès des nôtres et pour les choses qui sont nôtres ; et cela seulement qui peut tomber en question sans que la règle de foi soit entamée. »*³⁰²

L'intérêt majeur de Tertullien est d'être le premier auteur à parler de la Trinité, ce qu'il fait dans un traité intitulé *Contre Praxeas* (auquel on a également donné le titre de *De la Trinité* et qui date du début de son évolution vers l'hérésie) ; il est également le premier à parler des personnes de la Trinité :

« Si le nombre de la Trinité te scandalise, comme étant opposé à l'unité de l'essence divine, d'où vient, je te le demande, que Dieu, s'il est seul et unique, parle au pluriel : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » tandis qu'il aurait dû dire : « Je fais l'homme à mon image et à ma ressemblance, » puisqu'il est seul et unique ? Mais dans le passage suivant : « Voilà qu'Adam est devenu comme l'un de nous, » n'est-ce pas me tromper ou se jouer de moi que de parler comme s'ils étaient plusieurs, lorsqu'il est seul, et concentré dans l'unité ? Est-ce aux anges qu'il s'adressait alors, ainsi que l'interprètent les

³⁰⁰ id. (IX 3-5)

³⁰¹ id (X, 6-7)

³⁰² id XII 5

Juifs, parce qu'ils ne reconnaissent pas non plus le Fils ? Ou bien, est-ce parce qu'il était tout à la fois Père, Fils, Esprit, que, se donnant comme pluriel, il s'adresse à lui-même au pluriel ? Chimères que tout cela ! Comme à sa personne étaient associées une seconde personne, son Fils et son Verbe, puis encore une troisième personne, l'Esprit dans le Verbe, voilà pourquoi il emploie le pluriel : « Faisons.....Notre image..... L'un de nous.» En effet, avec qui créait-il l'homme ? A la ressemblance de qui le créait-il ? Il s'entretenait dans l'unité de la Trinité, d'une part, avec le Fils, qui devait un jour revêtir la chair de l'homme ; de l'autre, avec l'Esprit qui devait un jour le sanctifier, comme avec autant de ministres et de témoins. D'ailleurs, l'Écriture ensuite distingue les personnes : « et Dieu créa l'homme ; il le créa à l'image de Dieu.» Pourquoi pas à la sienne, si celui qui créait était seul, s'il n'en existait pas un second à l'image de qui il créait. Mais il existait quelqu'un à l'image de qui il créait, c'est-à-dire à l'image du Fils, qui, devant être un jour homme plus réel et plus véritable, imposait déjà sa ressemblance à l'homme qui allait être formé du limon, image et ressemblance de l'homme par excellence.»³⁰³ « Car nous, qui examinons les temps et les motifs des Écritures au flambeau de la grâce de Dieu, nous, disciples du Paraclet et non des hommes, nous déclarons qu'il y a dans la Trinité deux et même trois personnes, le Père, le Fils, avec l'Esprit saint, suivant le plan de l'économie divine qui admet le nombre, mais non de manière à croire, avec votre doctrine erronée, que c'est le Père lui-même qui s'est incarné, le Père qui a souffert, ce qu'il n'est pas permis de penser, parce que la tradition ne nous l'a point transmise. (...) Je ne dirai donc jamais les Dieux ni les Seigneurs ; mais je suivrai l'Apôtre, et s'il me faut nommer ensemble le Père et le Fils, je m'exprimerai ainsi : Dieu le Père, Jésus-Christ notre Seigneur. S'agit-il de Jésus-Christ seulement, je pourrai le nommer Dieu avec le même Apôtre : « De qui est sorti selon la chair Jésus-Christ même, le Dieu au-dessus de toutes choses, et béni dans tous les siècles.» Que je parle du rayon lui seul, je l'appellerai soleil. Mais si je nomme le soleil dont il est le rayon, je ne donnerai plus au rayon le nom de soleil. Quoique je ne reconnaisse pas deux soleils, cependant je distinguerai aussi bien le soleil et le rayon, aussi bien deux choses et deux espèces d'une seule et indivisible substance que Dieu et son Verbe, que le Père et le Fils.»³⁰⁴

Ces deux citations montrent l'inextricabilité du problème de la relation entre Dieu le Fils, Dieu le Père et Dieu le Saint-Esprit, car s'il est bien question de trois personnes, il est également dit que l'Esprit est dans le Verbe, ce qui, à bien compter, devrait faire deux personnes, comme Tertullien le dit lui-même, avant de se reprendre : *deux et même trois personnes*. Il n'est pas niable que Tertullien dit bien que Jésus est à la fois Dieu et homme ; mais selon lui, l'incarnation était déjà prévue dans les *Psaumes* :

« Il est certain que la Vierge a conçu de l'Esprit saint ; ce qu'elle a conçu, elle l'a enfanté ; ce qui devait naître, c'est donc ce qui a été conçu, ce qui devait être enfanté, c'est-à-dire l'Esprit « de celui dont le nom serait Emmanuel, ce qui signifie Dieu avec nous.» Or, ce n'est pas la chair qui est Dieu, pour qu'il ait été dit de la chair : « Ce qui naîtra, sera appelé le Fils de Dieu » mais ce qui est Dieu, c'est celui qui est né en elle, et dont le psalmiste a chanté l'Incarnation : « Un Dieu-homme est né en elle ; il l'a édifiée par la volonté de son Père.» Quel est donc le Dieu qui naquit en elle ? Le Verbe et l'Esprit qui, avec le Verbe, est né de la volonté du Père. Conséquemment c'est le Verbe qui s'est incarné, puisqu'il ne reste plus qu'à examiner comment le Verbe s'est fait chair, s'il s'est transfiguré dans la chair, ou s'il en a revêtu la réalité. Oui, il en a pris la réalité. (...) Si, en effet, le Verbe est devenu chair en vertu d'une transformation et par un changement de substance, la substance de Jésus qui est une, va être je ne sais quel mélange de deux substances, la chair et l'esprit, comme l'ambre qui est

303 *Ad Praxean*, XII304 *id.* XIII

un composé d'or et d'argent, et par là même il cesse bientôt d'être or, c'est-à-dire esprit, et argent, c'est-à-dire chair, lorsque par ces transformations il devient un troisième je ne sais quoi. Qu'arrive-t-il ? Jésus ne sera plus Dieu. Car le Verbe a cessé d'être en devenant chair. Il ne sera plus chair, c'est-à-dire homme ; car celui qui a été Verbe ne peut être chair à proprement parler. Ainsi, par ce mélange de l'un et de l'autre, il n'est plus ni l'un ni l'autre ; il est bien plutôt un troisième être qu'il n'est tous les deux à la fois. Il y a mieux. Nous le trouvons nommé clairement homme-Dieu dans les chants du psalmiste. « Un Dieu-homme naquit en elle; il l'a édifiée par la volonté de son Père.....» Des deux côtés assurément, Fils de l'homme et Fils de Dieu, puisqu'il est Dieu et homme, et différent sans aucun doute dans sa propriété, en vertu de l'une et de l'autre substance, puisque le Verbe n'est pas autre chose que Dieu, ni la chair autre chose que l'homme. C'est ainsi que l'apôtre nous parle de l'une et de l'autre substance : « Qui est né, dit-il, de la race de David.» Voilà l'homme et le Fils de l'homme. « Qui a été prédestiné Fils de Dieu selon l'Esprit » voilà le Dieu et le Verbe, Fils de Dieu. Nous voyons une double nature qui, sans se confondre, s'unit dans une seule personne, Dieu et Jésus-Christ fait homme.»³⁰⁵

Une lecture partielle de Tertullien permet donc de le considérer non seulement comme le pionnier du dogme de la Trinité, mais un autre précurseur du dogme de la double nature de Jésus, tel qu'il sera défini à Chalcédoine en 451. Mais il écrit beaucoup et n'est pas sans se contredire souvent et gravement. Ainsi, dans son *Contre Hermogène*, (intitulé aussi *Contre l'éternité de la matière*) il écrit clairement qu'il fut un temps où le Fils n'existant pas, Dieu ne pouvait pas être père ce qu'il est très facile d'identifier comme la base de l'hérésie d'Arius :

« Il (Hermogène) ajoute encore : Dieu a toujours été Dieu ; toujours aussi il a été Seigneur ; pas un moment où il n'ait été Dieu. Or, il ne pourrait avoir été toujours Seigneur, non plus que toujours Dieu, si quelque chose n'avait toujours existé autrefois, dont il fût toujours le Seigneur ; donc la Matière a toujours existé avec Dieu. Hâtons-nous de réduire au néant cette dernière opinion d'Hermogène que j'ai cru devoir ajouter ici à cause de ceux qui ne comprennent pas pourquoi cette addition, afin qu'ils sachent que tous ses autres raisonnements sont aussitôt réfutés que compris. Nous déclarons que le nom de Dieu a de toute éternité résidé en lui-même ; mais il n'en va point ainsi du nom de Seigneur, parce que

305 id *Adv Prax* XXVII. (Voir : http://www.tertullian.org/french/g3_06_adversus_praxean.htm) -- -- Le Livre des Psaumes est canoniquement divisé en 150 Psaumes depuis le début de l'ère chrétienne, chez les Juifs comme chez les Chrétiens, bien que leur nombre et leur découpage fasse l'objet de nombreuses variations dans la tradition hébraïque primitive et dans la Septante (...)La plupart des manuscrits de la Septante comprennent aussi un Psaume 151 (...)Le livre des Psaumes, selon l'Évangile de Luc et les épîtres de Paul, est interprété par les chrétiens comme une prophétie des mystères du Christ. Cela a eu des conséquences importantes sur l'exégèse des Pères de l'Église, la théologie et surtout la liturgie de toutes les églises chrétiennes. Le monachisme a fait de la récitation incessante des Psaumes la matière première de la prière continue et de la liturgie des Heures. Les Pères de l'Église ont continué cette démarche car depuis le IV^e siècle, le livre des psaumes est devenu le fondement de la liturgie chrétienne. Le clergé et les chrétiens vont continuer cette pratique dans les siècles suivants. Quoique le psautier des Septante comporte 151 psaumes, l'usage chrétien n'en reconnaît que 150 (le psaume 151 n'étant jamais lu à l'église ni en Orient, ni en Occident) (...)Le Psautier est considéré un condensé de toute l'Écriture, et au fil des psaumes, on voit évoquer l'histoire du salut : la création, l'histoire d'Israël, la vie du Christ (Incarnation, Nativité, Baptême au Jourdain, Tentation au désert, Transfiguration, Passion, Croix, Descente aux enfers, Résurrection, Ascension, Pentecôte, Seigneurie universelle, Parousie, Rédemption, Universalité du salut, Le Saint-Esprit, L'Église, La Mère de Dieu), des prières, selon les circonstances de la vie, les sacrements de l'Église (Baptême, Eucharistie, Mariage) (...)Ainsi, pour la Résurrection du Christ (le Seigneur « se lève »), on indique les psaumes 8, 15, 29, 64, 75, 109, 114, 117. -- http://fr.wikipedia.org/wiki/Livre_des_Psaumes

la nature de l'un et de l'autre diffère. Dieu est le nom de la substance elle-même, c'est-à-dire de la divinité. Seigneur, au contraire, n'est pas le nom de la substance, mais de la puissance ; la substance a toujours existé avec son nom, qui est Dieu. Seigneur est la mention d'une chose nouvellement survenue. Car, à dater du jour où il y eut pour la première fois des êtres sur lesquels s'exerça la puissance du Seigneur, dès ce moment il est devenu et il a été appelé Seigneur, par cet accroissement de puissance. Parce que Dieu est père, Dieu est aussi juge ; mais il ne s'ensuit pas qu'il ait toujours été père, ni qu'il ait toujours été juge, parce qu'il a toujours été Dieu. En effet, il n'a pu être père avant d'avoir un fils, ni juge avant qu'il y eût des offenses. Or, il y a eu un temps où il n'existait ni offense pour faire de Dieu un juge, ni fils pour faire de lui un père. De même, il n'a pas été Seigneur avant le domaine qui le constituât Seigneur ; mais comme il devait être Seigneur un jour, ainsi qu'il est devenu père par un fils, ainsi qu'il est devenu juge par une offense, il est devenu Seigneur par les êtres qu'il avait créés pour le servir.»³⁰⁶

Le recours fréquent à des analogies tels que le soleil et ses rayons, la source et le fleuve, la racine et les tiges, montre que Tertullien considère le Christ comme une portion de la substance du Père, ce qui implique sans doute une substance commune, mais non l'identité parfaite qui sera définie à Nicée. Dans bien des définitions, Tertullien - avant de devenir l'hérétique montaniste qu'il devait être - donne déjà clairement dans l'hérésie subordinatianiste :

« Il est donc nécessaire que je m'explique en quelques mots sur la divinité du Christ. Il est donc venu Celui qui, suivant les prophéties, devait venir pour renouveler et mettre en lumière cette doctrine, le Christ, Fils de Dieu(...) mais il ne fut pas engendré de telle façon qu'il eût à rougir de son nom de fils ou de son origine paternelle. Il n'a pas, Lui, subi l'affront de devoir le jour à l'inceste d'une sœur, au déshonneur d'une fille ou d'une épouse étrangère, et il n'a pas eu pour père un dieu couvert d'écailles, en corné ou emplumé, un dieu changé en pluie d'or, comme l'amant de Danaé. Elles sont de Jupiter, ces infamies indignes d'un dieu et que vous commettez ! D'autre part, le Fils de Dieu n'est pas même né d'un amour impudique ; la mère que nous lui voyons n'était pas même mariée. Mais je vais d'abord expliquer sa nature et l'on comprendra le mystère de sa nativité. Nous avons déjà dit que Dieu a créé cet univers que nous voyons, par sa parole, par sa raison et par sa puissance. Vos philosophes sont aussi d'accord pour dire que c'est le logos, c'est-à-dire « la parole et la raison », qui est l'auteur de l'univers. Zénon le désigne comme l'artisan qui a tout formé et tout disposé ; il dit qu'on l'appelle aussi « destin, dieu, âme de Jupiter, nécessité de toutes choses », Cléanthe réunit tout cela pour l'attribuer à l'« esprit », qui circule, dit-il, à travers tout l'univers. Or, nous aussi, nous regardons la parole et la raison et la puissance, par lesquelles Dieu a tout créé, ainsi que nous l'avons dit, comme une substance propre que nous appelons « esprit » : la parole est dans cet esprit quand il commande, la raison l'assiste quand il dispose, la puissance y préside quand il réalise. Nous avons appris que Dieu a proféré cet esprit et qu'en le proférant il l'a engendré, et que pour cette raison il est appelé Fils de Dieu et Dieu même à cause de l'unité de la substance ; car Dieu aussi est esprit. Quand un rayon est lancé hors du soleil, c'est une partie qui part du tout ; mais le soleil est dans le rayon, parce que c'est un rayon du soleil, et que la substance n'est pas divisée, mais étendue. Ainsi l'esprit vient de l'esprit et Dieu de Dieu, comme la lumière qui s'allume à la lumière. Le foyer de la lumière demeure entier et ne perd rien, même s'il communique sa nature par plusieurs canaux. Ainsi, ce qui est sorti de Dieu est Dieu, Fils de Dieu, et les deux ne font qu'un ; ainsi l'esprit vient de

³⁰⁶ Contre Hermogène, III

*l'esprit et Dieu de Dieu ; il est le second quant à la forme, le second quant au degré, non quant à la nature, et il est sorti de sa source sans s'en être détaché ».*³⁰⁷

Pour ce qui est de la réalité de l'humanité du Christ, il consacre un traité entier, intitulé *De la chair du Christ*, dans lequel, sur la naissance virginale, il donne des précisions et des explications qui, comme pour la Trinité, finissent par défier la compréhensibilité :

*« Le voilà bien ce signe de contradiction, la conception et l'enfantement de la Vierge Marie ! Elle a enfanté et n'a pas enfanté ; elle est Vierge et n'est pas Vierge, s'écrient les disciples de l'Académie, comme si, dans le cas où il faudrait s'exprimer avec cette légèreté, un pareil langage ne nous convenait pas mieux. En effet, elle a enfanté, puisque son Fils est né de sa chair, et elle n'a pas enfanté, puisque son Fils n'est pas né du concours de l'homme. Elle est Vierge par rapport à l'homme ; elle n'est pas Vierge en ce qu'elle a enfanté. Toutefois, on ne peut pas dire avec nos adversaires : Elle a enfanté et n'a pas enfanté ; elle est Vierge et n'est pas Vierge, parce qu'elle n'est pas mère du fruit de ses entrailles. Chez nous, point d'équivoque ; rien qui soit détourné à double sens. La lumière est pour nous la lumière, les ténèbres sont les ténèbres, « un oui est un oui, un non est un non ; ce qui va plus loin, est l'œuvre du démon. Marie est mère, parce qu'elle a enfanté. Elle a conçu étant vierge, soit ; mais elle a été femme dans l'enfantement, et son fruit a ouvert son sein, selon la loi de la maternité ; en sorte que, peu importe la violence de l'homme, ou l'enfantement sans violence, son sein a été brisé. Enfin, voilà le sein à cause duquel il a été dit de tous les autres : « Tout enfant mâle ouvrant le sein d'une mère sera consacré au Seigneur. » Quel autre est véritablement saint, sinon le Fils de Dieu ? De qui peut-on dire proprement qu'il a ouvert le sein, sinon de celui qui l'a ouvert lorsqu'il était fermé ? Au reste, le mariage ouvre le sein qui conçoit. Le sein de Marie a donc été d'autant plus ouvert, qu'il était plus fermé. Conséquemment, on pourrait plutôt refuser qu'accorder le titre de vierge à celle qui fut mère par anticipation avant de devenir femme. Mais pourquoi m'arrêter davantage là-dessus ? L'Apôtre, en disant sur ce fondement « que le Fils de Dieu est né d'une femme, » et non d'une vierge, a reconnu que le sein fut ouvert, comme chez les autres femmes qui devenaient mères. Il est question dans Ezéchiel « d'une génisse qui engendra et n'engendra pas. » Prenez garde que dans sa prescience l'Esprit saint ne se soit élevé d'avance par ces mots contre vos disputes futures sur l'enfantement de Marie. D'ailleurs, jamais il n'en eût parlé sous forme de doute, contrairement à sa simplicité ordinaire, puisqu'Isaïe affirme qu'une Vierge concevra et enfantera. »*³⁰⁸

Tertullien donne à la fois la preuve que les dogmes de la divinité de Jésus et de la Trinité préexistent longtemps avant les conciles de Nicée et de Constantinople, mais aussi qu'ils se construisent par tâtonnement de par l'autorité personnelle de quelques penseurs et assez loin des déductions logiques qu'ils pourraient tirer, quoiqu'ils en disent, des écrits des apôtres, comme Paul ou Jean, dans le cas de Tertullien.³⁰⁹

307 *Apologétique* XXI 6-13

308 *De Carne Christi*, XXIII

309 Tertullien est d'une importance capitale pour le rapport entre l'orthodoxie et l'hérésie. Un grand nombre de ses œuvres sont disponibles en langue française sur internet : <http://www.tertullian.org/french/french.htm> et toute une série d'études sur l'hérésiologie en remontant à la racine de ce site : <http://www.tertullian.org>.

H. IRÉNÉE

On sait peu de choses de la vie d'Irénée, c'est-à-dire quelques brèves indications tirées de ses propres œuvres et reprises ensuite par Eusèbe de Césarée. Il serait né dans les années 130-140 à Smyrne, en Asie mineure et aurait connu Polycarpe, lui-même évêque de cette ville, placé sur ce siège par les Apôtres eux-mêmes, selon Eusèbe.³¹⁰ Cela aurait permis, d'une manière aussi indirecte qu'hypothétique, de relier Irénée aux apôtres. Des circonstances inconnues l'envoient à Lyon, d'où, en tant que prêtre, en 177, il est délégué par cette communauté à Rome où il porte au pape Éleuthère une *Lettre des martyrs* :

« Nous avons chargé de remettre ces lettres Irénée, notre frère et compagnon, et vous exhortons à l'accueillir comme un zéléteur du testament du Christ. Si nous pensions que la situation procure la justice à quelqu'un, nous le présenterions d'abord comme prêtre de l'Église, car il est cela. »³¹¹

A son retour, il prend la succession de l'évêque Pothin, mort martyr la même année 177 sous le règne de Marc-Aurèle. Irénée lui-même meurt martyr, du moins selon la tradition, laquelle est tardive puisque la première mention de cette mort est due à Grégoire de Tours dans son *Histoire des Francs* (574). La date et les circonstances de la mort d'Irénée ne nous sont pas connues.

Irénée se signale surtout dans l'histoire des Pères de l'Eglise par son œuvre majeure, couramment intitulée *Contre les Hérésies* ³¹². Il est le premier à théoriser sur la Tradition reçue des apôtres et à laquelle il rattache explicitement l'orthodoxie de la foi, toutefois sans être lui-même tout à fait à l'abri d'un certain nombre d'imprécisions ou de confusions. Sa théologie (et sa philosophie) nous sont connues par le livre III, notamment, du *Contre les Hérésies* et dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, qui se résumait à un titre rapporté par Eusèbe ³¹³ jusqu'au jour de 1904 où une traduction arménienne en fut découverte.³¹⁴

310 Eusèbe, H.E. Livre III, préliminaires

311 Eusèbe H.E. V, 4, 2

312 Titre long : *Réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*

313 HE V, 26

314 On connaît les titres de quelques autres ouvrages d'Irénée, correspondance, (*Lettres à Florinus*) ou divers traités (*Sur la Monarchie*, ou *Que dieu n'est pas l'auteur du mal*, *Sur l'ogdoade*, *Sur le schisme*).

Déjà dans le livre III de *Contre les Hérésies*, il affirme clairement (après s'être opposé au docétisme) cette double nature de Jésus qui ne sera proclamée dogmatiquement qu'à Chalcédoine en 451³¹⁵ :

« Ceux donc qui disent qu'il ne s'est montré qu'en apparence, qu'il n'est pas né dans la chair et qu'il ne s'est pas vraiment fait homme, ceux-là sont encore sous le coup de l'antique condamnation. Ils se font les avocats du péché, puisque, d'après eux, la mort n'a pas été vaincue. (...) A l'opposé, ceux qui prétendent qu'il n'est qu'un pur homme engendré de Joseph demeurent dans l'esclavage de l'antique désobéissance et y meurent, n'ayant pas encore été mélangés au Verbe de Dieu le Père et n'ayant pas eu part à la liberté qui nous vient par le Fils, selon ce qu'il dit lui-même : « Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres. »³¹⁶

Il est également tenant de l'orthodoxie nicéenne avant la lettre, puisque, s'appuyant sur Paul, ou du moins le disant, il affirme l'existence du Fils auprès du Père de toute éternité, avant l'incarnation et il esquisse enfin le dogme de la rédemption :

« Il a donc été montré à l'évidence que le Verbe, qui était au commencement auprès de Dieu, par l'entremise de qui tout a été fait et qui était de tout temps présent au genre humain, ce même Verbe, dans les derniers temps, au moment fixé par le Père, s'est uni à son propre ouvrage par lui modelé et s'est fait homme passible. On a de la sorte repoussé l'objection de ceux qui disent : « Si le Christ est né à ce moment-là, il n'existait donc pas auparavant. » Nous avons en effet montré que le Fils de Dieu n'a pas commencé d'exister à ce moment-là, puisqu'il existe depuis toujours avec le Père ; mais, lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrons dans le Christ Jésus. (...) Il fallait que le Fils de Dieu se fit vraiment homme pour sauver l'homme. Il a donc mélangé et uni, comme nous l'avons déjà dit, l'homme à Dieu. Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part, si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas reçu d'une façon stable. Et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pu recevoir en participation l'incorruptibilité. Car il fallait que le « Médiateur de Dieu et des hommes », par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu. Comment aurions-nous pu en effet avoir part à la filiation adoptive à l'égard de Dieu, si nous n'avions pas reçu, par le Fils, la communion avec Dieu ? Et comment aurions-nous reçu cette communion avec Dieu, si son Verbe n'était pas entré en communion avec nous en se faisant chair ? C'est d'ailleurs pourquoi il est passé par tous les âges de la vie, rendant par là à tous les hommes la communion avec Dieu. »

Pour ce dernier point, on sait que l'information historique d'Irénée n'est pas sans défaut, puisque, par exemple, il donne environ une cinquantaine d'années d'âge à Jésus.

³¹⁷ Certes, il ne veut pas écrire un livre d'histoire, mais l'historiographie ultérieure fera

³¹⁵ Voir aussi le Symbole d'Union de 433, note 250, page 413

³¹⁶ Irénée *Contre les hérésies*. III, 2, 1-2

³¹⁷ Irénée, *Contre les Hérésies* II, 22 : « Étant donc maître, il avait aussi l'âge d'un maître. (...) C'est, en effet, tous les hommes qu'il est venu sauver par lui-même (...) --C'est pourquoi il est passé par tous les âges de la vie (...) en se faisant nouveau-né parmi les nouveau-nés, il a sanctifié les nouveau-nés ; en se faisant enfant parmi les enfants, il a sanctifié ceux qui ont cet âge (...) en se faisant jeune homme parmi les jeunes hommes, il est devenu un modèle pour

de lui une référence majeure. En dépit des étonnantes intuitions dont il est le premier à faire montre, sa théologie est également incertaine.

Sa philosophie générale est très ésotérique; il serait naturel que pour lui, le Logos soit un être intermédiaire, mais tel n'est pas le cas :

« Le monde est entouré de sept cieux, ils sont habités par de très nombreuses puissances : les anges, les archanges servent le Dieu tout-puissant et Créateur de toutes choses . Dieu n'en a pas besoin, mais ainsi les anges ne sont pas sans activités et inutiles. C'est pourquoi l'Esprit de Dieu a parmi toutes ces puissances une grande activité. Le prophète Isaïe donne à cet Esprit sept façons de servir. Celles-ci reposeront sur le Fils de Dieu, la Parole, quand il viendra comme homme.(...) Le premier ciel à partir d'en-haut, qui contient tous les autres est donc celui de la sagesse. Le deuxième en suivant, celui de l'intelligence, le troisième celui du conseil. Le quatrième ciel en partant d'en-haut est celui de la force, le cinquième celui de la connaissance, le sixième celui de l'amour. Enfin le septième, qui est celui que nous voyons, nous apprend à honorer Dieu avec respect. Cet Esprit illumine le ciel. La lampe aux sept lumières est comme une image de tout cela. Moïse l'a reçue de Dieu et elle brille sans cesse dans le lieu très saint .»³¹⁸

L'esquisse du dogme de la rédemption est présente dans ce passage :

« Le Fils a uni l'homme à Dieu, et de cette façon l'homme a reçu la communion avec Dieu. Le Fils s'est fait homme, et le monde entier l'a vu. En effet, nous ne pouvions pas participer à la vie avec Dieu pour toujours, sauf si cette vie venait parmi nous (...) La Parole du Père s'est donc faite homme pour détruire, par sa vie d'homme, les mauvais désirs humains qui avaient dominé sur l'humanité». ³¹⁹

On ne peut douter que pour Irénée Dieu ne soit unique, puisqu'il écrit :

« Ainsi, on voit bien qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Il est Père, il n'est pas créé, il est invisible. C'est lui qui a fait toutes choses, il n'y a pas d'autre Dieu au-dessus de lui, et après lui il n'y a pas d'autre Dieu.» ³²⁰, ainsi que : « Personne ne doit imaginer qu'il y a un autre Dieu Père que celui qui nous a faits »; ³²¹et encore : « Le premier article de notre foi, c'est : un seul Dieu Père qui n'est pas créé, que rien ne peut contenir et qui est invisible. Il est le Dieu unique, l'Auteur de toutes choses.» ³²²

Il n'est pas moins certain qu'il reconnaît, tout en maintenant l'unité de Dieu la divinité de Jésus et - qui plus est - la divinité de l'Esprit, quoi qu'il n'utilise pas le terme de Trinité :

les jeunes hommes et les a sanctifiés pour le Seigneur. C'est de cette même manière qu'il s'est fait aussi homme d'âge parmi les hommes d'âge, afin d'être en tout point le Maître parfait, non seulement quant à l'exposé de la vérité, mais aussi quant à l'âge, sanctifiant en même temps les hommes d'âge et devenant un modèle pour eux aussi. Concluons-en que le Seigneur n'a pas prêché pendant une année seulement et qu'il n'a pas souffert sa Passion le douzième mois. Car jamais le temps écoulé de la trentième à la cinquantième année n'équivaudra à une année.»

³¹⁸ Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*. I, 2, 9

³¹⁹ id. I, 3, 31

³²⁰ id; I, 5

³²¹ id; II, 99

³²² id. I, 6

« Dieu possède une Parole et c'est pourquoi il a fait les choses par sa Parole. Dieu est également Esprit, et c'est pourquoi il a organisé toutes choses par son Esprit. Comme le prophète le dit : Par la Parole du Seigneur les cieux ont été rendus solides, et par son Esprit toute leur puissance existe ³²³. La Parole du Seigneur établit, c'est-à-dire donne leur forme aux êtres et elle leur donne l'existence. L'Esprit, lui, dispose les différentes puissances. C'est pourquoi il est juste de dire que la Parole est le Fils, et l'Esprit la Sagesse de Dieu. »

Les relations entre les trois personnes divines, en revanche, semblent bien, dans diverses formulations, supposer un lien de *subordination*, ce qui classerait donc Irénée (comme Tertullien) du côté de l'hérésie *subordinatianiste* ou une variante, dite *modalisme* que l'on attribue généralement à un auteur légèrement postérieur à Irénée, c'est-à-dire Sabellius, qui enseignait à Rome au début du III^{ème} siècle. Dans le *modalisme*, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont des modes de l'être divin, ou des aspects que la monade divine prend pour les humains. De fait, Irénée explicite la supériorité du Père sur le Fils ainsi que la dépendance de l'Esprit par rapport au Fils :

*« Dieu possède une Parole, et c'est pourquoi il a fait les choses par sa Parole. Dieu est également Esprit, et c'est pourquoi il a organisé toutes choses par son Esprit. Comme le prophète le dit : Par la Parole du Seigneur les cieux ont été rendus solides, et par son Esprit toute leur puissance existe (Psaume 32/33, 6). La Parole du Seigneur établit, c'est-à-dire donne leur forme aux êtres et elle leur donne l'existence. L'Esprit, lui, dispose les différentes puissances. C'est pourquoi il est juste de dire que la Parole est le Fils, et l'Esprit la Sagesse de Dieu. (...) En effet, au-dessus de toutes choses, il y a le Père. À travers toutes choses, il y a la Parole du Père qui est son Fils. C'est par son intermédiaire que le Père a fait toutes choses. Enfin l'Esprit Saint habite en nous tous. C'est lui qui crie en nous : Abba, Père. C'est lui qui forme l'être humain à la ressemblance de Dieu. Ainsi l'Esprit Saint fait voir la Parole du Père et, pour cette raison, les prophètes ont annoncé la venue du Fils de Dieu. De son côté le Fils dirige l'Esprit et, pour cette raison, il explique la parole des prophètes et il élève l'être humain jusqu'à Dieu ».*³²⁴

L'idée que se fait Irénée de la préexistence du Fils de Dieu est peu conforme à ce qu'en décidera l'orthodoxie à venir. En effet, c'est le Fils de Dieu qui s'adresse à Abraham, à Moïse, à différents prophètes, du moins quand ce n'est pas le Saint-Esprit :

« Moïse dit encore que le Fils de Dieu a parlé avec Abraham : Le Seigneur apparaît à Abraham près du chêne de Mambré. Abraham est assis à l'entrée de sa tente à l'heure la plus chaude de la journée. Tout à coup il voit trois hommes qui sont tout près de lui. De l'entrée de la tente, il court à leur rencontre et s'incline jusqu'à terre. Il dit à l'un d'eux : " Seigneur, si vraiment, j'ai ta faveur " (Genèse 18, 1-3). Puis il continue à parler au Seigneur, et le Seigneur lui parle. Deux parmi les trois visiteurs sont des anges, mais le premier est le Fils de Dieu. C'est avec le Fils qu'Abraham parle. Jacob de son côté, quand il va en Mésopotamie, voit le Fils dans un rêve. Il se tient debout sur l'échelle (Genèse 28, 10-15), c'est-à-dire sur le bois. Et cette échelle tient debout de la terre au ciel. Par elle, en effet, ceux qui croient au Fils de Dieu montent au ciel, car la Passion du Fils est le moyen pour nous de monter au ciel. Toutes les

³²³ (Psaume 32/33, 6)

³²⁴ id. I, 5

*visions de ce genre veulent montrer le Fils de Dieu parlant avec les êtres humains et présent au milieu d'eux. Dans l'aventure du buisson (voir Exode 3, 1-5), c'est lui, le Fils, qui parle avec Moïse. »*³²⁵

Rien ne serait plus hasardeux que de considérer que pour la partie de sa théologie qui est orthodoxe - il est tout de même notoire qu'il parle d'un Dieu et de trois personnes - Irénée puise ses raisons dans sa lecture des quatre évangiles - dont, encore une fois, il est le premier à nous garantir leur existence. Le fait est que dans un passage, il fait appel à Jean (et, qui plus est, au prologue ³²⁶), et par trois fois à Paul, la première avec plus ou moins d'à-propos ³²⁷, les deux autres au sujet de la nécessité de s'aimer et de la bonté de Dieu.³²⁸ Pour le reste, les références qu'avance Irénée pour justifier sa conception de la divinité une et trine sont issues de l'*Ancien Testament* : David, Isaïe, Zacharie, Jérémie. D'ailleurs, si la Trinité est mentionnée dans le *Nouveau Testament*, elle ne l'est guère, semble-t-il, (et à condition que l'interprétation soit bonne) que dans la finale de l'évangile de Matthieu : "*Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*" (Matthieu 28,19). Ceci ramène à l'insoluble problème de l'état des textes dont Irénée dispose, sous les noms de Matthieu, Marc, Luc et Jean.

I. LA DIVINITÉ DE JÉSUS SELON LES APOCRYPHES

De même qu'un postulat veut que l'orthodoxie soit première et que l'hérésie vienne ensuite, un autre postulat (mais non pas reconnu comme tel) veut que les quatre évangiles canoniques soient les premiers rédigés, le dernier des quatre l'étant aux environs de l'an 100, et que l'ensemble des évangiles apocryphes, pour les plus anciens, ne puissent pas remonter plus haut que la moitié du II^{ème} siècle, plus souvent la fin du II^{ème} siècle, ou le cours du III^{ème}. La question de la datation et du statut de ces textes respectifs sera reprise plus loin. Les auteurs examinés jusqu'ici dont les derniers sont Irénée et Tertullien n'appuient pas leurs raisonnements sur des citations extraites du *Nouveau Testament*, si ce n'est, globalement, ce qu'ils appellent la *tradition* issue des apôtres. Seraient-ils aussi tardifs qu'on veut le dire, les évangiles dits *apocryphes* seraient contemporains des théologiens tels qu'Irénée et Tertullien. Or, nombre d'entre eux évoquent la divinité de Jésus au moins aussi nettement que peut le faire l'évangile de

³²⁵ id. I, 45, 46. Eusèbe de Césarée tient les mêmes propos dans *De la démonstration évangélique*.

³²⁶ id. II, 43

³²⁷ id. I, 5

³²⁸ id I, 8 et II, 88

Jean, ce qui contribue à faire envisager que cette notion est bien, sous différentes formes, en cours d'élaboration tout au long du II^{ème} siècle (et, bien sûr, dans les siècles suivants).

Dans le premier volume des *Écrits Apocryphes chrétiens* (1997), François Bovon et Pierre Geoltrain écrivent :

« Que l'on prenne un dictionnaire du XVIII^{ème} ou du XX^{ème} siècle, on y trouvera une définition négative des écrits apocryphes, héritée d'une longue tradition ecclésiastique (...) L'opposition entre ouvrages canoniques et non canoniques n'est guère pertinente pour la période la plus ancienne (...) On reconnaît volontiers aujourd'hui que maints apocryphes sont contemporains des futurs textes canonisés et que certains peuvent même être plus anciens que ces derniers ; qu'ils témoignent de la foi de communautés chrétiennes et sont susceptibles, à l'occasion de relever d'antiques traditions ; qu'il n'y a donc pas, à l'origine, de différence intrinsèque entre textes apocryphes anciens et futurs textes canoniques. ».³²⁹

Pour ce qui est du second volume des *Écrits Apocryphes chrétiens* Pierre Geoltrain et Jean-Daniel Kaestli terminent leur introduction en soulignant "l'étroite parenté qui unit écrits apocryphes et écrits bibliques " et suggèrent de " donner raison à Priscillien et de reconnaître la commune appartenance des livres canoniques et des livres apocryphes à une même Scriptura".³³⁰ Notre opinion est bien que, pour l'histoire, aussi longtemps que ne sera pas établie de manière irréfutable l'antériorité des évangiles canoniques sur les évangiles apocryphes, il n'y a pas de raison de penser que la valeur historique des uns soit différente de la valeur historique des autres. Toute recherche historique qui fait l'impasse sur les diverses occurrences de la divinité de Jésus dans les évangiles apocryphes fait donc un acte d'allégeance à l'orthodoxie historico-théologique, en se privant, en outre, d'une source essentielle pour l'élaboration de la pensée chrétienne.

Voici quelques exemples du fait que, pour plusieurs auteurs d'évangiles apocryphes, Jésus est bien non seulement Fils de Dieu, mais Dieu lui-même, quoiqu'on ne voit guère trace de réflexion sur la relation qui unit le Fils au Père .

Dans le *Livre de la résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélémy*, un homme du nom de Ananias sort de la foule et se précipite vers la croix, où Jésus agonise : " Il s'écria : Ô Juifs trompeurs et sans Dieu, tuez-moi, ne tuez pas mon Seigneur. Lapidez-moi, ne lapidez pas mon Seigneur. Crucifiez-moi, ne crucifiez pas mon Seigneur. Car mon

329 Bovon, François, Pierre Geoltrain, et Sever J Voicu, éd. *Écrits Apocryphes chrétiens, I*. Paris: Gallimard, 1997., pages XVI et XIX.

330 Geoltrain, Pierre, Jean-Daniel Kaestli, Jean-Michel Roessli, et Sever J Voicu, éd. *Écrits Apocryphes chrétiens, II*. Paris: 2005., pages XL et XLI

Seigneur, c'est Jésus, et mon Dieu, c'est le Christ."³³¹ Dans les *Actes de Paul*, l'Apôtre, livré aux bêtes féroces pour être dévoré, a recours à la prière qu'il fait dans ces termes : « Ô mon Dieu, Christ Jésus, toi qui m'as délivré de tant de maux, accorde qu'en présence d'Arhémylla et d'Euboula, qui sont tiennes, se brisent les chaînes de mes mains. »³³² Dans les *Actes de Thomas*, on trouve diverses invocations adressées à Jésus en tant qu'il est Dieu en même temps qu'il est homme :

« Jésus, homme, né, tué, mort ! Jésus, Dieu, fils de Dieu, vivificateur, faisant revivre les morts ! (...) la mer comme Dieu ! (...) la mer comme Dieu ! (...) Jésus, que penser de ton œuvre et comment t'annoncer ? Je ne le sais. (...) Gloire à toi, Verbe vivant. Gloire à toi, caché qui as multiplié les ressemblances ! (...) Gloire à ta grandeur qui, à cause de nous, devint petite ! Gloire à ton élévation qui, à cause de nous, s'est abaissée ! Gloire à ta force qui, à cause de nous, s'est affaiblie ! Gloire à ta divinité, qui, à cause de nous, a revêtu notre humanité ! Gloire à ton humanité, qui, à cause de nous, s'est renouvelée et qui mourut afin de nous faire revivre. (...) Quand l'apôtre eut dit cela, il vint et se tint au dessus des femmes qui gisaient, et il dit : " Mon Seigneur et mon Dieu, Jésus le Christ, je ne doute pas de toi, mais je t'invoque dans la mesure où, en tout temps, tu nous aides (...) " »

De plus, dans ces *Actes de Thomas*, on trouve également un *Notre Père*, rigoureusement conforme au texte canonique mais qui, dépassant la supplication de nous délivrer du mal, ajoute quelques mots dont : « *Mon Seigneur et mon Dieu, mon espérance et ma confiance, mon maître et mon réconfort, c'est toi qui m'as appris à prier ainsi* ». ³³³

Dans l'*Épître des Apôtres* (qui se place aussi sous le signe de la succession apostolique), on peut lire ceci « *Nous savons ceci : notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, Dieu et Fils de Dieu, est celui qui a été envoyé par Dieu (...) Dieu le Seigneur, le Fils de Dieu, nous croyons qu'il est la parole qui devint la chair de Marie la sainte vierge en ses souffrances, conçu du Saint-Esprit...* » ³³⁴

Dans le *Traité de la Résurrection*, écrit gnostique considéré comme datant de la seconde moitié du II^e siècle, le Christ est à la fois Dieu et Homme : « *Mais le Fils de Dieu, Rhéginos, était Fils d'homme et renfermait les deux choses à la fois, possédant l'humanité et la divinité, afin, d'une part de vaincre la mort, du fait qu'il était Fils de dieu, et, d'autre part, que par le Fils de l'homme, se produisît le rétablissement dans le Plérôme.* »

335

331 Bovon, François, Pierre Geoltrain, et Sever J Voicu, éd. *Écrits Apocryphes chrétiens, I*. Paris: Gallimard, 1997., page 311

332 id. p. 1157

333 id. p. 1372, 13713, 1399, 1400, 1453.

334 id. p. 366

335 Crégheur, Éric, éd. *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*. Paris, 2007. p. 100

Un jour, encore un peu lointain, viendra où, intervenant dans la querelle christologique, l'empereur Constantin reprochera aux protagonistes irréconciliables, l'évêque Alexandre d'Alexandrie et Arius, de se livrer à des querelles de mots.³³⁶ Mais aussi tôt que le II^{ème} siècle, des gnostiques avaient déjà conscience de cette incapacité des mots à désigner les choses de la transcendance et on peut regretter que la réflexion n'ait guère progressé dans cette direction-là³³⁷, qui aurait peut-être épargné bien des victimes. Dans *l'Évangile de Philippe*, on peut lire, ces réflexions sur l'incommunicabilité du langage s'appliquant, notamment, à la nature du Christ et à la relation entre le Fils et le Père :

*« Les noms que l'on donne aux réalités de ce monde contiennent une erreur grave, car ils détournent leur esprit de ce qui est stable vers ce qui est instable. Et celui qui entend "dieu", ce n'est pas ce qui est stable qu'il conçoit, mais c'est ce qui est instable qu'il conçoit. Il en va de même pour les mots " père ", " fils ", et " esprit saint ", " vie " et " lumière ", " résurrection " et " église " et tout le reste : ce n'est pas ce qui est stable que l'on conçoit, mais c'est ce qui est instable que l'on conçoit, à moins qu'on n'ait été instruit de ce qui est stable. Les noms que l'on entend appartiennent au monde. Qu'on ne s'y trompe pas (...) Un seul nom n'est pas proclamé dans le monde, le Nom que le Père a donné au Fils ; il est au-dessus de toutes choses, c'est le Nom du Père. Car le Fils ne saurait devenir le Père, à moins qu'il n'ait revêtu le Nom du Père. Ce Nom, ceux qui le possèdent le comprennent, certes, mais ils ne le prononcent pas. Quant à ceux qui ne le possèdent pas, ils ne le comprennent pas. Mais la vérité a engendré des noms dans le monde à cause de nous, qui ne pouvons nous instruire à son sujet sans les noms. (" Jésus " est un nom caché ; " Christ " est un nom manifeste. C'est pourquoi " Jésus " n'est traduit dans aucune langue mais son nom demeure " Jésus", et c'est ainsi qu'on l'appelle. Le Christ, en revanche, son nom en syriaque est Messiah, mais en grec, c'est Christ, et assurément, toutes les autres langues en possèdent un équivalent qui est propre à chacune. l'élément manifeste de ce qui est caché, c'est " Nazarénien ". Le Christ contient tout en lui : homme, ange ou mystère, et le Père. »*³³⁸

I.4 La résurrection

La résurrection est une donnée fondamentale pour le christianisme et fait du christianisme une religion unique parmi toutes les autres religions. Si l'on ne croit pas à la résurrection de Jésus de Nazareth, on n'est tout simplement pas chrétien, toutes branches du christianisme confondues, catholicisme, protestantisme, Églises orthodoxes

³³⁶ «J'apprends que vos disputes sont nées de ce que, vous, Alexandre, avez demandé aux prêtres de votre Église ce qu'ils tenaient touchant un endroit de la Loi, ou plutôt touchant une question fort inutile; et que vous, Arius, avez indiscrètement fait une réponse qui ne devait jamais entrer dans votre esprit et que, si elle y était entrée, ne devait jamais sortir de votre bouche... Il ne fallait ni faire les questions que vous avez faites, ni y répondre. (...) Combien y a-t-il peu de personnes qui soient capables de pénétrer une matière si relevée et de l'expliquer avec des paroles qui répondent à la dignité ? (...)Faites, je vous prie, une réflexion sérieuse sur ce que je vous ai déjà dit, et considérez qu'il est déraisonnable que, pour un vain combat de paroles, les frères s'arment contre les frères, et divisent l'assemblée sainte des fidèles. (...)»Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* II, 64-72 .--

³³⁷ Mais Athanase l'esquisse, cependant, dans *Trois discours contre les Ariens* .

³³⁸ *Écrits gnostiques* op.cit.p. 345-348

(et assimilées). Toutefois, il a existé des courants religieux très minoritaires qui, libérés de tout dogme, ne s'en considèrent pas moins comme chrétiens. L'un d'entre eux est l'unitarisme, né en Europe au XVII^e siècle et qui subsiste toujours ³³⁹. A moins que ne soit déjà en place, un christianisme nouveau qui dispenserait de croire à la fois à la résurrection et à la divinité de Jésus. La controverse entre Frédéric Lenoir et Bernard ne prend son réel intérêt que par rapport à cette problématique, essentielle pour l'avenir du christianisme. C'est également par rapport à cette question que prend son importance, l'a *parte* de Benoît XVI que nous avons déjà signalé et re-signalons : *"Si nous écartons cette histoire, la foi chrétienne est abolie en tant que telle et refondue dans une autre forme de religion."*³⁴⁰ Le choix de Frédéric Lenoir consiste à dire qu'il suffit de croire à la résurrection sans nécessité de croire à la divinité puisque tel était le cas, selon lui, des apôtres eux-mêmes et que personne n'est censé devoir être plus chrétien que ceux-ci. Nous avons remarqué que, bien que sociologue, il veut paraître ignorer les sondages. Mais outre les sondages, déjà très éloquent, il faut décrypter dans les paroles et les écrits, voire dans les enseignements, d'un certain nombre de responsables religieux la montée en puissance du doute à l'égard de dogmes fondamentaux, qu'ils soient purement théologiques ou historico-théologiques.

A. FAIT OU CROYANCE, HISTOIRE OU TRADITION ?

D'un point de vue historique, la résurrection peut-elle être considérée comme un fait, ou ne peut-elle dépasser le statut d'une simple croyance. ? Sommes-nous devant l'histoire ou devant la tradition ? Or, le simple fait de poser ce type de questions soulève, en soi, un gravissime problème. En effet, quoiqu'il en soit des divers courants qui constituent le christianisme, tous les chrétiens croient à la résurrection du Christ, ou, du moins, devraient y croire, faute de ne pas être chrétiens. Mais précisément, y croient-ils tous ? Et, pour ceux qui y croient, en quoi consiste cette croyance ? S'agit-il d'histoire ou s'agit-il d'une tradition ? S'agit-il d'une réalité passée qui prit place dans l'ordre physique des choses ? S'agit-il d'une intuition mystique qui se serait emparée des disciples de Jésus et renverrait à une vérité spirituelle ouvrant l'accès à un futur qui serait le Royaume de Dieu et de la Vie éternelle ?

³³⁹ Voir l'article de Wikipédia sur l'unitarisme : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Unitarisme_\(théologie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Unitarisme_(théologie))

³⁴⁰ Voir page 29 et page 214

Nous nous bornerons à l'examen de la résurrection de Jésus de Nazareth selon l'Église catholique. La résurrection et la divinité de Jésus sont deux notions intrinsèquement liées, puisque, si l'on en croit l'histoire classique, c'est par la première qu'aux yeux des apôtres la seconde est prouvée. Cette résurrection, toujours d'après l'histoire classique des origines, est la première cause de l'expansion foudroyante de la religion nouvelle telle qu'en particulier le début des *Actes des Apôtres* la décrit. En effet, dans cette perspective, la nouvelle apparaîtrait comme absolument fantastique, inouïe au sens propre, c'est-à-dire jamais entendue, ce qui provoquerait une stupéfaction générale attirant dans un premier temps l'attention de tous et dans un deuxième temps l'adhésion d'un grand nombre, tant il paraîtrait exclus qu'esprit humain ait jamais pu concevoir une histoire aussi incroyable. **Nous entendons montrer que, sans être d'une banalité absolue, la résurrection à la période considérée est fort loin d'avoir le statut d'un phénomène impossible.** Chacun sait que, dans le judaïsme, un vif débat oppose les Pharisiens qui y croient aux Sadducéens qui n'y croient pas. Mais la résurrection d'une part n'est pas seulement l'objet d'un débat théorique au sujet d'une résurrection qui serait à venir ; la résurrection désigne des événements concernant des individus bien identifiés qui, morts qu'ils étaient, reviennent soudainement à la vie ; d'autre part, cela ne se limite nullement au peuple juif, mais on en trouve un certain nombre d'exemples chez les Grecs, plusieurs siècles avant Jésus-Christ et chez les latins, plusieurs siècles après. Saint Augustin, par exemple (IV-V^{èmes} siècle) en cite une bonne dizaine dans la *Cité de Dieu*. **Par conséquent, la stupéfaction générale que l'on postule comme une cause de l'expansion n'est guère vraisemblable. Pas davantage, pour les apôtres eux-mêmes comme une preuve de la divinité de Jésus. A l'expansion et à la divinité, il faudra donc trouver d'autres raisons.**

Notons que lorsque l'histoire des origines du christianisme aborde la question de la résurrection, soit que l'historien reconnaisse se situer dans la perspective confessionnelle, comme c'est le cas, par exemple, d'un Jean-Christian Petitfils, ou bien qu'il veuille se situer dans une perspective aussi rigoureusement scientifique que possible, comme c'est le cas de Simon-Claude Mimouni, il est de règle d'affirmer qu'avec la résurrection de Jésus, on sort du domaine de l'histoire pour entrer dans celui de la foi, d'où une inévitable discrétion.

"Pour le croyant, en effet, à supposer que la disparition du corps ait laissé des traces matérielles repérables, la Résurrection est avant tout un acte de foi, que l'on ne peut concevoir que dans la plénitude de la Révélation".³⁴¹ (Jean-Christian Petitfils).

" L'historien, dans le champ de sa spécialité, ne peut évidemment pas se prononcer sur la question de la résurrection de Jésus, et cela d'une quelconque manière, positive ou négative. Bref, il n'a nullement à répondre à une telle question qui relève exclusivement de la croyance. Il peut seulement constater qu'après la mort de Jésus, ses disciples ont cru à la résurrection de leur Maître..."³⁴² (Simon-Claude Mimouni).

Il n'est pas difficile de comprendre le choix de la discrétion qui est celui de l'historien confessionnellement engagé : c'est que toute information sur le statut du phénomène de la résurrection à l'époque de Jésus est potentiellement destructive pour la foi. Au nom du respect des sensibilités religieuses, l'historien affranchi des exigences de la théologie doit-il taire ce qu'il sait sur le sujet ? Son silence ne consiste-t-il pas à accréditer, *de facto*, la théorie théologique ? Il n'est pas exact que le seul constat que l'historien puisse faire soit le fait que les disciples ont cru à la résurrection de leur Maître, ce qui revient à suggérer la possibilité de l'historicité de cette résurrection ; ce que l'historien affranchi des exigences de la théologie peut, et à notre avis doit dire, c'est que les disciples n'avaient pas de raison *a priori* de ne pas y croire et que, de plus, ils n'avaient aucune raison, s'ils y croyaient, d'en tirer la conclusion de la divinité du ressuscité. Pour cela, il faut, et il suffit, de montrer ce qu'est le statut du phénomène de la résurrection à l'époque et c'est encore ce que l'historien a le devoir de faire. Dans l'ouvrage précité, l'auteur donne un certain nombre de détails, fort intéressants, sur la peine de la crucifixion : " *La condamnation à la crucifixion est une peine romaine et non pas une peine judéenne* ", etc.³⁴³ Pourquoi un tel laconisme sur la résurrection ? Avant de donner quelques unes de ces indications qui manquent si éloquemment dans les histoires des origines du christianisme, il convient de rappeler ce que sont exactement sur cette question les positions de l'Église catholique.

B. LA RÉSURRECTION POUR L'ÉGLISE CATHOLIQUE

B.1 Le catéchisme de 1992

³⁴¹ Petitfils Jean-Christian, *Jésus*, Paris, 2011, page 438

³⁴² Mimouni, Simon-Claude, *Le christianisme, des origines à Constantin*, Paris, 2006, pp 128-129

³⁴³ Mimouni, op.cit. pp 126-127

La résurrection occupe 20 articles du catéchisme de l'Eglise catholique de 1992, de l'article 639 à l'article 658. Les trois articles contenant l'affirmation de l'historicité de la résurrection sont :

article 639 : " *Le mystère de la résurrection du Christ est un événement réel qui a eu des manifestations historiquement constatées comme l'atteste le Nouveau Testament* ".

article 643 : " *Devant ces témoignages il est impossible d'interpréter la Résurrection du Christ en-dehors de l'ordre physique, et de ne pas la reconnaître comme un fait historique*".

article 656 : « *La foi en la Résurrection a pour objet un événement à la fois historiquement attesté par les disciples qui ont réellement rencontré le Ressuscité, et mystérieusement transcendant en tant qu'entrée de l'humanité du Christ dans la Gloire de Dieu* ».

Selon certains exégètes, tel que Charles Kannengiesser que nous évoquerons plus en détail dans quelques instants, ce n'est pas exactement la résurrection qui constituerait l'événement réel ; mais le mystère de la résurrection, en d'autres termes, ce que lui-même appelle *l'affirmation de foi*.³⁴⁴ Il s'agit , en réalité, d'une de ces subtilités rhétoriques dont la théologie n'est pas avare. Certes, l'affirmation de foi peut-être considérée comme un événement historique, si du moins l'on accorde aux quatre évangiles la valeur d'historicité qu'ils revendiquent ; mais la question est de savoir si cette affirmation de foi s'appuie sur un événement réel. La seconde partie de la première phrase de l'article 639 ne laisse pas de place au doute : pour l'Église catholique la réponse est oui. Idem pour l'article 643. Idem pour la première partie de la phrase de l'article 656, immédiatement contrebalancée par ce mixte historico-théologique qui faisait déjà dire à Voltaire parlant de la façon dont les théologiens réagissaient, mis en face des difficultés d'ordre historique : « *Ils se jettent ensuite au plus vite sur les prophéties, comme dans un désert d'épines et de bruyères, dans lequel ils croient qu'on ne pourra pas les suivre ; ils pensent s'y sauver à la faveur des équivoques.* »³⁴⁵

B.2 La résurrection selon l'exégète Ch. Perrot

Charles Perrot est prêtre, professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris ; spécialiste des origines du christianisme, il a écrit de nombreux ouvrages dont, paru pour la première édition en 1979 chez Desclée de Brouwer, un *Jésus et l'histoire* qui fait toujours référence. En conclusion de son livre, il fait un l'aveu suivant :

³⁴⁴ Voir infra, pages suivantes

³⁴⁵ Voltaire, *Dieu et les hommes* (chapitre 36), 1769

« Au terme de cette enquête, nous voudrions préciser quelque peu ce qui fait la spécificité de l'écriture ecclésiale de l'histoire (...) Tant de points sont restés dans l'ombre, et parmi les plus fondamentaux pour la foi chrétienne, puisque le récit de la mort et de la Résurrection du Seigneur n'a même pas retenu notre attention ! Tant d'autres points mériteraient aussi un développement plus soutenu et probablement bien des rectifications (...) Pour un exégète, il est tellement plus facile de ne pas faire de l'histoire ! »³⁴⁶

Inutile de s'apesantir sur la recherche des raisons vraies qui ont provoqué cet oubli de la mort et de la résurrection dans un livre qui veut traiter de *Jésus et l'histoire*. De toutes façons, nul ne saurait mieux dire que l'auteur lui-même : *il est tellement plus facile de ne pas faire de l'histoire...*

B.3 La résurrection selon l'exégète Ch. Kannengiesser

Autre exégète très connu, Charles Kannengiesser également prêtre, également professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris et grand spécialiste d'Athanase, de la Trinité, de l'arianisme. Dans le livre qui nous intéresse, il ne peut pas, comme le fait Charles Perrot, *oublier* de parler de la résurrection, puisque tel est le titre qu'il a choisi : *Foi en la Résurrection et résurrection de la foi*. Publié chez Beauchesne en 1974,³⁴⁷ il est prémonitoire de la crise de la foi généralisée qui se prépare. C'est la première raison pour laquelle, nous allons nous y attarder un peu. La seconde raison est que, délibérément, il entend croiser les points de vue historique et théologique. A la question qui constitue le fil conducteur du livre, « *Que veut dire Jésus ressuscité ?* », on ne s'étonnera pas qu'en théologien, il réponde : « *Jésus est ressuscité d'entre les morts* » voudrait simplement dire que Dieu a mené son œuvre à bon terme. »³⁴⁸ Nous sommes ici dans la théologie pure et dure. Dans le paragraphe qui suit, l'auteur poursuit sur un registre qu'il continue à considérer comme celui de l'histoire :

« Mais l'annonce, « Jésus est ressuscité d'entre les morts », a été faite par des hommes, rien que par des hommes, et dans des conditions qui se laissent trouver. Le langage humain, brûlant d'une passion religieuse et articulé dans un contexte défini, a produit cette formule, d'abord de vive voix, puis en forme écrite. Il s'agit de comprendre pourquoi et comment des hommes se sont exprimés ainsi. C'était certes ce qu'ils pouvaient dire de plus fort pour faire partager leur expérience. En tout cas, ils voulaient s'exprimer de la façon la meilleure, en répétant une telle formule. A nous, croyants de la même race spirituelle, l'honneur et la tâche insignes de percevoir le sens de leur annonce. »³⁴⁹

³⁴⁶ Perrot, Charles, *Jésus et l'histoire*, page 247

³⁴⁷ Kannengiesser Charles. *Foi en la Résurrection, résurrection de la foi*. Paris 1974.

³⁴⁸ op.cit. page 16

³⁴⁹ id.

Si l'on veut comprendre en quoi consiste le mixte historico-théologique, la lecture intégrale de l'ouvrage de Ch. Kannengiesser est un excellent moyen. Cet extrait en donne un aperçu :

« Un mystère de mort et de résurrection traverse l'organisme ecclésial depuis sa naissance jusqu'à son éternité. Il est possible et opportun de capter le sens de cette tension génératrice de la nouveauté chrétienne à travers les siècles. Un mystère de mort et de résurrection habite notre intelligence des Écritures, ancrée dans la figure secrète de Jésus que nous révèlent les évangiles. Nous devons mourir à la lettre, et non pas d'une façon imaginaire, si nous désirons libérer le sens actuel - et radical et, pour cette raison, actuel - des récits évangéliques. Telle est la Pâque de la foi, en sa double composante herméneutique et ecclésiale, dont ce chapitre initial espère approfondir un peu mieux la réalité vécue par nous. Rien n'est plus risqué en tous temps, que de retrouver par un biais ou un autre, le caractère explosif du message pascal des origines. Mais c'est aussi bien la virulence dynamique du christianisme de toujours, que d'affronter avec cette ressource innovatrice l'héritage de ses propres traditions. »³⁵⁰

Mais que faut-il penser de la résurrection de Jésus, aujourd'hui, quand - pour reprendre les mots de l'auteur - des modes de pensée millénaires changent en moins de dix ans ? Cela n'est en rien impossible, mais demande un travail d'adaptation, selon le Père Kannengiesser, puisque le sens de la résurrection est de transcender le temps :

« Le sens de la résurrection du Christ fut, dès le premier instant d'anticiper l'avenir et d'en certifier l'imminence décisive. Il nous suffit de faire nôtre avec lucidité l'évidence d'une telle vérité pour que notre regard de croyants, tourné vers le futur, s'accommode d'une nouveauté inouïe. Là où s'effondrent les structures dogmatiques les plus vénérables (...) où des formes de vie et des modes de pensée millénaires changent en l'espace d'une génération pour ne pas dire en moins de dix ans, le sens original et intact du mystère de Jésus ressuscité fait naître chez les fidèles une conception neuve de la religion. Encore faut-il ne pas retenir seulement un aspect de cette réalité mystique... »³⁵¹

La résurrection est-elle une réalité mystique ou une réalité historique ? Il y a bien un fait, écrit Ch. Kannengiesser mais ce fait doit être correctement interprété :

« En d'autres termes, l'annonce du Christ ressuscité suppose que nous partions du fait, enfin perçu et correctement interprété de la mort institutionnelle qui a frappé nos Églises et qui ne cesse de briser les cœurs des meilleurs d'entre leurs fils. Annoncer la résurrection de nos jours ne revient en aucune manière à renier les institutions vieilles du seul christianisme existant pour s'enchanter de celles d'un autre, plus qu'improbables, dont on rêverait au futur. Au contraire, cette annonce du sens originel et permanent de Jésus ressuscité parmi les siens procède toujours d'une créativité croyante singulièrement transfigurée à travers l'épreuve de la mort ecclésiale. Le sens de l'annonce pascal est de témoigner du mystère pascal dont vit

350 op. cit. page 15

351 op.cit. page 19

*tout fidèle, dont vit l'Église. La résurrection, vérifiée en sa signification actuelle, rend possible et suppose la Pâque de notre foi.»*³⁵²

Voudrait-il dissimuler le fin fond de sa pensée, le Père Kannengiesser s'y prendrait-il autrement ? Il est difficile de déterminer si, pour lui, la signification actuelle de la résurrection inclut ou exclut la réalité historique de l'événement ? L'auteur ne cesse de pratiquer un va-et-vient, entre la mort-résurrection de Jésus et la mort-résurrection de l'Église, celle-ci étant la clé de celle-là.

*« La « mort ecclésiale », poursuit-il, demeure une notion biblique. Elle suppose une projection du mystère de Jésus, recevant sens à partir des Écritures, sur l'actualité des Églises. Ce mystère fut perçu par les premiers disciples en rapport avec la mort d'un certain Israël ; il reste perçu de même aujourd'hui en rapport avec la mort d'un certain christianisme ».*³⁵³

Ainsi en va-t-il durant toute la longueur du livre. Charles Kannengiesser croit-il ou ne croit-il pas à la résurrection physique, constatée historiquement, telle que l'affirmera, dix-huit ans après la parution de *Foi en la résurrection, résurrection de la foi*, le catéchisme de l'Église catholique, comme nous venons de le voir précédemment ? Le lecteur attentif espère que sa patience sera enfin récompensée quand, en bas de la page 127, il lit : « *Qu'en est-il de la vérité ultime de ces récits ? Jésus est-il vraiment ressuscité, comme ces textes nous le décrivent ?* » Cette fois, la question est claire. Il ne suffit plus que de tourner la page.³⁵⁴ Malheureusement, l'auteur a vite fait de renouer à l'instant même avec l'amphigourisme qui guide sa plume depuis le début et le voici reparti à commenter les errances du libéralisme protestant du XIX^{ème} siècle et celles des modernistes du premier tiers du XX^{ème}, ainsi que « *l'explication rationaliste qui n'est plus en cours* ».

Le Père Kannengiesser répète à l'instar de tant d'autres exégètes que l'affirmation de la Résurrection est une affirmation de foi et que la seule historicité à trouver est l'historicité de cette affirmation de foi. Il ne va pas jusqu'à dire explicitement que chercher l'historicité du phénomène lui-même est de mauvais goût, mais il le sous-entend. C'est donc, au bas de la page 128 par une affirmation de foi que la question du bas de la page 127 trouve sa réponse et cette affirmation de foi est la foi en une résurrection physique :

³⁵² op.cit. page 20

³⁵³ op.cit. page 22 (Voir d'autres extraits en annexe)

³⁵⁴ L'auteur a, cependant, déjà dit, page 58 : « *On reste entièrement libre d'entrer ou non dans l'optique de ce message évangélique. N'engage pas qui veut sa foi sur de tels témoignages. La gratuité du don de la foi vient d'ailleurs, non des témoignages eux-mêmes. Mais on ne saurait récuser ceux-ci comme dépourvus de valeur historique ou sans signification objective. Je puis bel et bien admettre que le kérygme chrétien rend compte d'expériences authentiques* ».

« Nous croyons donc en la résurrection physique et personnelle de Jésus. Telle fut l'annonce apostolique des origines et telle restera pour tous les temps la seule matrice mystique de la foi chrétienne. » Quelques lignes avant, il a écrit : *« Si quelqu'un voulait insinuer, sur la base d'indices littéraires mal compris, qu'on trouve dans les évangiles la trace d'une hésitation ou d'un flottement dans la certitude de la résurrection personnelle ou physique de Jésus, il verserait dans l'arbitraire. »*³⁵⁵

En fait, la lecture des textes, d'après Ch. Kannengiesser ne laisse pas place à l'incertitude, il n'y a pas d'indices littéraires - sauf à les mal comprendre - qui permettent de nourrir quelque flottement ou hésitation que ce soit. A propos d'indices littéraires, l'auteur se livre, quelques chapitres auparavant, à de très intéressantes réflexions sur la notion de textes littéraires que sont, dans leur essence, les évangiles. Il serait donc, a priori, suffisant de dire que cet épisode de la résurrection, comme le contenu intégral des évangiles a rigoureusement le degré d'historicité que peut contenir n'importe quel texte littéraire, ce qui est, la plupart du temps, très problématique à établir, sachant que ceux qui peuvent le faire sont les historiens et non pas les critiques littéraires. Il n'en va pas autrement pour le *Nouveau Testament*, les théologiens, en l'occurrence, tenant lieu et place des critiques littéraires. Plutôt que cette reconnaissance de dépendance des théologiens à l'égard des historiens, le Père Kannengiesser préfère, très classiquement, décocher quelques flèches à l'endroit de l'historicisme, du positivisme réducteur, de l'anachronisme naïf, de l'utopisme scientiste qui seraient les caractéristiques des rationalistes rêvant de

*« faire tenir (aux évangélistes) une fonction d'enregistrement de la vérité « historique » au sens moderne qui n'aurait jamais correspondu à leurs dispositions croyantes ». (...) « La naissance de la foi au Ressuscité, insiste l'auteur, se laisse apercevoir et revivre par qui s'y engage à ses risques et périls, mais ailleurs qu'au niveau de la réduction historicisante des narrations évangéliques ».*³⁵⁶

Le Père Kannengiesser pense qu'il fait de l'histoire et aussi que les historiens qui pensent également en faire font souvent, en réalité, de l'historicisme. Rien de surprenant à cela, c'est le point de vue classique d'aujourd'hui de l'Église catholique : sans la foi, il manque l'élément essentiel permettant de comprendre le récit évangélique.³⁵⁷

C. LA RÉSURRECTION

³⁵⁵ Id. page 128

³⁵⁶ id. page 130

³⁵⁷ Voir en annexe quelques considérations sur la Résurrection et le rapport à la divinité, du point de vue de l'histoire, dans *Le Monde de la Bible*, 2011, la *Divinité de Jésus en débat*.)

POUR LE CROYANT D'AUJOURD'HUI

Dans *Comment Jésus est devenu Dieu*, la position de Frédéric Lenoir, redisons-le, était donc que le dogme de la divinité était impossible à croire pour l'homme du XXI^{ème} siècle, mais que cela ne menaçait pas, pour autant le christianisme, puisque les premiers chrétiens n'y croyaient pas non plus. Il leur suffisait, pour être chrétiens, de croire à la résurrection de Jésus-Christ. Il oubliait, - sans doute volontairement, car il est bien placé pour le savoir - que depuis des décennies, un certain nombre de sondages montrent régulièrement que même parmi les chrétiens pratiquants de moins en moins nombreux chaque année sont ceux qui disent croire à la réalité de la résurrection.

Selon un récent sondage de la Sofres (2009), un Français sur dix croit à la résurrection. Ce 1% se trouve, évidemment, chez les chrétiens. Mais à la seule échelle des catholiques, ceux qui croient à la résurrection ne dépasse pas 13%. On trouve tout de même dans cette catégorie particulière de catholiques qu'on appelle les pratiquants réguliers, le constat d'une majorité de personnes croyant à la résurrection : 57%. Mais ce réconfort n'est qu'apparent, si l'on pense aussitôt qu'il y a tout de même 43% de pratiquants réguliers qui ne croient pas à la résurrection. On tremble à l'idée de ce que pourrait donner un même sondage dans les rangs du clergé.³⁵⁸

Un autre ouvrage consacré à la résurrection par un historien-théologien de grand renom, que nous avons déjà rencontré, Marie-Émile Boismard, intitulé *Faut-il encore parler de résurrection ?*³⁵⁹ peut s'avérer très instructif. Parler de résurrection ne pose, en réalité, pas vraiment de problème et l'auteur le fait très bien, en recourant, comme d'habitude, à toutes les ressources conjuguées de la théologie et de la rhétorique. Mais peut-on encore y croire ? C'est la vraie question qui sous-tend tout l'ouvrage et qui n'est jamais abordée qu'épisodiquement et de biais. Pourtant, il ne peut faire l'économie de parler du réalisme de la résurrection (plutôt que de l'historicité) et du réalisme du ressuscité. Pour se contenter d'un aperçu, retenons cette affirmation de principe qui ouvre la troisième

partie du livre : « *Il est impossible de mettre en doute le fait que le Christ ressuscité soit apparu à ses disciples.* »³⁶⁰ Quelques pages plus loin, M.É. Boismard se livre à des réflexions particulièrement éclairantes :

³⁵⁸ Voir supra note 27 page 25 et l'annexe correspondante

³⁵⁹ Boismard, Marie-Émile. *Faut-il encore parler de résurrection ? : les données scripturaires*. Paris: 1995.

³⁶⁰ op.cit. page 145

« Le Christ ressuscité apparaît donc aux disciples sous une forme corporelle, mais c'est une forme corporelle "fictive". Nous pouvons alors comparer les récits d'apparition avec celui que nous lisons en Gn 18, 1 s. : Dieu en compagnie de deux anges, apparaît à Abraham sous forme humaine. Abraham va leur laver les pieds (18, 4), il leur prépare un repas substantiel qu'ils vont manger avec appétit (18, 6-8). Et pourtant, Dieu et les anges ne pouvaient pas manger comme des humains ! Ils sont apparus sous forme d'hommes, en vertu évidemment d'une intervention divine pour que ce phénomène puisse s'accomplir. Ainsi en a-t-il été des apparitions du Christ ressuscité : il appartient par sa résurrection au monde du divin, non au monde des réalités terrestres. Cela étant admis, nous sommes plus libres pour comprendre le réalisme de certains de ces récits d'apparition. Comme pour beaucoup de récits évangéliques, nous ne sommes pas obligés d'en admettre tous les détails, dont certains ont pu être imaginés dans un but précis. »

Bien évidemment que si les apparitions du Christ ressuscité ont le même degré d'historicité que les apparitions de Dieu entouré de ses anges à Abraham, il n'y a pas de raison de ne pas y croire. Mais il n'est pas évident que ce soit exactement dans ce sens que les articles précités du catéchisme de l'Église catholique entendaient la notion d'historicité. On ne s'étonnera plus, dans ces conditions que, au long de sa longue vie de travail, le Père Boismard ait eu plusieurs fois maille à partir (comme le Père Kannengiesser, d'ailleurs) avec les experts de la Commission Biblique Pontificale de Rome.³⁶¹

D. LES RÉSURRECTIONS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

« Et les témoignages ne concordaient pas. » (Marc, 14, 56) « Et sur cela même, leurs dépositions n'étaient pas d'accord. » (Marc, 14, 59)

Nous ferons appel, dans la deuxième partie à Polybe et à Lucien de Samosate, pour apprécier les critères de véracité historique en vigueur dans l'antiquité. Mais, déjà, les deux extraits ci-dessus de l'évangile de Marc suffisent pour savoir que la concordance des témoignages est de tous temps un critère de véracité, ce qui n'est d'ailleurs qu'une question de bon sens. On s'aperçoit, dans l'évangile de Marc, que lors du procès de Jésus devant le Sanhédrin où il a été traîné par « les grands prêtres, les anciens et les scribes », ce Sanhédrin, essayant de se faire une opinion sur la culpabilité du prévenu, interroge les accusateurs. Le Grand Prêtre va être amené à interroger lui-même Jésus et il le condamnera à mort pour blasphème. Il fallait, apparemment, ce

³⁶¹ Voir la résurrection, du point de vue doctrinal, en annexe.

prétendu blasphème, car sur la base des accusations, la condamnation s'avérait difficile puisque les témoignages ne concordaient pas. Ceci concerne donc l'accusation et la condamnation. Mais, qu'en est-il de la concordance des témoignages concernant la résurrection de Jésus ?

Dans les paragraphes qui suivent, nous n'examinerons pas les témoignages néo-testamentaires de la résurrection reposant sur les apparitions, les circonstances diverses, les acteurs divers, les changements d'aspect physique de Jésus, les matérialisations-dématérialisations, le repas qu'il fait en compagnie des disciples, etc. « *Dieu l'a ressuscité, le troisième jour et lui a donné de se manifester.* » (Pierre, Actes : 10, 39-41). De toutes façons, l'examen détaillé des apparitions n'aboutirait pas à autre chose qu'à la conclusion incontestable de la divergence des témoignages. Nous allons seulement la vérifier pour un cas particulier, peut-être d'ailleurs le plus important : le constat du tombeau vide. Une exception va être faite, toutefois, concernant saint Paul, étant donné l'importance de la résurrection dans sa théologie. Il n'est pas concerné par le constat du tombeau vide, pour cause puisqu'il n'est pas chrétien au moment où se situe cet épisode, mais ce qu'il dit des apparitions, à commencer par celle dont il est lui-même gratifié, donne quelques indications sur ce qu'il peut considérer comme la *résurrection*.

.

D.1 La résurrection selon saint Paul

La résurrection est une question fondamentale pour Paul à ce point près qu'il s'agit de la résurrection du Christ et non de la résurrection de Jésus. D'ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment, il n'a pas besoin de la résurrection du Christ pour croire à la résurrection, mais c'est plutôt parce qu'il croit à la résurrection qu'il n'a pas de raison de ne pas croire à la résurrection du Christ. Lors de sa comparution devant le Sanhédrin, ne s'est-il pas écrié : « *Frères, je suis, moi, Pharisien, fils de Phariséens. C'est pour notre espérance, la résurrection des morts, que je suis mis en jugement.* » (Actes 23,6). Ce passage, qui ne fait généralement pas l'objet de beaucoup de commentaires dans l'exégèse classique, en dit pourtant long sur le problème crucial de la distinction entre les juifs et les chrétiens. Mais il est déjà très éloquent pour ce qui concerne la résurrection. Le Christ est ressuscité parce que la résurrection des morts existe (et non pas l'inverse) : « *Car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité* »

» (1 *Corinthiens*, 15, 16). La même chose est dite une seconde fois lors du procès de Paul devant le gouverneur Festus et le roi Agrippa : si Paul est mis en jugement, c'est *en raison de l'espérance de la promesse faite par Dieu à nos pères (...) et dont nos douze tribus (...) espèrent l'accomplissement*. Cette espérance, promesse faite par Dieu, c'est la résurrection, mais ce n'est pas celle du Christ qu'il invoque en parlant à ces personnes : « *Pourquoi juge-t-on incroyable parmi vous que Dieu ressuscite les morts ?* » (*Actes*, 26, 8). Comme chacun sait, les juifs sont divisés sur la question de la résurrection, les pharisiens y croyant, les sadducéens n'y croyant pas. Paul ne croit pas à la résurrection parce que les saintes femmes ont découvert le tombeau vide, - ce dont il ne sait, semble-t-il, rien - mais parce que cette résurrection était annoncée dans *Les Écritures* ; d'une manière plus générale, ce n'est pas sur le témoignage des apôtres qu'il s'appuie pour annoncer l'Évangile, mais sur son expérience personnelle et ceci, dès les premiers jours qui suivent sa conversion sur le chemin de Damas : « *Il passa quelques jours avec les disciples à Damas et aussitôt il se mit à prêcher Jésus dans les synagogues, proclamant qu'il est le Fils de Dieu* » (*Actes*, 9, 19-20) : C'est de son autorité propre, forte d'une expérience de type mystique qu'il enseigne, comme il le dit dans sa première lettre aux Corinthiens : « *Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité selon les Écritures.* » (1 *Corinthiens*, 15, 3-4). Immédiatement après, il évoque l'apparition dont il a été le dernier bénéficiaire : « *... il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois. La plupart d'entre eux demeurent jusqu'à présent et quelques-uns se sont endormis. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Et, en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton.* » (1 *Corinthiens*, 15, 5-8).

Faut-il rappeler que, concernant Paul l'apparition dont Jésus le gratifie se résume à une lumière et une voix, c'est-à-dire que Paul a l'expérience de l'apparition d'un être céleste et il ne semble pas savoir que les autres apparitions auxquelles il se réfère étaient celles d'un être humain, c'est-à-dire d'un genre fort différent de la sienne ? A moins que l'apparition du Christ à saint Paul ne soit pas de la nature que les *Actes* ont transmise. Cette apparition sur le chemin de Damas, en effet, est racontée en *Actes* 9, 1-9, c'est-à-dire, si l'on en croit l'histoire conventionnelle, dans un texte rédigé par Luc, supposé être l'un de ses proches. Évoquant, de sa propre plume, sa conversion, dans *l'Épître aux Galates* (1, 11-17), il ne mentionne pas l'épisode du Chemin de Damas. Est-il vraisemblable qu'il ait jugé utile de se confier à Luc oralement et n'en ait rien dit à ses

destinataires lointains de la Galatie. D'autre part, de l'apparition à *plus de cinq cents frères à la fois*, il n'est aucune trace dans les *Actes* de Luc. Tout ceci suffirait déjà à semer un doute sérieux sur l'historicité des apparitions, mais non pas dans l'esprit d'un croyant tel que Marie-Émile Boismard qui écrit comme on vient de le voir. » ³⁶²

D.2 Les sept récits de résurrection

Si on demande, sans préavis, à un croyant pris au hasard de dire combien il se trouve de récits de résurrection dans le *Nouveau Testament*, il peut facilement se trouver déstabilisé. En effet, la résurrection de Jésus n'est pas la seule. En réfléchissant quelques secondes, le croyant pensera sans peine à la résurrection de Lazare, mais pour ajouter, probablement, qu'il ne s'agit en rien du même phénomène, et, s'il a une petite culture religieuse, il ajoutera, éventuellement, la résurrection du fils de la veuve de Naïn, peut-être aussi la résurrection de la fille de Jaïre. En fait, les récits de résurrection sont au nombre de sept :

- 1) La résurrection du Christ
- 2) Le récit de la résurrection collective, au moment de la mort du Christ ; c'est dans Matthieu 27, 52-53 ; " *Les tombeaux s'ouvrirent, les corps de nombreux saints ressuscitèrent ; sortis des tombeaux après la résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte et apparurent à un grand nombre de gens.*"
- 3) La résurrection du fils de la veuve de Naïn. (Lc, 7, 11-17.)
- 4) La résurrection de la fille de Jaïre (Mc, 5, 21-44 ; Lc, 8, 40-56 ; Mt 9, 18-26).
- 5) La résurrection de Lazare (Jn 11, 1-46).
- 6) La résurrection de Tabitha par Pierre (Ac 9, 36-43).
- 7) La résurrection d'Eutychès par Paul (Ac 20, 9-12).

Les exégètes n'éprouvent aucune difficulté pour expliquer qu'il y a résurrection et résurrection. Avec assurance, ils affirmeront que Lazare après sa résurrection a fini par connaître le sort commun à tous les mortels, c'est-à-dire que, pour la deuxième fois, il mourra, mais cette fois, la mort sera définitive, tandis que Jésus, quant à lui, par sa résurrection accède à ce que sa qualité divine implique, c'est-à-dire la vie éternelle. Pour l'un, la résurrection est provisoire, pour l'autre elle est définitive. Parlant de la résurrection dans le deuxième tome de son *Jésus de Nazareth*, Benoît XVI explique que

³⁶² Voir supra, page 136

l'événement commence dans l'histoire, mais fait éclater le domaine de l'histoire. Encore faut-il lire l'histoire avec des présupposés théologiques ; en cas contraire, la résurrection de Jésus de Nazareth, sans être à proprement parler d'une banalité absolue n'a, en tous cas, aucun caractère inouï et ne saurait provoquer le retentissement qu'on veut lui donner. Selon la théologie, la résurrection de Jésus est d'une nature différente de toutes les autres puisque celles-ci seraient temporaires et n'exempterait pas de la mort qui finit toujours par re-surgir un jour, tandis que celle-là serait définitive et conduirait à une vie éternelle, signe d'un changement d'état ontologique, acquis par Jésus de Nazareth mais à espérer pour ceux qui croient en lui, jusqu'à la fin des temps. L'histoire autorise-t-elle à distinguer une résurrection temporaire dont bénéficierait certains hommes et dont on aurait divers exemples et une résurrection ultime qui serait l'apanage exclusif du seul et unique homme-dieu étant jamais venu sur la terre ?

Il se trouve que, à supposer que l'on veuille créditer le *Nouveau Testament* d'une vérité historique rigoureuse, rien ne dit que Lazare et les autres seraient morts une seconde fois. Rien n'interdit de le supposer, mais rien non plus ne l'affirme. Quant à Jésus de Nazareth qui, le jour de l'Ascension, s'élève dans les cieux avec un corps bien physique, puisqu'il avait pris soin de le démontrer à ses disciples, on n'a guère plus de précision et il serait trop facile de plaisanter sur les modalités de sa sortie de l'espace-temps. Si la résurrection de Lazare ne dure qu'un temps, ce qui n'est pas dit, il n'est pas dit non plus que la résurrection de Jésus ne soit pas également temporaire.

De surcroît, on peut noter que la résurrection de Lazare rapportée dans Jean est ignorée des autres évangélistes. La résurrection du fils de la veuve de Naïm rapportée dans Luc est ignorée des autres. La résurrection de la fille de Jaïre, est rapportée dans Marc, Luc et Matthieu mais ignorée de Jean. La résurrection collective, racontée par Matthieu est ignorée des autres, de même qu'elle l'est des historiens profanes comme si un tel fait, s'il était effectif, aurait pu échapper à leur attention. Cette résurrection prend place à l'exact moment de la mort du Christ. Nous en sommes à cinq récits de résurrection, puisque dans ce dernier cas, il est impossible de connaître le chiffre des personnes ressuscitées. En tous cas, il est bien dit qu'elles sont *nombreuses*. A ces cinq récits, il faut ajouter la résurrection de Tabitha opérée par Pierre (*Actes 9, 36-43*) et celle d'Eutychès, opérée par Paul (*Actes, 20, 9-12*). Sept, c'est peut-être beaucoup. C'est, en outre, généralement ignoré mais par bien des croyants pourtant non dépourvus d'une certaine pratique des évangiles.

D.3 Le constat du tombeau vide

Aucune contradiction, aucun problème ne semble avoir été détecté par les auteurs du catéchisme, au sujet des constats du tombeau vide.

Après l'article 639 du catéchisme qui affirme l'historicité du fait, affirmation répétée dans l'article 643, l'article 640, quant à lui, évoque les saintes femmes et Pierre, l'article 641, Marie de Magdala et les saintes femmes puis Pierre, puis tous les apôtres ; enfin l'article 642 évoque le cas de Paul, témoignant lui-même d'une apparition de Jésus à 500 personnes. Selon l'histoire ecclésiale, les preuves de la résurrection sont doubles : d'une part, le constat du tombeau vide, d'autre part, les apparitions. Pour ne pas donner à cette réflexion sur la résurrection de Jésus de Nazareth une extension démesurée, nous n'entrerons pas, nous l'avons dit, dans l'examen des récits d'apparition, en tant que preuves de la résurrection. Ils sont, bien entendu, contradictoires et plus ou moins compatibles entre eux, comme tant d'épisodes du *Nouveau Testament*. Le constat du tombeau vide, quant à lui, montre que :

- Dans Mt (28, 2-5), il s'agit de "deux femmes" qui voient « un » *ange* au vêtement blanc
- Dans Mc (16 5), il s'agit de «trois femmes» qui voient « un » *jeune homme* vêtu d'une robe blanche
- Dans Lc (24,4) " *des femmes* " (celles qui l'avaient accompagné en Galilée, est-il écrit d'abord) voient « deux » *hommes* en vêtements blancs ; en fin du récit, un chiffre est précisé et trois noms sont donnés (dont un apparaît pour la première fois et les deux autres sont sujets à caution : *Marie de Magdala, Jeanne et Marie de Jacques*;
- Enfin, dans Jn (20, 1-18) il y a *une seule femme* qui, d'abord, ne voit personne mais se rend compte, apparemment d'elle-même, que le tombeau est vide. Pierre et Jean arrivent et entrent dans le tombeau. Elle-même reste à l'extérieur. Elle voit d'abord deux anges vêtus de blanc, ensuite Jésus lui-même qu'elle prend d'abord pour le jardinier. Cette femme est Marie-Madeleine dont l'identité et l'historicité ont inspiré de nombreux livres qui n'ont abouti qu'à l'incertitude complète.

Les quatre récits ne concordent pas. On peut trouver les différences légères ; on peut aussi les trouver graves. Le problème est qu'elles sont loin d'être les seules.

E. LES RÉSURRECTIONS DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Dans *l'Ancien Testament*, les récits de résurrection ne sont pas rares. Les compter est moins facile que pour le *Nouveau Testament*, aussi nous nous contenterons de deux exemples, d'autant plus que ces deux cas ne sont pas sans rappeler le récit de la résurrection du fils de la veuve de Naïn qui se trouve dans *Lc 7, 11-17*. Il s'agit dans *I, Rois XVII, 17-24*, de la résurrection du fils d'une veuve, par Elie et dans *II, Rois, IV, 18-37*, de la résurrection du fils de la shunamite par Elisée.³⁶³ Ces deux exemples posent un problème plus général qui est celui de la littérature sous-jacente aux évangiles canoniques. Les passages de nos évangiles présentant d'étranges parentés avec des récits de *l'Ancien Testament* sont assez nombreux. Nous retrouverons ce problème dans la troisième partie. Incidemment, on peut se rendre compte que le problème de la résurrection n'est pas une question théorique et théologique opposant les Pharisiens et les Sadducéens, mais que dans le peuple juif, une certaine fraction de l'opinion croit à la réalité de la résurrection, en raison de cas concrets, comme c'est aussi le cas chez les Grecs.

F. LA RÉSURRECTION DANS LES APOCRYPHES

L'histoire paradigmatique est parvenue à faire prendre pour une vérité de base l'idée que les évangiles dits apocryphes seraient postérieurs aux évangiles dits canoniques, d'où il faudrait conclure que les seconds sont des contrefaçons des premiers lesquels seraient les seuls dignes d'être objet de recherche d'une vérité historique. La deuxième partie de ce travail s'attache à la valeur historique relative de l'ensemble des textes que l'on peut attribuer au christianisme originel (expression qu'il serait préférable d'écrire au pluriel) et d'abord au problème de leurs datations respectives. En anticipant sur ces conclusions, on peut dire, pour examiner la question de la résurrection du Christ, que si les évangiles canoniques témoignent d'une croyance qui sera, plus tard, étiquetée orthodoxe, les évangiles apocryphes n'en sont pas moins des manifestations de la croyance d'un certain nombre de communautés chrétiennes, déclarées plus tard hérétiques. Mais le critère d'orthodoxie et d'hétérodoxie, en l'occurrence, se comprend par rapport à la théologie. L'orthodoxie théologique ne devrait pas imposer une sorte d'orthodoxie historique. Or, toute la difficulté est que l'orthodoxie chrétienne prétend prendre appui sur une certaine vérité historique,

³⁶³ Voir annexe

toujours postulée, jamais démontrée. Jusqu'à plus ample informé, nous tiendrons les épisodes sur la résurrection que l'on trouve dans les apocryphes comme les manifestations de la croyance sur le sujet de certaines communautés chrétiennes parmi d'autres. Nous considérerons qu'elles relèvent exclusivement de la croyance ce qui était compatible avec les anthropogonies et cosmogonies de l'époque. Nous dirons aussi que la croyance en la toute-puissance de Dieu autorise à penser, rejoignant J.C. Petitfils, S.C. Mimouni et tant qu'autres, que Jésus ait pu s'incarner d'une manière autre qu'humaine, puis mourir et ressusciter ; comme eux, nous dirons qu'en effet, une telle problématique sort du champ de l'histoire autant qu'elle concerne la personne de Jésus de Nazareth, mais que, bien au contraire, le statut de la résurrection en tant que croyance générale et dans son rapport avec une certaine réalité phénoménale doit être explicité dans l'intérêt même de la compréhension de la formation de la croyance en l'homme-dieu. C'est à chaque historien de prendre ses responsabilités quant l'impact que peut avoir la divulgation de ses connaissances sur la foi de certains de ses contemporains.

Sans prétendre à l'exhaustivité, voici un aperçu de quelque récits de résurrection dans différents écrits apocryphes et/ou gnostiques :

F.1 Le Traité sur la Résurrection

Il s'agit d'un texte gnostique, faisant partie de la *Bibliothèque de Nag Hamadi*, découverte en 1945. Pour les croyants formant la communauté où ce livre est lu, la loi de la nature, dans l'univers que nous connaissons est la mort. Le Seigneur, ou le Sauveur, ou le Fils de l'Homme qui est aussi Fils de Dieu, en déjouant la mort par sa double nature, divine et humaine, permet à l'humanité d'accéder à l'immortalité. D'autre part, la résurrection qui est décrite dans ce texte ne suit pas une crucifixion, laquelle n'a pas lieu, mais correspond à l'épisode de la Transfiguration que nous trouvons dans les trois synoptiques (Matthieu, ch. XVII, Marc, ch. IX et Lc, ch. 9). C'est-à-dire que, dans cette splendeur où Jésus apparaît rayonnant entre Élie et Moïse, il montre son aspect de vivant. Selon les derniers éditeurs, le *Traité sur la Résurrection* daterait du milieu du II^{ème} siècle. Ici, l'auteur (inconnu) parle de la résurrection du Christ, qu'il connaît par un évangile, mais il la met sur le même plan que la résurrection d'Élie et de Moïse, tels qu'ils apparaissent dans l'épisode des évangiles canoniques sous le terme de

transfiguration ? La transfiguration est-elle elle-même un signe de la résurrection ? ³⁶⁴ La théologie propose divers types d'interprétations possibles.

F.2 L'Évangile selon Philippe

Autre évangile gnostique, *l'Évangile selon Philippe*, considéré comme plus tardif (fin du IV^{ème} siècle), est connu pour décrire l'amour qui unit Jésus à Marie-Madeleine. Beaucoup d'autres contenus de ce texte pourraient justifier d'une meilleure attention, tel que celui-ci :

« Les noms que l'on donne aux réalités de ce monde contiennent une grave erreur car ils détournent leur esprit de ce qui est stable vers ce qui est instable. Et celui qui entend « dieu », ce n'est pas ce qui est stable qu'il conçoit, mais c'est ce qui est instable qu'il conçoit. Il en va de même pour les mots « père », « fils » et « esprit saint », « vie » et « lumière », « résurrection » et « église », [et] tout le reste... ».

Le message essentiel de *l'Évangile selon Philippe*, sur le plan de la résurrection, c'est que la résurrection est une question qui intéresse les vivants. C'est durant la vie que l'on peut et que l'on doit ressusciter. Une fois mort, il est trop tard. Ce qui peut évoquer l'étrange propos du Christ dans Lc, 9, 60 « Laisse les morts enterrer leurs morts ».³⁶⁵

F.3 La Sagesse de Jésus-Christ

Autre écrit gnostique, existant probablement au II^{ème} siècle, *La Sagesse de Jésus-Christ* met en scène le dialogue que le Sauveur (qui a revêtu la forme d'un ange de lumière) tient avec ses disciples après sa résurrection au sujet de l'incarnation de l'âme et de ses migrations, ainsi que de la nature et du destin de l'Homme. ³⁶⁶

F.4 Le Livre de la Résurrection de Barthélémy

³⁶⁴ Voir extraits en annexe.

³⁶⁵ id.

³⁶⁶ id.

Différents des écrits gnostiques sont les trois exemples extraits des textes dits apocryphes dont le caractère ésotérique est beaucoup moins accentué, voire absent, et qui donnent, par conséquent, des récits plus réalistes et plus proches des versions que nous connaissons avec le *Nouveau Testament*.

« Dans sa version actuelle, le " Livre de la Résurrection de Barthélémy ", écrivent les éditeurs du texte dans sa version Pléiade 1997, ne peut pas remonter plus haut que le Vème siècle (...) Mais il conserve aussi des traces de traditions ou de représentations singulières et probablement archaïques, tels l'accès privilégié de Barthélémy aux mystères de Dieu, le rôle des anges dans la conception virginale de Jésus, l'identification de la résurrection et de l'intronisation du Christ à la droite du Père, les échos d'une confusion de type modaliste entre le Fils, le Père et l'Esprit.»

Effectivement, par rapport à nos évangiles canoniques, on trouve dans le récit du constat du tombeau vide, une amplification de la matière caractéristique des reproductions multiples de textes originaux. Ce sont toujours des femmes qui constatent que le tombeau est vide, mais leur nombre s'est accru considérablement : Marie-Madeleine, Marie de Jacques, Salomé, Marthe et Marie, Suzanne, Bérénice, Lia la veuve. Le jardinier qui les renseigne s'appelle désormais Philogène, etc. Voir un extrait en annexe.³⁶⁷

F.5 L'Épître des Apôtres

En revanche, l'apocryphe intitulé *l'Épître des apôtres* est considéré, dans la forme que nous lui connaissons, comme très ancien, c'est-à-dire IIème siècle.³⁶⁸ De fait, ce récit est fait d'éléments très proches de ceux que nous connaissons dans les évangiles canoniques. Le préfacier et traducteur évoque « un agencement de divers fragments, de blocs de matériaux, agglomérés à un noyau catéchétique plus ancien.»³⁶⁹ N'est-ce pas ce que l'on peut dire aussi des évangiles canoniques ? Pour le constat du tombeau vide, deux apparitions et l'envoi des disciples en mission, voir l'extrait en annexe.³⁷⁰

F.6 L'Évangile de Pierre

367 id.

368 *Ecrits Apocryphes chrétiens I*, la Pléiade, 1997, page 361

369 id.

370 id.

Pour ce qui est de la date de composition et de la facture générale, il en va à peu près de l' *Évangile de Pierre* comme du précédent. Cet évangile est très court dans la forme que nous possédons et commence avec la Passion de Jésus. Cependant d'importantes variantes s'observent, par rapport aux textes canoniques. Notamment, les juifs présentent une requête à Pilate pour que le tombeau soit surveillé par des gardes : « *Donne-nous des soldats pour garder son tombeau durant trois jours, de peur que ses disciples ne viennent le dérober et que le peuple ne s'imagine qu'il est ressuscité des morts et qu'il ne nous fasse du mal* ». ³⁷¹ Nous avons là un élément prêtant à penser que la réalité de la résurrection a pu être contestée de très bonne heure dans un certain nombre de communautés. La suite s'inscrit délibérément dans le registre du merveilleux (dont on retrouve quelques éléments dans les évangiles canoniques). La garde qui a effectivement été désignée assiste à l'ouverture du ciel qui permet à « *deux hommes brillant d'un éclat intense* » d'en descendre et d'approcher du tombeau. La pierre fermant le tombeau s'écarte d'elle-même et les deux hommes y entrent. C'est trois hommes qui en sortent, le troisième soutenu par les deux premiers, tandis qu'une croix fait son apparition et que les trois hommes grandissent démesurément jusqu'à toucher le ciel. Cependant, une voix se fait entendre d'en haut : « *As-tu prêché à ceux qui dorment ?* » C'est la croix qui répond : « *oui* ». Pour la découverte du tombeau vide par Marie-Madeleine, voir l'annexe.³⁷²

G. LA RÉSURRECTION DANS LA LITTÉRATURE PROFANE

Les récits de résurrection dans l'antiquité sont plus nombreux qu'on ne le pense généralement.

G.1 La résurrection d'Er, le phamphylien (Platon)

Le plus célèbre de ces récits se trouve dans le livre X de la *République* de Platon (présenté par Socrate), mais il est généralement évoqué sous l'angle du mythe, ce qu'il est effectivement, puisque Er étant mort (sur un champ de bataille) il fait un voyage dans un lieu divin où il assiste aux défilés des âmes devant leurs juges. Il voit ainsi

³⁷¹ op.cit. page 251

³⁷² Annexe

passer en jugement un certain nombre d'âmes célèbres, celle d'Orphée, celle d'Ajax, celle d'Agammemnon, celle d'Ulysse.... Mais Er, bientôt se réveille et vient faire part aux humains de ce qu'il a pu voir. Le début du récit, loin de s'inscrire dans le registre du mythe, est tout à fait réaliste :

« Ce n'est point, dis-je, le récit d'Alkinoos que je vais te faire, mais celui d'un homme vaillant, Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie. Il était mort dans une bataille ; dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà putréfiés, le sien fut retrouvé intact. On le porta chez lui pour l'ensevelir, mais le douzième jour, alors qu'il était étendu sur le bûcher, il revint à la vie ; quand il eut repris ses sens il raconta ce qu'il avait vu là-bas. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, elle avait cheminé avec beaucoup d'autres, et elles étaient arrivées en un lieu divin où se voyaient dans la terre deux ouvertures situées côte à côte, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. Au milieu étaient assis des juges » ³⁷³.

.

G.2 La résurrection de Thespésios (Plutarque)

La vie de Plutarque, assez mal connue, se situe entre 46 et 126 après Jésus-Christ et se déroule sans doute entre Athènes, Rome, Alexandrie. C'est un philosophe rationaliste, formé à l'école d'Athènes dont l'œuvre est faite d'importantes biographies (*la vie des hommes illustres*), d'ouvrages de physique (*la lune...*) et enfin de morale. C'est dans l'un des traités de morale, intitulé *Sur les délais de la justice divine* que l'on trouve ce voyage aller-retour aux enfers d'un dénommé Thespésios. Avec le temps, le rationalisme fait de continuels progrès dans l'antiquité et de plus en plus nombreux sont les gens qui doutent de la possibilité même de la résurrection. Tel est le cas de Plutarque. Selon lui, Thespésios n'est pas réellement mort. D'autres auteurs font preuve, comme lui, du même scepticisme ; mais s'ils se voient amenés à exprimer le doute, c'est que la croyance est pour longtemps encore bien établie chez d'autres. Pour Plutarque donc, la mort de Thespésios n'a été qu'apparente :

« La prédiction s'accomplit en quelque sorte peu de temps après. Étant tombé d'un endroit assez élevé, la tête la première, il n'eut point de blessure grave, mais seulement une contusion qui le fit s'évanouir. On le crut mort ; mais trois jours après, comme on se préparait à l'enterrer, il revint à lui. Il reprit en peu de jours ses esprits et ses forces, et il se fit dans sa vie le changement le plus merveilleux. »³⁷⁴

³⁷³ Platon, *la République*, Livre X. Voir un plus long extrait en annexe.

³⁷⁴ Plutarque, *Sur les délais de la justice divine* (XXII et suivants). - Voir annexe

G.3 La résurrection d'Aelius Aviola (Valère Maxime)

Valère Maxime est un historien et moraliste contemporain de Tibère, c'est-à-dire de Jésus. Il nous raconte la fausse résurrection et la vraie mort d'Acilius Aviola :

« Rome ne vit pas non plus sans étonnement les funérailles d'Acilius Aviola. Regardé comme mort et par les médecins et par la famille, il était demeuré quelque temps exposé à terre avant qu'on le portât sur le bûcher. Dès que le feu eut touché son corps, il s'écria : " Je suis en vie ", et il implora le secours de son gouverneur qui était resté seul auprès de lui. Mais déjà, enveloppé par les flammes, il ne put échapper à son destin ». ³⁷⁵

G.4 Résurrections diverses selon Pline l'Ancien

Pline l'Ancien est un encyclopédiste romain (né en 23 après Jésus-Christ, mort en 79). (Oncle de Pline le Jeune, l'un des premiers témoins romains de l'existence des " chrétiens "). Dans le livre VII, chapitres 52 et 53 de son *Histoire naturelle*, Pline l'Ancien parle de la mort et de l'âme et fait allusion à certains cas qu'on appellerait aujourd'hui " border-line ". Il revient sur le cas d'Aviola, vu précédemment, mais en ajoute un certain nombre d'autres : L. Lamia, C. Aélius Tubéron, Aristée, Epiménide, Aquinum, Corfidius, Gabiénus, etc. Son scepticisme est beaucoup moins évident que chez Plutarque ou Valère Maxime.

Il semble qu'on puisse trouver plusieurs autres récits de résurrection, tantôt exposés sur le mode croyant, tantôt sur le mode sceptique, chez Lucien de Samosate, Diogène Laërce, Hippocrate, Asclépiade, Jamblique, Philostrate, Artémidore, mais les exemples ci-dessus suffiront, surtout si l'on conclut sur la résurrection du phénix, évoquée tant chez les auteurs profanes que chez les auteurs chrétiens. ³⁷⁶

G.5 La résurrection du phénix

Appelé aussi *bénou*, le phénix, originaire d'Éthiopie, est censé vivre en Égypte où il symbolise les cycles de mort et de retour à la vie. Plutarque et Hérodote le mentionnent. Il est beaucoup plus intéressant - et étonnant ! - de le voir évoqué par l'auteur de la

³⁷⁵ Valère Maxime, *Faits et paroles mémorables*, I, VIII, 12. - Voir annexe

³⁷⁶ Murcia Thierry, *Jésus : Les miracles élucidés par la médecine*, Paris 2004

fameuse *Épître aux Corinthiens*, Clément de Rome, présenté comme le quatrième pape, tout particulièrement, compte tenu de l'usage qu'il en fait, c'est-à-dire qu'il va y voir un argument en faveur de la réalité de la résurrection de Jésus-Christ :

" *Considérons, écrit-il, le signe prodigieux que nous offrent les régions de l'Orient, c'est-à-dire l'Arabie. Il y a là bas, un oiseau qu'on nomme phénix. Il est seul de son espèce et vit cinq cents ans ; et lorsqu'il approche du terme de sa vie, il construit lui-même son cercueil où il pénètre, son temps accompli, pour mourir. De sa chair corrompue naît un ver qui se nourrit de la charogne de l'oiseau mort, puis se couvre de plumes ; et lorsqu'il est devenu fort, il soulève le cercueil rempli des ossements de son ancêtre, et l'emporte loin de l'Arabie, en Égypte, jusqu'à la ville nommée Héliopolis. Là, en plein jour, aux yeux de tous, il s'en vient à tire-d'aile le déposer sur l'autel du soleil, puis il reprend son vol pour le retour. Alors les prêtres consultent leurs annales et constatent qu'il est venu après cinq cents ans révolus. Sera-ce donc à nos yeux prodige et merveille, que le Créateur de toutes choses ressuscite ceux qui l'ont servi saintement, avec la confiance de la foi parfaite, Lui qui nous a montré dans un simple oiseau la magnificence de sa promesse ? En effet, il est dit : " Tu me ressusciteras et je te louerai ! " (cf. Ps 27, 7) Et encore : " J'étais couché et je dormais (Ps 3, 6); je me suis réveillé parce que tu es avec moi." (Ps 22, 4).*³⁷⁷

La résurrection du phénix n'est pas une lubie personnelle propre à Clément de Rome. D'autres chrétiens l'utilisent beaucoup plus tardivement, apparemment de la même façon que Clément, c'est-à-dire comme un argument en faveur de la résurrection de Jésus. Il en est question chez Tertullien ³⁷⁸, et chez Cyrille. Il en est question dans les *Constitutions Apostoliques* (fin du IV^{ème} siècle).³⁷⁹ La preuve la plus tardive nous est fournie par un court traité d'Augustin, intitulé *De l'âme et du corps*, qui s'adresse à un jeune moine, précisément prénommé René, lequel semble y croire fermement. Augustin serait plutôt sceptique :

" *Ce que vous dites du phénix, écrit-il, n'a aucun rapport avec ce qui nous occupe ; il prouve la résurrection des morts, mais ne fait rien au sexe des âmes. Puis, est-il bien certain que le phénix renaisse de ses cendres comme on le dit ? Vous avez voulu attirer à votre discours la faveur et les applaudissements par ces déclarations de jeune homme sur le phénix, voilà ce qui me semble de plus clair. Vous n'oserez dire de cet oiseau qu'il a les organes du sexe masculin ou féminin sans avoir le sexe lui-même ; or, faites attention à ce que vous voulez dire, établir, persuader.*"

G.6 Celse et la résurrection

³⁷⁷ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, XXV, 1-5; XXVI, 1-2

³⁷⁸ Voir en annexe la résurrection du Phénix chez Tertullien.

³⁷⁹ Voir en annexe la résurrection du Phénix, dans les *Constitutions Apostoliques*.

Les exemples ci-dessus montrent combien la croyance en la possibilité de la résurrection de n'importe quel homme est répandue aux alentours du premier siècle de notre ère et elle continuera plusieurs siècles encore. On peut aussi n'y croire qu'à moitié, tel est le cas de Celse, auteur du *Discours vrai* qui nous est parvenu partiellement grâce à sa réfutation par Origène :

« Quelle raison, en fin de compte, vous persuade de croire en lui ? Est-ce parce qu'il a prédit qu'après sa mort il ressusciterait ? » - Eh bien, soit ! admettons qu'il ait dit cela. Combien d'autres débitent d'aussi merveilleuses rodomontades pour abuser et exploiter la crédulité populaire ? Zamolxis de Scythie, esclave de Pythagore, en fit autant, dit-on, et Pythagore lui-même en Italie et Rhampsonit d'Égypte, dont on rapporte qu'il joua aux dés dans l'Hadès avec Déméter et revint sur la terre avec un voile d'or que la déesse lui avait donné. Et Orphée chez les Odryses, et Protésilas en Thessalie, et Hercule et Thésée à Ténare ? Il conviendrait préalablement d'examiner si jamais homme, réellement mort, est ressuscité avec le même corps.» Celse continue ainsi sur un certain nombre de lignes où il met en cause les témoignages sur les circonstances du constat de la résurrection, avant de conclure : *« Son supplice a eu d'innombrables témoins ; sa résurrection n'en a qu'un seul. C'est le contraire qui eût dû avoir lieu ».*³⁸⁰

H. V^{ème} SIÈCLE APRÈS JÉSUS-CHRIST (AUGUSTIN)

Si Augustin fait preuve d'un scepticisme qui peut nous sembler de bon aloi, c'est en réalité, à l'endroit de l'existence du phénix, mais nullement à l'endroit de la résurrection, dont il apporte la preuve qu'à son époque encore elle peut être considérée comme un phénomène possible, lui-même étant dans ce cas. Les progrès du rationalisme sont donc très lents et Augustin fait partie de ceux qui n'en ont encore bénéficié que partiellement. Son exemple montre qu'un homme de sa haute culture peut conserver la trace, au V^{ème} siècle, de croyances particulièrement archaïques.

Le XXII^{ème} et dernier chapitre de la *Cité de Dieu* est consacré au thème de la Résurrection. C'est surtout de celle de Jésus dont il parle, disant à plusieurs reprises qu'elle est incroyable. Cependant comme il faut que ses auditeurs y croient et, sans aucun souci de se contredire, il apporte nombre de témoignages de résurrections, dont plusieurs se sont passées, selon lui, récemment dans sa bonne ville de Hippone, en Numidie.

" Alors qu'un dénommé Bassus, un Syrien, priait, à Hippone, à la chapelle du même martyr (), pour sa fille malade et en danger, et qu'il avait apporté avec lui, à la chapelle, une tunique*

³⁸⁰ Celse, *Discours vrai*. I 28)

de cette fille, voilà que des serviteurs accourent de chez lui pour lui annoncer sa mort. Mais, cependant qu'il priait, des amis à lui arrêtent les serviteurs et les empêchent de le faire, de peur de voir sa douleur éclater en public. Quand il revint dans sa demeure déjà bruisante des lamentations des siens, il jeta sur sa fille son vêtement qu'il rapportait et celle-ci revint à la vie. Chez nous encore, le fils d'un certain Irénée, collecteur d'impôts, mourut de maladie. Alors que son corps gisait inanimé et que l'on préparait ses funérailles, au milieu des plaintes et des lamentations, l'un des amis d'Irénée lui suggéra, au moment des consolations, d'oindre le corps avec de l'huile du même martyr ³⁸¹. On le fit et il revint à la vie. Chez nous toujours, l'ancien tribun Éleusinus plaça sur le tombeau des martyrs qui se trouve dans un faubourg, son tout jeune fils mort de maladie et, après une prière accompagnée de flots de larmes l'y releva vivant ".³⁸²

A l'opposé de cette conviction, il y a celle de Synésius de Cyrène (v. 370- v.414) qui affirme haut et fort qu'il ne peut croire à la résurrection, ce qui ne l'empêche nullement de devenir évêque. En effet, ce philosophe et haut fonctionnaire impérial, à peu près contemporain d'Augustin se trouve bénéficier d'une excellente popularité dans son territoire, ce qui lui vaut d'être sollicité par le patriarche d'Alexandrie, Théophile, pour occuper le siège épiscopal vacant de Ptolémaïs en Cyrénaïque. Qu'il ne soit pas baptisé, comme c'est aussi le cas d'Ambroise préfet de Milan, est un obstacle vite surmonté, et son état d'homme marié, père de quatre enfants, n'en est pas un. Son refus de croire à la résurrection aurait pu s'avérer plus problématique, mais il n'en deviendra pas moins évêque.³⁸³

I. LA RÉSURRECTION CHEZ LES JUIFS DU TEMPS DE JÉSUS

On sait que la résurrection chez les Juifs du temps de Jésus est objet de controverse. On dit, de manière très succincte, que les Pharisiens y croyaient tandis que les Sadducéens n'y croyaient pas. Paul, en tant que le pharisien qu'il revendique d'être (Ac 23, 6) croit à la résurrection des morts, raison pour laquelle il croit à la résurrection de Jésus-Christ et non l'inverse. Son cas est celui de bien des contemporains et ceci est d'une importance capitale que cela signifie qu'il faut, très certainement, chercher une autre cause, au démarrage de la religion nouvelle que ce phénomène qui n'aurait pu susciter la stupéfaction générale que l'histoire conventionnelle postule. Dans *Le Christ Juif*³⁸⁴, Daniel Boyarin tire clairement les leçons de ce constat :

³⁸¹ Il s'agit du martyr Etienne.

³⁸² Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XXII, chapitre VIII; Pléiade, Gallimard, 2000, page 1042.

³⁸³ Voir annexe.

³⁸⁴ op.cit.

" Selon de nombreux spécialistes du Nouveau Testament, peut-être même la plupart les parties les plus frappantes de l'histoire de Jésus telle qu'elle est racontée dans les évangiles - qu'il était le Messie, le Fils de l'Homme, qu'il est de fait mort et ressuscité et doit être considéré comme un Dieu - ont toutes leur source ex eventu (après coup) chez les premiers disciples qui auraient développé ces idées à la suite de sa mort et de leurs expériences de ses apparitions de Ressuscité (...) L'historien en moi se rebelle contre de telles déclarations. Il me semble peu vraisemblable que la mise au premier plan de la personnalité remarquable de Jésus - et je ne doute pas qu'il ait réellement été une personne remarquable - explique historiquement une telle révolution complète des croyances et des pratiques. Il est sans doute nécessaire que Jésus ait été extraordinaire pour qu'un tel récit sur son identité et sa fonction divine ait pu se développer, mais il est difficile de croire que cela a pu être suffisant (...) Ses disciples l'ont peut-être vu ressuscité, mais sûrement parce qu'ils disposaient d'un récit qui les conduisaient à s'attendre à de telles apparitions, non parce que les apparitions auraient donné naissance à un tel récit. L'explication alternative que j'ai donnée me semble ici être historiquement beaucoup plus probable."

J. CONCLUSION PARTIELLE SUR LA RÉSURRECTION

Le problème de la résurrection de Jésus est, à lui seul - indépendamment de nombreux autres aspects - suffisant pour mettre en question le rapport entre tradition et histoire.

L'Église catholique, notamment dans son catéchisme de 1992, affirme la parfaite historicité du phénomène de la résurrection dans l'ordre physique des choses et parlent d'un fait réel, et non symbolique, attesté par des témoignages historiquement valides.

Selon la doxa multiséculaire, c'est, paradoxalement, le caractère inouï du phénomène qui entraîne la croyance, la stupeur, dans l'opinion engendrant l'attention générale et, dans un deuxième temps, une expansion foudroyante (*Actes des apôtres*).

De plus, par la résurrection, les disciples auraient eu la preuve de la divinité de leur maître, Jésus-Christ.³⁸⁵

On peut avoir des raisons de douter d'une telle lecture : les cas de résurrection, d'une part, n'étaient pas rarissimes et ne pouvaient pas, pour cette raison, susciter un tel étonnement massif et générateur d'une sorte d'onde de choc. D'autre part, une résurrection, si elle pouvait donner à penser à des croyants qu'il y avait eu intervention divine, ne pouvait donner à penser pour autant que le ressuscité fut lui-même d'une autre nature qu'humaine.

³⁸⁵ Nous n'avons pas traité ici des mythes bien connus des divinités mortes et ressuscitées, telles qu'Osiris en Égypte, Perséphone dans les mystères d'Éleusis, Zagreus dans l'orphisme, Dumuzi (ou Tammuz, ou Adonis) en Mésopotamie, etc...

Les récits de résurrection sont déjà en nombre significatif dans le seul *Nouveau Testament* : sept. Dire que la résurrection de Lazare, par exemple, est d'une autre nature que celle de Jésus est une affirmation purement théologique.

En revanche, le débat qui opposait, comme tout le monde sait, en milieu juif, les sadducéens qui ne croyaient pas à la résurrection et les pharisiens qui y croyaient ne résume pas la question : elle se posait aussi en termes non pas théologiques et théoriques, mais à partir de cas concrets, tels que l'on en trouve déjà dans l'*Ancien Testament*.

Les écrits dits apocryphes, gnostiques ou autres, contiennent également des récits de la résurrection de Jésus, avec ou sans implication quant à ce que cela révèle de sa nature, et qui sont, d'un strict point de vue historique, à mettre sur le même plan que ceux du *Nouveau Testament*, quant au rapport entre l'histoire et la tradition.

La littérature gréco-latine présente de nombreux cas de résurrection, oscillant entre le statut de mythes (Er, Platon) et celui de faits divers, issus de la vie quotidienne (Pline, *Histoire naturelle*, et autres.) Ces cas sont, selon les auteurs, objets de croyances ou bien de scepticisme.

Le mythe de la résurrection du phénix est un argument utilisé par un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques, en faveur de la foi en la résurrection du Christ.

Jusqu'au V^{ème} siècle, des auteurs chrétiens, tel Augustin, peuvent croire à la réalité de la résurrection, comme pouvant intervenir dans l'ordinaire de l'existence.³⁸⁶

Le point de vue cité précédemment de Daniel Boyarin est sans doute intéressant, mais ne suffit pas à donner un éclairage réellement historique du problème. Ce n'est pas une partie du peuple juif qui pouvait croire à la résurrection de Jésus parce qu'il aurait été en possession de tel ou tel récit leur permettant d'y croire. C'est que ce phénomène, étant donné la rationalité de l'époque, était considéré comme possible par des populations de cultures diverses et variées que l'état de nos connaissances ne permet pas de quantifier, mais probablement importantes. D'autre part, l'évolution de la science historique, telle que nous l'examinerons dans la troisième partie, qui se caractérise par une dévalorisation de la notion de fait au profit de la notion de sens a permis à un certain nombre d'exégètes de tenir des discours sur la résurrection dans les termes d'une néo-apologétique qui dissimule sa vraie nature.³⁸⁷

386 Mainville Odette, Marguerat Daniel (sous la direction de) *Résurrection, l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2001

387 A titre d'exemple, voir en annexe les propos de Jean-Daniel Causse et Elian Cuvillier sur la résurrection dans le livre : *Traversée du Christianisme*, Bayard 2013

La position habituelle des historiens, abordant la fin de l'existence de Jésus consiste très généralement à s'arrêter à la crucifixion, éventuellement à commenter le constat du tombeau vide, mais, concernant la résurrection, ils sont à peu près unanimes à dire que cette question relève exclusivement de la foi et que, par conséquent, l'historien n'a rien à en dire, si ce n'est prendre acte du fait que des témoins y ont cru et en ont parlé autour d'eux, de la manière et avec le résultat que l'on sait, c'est-à-dire, dans un premier temps, la stupeur générale qui, dans un deuxième temps, aurait entraîné des adhésions massives et enthousiastes. Selon la position traditionnelle que nous avons vu plus haut (B. Sesbouë), des apôtres auraient vu dans la résurrection la preuve de la divinité de Jésus. Il nous semble que les historiens ne devraient pas être muets vis-à-vis d'une telle question. Il est vrai qu'il leur est, par ailleurs, pratiquement impossible de s'exprimer sans attaquer radicalement les fondements mêmes de la foi chrétienne, telle qu'elle a existé durant deux millénaires. Nous venons de voir qu'indépendamment de la Résurrection de Jésus-Christ, ce phénomène a un statut, d'ailleurs problématique, qui en tant que tel est un objet d'histoire comme un autre, voire un objet d'études comparatives particulièrement intéressantes. Nous avons seulement voulu donner quelques indications, peut-être disparates, visant à établir que la résurrection d'un homme, en elle-même, ne pouvait pas être le signe d'une nature autre que la nature humaine, que si les compagnons de Jésus de Nazareth croyaient au principe de la résurrection, comme Paul le dit pour lui-même, ils n'avaient dès lors, pas de raison, sauf scepticisme de principe comme chez Thomas, de ne pas y croire et qu'en dernière analyse, un tel événement pouvait difficilement être à l'origine d'une nouvelle religion. Il en irait sans doute tout-à-fait différemment si, plutôt qu'un certain Jésus de Nazareth, c'était le Messie qui était ressuscité. Car alors ce serait la preuve que ce Messie tant attendu, enfin venu, dramatiquement disparu, n'avait connu la mort que de manière transitoire et, d'ailleurs, brève. Cela voulait dire qu'il était indestructible, invincible. Si la mort ne pouvait le vaincre, la preuve était faite que son combat était déjà gagné. Il reviendrait. Il ne restait plus qu'à l'attendre. Se préparer.

I.5 Orthodoxie et autorité

A. LES PRINCIPES ET LA RÉALITÉ

Qui ne sait que le catholicisme revendique un rapport très particulier - en fait exclusif - avec cette valeur fondamentale qu'on appelle la Vérité ? D'autres branches du christianisme sont moins audacieuses, comme les principales familles du protestantisme mais, cependant, toutes branches confondus, la religion chrétienne revendique l'historicité de sa fondation. Et c'est aussi sur la base de l'histoire que le catholicisme prétend être la forme authentique du christianisme, toutes les autres formes existantes - et elles sont nombreuses - résultant d'une fausse interprétation, - intervenue dans telles ou telles circonstances de l'histoire - d'un point de doctrine ou d'un autre. La justesse de la doctrine dépend de la justesse de sa transmission qui serait garantie par un principe de hiérarchie : l'Église, dès son origine, aurait eu un chef, Pierre, qui lui-même aurait été désigné par le Christ en personne, par conséquent d'une légitimité absolument incontestable.

L'enseignement du Christ ne peut pas être soupçonné de fausseté. Selon la conception catholique, à l'origine était la doctrine juste qui ne contenait certes pas l'ensemble des dogmes dans les développements qu'aujourd'hui on leur connaît, mais qui, bel et bien, les contenait tous en germe, c'est le *dépôt de la foi*. L'Église n'ayant jamais rien inventé - surtout pas la divinité de Jésus - elle n'a pu faire qu'expliciter l'enseignement du Christ ; c'est sans doute Nicée qui l'officialise, mais grâce à un certain nombre de penseurs, eux-mêmes inspirés de l'Esprit Saint, et qui s'appuyaient sur la tradition issue des apôtres. C'est le débat qui opposait, comme on l'a vu précédemment. Cette inspiration et cette tradition - c'est-à-dire l'intégrité du *dépôt de la foi* - est garantie par la *succession apostolique*.

Tout ceci est théorisé dans le décret conciliaire de Vatican I *Pastor Aeternus*.³⁸⁸ Ce concile œcuménique est le premier qui se soit tenu depuis le Concile de Trente (1545-1563), suscité par la Réforme. La constitution *Pastor Aeternus* définit à la fois le principe d'infailibilité et le principe de primauté. On peut constater qu'elle fait largement appel à l'histoire : c'est-à-dire à toute la série des conciles œcuméniques précédents mais aussi

388 Voir en annexe

et surtout à la fondation de l'Église catholique romaine par Jésus-Christ lui-même et la délégation de son pouvoir à la personne de Pierre. Le principe d'infaillibilité pontificale, (dogme du XIXème siècle) est connu du grand public. L'est-il en toute exactitude ? c'est une autre question. Est-il aujourd'hui considéré comme crédible ? C'en est une autre encore. L'histoire ne peut se prononcer sur la validité d'un tel principe, mais connaît, en revanche, beaucoup de choses sur les circonstances de sa formulation, lors du premier Concile œcuménique du Vatican, en 1869-1870.

Le principe de primauté est beaucoup moins connu ; en fait, c'est l'autre face du premier. Il s'agit en réalité d'un double dogme. Ces dogmes sont, certes, promulgués en 1870, mais comme pour tous, il ne s'agit que d'une explicitation de cette vérité fondamentale partie intégrante de la révélation. Dieu ne s'y est pas pris à deux fois pour faire connaître sa Vérité aux hommes, même si avant Jésus-Christ, il y eut les précurseurs prophètes. Le principe de primauté se trouve, d'après cette théorie, dans le *Nouveau Testament* et, comme on le sait, dans la fameuse phrase de Jésus disant à Pierre : "*Tu es Pierre et sur cette Pierre, je bâtirai mon Eglise*".³⁸⁹ Pour l'Église, le *Nouveau Testament* a valeur historique. La question est de savoir si, nous plaçant à l'écart des exigences de la foi, mais, délibérément, sous le signe des exigences de la méthodologie historique, la théorie de l'Église catholique sur l'historicité de l'infaillibilité et de la primauté est recevable.

Cette théorie comporte trois volets :

1) Du vivant de Jésus, celui-ci choisit l'un des douze apôtres, Pierre, et lui confère la qualité de premier d'entre eux, avec la mission de diriger ce qui, à l'instant même, vient de se constituer, c'est-à-dire l'Église.

2) Pierre se rend, après diverses pérégrinations, à Rome qu'il entreprend d'évangéliser ; tel est bien ce qu'il fait, rejoint après l'an 60, par Paul, avec lequel, quelques années plus tard, il est mis à mort dans le cadre des persécutions organisées par Néron.

3) Les chrétiens primitifs de Rome prennent soin d'organiser la transmission successorale de ce qui est désormais la papauté, dès la disparition de Pierre, établissant ainsi la pérennité d'une direction hiérarchique sur ce que l'on va appeler " la Grande Église ".

Nous allons entreprendre de contester, en termes d'histoire, les trois aspects de cette théorie et dire que :

³⁸⁹ Matthieu, 16, 18

1) La présence de Pierre à Rome ne peut pas se prouver, mais doit, au contraire, faire l'objet de doutes très sérieux.

2) Le choix de Pierre par Jésus et sa désignation comme chef de l'Église a exactement la valeur historique qui est celle, globalement, de tous les épisodes du NT qui est, elle-même, fonction du statut que l'on veut donner à ce texte. En l'occurrence, comme tant d'autres épisodes, celui du choix de Pierre comme chef de l'Église souffre - sans être impossible - d'un fort déficit de vraisemblance.

3) A supposer que le point 1 et le point 2 soient vrais, la littérature patristique dont nous disposons montre que les chrétiens des I^{er} et II^{ème} siècles ignorent complètement que l'un d'entre eux, siégeant à Rome, dans la fonction d'*épiscopo* (ou *évêque*, c'est-à-dire *surveillant*, *superviseur*) ait la moindre autorité sur les autres.

Nous allons entreprendre de montrer que les premiers *papes* romains à revendiquer une autorité hiérarchique s'étendant aux autres diocèses, ne le font pas avant le III^{ème} siècle, soulevant les plus vives oppositions de la part d'autres évêques, qui se considèrent comme tous égaux. Cette autorité hiérarchique ne commence à s'exercer qu'au quatrième siècle et s'appuiera sur l'immixtion de la force politique dans les affaires religieuses. Son établissement est lent et difficile et ne sera jamais total, puisqu'au contraire, c'est la revendication de la *primauté* qui constitue la cause première de tous les schismes connus actuellement. L'histoire de la papauté est le deuxième versant de la représentation classique des origines du christianisme et fait voir les mêmes caractéristiques que l'histoire de Jésus et des douze apôtres à Jérusalem : selon l'historiographie ecclésiale, beaucoup de choses resteraient dans l'ombre, mais un examen rigoureux et sans *a priori* permettrait de distinguer quelques repères où attacher des éléments de connaissance, ténus mais sûrs. Selon nous, cette théorie repose sur la même acceptation non critique des sources, la confusion entre la tradition et l'histoire, la sous-évaluation, pour ne pas dire l'ignorance acceptée, de toutes les raisons existantes de remettre en cause les allégations de deux mille ans d'historiographie chrétienne. On constate aussi à ce sujet combien la présentation destinée au grand public de ce crucial problème s'appuie sur la présentation qui en est faite dans les ouvrages se voulant scientifiques. Pour la *doxa* ³⁹⁰, Jésus, de son vivant, choisit Pierre pour être le guide de ses compagnons. Plusieurs passages des évangiles l'attestent.³⁹¹

390 Ce concept de *doxa*, en relation avec celui d'*épistémè*, sera utilisé plusieurs fois dans les pages qui suivent, avant de faire l'objet d'un plus long développement dans la II^{ème} partie, (voir pp) Jusqu'à plus ample informé, disons que la *doxa* est l'opinion courante et l'*épistémè* l'opinion savante.

391 Voir annexe, Les attestations évangéliques de l'institution de la papauté

Plusieurs attestations tangibles existeraient aussi dans la littérature chrétienne primitive prouvant que Pierre va bien à Rome et qu'après lui sa charge est transmise à une suite ininterrompue de responsables qui sont les premiers papes, lesquels très tôt font valoir qu'ils ont bien reçu, via Pierre, la mission et la capacité d'exercer leur autorité sur les diverses églises locales. Cette historiographie concède volontiers que cette période est pleine de zones d'ombres. Pierre avait-il lui-même une claire conscience de son statut et des prérogatives de sa fonction ? Est-on bien sûr de la date de son arrivée à Rome ? Est-ce en 43 ? Est-ce en 49 ? Ou bien plus tard ? N'est-ce pas que sa présence à Rome aurait été entrecoupée de quelques allers et retours à Jérusalem ou à Antioche ? Que sait-on exactement de son activité d'évangéliste à Rome ? Très peu de choses. Nous manquons d'informations précises. De même pour sa mort. Intervient-elle en 64 ou en 67 ? Personne ne sait exactement quand, mais on sait qu'il a été crucifié la tête en bas, etc. Ce qui est certain, va-t-on conclure, c'est qu'il était à Rome. Le christianisme n'a pas pu s'implanter à Rome autrement que par lui et avec l'aide de Paul sur le tard, quand après son procès à Jérusalem, l'apôtre des Gentils est transféré dans la capitale de l'empire. Enfin, l'on sait que les deux hommes auraient péri dans les persécutions organisées par Néron.

L'histoire de Pierre est d'importance capitale autant sur le plan historique que sur le plan de la doctrine, puisque c'est de cette histoire que découlent les deux principes de primauté et d'infailibilité. Pierre et ses successeurs sont les garants de l'orthodoxie. C'est bien sur cette suggestion finale que repose toute la démonstration d'Alain Le Boulluec.³⁹² Dans l'ordre du déroulement de la croissance du christianisme, c'est également capital, puisque cette revendication de la primauté de l'Église romaine est à l'origine de la séparation du christianisme occidental et du christianisme oriental. Cette séparation se concrétise spectaculairement avec le schisme de 1054, mais elle est à l'œuvre dès le premier concile œcuménique de 325 à Nicée, c'est-à-dire dès la promulgation du premier dogme. Beaucoup plus tard, au XVI^{ème} siècle, ce même principe de primauté va jouer un rôle prépondérant dans l'apparition du protestantisme. Ce principe de primauté reste aujourd'hui un obstacle majeur à toute possibilité d'unification du christianisme, au-delà de toutes les déclarations d'intention œcuméniques.

³⁹² Voir supra, pp 39-45. Nous avons vu que pour cet auteur, Rome abrite, dès avant Clément, "*des normes solides susceptibles de fournir les bases d'une orthodoxie*". On voit mal comment elles auraient pu s'y trouver autrement que par l'évangélisation des apôtres, ce que, pour le moins, l'histoire ne montre pas indubitablement.

B. PREMIÈRE REVENDICATION DE LA PRIMAUTÉ

La revendication du *Tu es Petrus* par les évêques de Rome eux-mêmes, qui est la pièce maîtresse de la prétention de l'Église catholique romaine à l'orthodoxie véritable et à la primauté n'apparaît elle-même qu'au III^{ème} siècle. C'est ce qu'écrit, par exemple, dans le livre sur *le christianisme des origines à Constantin*, de S.C. Mimouni, (représentant l'épistémè)³⁹³ :

*" Ce n'est qu'à partir du III^{ème} siècle que les évêques de Rome se sont appliqués le dit de Jésus : " Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon assemblée ", rapportée en Mt 16, 18. La tradition romaine catholique va se référer constamment à ce passage pour fonder la doctrine selon laquelle les successeurs de Pierre héritent de sa primauté, doctrine qui sera source de conflit d'abord avec l'Orient et ensuite à l'intérieur même de l'Occident" .*³⁹⁴

Nous allons rechercher plus loin qui, dans quelles circonstances, en quels termes, avec quels effets, cette revendication apparaît. On peut noter dès à présent que cette revendication, en tout état de cause, est tardive. Dans le gros livre, qui vient d'être cité, les pages consacrées à l'action d'évangélisation de Pierre sont au nombre de onze et s'insèrent dans un chapitre II, intitulé "*Pierre et la diffusion du message de Jésus parmi les " Hébreux " dans le monde judéen de la Diaspora*"³⁹⁵, chapitre appartenant à une deuxième partie qui a elle-même pour titre "*Le mouvement de Jésus dans le judaïsme (30-135)*". Le premier chapitre traite de Jacques qui diffuse le message de Jésus dans le monde judéen de la Palestine ; le troisième traite d'Étienne qui, lui, diffuse ce même message parmi les " hellénistes " dans le monde judéen de la Diaspora ; le quatrième est consacré à Paul qui, pour sa part, s'occupe du monde " judéo-grec " de la Diaspora. Tel est le *mouvement de Jésus*. Le chapitre V fait découvrir, à l'intérieur de ce *mouvement*, les mouvances : jacobiens, galiléens, pétriniens, hellénistes d'Étienne, hellénistes de Barnabé, pauliniens, johanniens. Enfin, le chapitre VI nous amène dans la capitale de l'empire avec - notons l'emploi des guillemets - *Un " chrétien " d'origine judéenne : Clément de Rome*. Ce personnage de Clément de Rome figure, en effet, en quatrième position dans la liste que l'Église catholique et l'histoire traditionnelle ont choisi de

393 Voir infra, les paragraphes sur l'opinion publique, p 284 et s.

394 op. cit. p 184

395id. p 175-185

retenir. Aucune connaissance des précédents ne pouvant être alléguée, Clément de Rome est supposé apporter, le premier, la *preuve* de la présence de Pierre à Rome ; il peut y avoir lieu, d'autre part, de se demander dans quelle mesure un tel personnage, pour ce qu'on en connaît, peut être considéré comme chrétien, d'où l'utilisation judicieuse des guillemets dans le titre de ce chapitre VI. Mais qu'est-il dit auparavant de Pierre dans le chapitre II de ce livre de référence ? Concernant sa présence à Rome, fort peu de choses, et pour cause. C'est seulement en page 181 que l'on trouve le nom de Rome mentionné, dans cette phrase : "*La tradition attribue à Pierre la paternité de deux lettres, qui ont été canonisées, dont l'authenticité est contestée par la plupart des critiques qui situent la première vers la fin du 1^{er} siècle à Rome et la seconde vers le début du II^{ème} siècle à Alexandrie dans des milieux plus ou moins éloignés de l'apôtre.*" En page 182, il est encore question de Rome où se trouverait Pierre, faisant face à Simon le magicien, mais c'est dans un écrit apocryphe, intitulé les *Actes de Pierre*. En page 183, on lit : "*La tradition atteste la présence de Pierre à Rome, mais la date de son arrivée à Rome et la durée de son séjour sont inconnues de manière précise*". L'auteur n'en dira guère plus, si ce n'est que dans le courant du II^{ème} siècle, la figure de Pierre est opposée à celle de Paul ; puis on trouve quelques remarques éparses, comme "*Pierre est censé avoir subi le martyre à Rome, au cours de la persécution organisée par Néron en 64 après l'incendie de la ville...*"³⁹⁶ et d'autres sur la date du supposé martyre et, enfin, ce verdict :

" *La fin de Pierre restera pour l'historien dans une certaine obscurité, même si les découvertes archéologiques, réalisées au cours des fouilles* ³⁹⁷ *qui ont eu lieu ces dernières décennies depuis 1940, laissent entendre que Pierre a bel et bien subi le martyre à Rome sous l'empereur Néron. Les plus anciennes attestations que l'on possède sur Pierre le situent parmi les grands missionnaires chrétiens (...) La figure de Pierre, après avoir été attachée aux communautés chrétiennes de Galilée et en particulier de Capharnaüm, est devenue l'emblème de la communauté chrétienne de Rome et plus tard du catholicisme.*" ³⁹⁸

396 id. p 184

397 Ces fouilles sont traitées dans le paragraphe suivant, à propos de l'ouvrage d'Oscar Cullmann sur saint Pierre.

398 Id. p. 185

C. INCERTITUDE SUR LA PRÉSENCE DE PIERRE À ROME

Beaucoup de choses sont suggérées dans ce *plus tard*, et d'une manière générale, beaucoup de choses peuvent se lire entre les lignes. Mais il y en a aussi quelques unes sur les lignes et il y en a d'autres qui ne sont pas dites. Notamment que, si les *Actes des Apôtres* (présentés aujourd'hui comme la *première histoire du christianisme* ³⁹⁹) décrivent en détail l'action de Pierre jusqu'à leur première moitié, dans la seconde moitié, il disparaît totalement, après l'épisode de sa délivrance miraculeuse de la prison où l'avait enfermé le roi Agrippa (Ac 12, 18). Il fait une *réapparition-éclair* en Ac 15, 7, à l'occasion de la réunion dite "*Assemblée*" (ou "*Concile*") de Jérusalem, encore ne sait-on pas d'où il vient et son nom n'est-il mentionné qu'une seule fois dans cet assez long épisode. Puis il disparaît à jamais. Lorsque Paul arrive à Rome (Ac 28 14-31), il est accueilli par des *frères* à Pouzzoles, puis par les notables juifs de la ville qui semblent particulièrement peu renseignés sur la secte des Nazoréens (Ac 18, 22). La présence de Pierre est ignorée de l'auteur des *Actes*. Peut-être Pierre aurait-il pu négliger de venir, ou bien l'auteur a-t-il omis de s'en souvenir ? Mais il y a plus grave : nous sommes supposés être en l'an 60. Si Pierre évangélise la ville depuis près de 20 ans, comme le veut la tradition, on s'étonne que les notables juifs n'en sachent pas plus. Si Pierre et Paul se connaissaient depuis près de 30 ans, si l'action évangélisatrice de Paul dans toute la diaspora avait été aussi spectaculaire, on s'étonne également que Pierre se tienne à une telle distance, qui frise pour le moins l'indifférence. D'autre part, quelque temps avant de venir à Rome, dans les circonstances que l'on sait, Paul avait écrit une lettre aux Romains, d'ailleurs fameuse et qui constitue un véritable traité d'évangélisation. Il n'y fait pas la moindre allusion à Pierre qui est supposé être attelé à cette tâche depuis deux décennies. Mieux : il faut lire son salut final :

*" Saluez Prisca et Aquilas (...) Saluez Andronicus et Junias, mes parents et mes compagnons de captivité. Ce sont des apôtres éminents et ils ont même appartenu au Christ avant moi. Saluez Ampliatus, qui m'est cher dans le Seigneur. Saluez Urbain, notre collaborateur en Christ et mon cher Stachys. Saluez Apelles, qui a fait ses preuves en Christ "*⁴⁰⁰. Etc.

³⁹⁹ Voir infra p. 2329 et s. *Luc, premier historien du christianisme ?*

⁴⁰⁰ Paul Rom. XVI, 3 et s.

Il ne cite pas moins de vingt-six noms. On chercherait en vain celui de Pierre.⁴⁰¹

Il faut donc constater que la simple présence de Pierre à Rome, indépendamment de sa mort et de sa sépulture n'est pas attestée de façon ferme et certaine. Non seulement elle ne l'est pas dans la littérature profane - alors qu'à cette époque, selon la tradition, les chrétiens de Rome seraient devenus si nombreux que Néron aurait vu en eux une menace et aurait décidé de les éliminer - mais même dans la littérature chrétienne primitive, la figure de Pierre pose de sérieux problèmes. Elle en posera d'autres beaucoup plus tard quand il sera invoqué, comme nous verrons, comme la justification de la prétention de l'évêque de Rome à la juridiction de toute l'Église. Si donc cette question est examinée de manière rigoureuse, la moindre des exigences serait qu'il soit dit que l'historicité de Pierre à Rome est sujette à caution. Ce ne sont pas des fouilles archéologiques dans les soubassements de la Basilique de Rome, faites deux mille ans après, qui résoudront la question, d'autant qu'il convient de dire que ces fouilles faites dans les années 40 par des archéologues recrutés par le Vatican et dont les résultats positifs furent proclamés officiellement par Pie XII en 1950 avaient fait à l'époque l'objet de très vives contestations dans les milieux professionnels.⁴⁰² Du moins dans l'ouvrage qui vient d'être utilisé (Mimouni, op.cit.), si le scepticisme n'est pas prôné (pour dire le moins) l'historicité de la figure de Pierre n'est pas non plus affirmée. Il n'est question que de la tradition. D'autres auteurs n'ont pas nécessairement cette réserve. Les exemples abondent. En voici un, quelque peu ancien, - 1952 - mais dont l'un des principaux intérêts est d'émaner d'un ancien titulaire de la chaire des origines du christianisme à la Vème section de l'EPHE, label garantissant, en principe, la neutralité confessionnelle ; il s'agit d'Oscar Cullmann (1902-1999), à ce poste de 1948 à 1972).

401 Dans *Histoire du Christianisme*, (Tome 1 : *des origines à 250, T. 1 : Le nouveau peuple*, sous la direction de Luce Pietri Desclée, 2000, ouvrage collectif,) les débuts de la papauté sont traités dans le chapitre V de la IIIème partie (de la page 625 à la page 672, par Michel-Yves Perrin) Au sujet de l'absence de Pierre dans la lettre de Paul, on peut lire dans la note n° 13 de la page 627 ces mots : "*Le silence de Rm sur Pierre incline à conclure que celui-ci n'était pas encore parvenu dans la Ville, malgré les "vingt-cinq ans d'épiscopat" que lui attribuent le Catalogue libérien (Ed. Duchesne, p. 1) et le Comput de la Chronique de Jérôme-Eusèbe (...) qui établit un synchronisme entre la libération de Pierre des geôles d'Hérode Agrippa 1er, donc entre 41 et 44 (Ac 12, 17), et son arrivée à Rome qu'elle fixe en 42.*" -- Quant à "*l'activité déployée par Paul à Rome*" [elle] "*reste du domaine de l'hypothèse*" (...) "*Eut-il auprès de lui le futur évangéliste Luc ? (...) Nul ne peut le dire avec certitude ...*" (pp 627 et 628) M.Y. Perrin ne sait pas quand Pierre arrive à Rome, (apparemment après Paul) ; il n'a pas de certitude quant à l'aide de Luc reçue par Paul, mais il en a pour la fin édifiante des deux apôtres : "*En tout cas, Pierre reçut le martyre à Rome, tout comme Paul : les témoignages antiques sont sur ce point unanimes.*" Et pour montrer, une fois de plus, que l'esprit critique de l'historien reste bien en veille, il ajoute, comme il se doit que c'est pour la date que l'on n'est pas très sûr. (pp 628-629)

402] Aujourd'hui le tombeau de saint Pierre, situé dans une crypte à la verticale du Baldaquin de la Basilique, est visité par le public. Le 27 décembre 2007, le président de la république française, Nicolas Sarkozy, s'y était recueilli. - D'autre part, pour clore l'année saint Paul qui se déroulait du 29 juin 2008 au 28 juin 2009 (fête de saint Paul), le pape Benoît XVI annonçait ce dimanche-là, *urbi et orbi*, qu'une analyse scientifique partielle dans le tombeau renfermant les reliques de Saint Paul, jamais ouvert en 19 siècles, avait révélé la présence de fragments d'os humains qui seraient, selon lui, ceux de l'apôtre. Dépêche de l'AFP reprise par l'ensemble de la presse française. Voir en annexe. En outre, le dimanche 24 novembre 2013 (Fête du Christ-Roi), le pape François décide d'exposer au public neuf fragments d'os humains censés être les restes de l'Apôtre Pierre, information donnée- entre autres - au Journal Télévisé de 13 heures de France 2 : <https://www.youtube.com/watch?v=NXntheQPcAw> --- Enfin, le 5 mars 2024, la chaîne de télévision France 3 diffusait un documentaire intitulé "*Au coeur du Vatican*", au cours duquel six minutes étaient consacrées à la question de la tombe de saint-Pierre. Pour ces deux émissions (24 novembre 2013 et 5 mars 2014). Voir en annexe.

Dans l'espoir de faire progresser le dialogue œcuménique, O. Cullmann publie en 1952 un ouvrage ayant pour titre : *Saint Pierre* et sous-titre *disciple, apôtre, martyr, histoire et théologie*.⁴⁰³ Il le complète l'année suivante par un autre, intitulé *La Tradition*. Dans le premier de ces deux ouvrages, il note : " *L'étude sur saint Pierre pose le problème de la tradition, l'étude sur la tradition celui de saint Pierre* ".⁴⁰⁴ Cette phrase résume les deux livres en même temps qu'elle définit leurs limites et surtout condense toute la difficulté, si ce n'est l'impossibilité, de l'étude historique. La présence de Pierre à Rome, son action d'évangélisation, sa mort, son tombeau - son existence en premier lieu - se posent rigoureusement dans les mêmes termes, quoiqu'on se garde de le dire - que ceux qui se posent à propos de Jésus-Christ. Que sert d'échafauder de complexes systèmes interprétatifs à propos de textes dont les statuts en termes d'authenticité historique sont mal établis et peut-être impossibles à établir ?

Pierre apparaît, évidemment, dans le *Nouveau Testament* et dans quelques textes des 1^{er} et 2^{ème} siècles et, notamment, nous l'avons vu, dans *l'Évangile de Matthieu* figure la phrase d'où l'on tirera la justification du principe de primauté. Mais quelle est la garantie que de tels propos aient été réellement tenus ? Les positions qu'adopte Oscar Cullmann sont relativement classiques et nous allons les retrouver dans quelques ouvrages plus récents, mais il est remarquable, sans être surprenant, qu'en tant que protestant, il ne soit pas convaincu que le *Tu es Petrus* de Matthieu confère réellement la primauté que l'Église catholique revendique. Ceci est, évidemment, le résultat de son interprétation, les sources dont il dispose étant les mêmes que celles dont disposent les catholiques, la différence étant que les protestants revendiquent la règle des seules *Écritures*, tandis que les catholiques, précisément, tiennent que les *Écritures* ne se comprennent pas sans la *tradition*. L'ouvrage d'Oscar Cullmann se divise en deux parties, la première s'intitule *Le problème historique* (de la page 11 à la page 137) ; la seconde s'intitule *le problème exégétique et théologique* (de la page 139 à la page 214) ; les conclusions théologiques dépendant, selon lui, de l'usage que l'on fait de l'histoire. Il s'en explique clairement dans sa préface :

" *Ce que nous présentons ici est un travail historique sur l'apôtre Pierre* ". Mais l'histoire de Pierre débouche immédiatement dans l'utilisation qui en a été faite au cours de l'évolution historique postérieure. Cette utilisation, fait historique, est en même temps de nature théologique et l'histoire de Pierre est devenue l'objet d'une affirmation dogmatique de l'Église catholique romaine. Ainsi, dans un travail historique consacré à

403 Cullmann Oscar. *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr, histoire et théologie*, Neuchâtel, 1952

404 Cullmann Oscar *La tradition, problème exégétique, historique et théologique* Neuchâtel-Paris, 1953 ` , p. 7

*Pierre, le problème théologique ne peut être éludé ; mais d'autre part, ce problème ne peut être étudié que si on le lie très étroitement à l'histoire. Nous nous sommes efforcé, en traitant cette question de faire un usage loyal des méthodes strictement historiques. Pussions-nous avoir ainsi posé un fondement sur lequel pourront discuter historiens chrétiens et non chrétiens, d'une part, et de l'autre les théologiens des confessions séparées qui, tout en confessant ensemble une ecclesia catholica et apostolica, diffèrent par l'idée qu'ils se font de sa réalisation présente.*⁴⁰⁵

L'auteur est donc convaincu que, quelles que soient ses intentions et ses présupposés, - on ne s'étonnera pas qu'en tant que protestant il pense que l'utilisation que font les catholiques du *Tu es Petrus* matthéen est erronée - il ne fera appel qu'à des *méthodes strictement historiques*. Un auteur catholique qui fera, un peu plus tard, une critique de l'ouvrage, restera sceptique sur ce point, sans aller jusqu'à penser que la relation qu'il a lui-même à l'histoire est peut-être également sujette à caution pour les mêmes raisons : prenant acte de ce que la théologie est fondée dans l'histoire du christianisme primitif, cet auteur écrit :

*" Le problème de la primauté romaine, comme tel, doit être étudié à l'intérieur de celui-là - c'est-à-dire l'histoire du christianisme primitif - et nous entraînerait plus loin encore. Des historiens avertis se demandent avec insistance et gravité si jamais l'histoire pourra se libérer de tout présupposé. Du moins l'historien croyant doit-il tenter de n'être pas dupe d'une partialité confessionnelle. Le Pr Cullmann l'a tenté avec liberté et courage, et, comme la plupart des recenseurs ont gardé le même ton, le dialogue œcuménique auquel il les conviait s'est engagé dans la paix et se poursuivra avec fruit entre hommes honnêtes."*⁴⁰⁶

C'était, effectivement, un terrain miné, mais Oscar Cullmann avait parmi ses objectifs, de ne pas se fâcher avec les catholiques, pari tenu tout au long de sa carrière et de ses ouvrages, puisqu'il sera invité en tant qu'observateur pour le protestantisme au Concile de Vatican II.

Toutefois, l'historien demeurera très présent tout au long de cet ouvrage puisque les conclusions très mesurées qu'il tire ne sauraient être contestées de ce point de vue. Pierre était *probablement* (probablement seulement) à Rome et l'historien qui s'aventurerait à dire qu'il n'y était pas assumerait de gros risques.⁴⁰⁷ Le dossier, constate Oscar Cullmann, est plein de zones d'ombres et là encore, les historiens (catholiques et protestants), représentants de *l'épistémè*, abondent qui font le même raisonnement pour aboutir au même constat : de toutes façons, Rome est chrétienne sous Néron. Comment Rome aurait-elle été évangélisée sans Pierre et Paul ?

⁴⁰⁵ op.cit. p. 8

⁴⁰⁶ L. Dewailly, *Revue de l'histoire des religions*, année 1956, volume 149, pp 86-88

⁴⁰⁷ op. cit. " Nous dirons que (...) probablement... il est venu à Rome à une date qu'on ne peut plus déterminer, mais qui n'a pas dû précéder de beaucoup sa fin ; qu'il y est mort martyr dans cette ville, sous le règne de Néron, après y avoir exercé son activité pendant un temps très court" (p. 26)

D. LE TOMBEAU ET LES FOUILLES ARCHÉOLOGIQUES

Un intérêt accessoire, mais loin d'être négligeable aujourd'hui, de ce livre, c'est qu'il fournit beaucoup d'informations détaillées sur les fouilles commandées par Pie XII - alors qu'aujourd'hui, on s'y réfère expéditivement ; ces fouilles concluaient la réalité du tombeau de saint Pierre enfoui sous la basilique. Elles avaient commencé en 1939, sur l'ordre de ce pape qui avait choisi ses archéologues. Dans les années suivantes, elles font l'objet de diverses communications partielles jusqu'à ce que :

" Dans le message de Noël qu'il diffusa le 23 décembre 1950, il (Pie XII) affirma de façon catégorique qu'on avait " découvert la tombe du prince des apôtres." En même temps, il admit loyalement qu'il était impossible d'identifier de façon certaine avec les restes mortels de l'apôtre les débris d'ossements humains découverts au-dessous de la tombe. C'est seulement un an plus tard, à Noël 1951, que parut avec un retard singulier, la publication officielle qu'on annonçait depuis si longtemps et que le monde savant attendait avec impatience." ⁴⁰⁸

Incidentement, on apprend que des fouilles avaient eu précédemment lieu au XVII^{ème} siècle et que les résultats de celles-ci se trouvaient remises en cause par celles du XX^{ème}. Oscar Cullmann se montre assez discret, mais mentionne néanmoins les réactions très diverses et les vives discussions suscitées dans le microcosme archéologique. Comment, d'ailleurs, aurait-il pu ne pas les mentionner puisqu'elles se déroulaient encore au moment où il écrivait ? Aujourd'hui, en revanche, on peut s'abstenir : elles sont oubliées. Cette évocation des fouilles, est aussi l'occasion pour O. Cullmann de faire l'histoire de la Basilique de Rome. On apprend donc que la première basilique saint Pierre est commencée sous Constantin en 333. Au sommet d'un versant de la colline, se trouvait l'emplacement d'un cimetière. Il ne faudra donc pas s'étonner outre mesure si, en 1940, on retrouve des débris d'ossements humains. En revanche, dans le *Liber Pontificalis*, ⁴⁰⁹ dont on ne répètera jamais suffisamment qu'il s'agit d'un faux qui a fait fonction pendant plus d'un millénaire et demi d'histoire officielle de la papauté, il était dit, dans la Vie de Silvestre, que Constantin avait pris soin de construire dans les soubassements un monument funéraire pour recevoir les restes de Pierre (*Liber pontificalis* I, 176) ⁴¹⁰, qui faisait l'objet d'une description précise : énormes plaques de

⁴⁰⁸ op. cit. p.124

⁴⁰⁹ http://fr.wikipedia.org/wiki/Liber_Pontificalis

⁴¹⁰ Duchesne Louis, *Études sur le Liber pontificalis* (1877)

bronze, surmontées d'une croix d'or, etc. Rien de tout cela n'a été trouvé. Oscar Cullmann conclut avec justesse :

"Toutefois, les savants catholiques eux-mêmes ne devaient guère s'attendre à la découverte de reliques authentiques de Pierre. Cet espoir illusoire ne pouvait exister que chez les simples croyants catholiques, convaincus depuis des siècles, comme beaucoup d'autres, que dans l'actuelle église Saint-Pierre, ils s'agenouillaient au-dessus des ossements du prince des apôtres. Sur le plan scientifique, une seule question se pose : à l'époque constantinienne, y avait-il encore ici des ossements de Pierre ? Or, nous n'en savons absolument rien (...) "Nous parvenons ainsi au résultat suivant : (...) les recherches archéologiques ne nous permettent pas de résoudre le problème du séjour de Pierre à Rome, que ce soit par la négative ou par l'affirmative. La tombe de Pierre ne peut pas être identifiée. Avant comme après, ce sont les témoignages littéraires indirects qui fournissent les vraies preuves attestant que Pierre a subi le martyre à Rome." ⁴¹¹

Telle est donc la conclusion : pour Oscar Cullmann, les fouilles du Vatican (qui constituent le dernier chapitre de la première partie historique de son livre) n'ont rien établi et s'il est persuadé de la présence de Pierre à Rome et du rôle de fondateur qu'il y joue, c'est essentiellement en raison de preuves littéraires et liturgiques qu'il pense trouver dans le dossier, comme le font aussi les historiens généralement croyants, qui, à leur tour, aujourd'hui, se penchent sur le dossier de Pierre à Rome.⁴¹²

E. LE DOGME DE LA PRIMAUTÉ AUJOURD'HUI

Oscar Cullmann ne dissimule en rien son point de vue ni la finalité qu'il poursuit, à savoir le dialogue œcuménique avec la branche catholique du christianisme ; à la base de ce sujet crucial, on trouve la primauté revendiquée par le pape de Rome. Il pense que cette revendication se fonde sur une mauvaise interprétation de l'histoire qu'il entend rectifier en proposant la sienne.

Plus récemment (1992) un ouvrage, portant le titre de *La primauté du Pape*,⁴¹³ se signale par son originalité ; en effet, autant sont nombreuses les *histoires de la papauté* et autres *dictionnaires de la papauté*, autant rares sont les livres qui placent la *primauté* au cœur du sujet, surtout si celle-ci est abordée non prioritairement sous l'aspect

⁴¹¹ op.cit. p133

⁴¹² Pour des fouilles plus récentes qui ne semblent pas avoir eu l'importance ni le retentissement de celles des années 1939-1950, voir, *Histoire secrète du Vatican*, Corrado Augias, Mondadori, 2010, Milan

⁴¹³ Schatz Klaus, *La primauté du Pape*, Paris 1992.

théologique mais bien sous l'aspect historique, comme le souligne le sous-titre : *son histoire, des origines à nos jours*. C'est explicitement que l'auteur revendique cette approche :

" La perspective de notre présentation est donc en tout premier lieu historique ", sans cacher au lecteur que le dogme est présent : " Pour autant, on ne mettra pas entre parenthèses la question qui surgit aussitôt, et qui concerne la manière dont il est possible de dire que cette primauté qui a pris corps dans l'histoire, est dogmatiquement inaliénable, c'est-à-dire " instituée par Jésus-Christ ".⁴¹⁴

Au fond, il en va du dogme de la papauté romaine, comme du dogme de la divinité de Jésus (et tant d'autres) : ils prennent racine dans l'histoire. La question est de savoir si on peut interroger l'histoire scientifiquement quand la foi est en jeu aussi systématiquement ? *" Le sujet est explosif "*⁴¹⁵ observe justement l'auteur qui développe la problématique en ces termes :

*" Selon la conviction catholique, en effet, telle qu'elle a été exprimée par le magistère à Vatican I, cette primauté a son fondement dans la volonté du Christ et dans le Pierre du Nouveau Testament. Et pourtant, elle n'était pas fin prête dès le commencement : son histoire, au contraire, est très vivante et pas toujours rectiligne. Comment alors, moyennant quelles étapes et quels facteurs historiques la primauté du pape a-t-elle pris corps ? Nous examinerons donc la manière dont ont pris corps, dans l'histoire, cette structure primatiale et ces prérogatives du pape qui, plus tard, ont été considérées comme constitutives de l'Église et comme faisant partie des données dogmatiques inaliénables (...) Nous n'entendons pas nous dérober au problème ainsi posé : comment est-il possible d'accorder l'histoire réelle et la foi catholique qui a pour référence le dogme de l'Église et non Vatican I "*⁴¹⁶

Peut-on poser le problème avec plus de clarté et, tel qu'il est posé, comment l'auteur va-t-il le résoudre ?

E.1 L'histoire, toute l'histoire, rien que l'histoire

Au point de départ, on peut observer un positionnement très classique : il y a trois passages dans le *Nouveau Testament* qui établissent, selon l'auteur, un statut

⁴¹⁴ op.cit. p 10

⁴¹⁵ op. cit. p 9

⁴¹⁶ op.cit. p. 10

hiérarchique de Pierre par rapport aux autres apôtres ⁴¹⁷, à quoi s'ajoutent diverses attestations complémentaires, tirées de la littérature canonique ou de la littérature apocryphe ⁴¹⁸. Peut-être les rédacteurs de ces témoignages sont-ils insuffisamment conscients de la véritable nature de la mission de Pierre ⁴¹⁹ ce qui expliquerait qu'à nos yeux la preuve puisse ne pas paraître assez convaincante, pense l'auteur. Mais plutôt qu'aller plus avant dans la critique des documents, Klaus Schatz préfère se demander si nous posons vraiment les bonnes questions : *"si on pose la question en ces termes, il faudra certainement répondre par la négative..."*⁴²⁰ Au passage, les fouilles sous la basilique Saint Pierre sont évoquées. Le verdit n'est pas sans nuance, mais pour l'essentiel, il est probant :

" Il n'est pas aussi certain que les fouilles effectuées sous Saint-Pierre de Rome aient localisé la tombe authentique de Pierre, d'autant plus qu'il existait une autre tradition romaine selon laquelle on vénérât Pierre à Saint-Sébastien et sur la Via Appia. Ces fouilles attestent cependant avec certitude que les chrétiens du II^{ème} siècle étaient convaincus d'être en présence de la tombe de Pierre sur la colline du Vatican ". ⁴²¹

Klaus Schatz en revient à la *forme* des questions :

" Si on avait demandé à un chrétien autour des années 100, 200 et même 300, si l'évêque de Rome était le chef de tous les chrétiens, s'il existait un évêque suprême placé au-dessus des autres évêques et ayant le dernier mot dans les questions concernant l'Église universelle, il aurait certainement répondu non. Mais la question est-elle bien posée ? " ⁴²²

L'auteur pense que les questions que nous nous posons sont anachroniques. Il faut, par un effort de l'intelligence, nous transférer dans le contexte de l'époque que l'on étudie. Il espère, semble-t-il, obtenir par ce moyen des réponses qui nous soient acceptables aujourd'hui, point de vue qu'il développe en ces termes :

" La façon de poser la question est trop grossière pour qu'elle puisse faire droit à la réalité historique de l'Église. Il faut donc prendre ses distances, dès le départ, par rapport à la question : " existait-il en ce temps-là une primauté au sens d'aujourd'hui ? " Surtout, toute pensée exprimée en termes de supériorité ou de subordination conduit à s'égarer et empêche tout simplement de voir de façon juste quelle était la place de l'Église de Rome dans les commencements. Il faut au contraire ne pas introduire de

417 Mt 16:13-17, Lc 22, 31-32, Jn 21:15-17

418 1 Co, 15, 5, 1^{ère} épître de Pierre 5, 13 ; la Lettre de Clément de Rome, la Lettre aux Romains d'Ignace d'Antioche ; l'Ascension d'Isaïe, l'Apocalypse de Pierre.

419 op.cit. pp 15-16

420 op.cit. p 16

421 op.cit. p. 17

422 id.

façon précipitée des catégories ultérieures, et interroger les témoignages dont on dispose sur ce que représente pour eux l'Église de Rome." ⁴²³

Cette petite profession de foi méthodologique est introduite par une petite phrase particulièrement éclairante : " *Ce qui fait défaut ici, ce n'est pas la critique historique, c'est l'herméneutique historique.* " ⁴²⁴ Cela veut dire que la *critique historique* est insuffisante pour étudier les origines de la papauté, il faut faire appel à une autre technique, appelée ici *herméneutique historique*, et dont nous avons vu en introduction que Benoît XVI l'appelait de ses vœux, exactement comme le fait Klauss Schatz et pour les mêmes raisons. ⁴²⁵ Il va sans dire que cet indispensable secours de *l'herméneutique historique* s'applique exactement de la même façon au *Jésus de l'histoire* qu'au *Pierre de l'histoire*. Un supplément de foi est nécessaire. Ce que Benoît XVI rappelle c'est que, selon lui, l'herméneutique positiviste est à proscrire ; l'herméneutique de la foi et l'herméneutique historique doivent se conjuguer, non pas uniquement au bénéfice de la foi, mais au bénéfice de l'histoire elle-même, dont il est urgent qu'elle devienne *consciente de ses propres limites*.

Dans des considérations voisines de celles de Klaus Schatz, Marcel Pacaut (1920-2002), écrivant une histoire de la papauté, quelques décennies plus tôt, soulève aussi la question du rapport entre l'histoire, le dogme et la foi. Impossible de lui contester sa qualité d'historien. ⁴²⁶ En revanche, l'analyse qu'il fait de ce rapport, les solutions pratiques qui sont les siennes peuvent donner lieu, semble-t-il, à quelques critiques et même servir d'exemples de déviations extrêmement courantes dans ce domaine.

Irréprochables sont les principes qu'il annonce : il constate d'abord ⁴²⁷ que la communauté religieuse des catholiques tient la papauté pour un pouvoir d'origine divine, que les prérogatives du pape sont définies par le dogme et constituent par conséquent des articles de foi. L'historien n'a pas le droit de l'ignorer puisque c'est une

423 op.cit. 18

424 id.

425 Voir introduction, p. 31 Citation de Benoît XVI dans le deuxième volume de *Jésus de Nazareth* (pp 8_9): "Elle (l'exégèse biblique scientifique) doit apprendre que l'herméneutique positiviste dont elle part n'est que l'expression exclusivement valide de la raison. Celle-ci s'est définitivement trouvée elle-même, mais elle constitue un mode déterminé de raisonner qui est historiquement conditionné, qui est susceptible de recevoir des corrections et des compléments et qui en a besoin. Une telle exégèse doit reconnaître qu'une herméneutique de la foi, développée de manière juste est conforme au texte et peut se conjuguer à une herméneutique historique consciente de ses propres limites, pour former un tout méthodologique".

426 Pacaut Marcel, *Histoire de la papauté, de l'origine au Concile de Trente*, Paris, 1976

427 "Ce livre n'est pas une histoire de papes, mais une histoire de la Papauté (...) La Papauté est tenue par la communauté religieuse des catholiques comme un pouvoir d'origine divine, dont les droits et les prérogatives sont définis par le dogme et sont reçus comme des articles de foi. L'historien ne peut pas ignorer cette donnée mais il se doit de l'apprécier d'abord comme un fait parmi d'autres et d'en prendre seulement note afin de mieux éclairer, le cas échéant, les événements ou les attitudes, et sans essayer d'établir ou de critiquer le bien-fondé de la doctrine - que, sur un plan personnel, il lui est loisible d'accepter ou de rejeter. Pour le reste - et, selon mon propos, ce reste est essentiel - il est forcé de considérer que la Papauté est un élément de l'histoire et que, en conséquence, elle doit être traitée comme un fait humain, ce qui le conduit nécessairement à dresser des constats susceptibles, en certaines occasions et à certaines époques, de ne pas correspondre aux explications dogmatiques." (op.cit. p 8)

donnée, mais il n'a pas le devoir de souscrire à un tel point de vue ; il a, au contraire, celui de rechercher les conditions de l'apparition de cette institution comme se situant dans l'ordre de l'histoire humaine. Il élargit ensuite ce constat à un principe général : il n'y a pas d'histoires particulières, il n'y en a qu'une seule, - avec un grand " H " - qui n'a que la particularité de présenter différentes facettes.⁴²⁸

Comment ne pas approuver le constat que fait l'historien ainsi défini quand il aborde la délicate question des premiers moments de la papauté ?

*"Jusqu'à la fin du I^{er} siècle, les documents qui établissent l'existence de l'évêque de Rome, plus encore que ceux qui éclairent son activité sont très rares (...) La Papauté sort de l'obscurité, prend forme, se laisse découvrir au cours d'un lent cheminement qui s'accomplit à partir du III^{ème} siècle. Il ne sert à rien d'apposer à cette constatation une argumentation fondée sur une conviction dogmatique, car c'est en contradiction totale avec la démarche de l'historien de vouloir retrouver dans quelques faits isolés et parfois discutables une thèse préalablement établie".*⁴²⁹

C'est probablement aux divergences entre catholiques et protestants comme on a pu en avoir quelque idée dans l'exemple d'Oscar Cullmann que Marcel Pacaut fait allusion.

Pour être rares, les documents primitifs n'en existent pas moins et l'auteur mentionne les trois classiques que sont : Mt 16, 18 ; Jn 21, 15-17 ; Lc 22, 31-32 et fait allusion à quelques autres arguments scripturaires secondaires. C'est très exactement l'argumentation de base de l'Église catholique, à laquelle non seulement l'historien souscrit sans réserve, quoiqu'il en soit des pétitions de principe qui précèdent, mais en outre veut apporter le soutien de la neutralité scientifique qu'il a préalablement pris soin de hautement déclarer.

L'auteur prend encore toutefois la précaution d'affirmer que sur ce Matthieu 16, 18 l'argumentation n'est pas absolument irréfutable et que exégètes, théologiens et polémistes l'ont battue en brèche⁴³⁰ - mais une fois la chose signalée, tout se passe comme si la cause était désormais entendue. Marcel Pacaut ne va pas s'étendre sur les raisons de ceux qui ne trouvaient pas les arguments ecclésiastiques convaincants. Il va même balayer d'un mot tout un courant qui, selon lui, n'en mérite pas davantage.

⁴²⁸ " Ainsi, chronologiquement et logiquement limité, le sujet apparaît comme un thème relevant de l'histoire ecclésiastique et religieuse (...) Il serait tout-à-fait abusif de ne pas y trouver davantage. Rien n'est plus artificiel, en effet que l'histoire sectorielle. Rien n'est plus scientifiquement faux que l'histoire confinée à un seul domaine, si ce n'est, bien entendu, cette prétendue histoire vulgaire qui se contente de rapporter des événements pour en faire un spectacle et qui, faute de connaissances sérieuses, ne fournit jamais la moindre explication et ne relie jamais l'étude du passé à la compréhension de la société. Au niveau de l'intellect et de la culture, il n'y a pas, il n'y a plus d'histoire politique, d'histoire économique, d'histoire religieuse, etc. Il y a seulement l'histoire qui exige, pour être connue et saisie, d'être étudiée à partir de données concrètes, choisies selon leur spécificité, leur localisation ou leur chronologie et dont chacune constitue une facette de la même réalité". (op. cit. p. 8)

⁴²⁹ op.cit. p 15

⁴³⁰ op.cit. p 17

" Il ne faut pas trop s'arrêter aux réfutations issues d'une ardente conviction rationaliste et qui consistent à nier l'historicité du Christ et l'authenticité des Évangiles. La critique moderne a démontré que Jésus a vécu sous le règne de Tibère, qu'il a prêché en Judée et en Galilée une doctrine religieuse qui a bouleversé et divisé le judaïsme et les milieux juifs (...) Quant aux évangiles et autres livres du Nouveau Testament, on s'accorde à reconnaître qu'ils ont été écrits relativement peu de temps après la mort du maître par des témoins réels ou par des personnages qui ont eu aisément la possibilité de s'informer

" ⁴³¹

Après donc avoir fustigé sévèrement au passage l'ardente conviction rationaliste en la réduisant à une sorte de négationnisme de principe et sans la moindre nuance, après avoir introduit le sujet par une vibrante déclaration de l'autonomie de l'histoire vis à vis de la foi, l'auteur adopte exactement les présuppositions de l'Église, qu'incidemment, en sa qualité d'historien impartial, il confirme. Pensant aux protestants, il veut bien admettre que quelques unes de leurs réserves ne sont pas sans fondement - *réserves, toutefois, (qui) ne prouvent pas grand-chose* -, dit-il.⁴³² D'ailleurs, ces réserves, en fin de compte, sont contradictoires, selon lui, et prouvent davantage qu'elles ne parviennent à contester :

" Ces réserves, toutefois, si elles minimisent et tendent à réduire à néant l'autorité de Pierre sur les autres reconnaissent implicitement qu'il est le premier, puisque c'est à lui que le Seigneur s'adresse plus directement et que c'est lui qui parle au nom de tous ".⁴³³

L'élément le plus intéressant de toutes ces premières pages est peut-être la notion de *reconnaissance implicite*. Il est exact que, tout en critiquant l'interprétation de l'Église catholique, un auteur comme Oscar Cullmann précédemment cité, reconnaît implicitement beaucoup de choses : d'abord que Jésus a, effectivement tenu ce fameux propos à Pierre, ensuite que Pierre a bien été présent physiquement à Rome, même s'il y a problème quant à la durée du séjour, aux dates, etc. et qu'enfin, s'il y a question au niveau du tombeau, il n'y en a pas au niveau du martyr.

L'affirmation implicite est un moyen constamment utilisé chez les exégètes chrétiens catholiques (avec celui du consensus) et, en ces premières pages, en désapprouvant les critiques (vertement pour les rationalistes, aimablement pour les protestants), M. Pacaut donne raison, à peine implicitement, et en tout cas très clairement, à toutes les affirmations de l'Église catholique. Cette adhésion complète qui se présente sous la forme d'une distanciation historienne s'exprime ainsi :

⁴³¹ op.cit. p. 18

⁴³² op.cit. p. 19

⁴³³ op.cit. p. 20

*"L'origine et le contenu du pouvoir de Pierre et de ses successeurs (...) furent reçus en fonction d'une démarche subjective que l'historien relève parce qu'elle éclaire l'évolution de l'homme et de la société, mais du bienfondé de laquelle il n'a pas à discuter. Ne s'arrêtant pas à telle ou telle "vérité" dogmatique qui est, de toute façon, vérité pour les uns et erreurs pour les autres, il doit, en revanche, tenter de dégager au mieux la vérité historique, c'est-à-dire dans le cas présent, essayer de présenter ce qui ressort des textes du Nouveau Testament dont il accepte l'authenticité et qu'il étudie comme n'importe quel document."*⁴³⁴

En d'autres termes, Pierre aurait pu se tromper sur la nature, l'extension, les tenants et les aboutissants de la mission à lui confiée par le Christ, mais c'est un fait historique que le Christ lui a confié la direction des autres apôtres, en lui conférant quelques pouvoirs spéciaux et il est hors de question de mettre en doute la parole " *Tu es Pierre et sur cette pierre...* etc " ; il est hors de question de ne pas accepter comme documents historiques les évangiles tels qu'ils sont. L'historien étudiera le *Nouveau Testament* comme n'importe quel autre document. Toute la question est de savoir si le Nouveau Testament est, effectivement, un document historique. Et cette question n'est pas posée mais une réponse affirmative est postulée.

L'auteur n'est-il pas un peu rapide quand il écrit par exemple :

*"L'Église naît à Jérusalem le dernier jour de la fête des semaines de l'an 30 " ⁴³⁵ (...) " Le premier des apôtres trouva la mort en 64, lors de la persécution que l'empereur Néron lança contre les chrétiens. Il fut supplicié au Vatican et rien ne s'oppose absolument à croire qu'il a été enseveli dans le tombeau qui fut, très tôt après, l'objet d'une grande vénération et qui est situé sous l'actuelle Basilique Saint-Pierre. Paul fut mis à mort quelques années plus tard, sans doute en 67 " ?"*⁴³⁶

Il est exact qu'en effet, rien ne s'y oppose absolument. Mais on est aussi en droit de demander ce qui autorise à y croire et Marcel Pacaut et ceux qui adoptent les mêmes positions ne semblent pas éprouver grand intérêt pour ce type de question. Ce sera exactement la même inspiration que l'on verra à l'œuvre quand, plus loin, défileront les témoins de l'apparition de l'institution papale : Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Irénée, Tertullien, Cyprien. Ce sont les mêmes témoignages que nous-même utiliserons et ils mèneront à d'autres conclusions.

E.2 François, 265ème successeur de Pierre ?

⁴³⁴ op.cit p. 21

⁴³⁵ op.cit. p. 23

⁴³⁶ op. cit.p. 27

De même qu'à la mort de Jean-Paul II, le 2 avril 2005, l'ensemble des médias regrettait la disparition du 264^{ème} successeur de saint Pierre, c'était donc l'intronisation du 265^{ème} pape qu'il fallait saluer et lorsque le 28 février 2013, Benoît XVI surprit le monde entier en annonçant qu'il renonçait à sa charge, pas un commentateur ne manqua de saluer peu après, en le pape François élu le 13 mars 2013, le 266^{ème} pape, ou 265^{ème} successeur de saint Pierre.

D'une élection à l'autre, que le règne soit long comme celui de Jean-Paul II (26 ans) ou court comme celui de Benoît XVI (8 ans), un chiffre s'ajoute régulièrement au compteur et il en serait ainsi depuis qu'en l'an 64 - ou bien était-ce en l'an 67 ? - Pierre mourut martyr sur la colline du Vatican. Les règnes se seraient enchaînés sans discontinuer deux mille ans durant, créant ainsi la plus ancienne institution du monde et nous posséderions la liste exhaustive des papes depuis saint Pierre jusqu'à nos jours. Quelle voix se fera entendre pour oser une contradiction disant que, si l'institution effectivement remonte à l'antiquité, la chose est déjà suffisamment remarquable pour qu'il n'y ait pas besoin d'offenser la vérité en ajoutant des précisions qui sont purement imaginaires et qui font qu'il est absolument impossible de donner un numéro de succession au pape d'aujourd'hui, ne serait-ce que parce qu'il y eut des périodes conflictuelles durant lesquelles plusieurs papes régnèrent en même temps. Mais l'Église ne souhaite pas trop qu'on s'en rappelle. En l'occurrence, ce qui nous intéresse surtout, ce sont les débuts de la papauté et nous avons vu précédemment qu'un historien nous dit qu'il faut attendre le milieu du III^{ème} siècle pour qu'un évêque de Rome en appelle au *Tu es Petrus* de Matthieu pour revendiquer le principe de primauté, ce qui devrait être considéré comme la première fondation de la doctrine de la papauté au sens de l'Église catholique. Pour être plus précis, il s'agit du pape Étienne 1^{er} qui règne de 254 à 257. Il se trouve qu'il occupe la 23^{ème} position sur la liste de l'époque qui conduit à celle d'aujourd'hui où le pape François se classe 266^{ème}.

Que faut-il penser du " pape " Étienne et sa 23^{ème} position ? Dans quelles circonstances est-il amené à revendiquer la primauté ? Avec quels effets ? Pourquoi aucun " pape " ne paraît l'avoir fait parmi ses 22 prédécesseurs et que faut-il penser de ces 22 "papes "- là, en particulier ceux du premier siècle, 5 en comptant saint Pierre lui-même ? Que faut-il penser des papes du II^{ème} siècle, soit 9 après saint Pierre ? Sans attendre d'entrer, un peu plus loin, dans les détails, disons qu'on en sait si peu de choses et que le peu qu'on sait est d'une nature telle, qu'il faut considérer qu'on se trouve là non dans l'ordre de l'histoire, mais dans celui de la tradition et qu'il n'y a pas plus de raison

de considérer que le pape François soit le 266^{ème}, qu'il n'y en a de considérer que Tawadros II, porté par tirage au sort le 4 novembre 2012 à la tête de l'Église copte orthodoxe d'Égypte serait, effectivement, le 118^{ème} successeur de saint Marc comme le veut la tradition copte. Marc l'évangéliste se serait, en effet transporté de Rome à Alexandrie si l'on en croit Eusèbe de Césarée, et y aurait prêché l'Évangile écrit précédemment, fondant ainsi l'Église d'Égypte ⁴³⁷, information que l'Église catholique ne semble pas pressée d'accréditer, alors qu'elle tient beaucoup à la liste des évêques de Rome dressée à partir du même Eusèbe de Césarée. ⁴³⁸ Eusèbe de Césarée, avant que, depuis quelques décennies, " Luc " ne soit promu à cette première place, était considéré comme le premier historien du christianisme. En réalité, il s'agit d'un compilateur (doublé d'un théologien, d'ailleurs fort peu orthodoxe) qui dispose d'un exceptionnell dépôt de livres (la bibliothèque d'Origène notamment) - dont il ne reste rien et grâce à quoi il est en mesure de transmettre une grande quantité d'informations qui sans lui ne nous seraient jamais parvenues, les noms des premiers " papes ", entre autres. Mais ce n'est une œuvre d'histoire que par défaut. Son " histoire " est truffée d'éléments les plus fantaisistes. Par exemple, il fait état d'une correspondance écrite entre Jésus de Nazareth et le roi Abgar d'Édesse, et bien d'autres choses de la même eau. Eusèbe mélange la tradition, la légende et l'histoire. Dès lors, en quoi la présence de Pierre à Rome ⁴³⁹ est-elle plus historique que celle de Marc à Alexandrie ? Tout ce que les écrits prouvent, c'est que les propos qu'ils mentionnent circulaient. Mais pourquoi ? Comment ? d'où venaient-ils ? Nous n'avons aucune réponse, si ce n'est, dans de trop nombreux cas, des réponses qui rendent la présence de Pierre à Rome plutôt douteuse.

A partir de quand les traditions de l' Église (ou du christianisme) deviennent-elles l'histoire de l'Église (ou du christianisme) ? Pour répondre à une telle question, l'apparition progressive de la papauté peut apporter un éclairage particulièrement utile. Par conséquent, cet examen n'est pas du tout moins important que celui de l'historicité de Jésus de Nazareth et des premières manifestations d'un mouvement de Jésus, dont on ne trouve aucune trace ailleurs que dans une littérature chrétienne, éventuellement très tardive. La doxa, même quand elle véhicule des informations fausses ou douteuses

437 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, II, 16, 1 : " On raconte que ce même Marc fut le premier envoyé en Egypte ; il y prêcha l'évangile qu'il avait écrit et établit des églises d'abord à Alexandrie même ".

438 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre III, chapitre II Lin; chapitres XIV et XV Anacle et Clément, chapitre XXXIV, Evariste; Livre IV : chapitre IV, Alexandre, ; Xyste. Chapitre XI, Hygin, Télésphore ; chapitre XIX, Anicet, Soter.

439 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre II, chapitre XIV : " La Providence, dans son entière bonté (...) conduisit par la main à Rome (...) Pierre, le courageux et grand apôtre. "

qu'elle présente comme des certitudes, devient à peu près indestructible, quand elle est unanime, quand elle se répète de période en période, quand elle n'est jamais contredite. C'est le cas avec le 264^{ème}, puis le 265^{ème}, puis le 266^{ème} successeur de saint Pierre. Pourquoi, alors que dans les télévisions, dans les radios, dans les journaux, il est régulièrement fait appel, pour les commentaires, à d'éminents spécialistes dûment authentifiés comme historiens n'entendra-t-on jamais (ou pratiquement jamais) qu'il s'agit d'une pure tradition et que peu d'histoires sont aussi obscures que l'histoire des débuts de la papauté. C'est le contraire que l'on entend, ce qui veut dire que l'*épistémè*, vole au secours de la *doxa*.⁴⁴⁰ La science vole au secours des idées reçues. Là où elle aurait, de notre point de vue, le devoir de (pour le moins) nuancer, on la voit trop souvent renforcer, authentifier un discours qui est plus qu'hypothétique.

F. LES MÉDIAS ET L'HISTOIRE

Il est fréquent que les périodiques grand public, mensuels ou hebdomadaires, ouvrent leurs colonnes aux questions de religion, proposant à l'occasion des numéros hors série, ou des dossiers, consacrés tantôt à un thème religieux spécifique : Noël, Pâques, tantôt à des approches extrêmement générales, comme des comparaisons entre les trois monothéismes ou, comme c'est le cas de celui que nous allons utiliser dans cet exemple, un exposé historique complet, des origines jusqu'à nos jours, ici, en l'occurrence du christianisme. Il s'agit d'un numéro double de *l'Express*, en date du 22 décembre 2010 au 4 janvier 2011. C'est un numéro spécial de 100 pages, ayant pour titre *LA GRANDE HISTOIRE DE LA CHRÉTIENTÉ*, l'un des sous-titres annonçant *Ce qu'on sait de nouveau sur Jésus*, le grand public étant toujours friand d'apprendre sur ce sujet quelque *nouvelle nouveauté*. Il en sera pour ses frais d'ailleurs sur ce point précis, aucun article ne renvoyant à l'annonce claironnée.

En revanche, si ce sont des garanties de scientificité qu'il recherche, il peut être satisfait, car les journalistes ont cédé la préséance à des personnalités connues du monde des sciences religieuses, plusieurs d'entre elles officiant dans l'université républicaine, c'est-à-dire exempte, en apparence, de tout lien de dépendance par rapport à l'institution ecclésiale. Tel est le cas des deux articles que nous allons lire de plus près,

⁴⁴⁰ Un certain développement est consacré plus loin aux notions d'*épistémè* et de *doxa* et leur rapport quant à l'histoire des origines du christianisme. Nous dirons, pour l'instant, que ces termes sont employés ici dans leur sens commun : l'*épistémè* correspond au savoir scientifique, la *doxa*, au mélange plus ou moins confus d'opinions.

puisqu'ils traitent, sous deux angles différents, de l'histoire de la papauté. Le premier est dû à Yves-Marie Hilaire, professeur émérite à l'Université Charles De Gaulle-Lille III. Il a dirigé un ouvrage collectif consacré à l'histoire de la papauté.⁴⁴¹ L'auteur du deuxième article (en réalité, une interview) est Philippe Levillain, professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Paris-X Nanterre. Le lecteur *lambda* de *l'Express* ignorera qu'il est aussi membre du *Comité pontifical des sciences historiques*.⁴⁴² Les principaux auteurs des articles sont présentés comme des universitaires (français pour bon nombre d'entre eux), qualité mise en avant par l'hebdomadaire, cependant qu'ils ont aussi des attaches, parfois particulièrement étroites avec l'institution religieuse, sans que cela ne soit mentionné. Nous ne nous attarderons pas sur le cas de chacun d'entre eux. Qu'il suffise de dire que Yves-Marie Hilaire et Philippe Levillain ne sont d'aucune manière une exception. Nous les retenons parce que c'est de l'histoire de la papauté qu'il est question, mais en réalité, c'est l'ensemble des représentants de l'épistémè dans ses rapports avec la doxa qui est en cause.

G. PERSPECTIVE A PRIORI CROYANTE ET HISTOIRE CONFESSANTE

L'article de Yves-Marie Hilaire a pour titre *Dans le siège de Pierre*⁴⁴³. C'est une rétrospective extrêmement condensée de l'histoire de la papauté de saint Pierre à Jean-Paul II. On comprend que, dans un tel cadre, il soit exclus de détailler les points éventuels qui seraient historiquement litigieux. Malheureusement, les cas litigieux, en l'occurrence, les toutes premières étapes de l'histoire de la papauté, sont évoquées comme s'ils ne l'étaient pas. En voici l'exemple :

441 Y.M. Hilaire (dir.) *Histoire de la papauté. 2000 ans de missions et de tribulations*, éd. Seuil/Tallandier, coll. Points/Histoire, 2003. Il a également participé à la rédaction de l'ouvrage nommé ci-après, ouvrage également collectif et considéré en la matière comme un classique.

442 Pour ce Comité pontifical des sciences historiques, voir en annexe

443 *l'Express*, en date du 22 décembre 2010 au 4 janvier 2011, *Dans le Siège de Pierre* pp 94-98

" Saint Pierre est venu à Rome après avoir évangélisé Jérusalem, puis Antioche, l'une des capitales de l'Orient romain, puis l'Asie Mineure. Il a été martyrisé sous Néron, ainsi que saint Paul, mais probablement pas au même lieu. Pierre a-t-il été évêque de Rome ? Pour en être certain, il faudrait être sûr que la fonction existait clairement à l'âge apostolique. A Rome, Pierre, premier des apôtres, a présidé à la charité entre chrétiens, mais l'existence d'un évêque n'est attestée que trente ans plus tard, vers 96, sous Clément".

Apparemment, Yves-Marie Hilaire oublie de dire que Pierre est enterré sous la Basilique Saint-Pierre, à moins qu'il ne laisse ce soin à son collègue, Philippe Levillain, ce que celui-ci, effectivement, fera. Cela étant, ces courtes lignes sont truffées de formulations dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont sujettes à caution. Que penser de l'évangélisation de Rome par saint Pierre, puis d'Antioche, puis de l'Asie mineure ? Que penser de sa venue à Rome, de son martyr sous Néron ? Du fait que, de son vivant, il présidait à la charité entre chrétiens ? Sur quels textes Yves-Marie Hilaire s'appuie-t-il pour afficher autant de certitudes ?

Selon une technique éprouvée dans l'historiographie chrétienne qui veut se parer du recul critique indispensable à la démarche historique, l'auteur de l'article prend bien soin d'inviter le lecteur à la distanciation : que faut-il entendre par la fonction épiscopale, quand il s'agit de la période apostolique, demande-t-il ? La fonction d'évêque n'apparaît, selon lui *"que trente ans plus tard, vers 96 sous Clément"*. Cette affirmation-là est également très hâtive, au regard des documents que nous possédons, si du moins on veut les examiner selon la méthode critique et non avec les *a priori* de la foi. Par exemple, le premier évêque qui se présente, spontanément, à la réflexion, n'est autre que Clément lui-même dont on ne connaît rien d'autre que ce document. On ne risque donc pas de savoir comment il exerce sa fonction d'évêque, mais les experts pensent détecter dans cette épître, les traces à peu près certaines d'un exercice collégial du pouvoir épiscopal. Ainsi en aurait-il été dans les diverses églises locales. D'ignace, évêque d'Antioche, on ne sait à peu près rien non plus. C'est Eusèbe, au IV^{ème} siècle, qui fait de Jacques le Juste le premier évêque de Jérusalem

Avant de rouvrir le dossier de " l'invention" de la papauté , selon une perspective *a priori* critique et non *a priori* croyante, on se contentera d'observer que les exigences de la démarche historique auraient été satisfaites si Yves-Marie Hilaire, s'agissant de saint Pierre, avait seulement voulu noter qu'il s'agit essentiellement d'une *tradition*. C'est peut-être la seule chose qui manque. Mais elle est de taille. En son absence, les faits évoqués sont donnés comme historiques.

L'article qui paraît sous l'autorité de Philippe Levillain est en réalité une interview, plutôt courte puisqu'elle fait deux pages avec pour titre " *Un patriarche pas comme les autres* ", où, dans le chapeau, il apparaît que la grande question est celle de la primauté. C'est une rétrospective des plus succinctes de l'histoire de la papauté puisqu'elle commence avec saint Pierre et va jusqu'à Benoît XVI. Il est impossible de confirmer en termes plus clairs et définitifs, - même si un mot ou l'autre est parfois utilisé pour envisager la possibilité de l'ombre d'un doute, - la théorie selon laquelle, via Pierre et Rome, la papauté est fondée par Jésus-Christ :

" Question : Pierre a-t-il été le premier pape ?

Réponse : Pierre est considéré comme le premier pape, car il est celui à qui le Christ a légué la charge de créer son Église, comme l'atteste la parole de l'Évangile de Matthieu : " Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église." L'Église - l'ecclesia, signifiant assemblée - rassemble les disciples du Christ, qui a confié à Pierre son Église mais lui a laissé aussi la charge de l'organiser, au delà de sa propre histoire."

Donc, non seulement, Le Christ confie l'Église à Pierre, mais lui confie aussi le soin de l'organiser. Comment Pierre s'acquitte-t-il de la mission de l'organisation ? la question n'est pas traitée au profit de celle de sa mort et de son ensevelissement. Ici encore, Philippe Levillain ne connaît pas le doute. S'il en avait eu, les fouilles de Pie XII l'auraient convaincu.

Question : Justement, Pourquoi Rome ?

Réponse : Parce que Pierre a été martyrisé et enseveli à Rome. La basilique Saint Pierre a été construite au IV^{ème} siècle sur ce que l'on croyait être la tombe de Pierre. Or, les fouilles faites par Pie XII ont permis de retrouver le tombeau et d'attester que le premier chef de l'Église avait été enterré à l'aplomb même de l'autel pontifical de la basilique. (...)⁴⁴⁴

Question : Que signifie la primauté de l'évêque de Rome et comment a-t-elle évolué ?

Réponse : La primauté est liée à Pierre : il est l'apôtre qui a la primauté sur les Douze. Tous les papes n'ont cessé de la défendre. Ils la consolident petit à petit sur les autres évêques, notamment d'Orient. Il est significatif que Benoît XVI ait fait enlever de la fonction pontificale le titre de patriarche d'Occident. Cela montre que le pape n'est pas un patriarche comme les autres, mais est au-dessus des autres. Au fur et à mesure que la figure de la papauté s'incarne dans l'institution, le rôle du pape devient éminent sur le plan doctrinal : il est le gardien du dogme.

Les propos de Philippe Levillain ont le mérite d'être clairs : l'historicité de Pierre, de son rôle à Rome dans la fondation de l'Église, de son ensevelissement dans cette ville, relève de la vérité historique ; par conséquent, le principe de la primauté aussi et enfin - ultime conclusion - le fondement historique du dogme, qui a pour seule garantie la

⁴⁴⁴ L'article *Fouilles de Saint-Pierre*, signé de Rossana Martelli dans le *Dictionnaire de la papauté* dirigé par Ph. Levillain (pp 693-695), ne dit pas du tout cela.

succession ininterrompue des papes ; il s'ensuit que le catholicisme est une branche du christianisme non pas différente des autres, mais supérieure aux autres, détentrice de l'enseignement originel. Sa vérité dogmatique a pour base première la vérité historique.

Dans cet exemple, le croyant et l'historien qui, en l'occurrence, coexistent en la même personne. sont d'accord ; mais l'un n'aurait-il pas, par hasard, pris le pas sur l'autre ? Le lecteur, quant à lui, serait en droit de se demander si c'est le professeur de Paris-X Nanterre qui parle ou bien le conférencier du *Comité pontifical pour les sciences historiques*. Il ne se le demandera pas, car si *l'Express* annonce bien la première qualité, la discrétion sur la seconde est totale. Le mérite éminent de cette interview est aussi de montrer combien la théologie catholique est dépendante de la lecture catholique de l'histoire, laquelle est différente de celles que font les autres branches du christianisme.

Sachant que ces lectures différentes existent et que les historiens protestants ou appartenant à l'Église orthodoxe ne sont pas moins savants que les historiens catholiques, on pourrait vouloir remettre à plat tout le dossier et examiner chaque élément un par un. Parodiant une célèbre formule, s'inquiétant du sort des passagers d'un avion où il manquerait le pilote, on est en droit de se demander : y a-t-il un défenseur d'une histoire laïque dans l'histoire des origines du christianisme ? Disons mieux : un historien agnostique aurait-il sa place ou non dans l'histoire des religions telle qu'elle est aujourd'hui couramment pratiquée en France ? Il est évident que si des historiens de branches différentes d'une même religion ne parviennent pas à s'entendre sur une même lecture de quelques points fondamentaux, un historien agnostique aura une lecture de l'histoire encore différente de celles (différant entre elles) des historiens croyants. Le rapport - au demeurant explosif - entre l'histoire de la papauté et le principe de la primauté était déjà très clairement exposé par l'auteur de *La primauté du pape* examiné précédemment. L'auteur proposait quelques conseils méthodologiques : se défendre de l'anachronisme qui consiste à interroger le passé en fonction des questionnements actuels. Il faut prendre acte du fait que les premiers chrétiens ne se posent pas la question de la primauté de l'évêque de Rome sur les autres évêques ; pas un seul pape avant les années 250 ne songe à invoquer le *Tu es Petrus* de Matthieu. Pourquoi faut-il donc que l'histoire actuelle des origines de la papauté veuille absolument partir de l'épisode fixé par Mt en 16, 18 si, pendant deux siècles et demi, les chrétiens n'en ont aucun souci ? Il faut se méfier aussi de la rhétorique des historiens, Klaus Schatz, ou Philippe Levillain, ou Oscar Cullmann ou tant d'autres, dont l'objectif réel, consciemment ou non est de défendre *leur* théologie. Klaus Schatz écrit : " *Il faut au*

contraire ne pas introduire de façon précipitée des catégories ultérieures, et interroger les témoignages dont on dispose sur ce que représente pour eux (les premiers chrétiens) l'Église de Rome." Selon nous, il est moins qu'évident que l'Église de Rome ait pour les chrétiens des deux premiers siècles une valeur de référence. Il n'est même pas évident que l'Église de Rome, sous une forme organisée, existe, *a fortiori* il n'apparaît pas qu'il y ait quelque question que ce soit sur une quelconque supériorité de l'évêque de Rome. La première question ne doit donc pas être, celle de la référence à un certain passage d'un certain évangile, même si, ultérieurement cette question devient capitale ; la primauté est une catégorie ultérieure. Le *Tu es Petrus* est un argument tardif. La première exigence doit être, d'abord, de déterminer s'il est certain que Pierre se soit rendu à Rome, ensuite de déterminer s'il a nommé des successeurs, enfin, quand, comment en la personne de qui, les premiers papes sont apparus.

H. RETOUR AUX TEXTES

La première question n'est pas de savoir quand et comment le passage incriminé de Matthieu est confectionné - ce qui est pourtant capital -, mais quand, comment, par qui, la première liste des premiers papes est confectionnée. La deuxième sera celle qui porte sur Pierre et son rôle à Rome, pour ce que l'on en sait... La troisième consistera à rechercher la façon dont l'Église de Rome intervient dans les premiers conflits qui divisent les chrétiens, la quatrième quand, dans quelles circonstances, le *Tu es Petrus* est pour la première fois invoqué. La documentation existe. Il s'agira donc d'observer les premiers stades de l'institutionnalisation de la papauté romaine, qui coïncide avec la définition des premiers dogmes, ou la tenue des premiers conciles (Nicée, 325), Constantinople (381) et l'acquisition par le christianisme du statut de religion d'État.

L'option que nous souhaitons prendre n'est pas totalement nouvelle, puisque dans *L'Église primitive* de Maurice Goguel on peut lire :

" D'après les théoriciens du catholicisme, Pierre ayant été le premier évêque de Rome, ses successeurs ont hérité de la mission qui lui avait été confiée et du privilège qui lui avait été accordé. Dans quelle mesure cette théorie correspond-elle aux faits ? C'est là un problème que les préoccupations confessionnelles et anticonfessionnelles ont troublé et qui est souvent tranché, dans un sens ou dans l'autre, d'une manière sommaire pour ne pas dire brutale. Il faudrait un gros livre pour l'examiner. Il ne sera pas possible de faire plus ici qu'indiquer comment il se pose et que prendre à son sujet une position de

*principe. Il faut d'abord rechercher, quand, comment et dans quelles conditions s'est établie la primauté de l'Église de Rome et de son évêque et examiner si sa justification par le Tu es Petrus est concomitante de son apparition. S'il en était ainsi, la parole de Jésus (ou la parole attribuée à Jésus) pourrait avoir été un des facteurs déterminants de sa formation. Un des éléments qui permettront de répondre à cette question sera l'examen du Tu es Petrus lui-même, la fixation de son sens et la détermination de son origine réelle."*⁴⁴⁵

Cette citation nécessiterait de longs commentaires, d'autant qu'elle s'accompagne de notes de bas de page et que la même idée est exprimée en diverses occasions :

*" Cette primauté de l'Église de Rome repose-t-elle sur le fait qu'elle avait le sentiment d'avoir eu Pierre et Paul pour fondateurs ou pour premiers évêques ou, au moins, d'avoir été honorée par leur martyre ? Ou bien la tradition sur Pierre et Paul est-elle une légende par laquelle on aurait, après coup, expliqué l'autorité de fait dont jouissait l'Église de Rome et dont il resterait à chercher quelle était l'origine réelle ?"*⁴⁴⁶

On peut constater que s'expriment dans ces lignes des réserves dont on n'a guère trouvé de trace dans les citations précédentes d'auteurs plus récents. Or, on pouvait penser et écrire en 1947 que la tradition sur Pierre et Paul à Rome pouvait être une légende... Maurice Goguel, protestant, signale qu'un gros livre serait nécessaire et il précise, en note, qu'il avait caressé le projet de l'écrire, mais que " *d'autres travaux [l'en avaient] jusqu'ici empêché* ". Ce projet ne verra jamais le jour.⁴⁴⁷ En note, il fait allusion encore à l'abondance des interprétations et l'ampleur des discussions comme la diversité des théories soutenues.⁴⁴⁸ Ce qu'il dit clairement, c'est que le *Tu es Petrus*, dans l'hypothèse où Jésus l'a effectivement dit, ne serait que l'un des facteurs ayant déterminé la formation du principe de primauté.

H.1 Les listes épiscopales

Faut-il attribuer à l'*épistémè* ou à la *doxa* le fait que le monde entier entende, à l'avènement du pape François qu'il est le 265^{ème} successeur de saint Pierre? En l'occurrence, le fait serait, apparemment, à imputer à la *doxa*, puisque tout ce qui relève de ce genre, (guides de poche, manuels de vulgarisation, abrégés de toutes sortes,

⁴⁴⁵ Goguel Maurice, *L'Église primitive*, Paris 1947, pp. 184-185

⁴⁴⁶ id. p. 167

⁴⁴⁷ Mais un tel livre existait, dû à la plume de Charles Guignebert et paru 1909, intitulé *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*.

⁴⁴⁸ Il signale la contribution de R. Bultmann, parue dans *Die Frage nach der Echtheit von Mt, 16, 17-19*, *Theologische Blätter*, XX, 1941, col 265-279. Nous reviendrons sur R. Bultmann et sa position sur l'authenticité de certaines données du *Nouveau Testament*, notamment dans son ouvrage intitulé *La formation de la tradition synoptique*.

encyclopédies-minute, etc) manque rarement de faire figurer des listes de papes dans leurs pages, tandis que les ouvrages plus savants se montrent aussi plus circonspects. Néanmoins, ce n'est pas la *doxa* qui a produit ces listes et s'il est un reproche à faire, éventuellement, à l'*épistémè*, c'est de ne pas dénoncer ce type de peccadille et, par le fait même, de lui permettre de s'étendre et de se perpétuer.

Quant à son origine, nous allons voir que la liste remonte pratiquement aux origines de l'Église, mais que s'il faut chercher la cause de sa perpétuation, c'est dans les publications régulières annuelles de l'Église elle-même qu'on peut la trouver. Mais qu'est-ce à dire que la liste des papes est à peu près aussi ancienne que l'Église ? Peut-il y avoir une meilleure preuve de son authenticité ? Cela dépend, précisément, de l'idée qu'on veut se faire des origines de l'Église. C'est toute la question. Si l'on place les débuts de l'Église à la mission fixée à Pierre par Jésus en Mt 16, 18 et que, suivant *une certaine tradition*, on le fait venir à Rome en 42 ou 43, la fondation de l'Église de Rome remonterait à cette période-là, puisque la liste nous fait connaître son deuxième, troisième, quatrième successeur, etc. C'est donc la preuve que l'Église est mise en place. Par le fait même, nous avons là la preuve des origines de cette primauté que le catholicisme revendique. Mais il s'agit d'un raisonnement circulaire : la liste prouverait que la première évangélisation de Rome a été faite par Pierre et la succession romaine de Pierre prouverait l'authenticité de la liste.

Nous allons examiner si :

1) la présence de Pierre à Rome est, dans le meilleur des cas, hypothétique et que, dans l'hypothèse la plus favorable - c'est-à-dire dans l'hypothèse où il serait venu -, l'évangélisation de Rome par ses soins, ne le reste pas moins.

2) si, au cas où cette liste serait ancienne, les éléments qui la constituent - c'est-à-dire les premiers noms des successeurs de Pierre, Lin, Clet, Clément, etc. - n'apparaissent pas avant la fin du II^{ème} siècle et dans des circonstances qui les rendent douteux.

3) si l'historicité de cette liste crédible ; si la crédibilité est très faible, cela va signifier, en dernière analyse, que les origines de la papauté, comme les origines de l'Église romaine, sont inconnues ; donc, que la revendication de la primauté - en conséquence aussi, de l'orthodoxie doctrinale - est d'apparition tardive.

Étant donné l'enjeu, cela mérite d'être examiné de plus près. Quant à la perpétuation jusqu'à aujourd'hui de cette théorie très discutable, selon laquelle tout remonte à Jésus et à saint Pierre, il ne faut pas en chercher la cause ailleurs que dans le

fait que cette liste est publiée chaque année dans l'*Annuario Pontificio*, mise en vente par la *Libreria Editrice Vaticana*, au pris de 74 €⁴⁴⁹.

Cette liste, pour les 40 premiers papes, c'est-à-dire jusqu'au début du Vème siècle est la suivante⁴⁵⁰:

1	33—67: Pierre	21	251—253: Corneille
2	67—76: Lin	22	253—254: Lucius I ^{er}
3	76—88: Anacleto	23	254—257: Etienne I ^{er}
4	88—97: Clément I ^{er}	24	257—258: Sixte II
5	97—105: Evariste	25	260—268: Denys
6	105—115: Alexandre I ^{er}	26	269—274: Félix I ^{er}
7	115—125: Sixte I ^{er}	27	275—283: Eutychien
8	125—136: Télesphore	28	283—296: Caius
9	136—140: Hygin	29	296—304: Marcellin
10	140—155: Pie I ^{er}	30	308—309: Marcel I ^{er}
11	155—166: Anicet	31	309—310: Eusèbe
12	166—175: Sôter	32	311—314: Miltiade
13	175—189: Eleuthère	33	314—335: Sylvestre I ^{er}
14	189—199: Victor I ^{er}	34	335—336: Marc
15	199—217: Zéphyrin	35	337—352: Jules I ^{er}
16	217—222: Calixte I ^{er}	36	352—366: Libère
17	222—230: Urbain I ^{er}	37	366—383: Damasc I ^{er}
18	230—235: Pontien	38	384—399: Sirice
19	235—236: Antère	39	384—399: Sirice 399
20	236—250: Fabien	40	401—417: Anastase I ^{er}

En fait, peut-être dans un souci de prudence, l'*Annuario Pontificio*, ne place pas de chiffres en regard de chaque nom. Mais si le lecteur prend soin de compter, il s'aperçoit que Benoît XVI, dans l'édition de 2012, arrive bien en 265ème position.

⁴⁴⁹ Cette publication, précédée de bien d'autres, sous diverses appellations, existe sous ce titre depuis 1912.

⁴⁵⁰ Ce tableau est extrait de l'encyclopédie Wikipédia (http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_papes) qui, dans ses premières lignes annonce : " (...) Dès le troisième successeur de saint Pierre, saint Clément de Rome, auteur de deux épîtres (...) on voit le rôle majeur de l'évêque de Rome dans le gouvernement de l'Eglise."

Or, un tel classement est logiquement très peu vraisemblable pour, au moins, deux raisons. La première est que l'histoire des papes connaît des périodes très agitées durant lesquelles plusieurs papes règnent en même temps, au moins une fois jusqu'à cinq ⁴⁵¹. Il plaira aux historiens ecclésiastiques d'en désigner un, rétrospectivement, comme légitime et de qualifier les autres d'*antipapes*, mais cela ne correspond pas à la réalité de ce qui est vécu durant les épisodes en question, lesquels régulièrement s'expliquent par des raisons politiques. et trouvent des conclusions sous l'effet de facteurs politiques. Les premiers antipapes sont Hippolyte (217-235) et Novatien (251-258) que nous découvrirons bientôt. La liste des antipapes est longue.⁴⁵²

La seconde raison pour laquelle la liste pontificale conduisant au 266^{ème} pape doit être considérée avec la plus grande réserve est que nous ne savons presque rien de la dizaine de premiers papes, c'est-à-dire ceux qui occupent le siège épiscopal de Rome jusqu'à la fin du II^{ème} siècle et le peu que nous savons doit inciter à la plus grande prudence, à commencer par le plus grand d'entre eux, c'est-à-dire saint Pierre. Cette remarque vaut pour Pierre lui-même et pour son 3^{ème} successeur, Clément de Rome, au sujet desquels nous allons faire le point sur ce que nous savons et nous ne savons pas. Pour les autres, jusqu'au 10^{ème} (Pie 1^{er}, 140-155), nous ne savons à peu près rien.

Outre cela, l'ordre des tout premiers papes, tel qu'il apparaît dans cette liste (en quelque sorte officielle, ou semi-officielle) est contredit par les plus anciens auteurs qui parlent de la succession. Par exemple, s'agissant du personnage de Clément de Rome, qui est le seul dont on sache (plus ou moins) quelque chose avant Anicet et Soter (milieu du II^{ème} siècle), on le trouve sur cette liste officieuse en 3^{ème} successeur de saint Pierre. C'est Irénée de Lyon dans son *Contre les hérésies* (paru vers 180) qui le dit. Mais selon un contemporain d'Irénée, Tertullien, Clément est nommé directement par saint Pierre.⁴⁵³ Lequel des deux faut-il croire et pour quelles raisons ?

De telles contradictions montrent précisément une absence de coordination entre les églises locales, que l'existence d'une église centrale, sise à Rome et dotée d'un pouvoir de juridiction sur les autres, ne devrait pas permettre. Ce que l'historiographie chrétienne appelle "la grande Église" c'est une église largement répandue

451 On connaît, entre 1045 et 1058, Benoît IX, Sylvestre III, Grégoire VI, Clément II, Damase II.

452 On en trouve une, riche de 47 noms, le dernier étant Félix V ((1439-1449) dans le *Dictionnaire historique de la papauté*, précité, article Antipape pp 118-121. " Tous les antipapes ont été convaincus de leur bon droit, beaucoup ont été de bonne foi, certains mêmes n'ont pas été contestés par leurs contemporains." (p 118)

453 " C'est ainsi que les églises catholiques présentent leurs fastes. Par exemple, l'Église de Smyrne rapporte que Polycarpe fut installé par Jean, l'Église de Rome montre que Clément a été ordonné par Pierre. De même encore, d'une façon générale, les autres églises exhibent les noms de ceux qui, établis par les apôtres dans l'épiscopat, possèdent la bouture de la semence apostolique". Tertullien, *de praescriptione haereticorum*, (32,2)

territorialement, mais coordonnée et dirigée par l'autorité romaine. A cette époque, cette Église-là n'existe pas. Le désaccord entre Irénée et Tertullien (qui sont pourtant, l'un et l'autre en relation avec la ville de Rome) montre que chacun écrit en toute indépendance, de sa propre autorité et en s'appuyant sur une tradition orale encore très flottante, véhiculant d'un lieu à l'autre, des informations tantôt convergentes, tantôt divergentes.

Il n'est pas non plus inintéressant de noter que c'est dans le même temps - et, en l'occurrence, dans la même œuvre, du même auteur, Irénée, - que, pour la première fois les quatre évangiles sont mentionnés, avec le nom des quatre évangélistes et les noms des treize premiers papes, c'est-à-dire jusqu'à Éleuthère (175-189) (puisque c'est sous Éleuthère qu'Irénée publie son traité). Dès les troisième, quatrième siècles, plusieurs pères de l'Église ou écrivains (Hippolyte, Jules Africain, Jérôme, Rufin, Augustin) se sont interrogés sur les sources que les premiers " témoins " avaient bien pu utiliser, et cette interrogation a été reprise par les érudits du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle.⁴⁵⁴ Les recherches n'ont jamais abouti au moindre résultat, ce que l'on comprend facilement, si leurs sources sont des traditions relatant des faits déjà anciens.

Ce qui est sûr, en revanche, c'est que dès le VI^{ème} siècle, un document est mis en circulation, intitulé *Liber pontificalis* qui, celui-là, donne des indications biographiques précises, avec généalogie, dates de début et de fin de règne, circonstances de la mort, ensevelissement, etc. Ce *liber pontificalis* servit d'histoire officielle de la papauté tout au long de la vie de l'Église jusqu'à ce qu'avec la plus grande difficulté, Mgr Duchesne parvint enfin à en démontrer la fausseté, à la fin du XIX^{ème} siècle. L'histoire du *Liber pontificalis* montre, quant aux chrétiens de l'antiquité tardive, que l'absence d'informations précises sur les papes les gênait, puisqu'ils ont dû en forger ; et quant aux conclusions éventuelles à en tirer pour jusqu'à aujourd'hui, il faudrait rouvrir un dossier que la circonspection historiographique préfère garder clos.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Voir article listes épiscopales, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tome 9, 1^{ère} partie, col 1207-col 1255 et article pape dans le même ouvrage, tome 13, première partie, col 1111-col 1150

⁴⁵⁵ Le *Liber pontificalis* a fait l'objet d'une ré-édition récente (très expurgée) : Aubrun, Michel Traduction, éd. *Le Livre des Papes*. Brepols, 2007. Quant à l'édition en deux volumes de 1886-1892, elle est consultable en ligne intégralement à cet URL :

H.2 Le Pierre historique et le Jésus historique

Selon l'histoire ecclésiastique, il est entendu que Jésus fonde l'Église par la mission qu'il fixe à Pierre, telle qu'on le lit en Mt 16,18 ; la religion nouvelle se développe très rapidement en Palestine. Pierre anime quelque temps la communauté de Jérusalem, puis cédant cette responsabilité à Jacques, frère de Jésus, il séjourne quelque temps à Antioche puis choisit de se rendre dans la capitale de l'empire où il continue son travail d'évangélisation. Il y meurt des suites de la persécution de Néron et est enseveli dans cette ville, peut-être en un lieu dit *ad catacumbas*, avant que ses restes ne soient transférés à l'endroit où ils reposent aujourd'hui.

Il est impossible - et nous n'essaierons pas - de prouver que cela n'est pas vrai. Mais si l'on veut examiner la question du seul point de vue de l'histoire, on peut être fortement tenté de dire - même si les historiens des origines du christianisme y sont peu enclins - que rien ne permet de valider une telle position. Celle-ci pourrait même paraître comme assez peu probable, sans le secours de l'*a priori* confessionnel.

Le *Pierre historique* est l'exact pendant du *Jésus historique*. Ce qui relève incontestablement de l'histoire, c'est que des hommes ont cru à Jésus de Nazareth, d'une part et que, d'autre part, d'autres hommes ont cru que Pierre était venu, était mort et avait été enseveli à Rome. En tant que telles, ces croyances peuvent être constatées, établies par des preuves et, à ce titre, relèvent, en effet, de l'histoire.

En revanche, la question de savoir si ces croyances reposent elles-mêmes sur des faits établis, - question qui était au centre de tous les débats dans la première moitié du XX^{ème} siècle, notamment, - semble être aujourd'hui dévaluée. passée de mode, anachronique. Cela apparaît, par exemple, dans un ouvrage comme *Les images de Pierre*, de Christian Grappe,⁴⁵⁶ où l'auteur constate, comme cela est fait inmanquablement pour Jésus, que l'état de la documentation " *ne permet pas d'écrire sa biographie détaillée* " (...) Par conséquent l'objectif du livre est de s'intéresser " *au moins autant au devenir de Pierre qu'à son histoire* " (...)

" Dans le cadre d'une telle démarche, point ne sera besoin d'évaluer prioritairement la fiabilité de tel témoignage relatif à Pierre, sa conformité avec ce que l'on peut entrevoir du personnage historique. Il importera d'abord de traiter ce témoignage en tant que tel, de prendre en compte l'image ou les images de l'apôtre qu'il fait apparaître, et de tenter de comprendre pourquoi, à un moment et dans un milieu donnés, on l'a eu ou les a faits valoir. "

456 Grappe Christian, *Images de Pierre aux deux premiers siècles*, Paris 1995

Dès cet instant, si l'on prend par exemple, la question du martyr et de l'ensevelissement, il n'est plus du tout pertinent de chercher à savoir, si effectivement Pierre est bien mort sous Néron et s'il a été enterré ici ou là. L'enquête consistera à tracer la *construction de ces images*. Il n'y aurait pas à critiquer une telle perspective, en elle-même plus que légitime, s'il n'y avait pas en amont un grave problème qui n'est pas traité et qui est même supposé n'avoir pas existé : la venue de Pierre à Rome et l'évangélisation de la ville par ses soins.

Ce parti pris est essentiel dans la stratégie qui consiste à conforter la thèse que le christianisme est une religion nouvelle fondée par Jésus, diffusée par douze apôtres, rompant avec une religion ancienne dont elle est issue. La persécution de Néron contre les chrétiens déclenchée en 64 suppose que les chrétiens soient suffisamment nombreux pour s'être faits remarquer de l'empereur au point de l'importuner, voire de l'inquiéter. Ceci est en contradiction avec une indication que l'on trouve dans le dernier chapitre des *Actes des Apôtres*, (que nous avons déjà mentionnée et mentionnerons encore tant elle nous semble importante) à savoir que les *notables juifs* de Rome invitent Paul qui vient d'arriver, en qualité de prisonnier en liberté surveillée, à leur parler de la *secte des Nazoréens* qu'il représente à leurs yeux et dont, apparemment, ils savent très peu de choses. (*Ac* 28,22).⁴⁵⁷

Rappelons, à ce sujet, que ces mêmes *Actes* décrivent l'expansion du christianisme, cette fois en Palestine, comme fulgurante. Un jour, 3 000 personnes se font baptiser (2,41). Un autre jour, ils sont 5 000 (4,4), " *Des croyants de plus en plus nombreux s'adjoignaient au Seigneur, une multitude d'hommes et de femmes (...) La multitude accourait même des villes voisines (...)* " (5,14-16) ; le Sanhédrin fait arrêter les apôtres parce que le succès rencontré par la nouvelle religion représente un danger pour eux (5, 17-28). Ce succès atteint un degré tel que mêmes les prêtres du judaïsme se convertissent : " *Et la parole du Seigneur croissait ; le nombre des disciples augmentait considérablement à Jérusalem et une multitude de prêtres obéissaient à la foi* ". (6, 7). Etc.

Ce phénomène, pourtant spectaculaire échappe à l'attention de l'historien juif Flavius-Josèphe, ainsi qu'aux autres. Il faut supposer que l'équivalent se passerait à Rome, si Néron réagit comme on sait et cela échapperait encore aux historiens romains de l'époque. C'est, sans doute, qu'à l'époque, l'information est fractionnée et les centres d'intérêt variés. Pour en revenir aux *Actes*, nous avons déjà constaté que Pierre semble

⁴⁵⁷ Un propos de l'historien italien Mauro Pesce (voir supra p 282) laisse entendre qu'à Alexandrie, jusqu'en 115 on ne distingue pas les juifs des chrétiens. Si c'est exact, il serait étonnant qu'on ait su le faire à Rome dès avant les années 60.

absent lorsque Paul arrive dans la ville et que, d'autre part, Paul semble ignorer l'existence de Pierre quand il écrit sa lettre aux Romains. Au temps où les partisans de la méthode historico-critique pouvaient se faire entendre, des doutes très forts et très nombreux étaient émis sur la place publique. Cela n'empêchait pas les partisans de la juste doctrine de clamer leurs certitudes, mais du moins prenaient-ils la peine de nuancer leurs propos en tenant compte du fait que d'autres positions existaient, d'autres analyses étaient possibles. Aujourd'hui, à lire la production courante, tout se passe comme si la fondation de l'Église de Rome par Pierre était une évidence. Mais beaucoup d'historiens ne s'intéressent pas à la production courante, sauf ceux qui y participent

H.3 Les témoignages antiques sur Pierre à Rome

Les témoignages principaux évoqués sont au nombre de quatre : *la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, *la lettre d'Ignace d'Antioche aux Romains*, un témoignage de *l'évêque Denys de Corinthe*, rapporté par Eusèbe de Césarée, enfin une *courte mention de Tertullien*.

L'histoire traditionnelle avance encore quelques références secondaires tendant à établir l'évidence d'une présence de Pierre à Rome, telle que *la première Épître* de Pierre lui-même où, lorsqu'il envoie à ses lecteurs son salut depuis Babylone, il faudrait lire que c'est de Rome qu'il s'agit.⁴⁵⁸ De même, la finale de Jean " *Jésus parla ainsi pour indiquer de quelle mort Pierre devait glorifier Dieu* "⁴⁵⁹ serait une allusion transparente au martyre de Pierre sous Néron. Il y a, d'autre part, quelques passages, dont certains particulièrement obscurs, dans la littérature apocryphe qui, selon l'exégèse, pourrait accréditer la thèse de prédilection.⁴⁶⁰

Pour en revenir aux témoignages considérés comme principaux⁴⁶¹, ce sont les suivants :

458 *L'Eglise des élus qui est à Babylone vous salue, ainsi que Marc, mon fils* "I Pi 5, 13; L'interprétation de Babylone signifiant Rome se trouve déjà dans Eusèbe de Césarée, H.E.II, 15 ; on la trouve également dans la littérature apocalyptique intertestamentaire; cependant, la présence de Pierre à Babylone en Mésopotamie n'est peut-être pas à exclure *a priori*.

459 Jn 21 19

460 *Les Actes de Pierre, l'Apocalypse de Pierre, l'Ascension d'Isaïe*, où l'on peut lire : "Et descendra Béliar, le grand maître, le roi de ce monde... et il descendra de son firmament, sous la figure d'un homme, d'un roi injuste, d'un meurtrier de sa mère. Il persécutera ce que les douze apôtres du Bien-Aimé ont planté. Des douze, l'un sera livré entre ses mains."

461 Apparemment ce sont ceux de Clément, de Denys de Corinthe (, évêque de cette ville vers 180)rapportés par Eusèbe) et ceux de Tertullien (qui croit également à la présence à Rome de Jean, lequel échappe au martyre miraculeusement) que M.Y. Perrin qualifie de témoignages unanimes concernant le martyre de Pierre à Rome et permettant de le considérer comme un fait historique certain.

H.3.1 Clément de Rome

" Mais laissons les exemples anciens, et passons aux héros qui nous touchent de tout près ; prenons les généreux exemples que nous ont donné des hommes de notre génération. C'est à cause de la jalousie et de l'envie que les plus grands et les plus justes d'entre eux, les colonnes, ont subi la persécution et combattu jusqu'à la mort. Oui, regardons les saints Apôtres. Pierre, qui, à cause d'une injuste jalousie, a supporté non pas une ou deux, mais de nombreuses peines, s'en est allé au lieu de gloire qui lui était dû. (5,1- 4) (...) "A cause de la jalousie et de l'envie, Paul a montré la voie par laquelle on obtient le prix de la patience. Sept fois, il a porté des chaînes ; il a fui ; il a été lapidé. Ayant prêché en Orient et en Occident, il a obtenu la noble renommée de la foi. Après avoir enseigné la justice dans le monde entier, il est arrivé à l'extrémité de l'Occident et, ayant rendu témoignage devant les magistrats, il a quitté ce monde et a été enlevé dans le lieu saint, ayant été le plus grand exemple de patience" (5, (-7) (...) A ces héros dont la vie a été sainte, vient de s'adjoindre une grande foule d'élus qui ont souffert, par suite de la jalousie toutes sortes d'outrages et de tortures et sont devenus pour nous d'admirables exemples ".⁴⁶²

H.3.2 Ignace

" Je ne vous commande pas, comme Pierre et Paul. Eux, ils étaient apôtres, tandis que moi, je n'étais que disciple." ⁴⁶³

H.3.3 Denys de Corinthe

" Tous deux, (Pierre et Paul ayant planté dans notre Corinthe, nous ont enseigné pareillement. De même, après avoir enseigné ensemble en Italie, ils ont souffert le martyr en même temps..." ⁴⁶⁴

H.3.4 Irénée

« L'église de Rome a été fondée et constituée par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul » ⁴⁶⁵

H.3.5 Tertullien

⁴⁶² Clément de Rome *Épître aux Corinthiens*

⁴⁶³ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*.

⁴⁶⁴ Cité par Eusèbe de Césarée H.E. L II, 2

⁴⁶⁵ Irénée, *Adversus Haereses*, L. III, ch. 3).

a/ "cette heureuse église (de Rome) où les apôtres ont répandu leur doctrine avec leur sang, où Pierre a souffert une passion semblable à celle du Sauveur, où Paul a été couronné de la même manière que Jean-Baptiste ». ⁴⁶⁶

b/ "Examinons donc de quel lait Paul nourrit les Corinthiens; sur quelle règle il réforme les Galates ; quelles maximes lisent les Philippiens, les Thessaloniciens, les Éphésiens ; quelle est sur des points semblables, la foi des Romains auxquels Pierre et Paul ont légué un Évangile scellé de leur sang. " ⁴⁶⁷

H.3.6 Eusèbe de Césarée

« Je puis montrer les trophées des apôtres, car si tu vas au Vatican ou sur le chemin d'Ostie, tu trouveras les monuments de ceux qui ont fondé cette église » (Témoignage du prêtre Gaius). ⁴⁶⁸

On peut examiner ces témoignages de différentes façons, au risque de n'y voir que ce que l'on désire. Ils étaient, en tous cas, objets de débats ouverts (et souvent passionnés) dans la première partie du XX^{ème} siècle. Il est à noter qu'un seul de ces témoignages remonte au I^{er} siècle, encore que la date de la lettre de Clément aux Corinthiens ait été elle-même controversée, ainsi que la personne même de l'auteur. Clément n'affirme d'ailleurs pas positivement la présence de Pierre à Rome ; mais on est en droit de considérer que l'allusion est claire. Quant à Ignace d'Antioche, outre le fait que ses lettres et sa personne également aient été discutées, il ne mentionne pas, même allusivement, que Pierre et Paul aient dirigé l'Église de Rome. Enfin, les autres témoignages datent de la fin du II^{ème} siècle, la même époque où l'existence des quatre évangiles est attestée ; il est certain que la tradition de l'état oral est passée à l'état écrit et que les chrétiens de ce temps croient à une Église fondée par Pierre et Paul. Ils croient à leur martyre sous Néron. Mais on est à la fin du II^{ème} siècle. Ils croient que leurs dépouilles demeurent parmi eux. Ici, en outre, on peut faire des réserves secondaires : le témoignage du prêtre Gaius est présenté comme datant de la fin du II^{ème} siècle, mais il se trouve dans l'ouvrage d'Eusèbe de Césarée, lequel, lui, date du début du IV^{ème}.

Ces témoignages ont paru suffisants à la plupart des exégètes pour en tirer la conclusion que la tradition concernant Pierre à Rome renvoyait à des réalités certaines. C'est le parti qui l'a emporté et qui s'exprime, à peu près seul, aujourd'hui. D'autres, à l'époque, en ont conclu qu'il s'agissait d'une pure légende. ⁴⁶⁹ D'autres encore qu'une

⁴⁶⁶ Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, 36

⁴⁶⁷ Tertullien, *Adversus Marcionem*, IV, 5

⁴⁶⁸ Eusèbe de Césarée H.E. II, 25

⁴⁶⁹ Arthur Drews, *Die Petruslegende*, 3e éd. Iéna 1925, (à la suite de Edouard Zeller, *La légende de Saint Pierre premier évêque de Rome* (1876).

telle réalité était pour le moins hypothétique.⁴⁷⁰ C'est le point de vue de ces sceptiques que nous adoptons.⁴⁷¹

Même si l'on aboutissait à la certitude de la présence de Pierre à Rome, cette question est à bien distinguer de la question de la primauté. Avec Eusèbe de Césarée, nous sommes au IV^{ème} siècle ; il est clair qu'il croit à la fondation de l'Église à Rome par Pierre ; il n'est pas moins clair qu'il n'a aucun soupçon de la primauté. Se trouvant au cœur de la querelle arienne, il n'aurait pas pu ne pas s'y référer. C'est au milieu du III^{ème} siècle, dans les circonstances que nous allons voir, que la notion fait son apparition, apparition très discrète.

I. LES FAITS ET LES ECRITS

I.1 Le personnage de Clément de Rome

" Avec la lettre de Clément, nous sortons de l'obscurité ", écrit Louis Duchesne (1843-1922),⁴⁷² un éminent historien dont le souvenir tend à s'éloigner comme plusieurs autres de la même époque. Mgr Duchesne fait peut-être preuve d'un excès d'optimisme, car tout n'est pas clair dans ce document dont il parle et encore moins dans la personne de son auteur. Du moins, la *lettre* dite de Clément de Rome, remplit depuis les débuts de l'histoire ecclésiastique, cette fonction de repère, un véritable phare dans une nuit obscure, permettant, de façon inespérée, de voir d'où l'on vient et où l'on va. Pourtant, de saint Pierre, on ne sait pratiquement rien qui soit sûr et il va falloir attendre la fin du II^{ème} siècle, avec les mentions que nous donne Irénée pour avoir les noms d'une douzaine d'évêques de Rome, dont - sauf la lettre de Clément - nous ne possédons absolument rien. Du moins du treizième pape, Éleuthère, nous pouvons être convaincu de l'existence, puisque Irénée lui-même le rencontre (en 177) et qu'après leur rencontre il lui écrit. Des propos tenus par Éleuthère et de son action en général durant ses supposés treize ans de règne (pourtant agités par la crise montaniste), on ne sait rien.

470 Joseph Turmel : *Histoire des dogmes...* 6 volumes - Paris 1931-1936 - Volume 3, *la papauté ; Histoire du dogme de la I, Des origines à la fin du IV^e siècle* Paris 1908 ; Maurice Goguel : *Jésus et les origines du christianisme*. [3.] *L'Église primitive* Paris, 1947 ; Charles Guignebert : *La Primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome, étude critique*, Paris : 1909 ; *La sépulture de Pierre*, tiré à part de la *Revue historique*, t. CLXVIII, année 1931

471 Voir en annexe, quelques extraits complémentaires des auteurs précités sur la question de la présence de Pierre à Rome.

472 Louis, Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Tome I Paris, 1910, page 219

La *lettre de Clément* elle-même, adressée aux Corinthiens, est écrite à l'occasion de désordres qui se seraient produits dans cette église du Péloponnèse fondée par saint Paul où des chrétiens ambitieux se seraient rebellés contre l'autorité de leur évêque. On ne sait rien non plus de cette crise, si ce n'est par cette lettre. Plusieurs autres écrits furent attribués à Clément de Rome, avant d'être classés par des experts comme inauthentiques. Une deuxième lettre aux Corinthiens fut longtemps en circulation, tandis que la première disparaissait au IV^{ème} siècle pour n'être retrouvée qu'au XVIII^{ème}. Outre ces deux lettres, l'une classée authentique, l'autre classée apocryphe, il existe aussi un roman pseudo-clémentin en deux parties, *Les Homélies* et *les Reconnaissances*, où Clément est mis en rapport étroit avec l'apôtre Pierre, entre autres.

Quant au personnage de Clément, l'auteur supposé de la lettre, (laquelle, d'ailleurs, ne porte pas de signature et ne présente pas un caractère personnel évident), il est lui-même inconnu en dehors de l'existence de ces textes. Il est inconnu dans la littérature profane comme tous les autres chrétiens du premier siècle ; mais il est, en outre, présenté de manière fort incertaine dans la littérature chrétienne postérieure. Des traditions en font le Clément dont parle Paul parmi les compagnons qui " ont lutté pour l'Évangile ", en *Philippiens* 4, 3.⁴⁷³ Mais une telle hypothèse ne coïncide pas avec la date supposée de la lettre, ni les dates d'exercice de la fonction donnée par Eusèbe (entre 92 ou 93 et 98 ou 100).⁴⁷⁴ D'autres traditions l'ont assimilé - mais sans raison particulièrement crédible - à un certain Flavius Clemens, personnage connu, celui-là, qui était cousin de l'empereur Domitien et très probablement un chrétien, ainsi que son épouse, Flavilla Domitilla. Arrêtés l'un et l'autre et accusés d'athéisme (ce qui était le grief opposé aux chrétiens), ce Flavius Clemens est exécuté en 95, alors qu'il était consul en exercice.

Nous avons vu précédemment ce passage peu clair souvent considéré comme la preuve de la fondation de l'Église de Rome par Pierre. Cette lettre contient plusieurs autres éléments intéressants : tout d'abord, on peut avoir le sentiment que l'évêque de Rome attribue la révolte de Corinthe au sentiment humain de jalousie, puisque tel avait déjà été le cas à Rome : " *C'est à cause de la jalousie et de l'envie que les plus grands et les plus justes d'entre eux (les apôtres), les colonnes (Pierre et Paul) ont subi la persécution et*

⁴⁷³ ↓ Epiphane, *Panarion*, notice 27, 6 ; Origène, *In Joan* I, 29

⁴⁷⁴ Eusèbe de Césarée *H.E.* III, 15 ; et 25 ; Les autres témoignages sur Clément sont ceux de : Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV ; Jérôme, *De viris illustribus*, 15 ; Rufin, *De adulteratione librorum Origenis* ; selon Irénée, il est le quatrième pape (Pierre, Lin, Anaclet, Clément) ; selon Tertullien (*De praescriptione*, 32, 2) et selon Jérôme (*In Isaiam*, 14, 52), il a été le successeur immédiat de Pierre ; selon les *Constitution apostoliques* (fin IV^{ème} siècle) (VII, 46), Paul aurait ordonné Lin premier évêque de Rome et Pierre aurait désigné Clément comme le successeur de Lin).

combattu jusqu'à la mort." ⁴⁷⁵Cela peut induire le lecteur moderne à voir une allusion à des rivalités de pouvoir qui auraient agité l'Église de Corinthe à son tour. En fait, la jalousie est un thème de prédilection de l'auteur de l'épître qui y voit la grande cause du malheur des hommes, comme l'atteste *l'Ancien Testament*. On l'observe, selon lui, dans cette même lettre, entre Caïn et Abel, Jacob et Esaü, David et Saül, etc. Ce qui est surtout très remarquable, c'est qu'il ne semble pas connaître d'autres Écritures Sacrées que ce que nous appelons *l'Ancien Testament*. Les citations qu'il en fait sont très nombreuses. Il en fait une seule, très vague, des évangiles canoniques, Matthieu et Luc en l'occurrence, mais sans les nommer. "*Souvenons-nous surtout des paroles de Notre Seigneur par lesquelles il nous enseignait l'équité et la magnanimité*" ⁴⁷⁶

Il n'y a rien dans la lettre de Clément qui ne puisse être dit par un juif de la Diaspora s'adressant à d'autres juifs de la Diaspora. ⁴⁷⁷ Cette lettre pose donc, à notre avis, deux problèmes essentiels.

1) Parvenus déjà au 4^{ème} pape, les chrétiens de Rome connaissent-ils les évangiles ?

2) Si ce n'est qu'on l'affirme un siècle plus tard, est-il bien certain qu'il y ait, à l'époque supposée de Clément de Rome, des chrétiens dans cette ville ?

Dans la théorie classique, les évangiles synoptiques sont écrits dans les années 60, peut-être dix ans avant, peut-être dix ans après. Celui de Marc, en tout cas, est le premier et il serait écrit sous la dictée de Pierre. Par conséquent, seul l'évangile de Jean, présenté comme le plus tardif (aux alentours de 100) pourrait ne pas être connu de Clément. Les autres devraient l'être et tout spécialement celui dit de Marc. Comment Clément, très proche successeur de Pierre, si ce n'est ordonné par Pierre lui-même, pourrait-il ne pas connaître l'évangile dicté par Pierre? Il ne semble pas connaître les évangiles, en revanche, il connaît au moins une lettre de Paul, probablement, la lettre de Paul aux Romains que, dans un sens ou dans un autre, il qualifie d'*évangile*, puisqu'il écrit : "*Reprenons la lettre du bienheureux Paul. Que vous a-t-il écrit dans les commencements de l'Évangile ?*" ⁴⁷⁸ On est donc vraiment en droit de se demander quelle idée se fait Clément de l'*Évangile*. La même question se pose pour Paul dont il y a lieu, pour lui aussi, de s'interroger sur le point de savoir en quoi il diffère d'un juif de la diaspora s'adressant à

⁴⁷⁵ Clément, *Lettre aux Corinthiens*, V,

⁴⁷⁶ id XIII, 1-2 - Les paroles renvoient à Mt 6, 14-15; 7, 1-2, 12 ; Lc 6, 31, 36-38)

⁴⁷⁷ Tel n'est pas du tout l'avis de M. Y. Perrin dans son article sur l'Eglise de Rome (*Histoire du christianisme*, T 1, p. 633, qui y voit, au contraire, la preuve de l'existence d'une communauté chrétienne bien structurée ; mais il ne parlera pas - notamment - de la résurrection du Phénix, ni de l'injonction à se rendre à Jérusalem pour sacrifier devant le Grand Prêtre).

⁴⁷⁸ Clément, op.cit, XLVII

des juifs de la Diaspora ⁴⁷⁹. Mais il y a une grande différence entre Paul et Clément. Paul écrit dans des années où l'on s'accorde à reconnaître que les évangiles écrits n'existent pas. Clément, lui, écrit trente ou quarante après, selon le consensus. Il ne semble pas en savoir davantage que Paul sur Jésus de Nazareth. En tous cas, on ne verra pas une seule allusion aux faits contenus dans les évangiles. Le mot de Nazareth n'apparaît pas une seule fois dans la lettre de Clément. Le prénom de Marie y apparaît une fois, mais c'est la sœur d'Aaron. Le nom de Jésus n'apparaît jamais seul, mais toujours dans un ensemble, comme Jésus Notre Seigneur, Jésus-Christ, le Christ-Jésus, le Seigneur Jésus. Non seulement Clément de Rome ne dit pas une seule chose qu'un juif de la diaspora ne pourrait pas dire à d'autres juifs de la diaspora, mais même il dit quelque chose que SEUL un juif de la diaspora puisse dire à d'autres juifs de la diaspora.

Dans la première partie de ce travail, à propos de la Résurrection, nous avons signalé combien il était étrange que Clément de Rome évoque, comme raison de croire à la résurrection de Notre-Seigneur-Jésus-Christ, la résurrection du Phénix, dont il est très sûr de la réalité. ⁴⁸⁰ Il dit à ses correspondants - en l'occurrence les " chrétiens " de Corinthe, mais on ne voit pas pourquoi cela ne vaudrait pas pour ceux de Rome ou d'ailleurs,- que le sacrifice votif doit se faire (sous peine de mort) à Jérusalem, au Temple, devant le Grand Prêtre. Incidemment, comme le Temple de Jérusalem est détruit depuis 70, cela pose un sérieux problème quant à la date de rédaction de la lettre que l'exégèse courante fixe postérieurement à 90. Mais c'est secondaire par rapport au fait que ce pape chrétien semble se mettre sous l'autorité du grand prêtre juif :

" Ce n'est point partout, frères, qu'on offre le sacrifice perpétuel, ou un sacrifice votif, ou pour les péchés et les fautes, mais seulement à Jérusalem. Et là encore, ce n'est pas n'importe où qu'on l'offre, mais face au sanctuaire, sur l'autel, non sans que l'offrande ait d'abord été soigneusement examinée par le grand prêtre et les autres ministres dont il était question plus haut.. Ceux qui contreviennent à son ordre sont punis de mort. Vous le voyez, frères, plus grande est la connaissance que nous avons été jugés dignes de recevoir, plus grave est le risque que nous courons." ⁴⁸¹

On cherchera en vain le moindre commentaire de ces deux passages dans l'historiographie conventionnelle- ; ils sont pourtant, selon nous, les plus importants du point de vue de l'histoire des origines du christianisme à Rome. En effet, ils éclairent la question cruciale de ce qu'on nomme la " séparation " du judaïsme et du christianisme

⁴⁷⁹ Il est bien connu que Paul écrit avant que " les " évangiles existent, en tant que texte, ce qui ne l'empêche pas d'employer le terme pour désigner " la bonne nouvelle ".

⁴⁸⁰ Voir supra, p 153

⁴⁸¹ Clément, op.cit. XL2-4

que certains historiens datent très précocement, d'autres plus tardivement. Si Clément de Rome invite les " fidèles " à respecter les rites juifs, c'est qu'à la fin du I^{er} siècle à Rome, elle n'est pas réalisée. La résurrection du Phénix ainsi que le sacrifice votif à Jérusalem sont deux questions placées sous le signe du tabou. Un auteur comme Jean Dauvillier ⁴⁸² ne consacre pas moins de sept longues pages à commenter Clément de Rome et il ne souffle mot de ces lignes. Tout se passe comme si elles ne figuraient pas dans le texte. L'article sur Clément de Rome publié dans le *Dictionnaire de la papauté* (signé Jean-Marie Salamito) est tout aussi discret.

I.2 Retour sur la primauté

Si nous ne possédions pas, d'une part, le traité d'Irénée *Contre les Hérésies* (180) et, d'autre part, la *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* que l'on a retrouvée intégrée au *Codex Alexandrinus* ⁴⁸³, nous ne saurions rien de l'histoire durant les deux premiers siècles, qui sont, précisément, ceux où ce qui va devenir le christianisme que nous connaissons se met en place. Cela entraîne une question grave : le christianisme aurait-il pu se mettre en place sans la papauté ? Ce que l'on peut tirer comme conclusion de l'examen de la lettre de Clément de Rome concernant la question de Pierre ne semble pas décisif, pour le moins qu'on puisse dire. La présence de Pierre à Rome est possible, mais non certaine - pour ne pas dire qu'elle est incertaine - quant au rôle qu'il a pu jouer dans l'évangélisation de la ville, il n'y a rien à tirer de cette lettre. L'intérêt de ce document est, pour ainsi dire, négatif : Il montre que la seule certitude sur ces questions est qu'il n'y a aucune certitude.

La *lettre de Clément de Rome* n'éclaire pas davantage sur la consistance du christianisme qui aurait pu exister à Rome au I^{er} siècle. Qu'importe que la première soit authentique et la seconde fabriquée ; ce qu'elle montre, c'est qu'elle émane au moins autant d'un adepte d'un certain judaïsme finissant que de l'un des fondateurs du christianisme naissant. Le fait que la lettre ait été incorporée, au V^{ème} siècle à l'intérieur du *Codex Alexandrinus* prouve, sans doute, que l'on associe ce document au *Nouveau Testament* qui est un ensemble de textes chrétiens, mais cette association n'est prouvée

⁴⁸²Jean Dauvillier, *Les temps apostoliques, 1^{er} siècle*, Paris, 1970, pp. 294-300

⁴⁸³ Il s'agit d'une collection de textes, avec le *Codex Sinaiticus* et le *Codex Vaticanus*, contenant les plus anciennes versions du *Nouveau Testament*. Le *Codex Alexandrinus*, connu en Europe depuis le XVII^{ème} siècle, publié pour la première fois à la fin du XVIII^{ème} (1876), contient les deux épîtres de Clément, ce qui veut dire qu'au V^{ème} siècle, la seconde était considérée comme authentique.

qu'à la même date que le codex lui-même, c'est-à-dire au V^{ème} siècle. La lecture de la lettre elle-même laisse fortement à penser que l'auteur ignore les évangiles. Si cette ignorance est considérée comme normale à une telle date et en un tel lieu, alors il faut se demander où les évangiles sont connus et comment, à partir de quelles données, le christianisme a pu se répandre dans l'Empire ?

Le Traité d'Irénée *Contre les hérésies* ne donne pas de raison particulière de douter de la validité historique de la *Lettre de Clément*. Mais ce qu'il prouve, avant tout, c'est qu'à la fin du II^{ème} siècle, la connaissance que l'on avait de la "papauté", c'était une liste de noms, rien d'autre ; notamment, rien qui puisse témoigner de l'authenticité de la liste. Le fait qu'elle soit reprise par Eusèbe de Césarée (début du IV^{ème} siècle) dans son *Histoire ecclésiastique* ne comble pas le déficit de valeur probante. *L'Histoire ecclésiastique* est elle-même sujette à caution. Il s'agit d'une compilation de textes qu'Eusèbe a réalisée et qu'il a surtout eu la bonne fortune de transmettre, sans quoi l'on ne connaîtrait que bien peu de choses des trois premiers siècles, mais il s'agit d'une compilation non-critique de documents pré-existants et, pour ce qui concerne la papauté, cette seconde liste n'ajoute rien à la première. Celle-là est probablement la copie de celle-ci. D'ailleurs, Eusèbe est en bons termes avec Constantin. On peut penser, sans trop de risques, qu'un certain nombre d'informations dont il fait état, notamment pour le concile de Nicée ont pu lui être fournies par l'empereur pour compléter les siennes propres. On ne voit pas pourquoi, si l'institution " papale " au IV^{ème} siècle avait eu l'importance que l'historiographie veut lui donner, il n'aurait pas eu accès aux archives de l'Église. Encore fallait-il qu'elles existassent.

I.3 Enfin, Irénée vint

C'est donc à Irénée qu'il faut en revenir pour se faire une idée de l'existence de la " papauté " et de la " primauté papale "⁴⁸⁴. L'historiographie à venir lui fera jouer un rôle essentiel en tant que second témoin (Clément étant le premier) d'une primauté existant depuis les origines. A l'appui de cette conception, on produit une citation qui, apparemment, ne manque pas de pertinence. Parlant de l'Église de Rome, il écrit :

*" Avec cette église, toutes les églises, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont par toute la terre, doivent s'accorder à cause de sa prééminence supérieure. "*⁴⁸⁵

Une lecture rapide permet de conclure qu'Irénée proclame la supériorité de l'Église de Rome sur les autres. C'était l'interprétation unanime jusqu'à ce que, la Réforme au XVI^{ème} siècle, avec le début de la Réforme, elle ne soit contestée. La contestation s'appuie sur deux arguments :

1) Il faut prendre en compte le contexte plus large dans lequel la citation s'insère, qui est celui de la lutte contre les hérésies. Irénée veut voir dans l'Église de Rome un symbole de rassemblement.

2) Il faut mettre en parallèle d'autres épisodes où Irénée conteste aussi clairement que fermement l'autorité de l'évêque de Rome, en l'occurrence Éleuthère, ce qu'il ne pourrait faire en aucun cas s'il était convaincu du principe de primauté.

Rome est la ville la plus prestigieuse de l'empire, puisqu'elle en est la capitale. C'est sur Rome que tous les chrétiens doivent s'aligner doctrinalement. Rome est, en quelque sorte, l'étalon de l'orthodoxie. Mais il ne lui vient pas à l'esprit d'invoquer le " *Tu es Petrus* " de Mt, 16 18, qui n'apparaîtra dans le débat que beaucoup plus tard. Le projet d'Irénée n'est pas de faire une histoire de la " papauté ", mais de lutter contre les hérésies et c'est sur sa propre autorité qu'il s'appuie ; on ne sache pas qu'il ait consulté aucun évêque de Rome sur les questions d'orthodoxie (pas plus que ne le fera plus tard, comme on vient de le voir, Eusèbe de Césarée pour les questions d'histoire). Non seulement il ne le fait pas ; mais bientôt un différent l'amène à contester très explicitement l'autorité de l'évêque de Rome.

L'épisode se situe au cœur d'une violente polémique qui secoue ce que l'historiographie d'aujourd'hui appelle la *Grande Église*. Ce qui est désigné par cette expression est, en réalité, le début de constitution d'un groupe majoritaire à partir d'une nébuleuse de communautés messianiques.⁴⁸⁶ Cet épisode est important en lui-même, car

⁴⁸⁴ Le but de tout le développement qui suit est de dire que la papauté est d'apparition tardive (IV^{ème} siècle dans le meilleur des cas) ; c'est parce que l'historiographie utilise ce terme anachroniquement que nous l'utilisons pour les trois premiers siècles, avec les guillemets.

⁴⁸⁵ Irénée, A.H. 3, 3, 2

⁴⁸⁶ L'expression *Grande Église* est d'apparition récente (XX^{ème} siècle) et n'a pas cours dans l'antiquité. Elle se trouve

il est l'un des signes qui montrent que les *pagano-chrétiens* des origines sont en train de s'éloigner irrémédiablement des *judéo-chrétiens* des origines, mais que les liens sont encore très forts. C'est donc une controverse qui surgit au milieu du II^{ème} siècle au sujet de la célébration de la date de Pâques et elle ressurgira moins de deux siècles plus tard, au moment de la querelle arienne. Elle sera l'un des deux thèmes du Concile de Nicée en 325, le premier étant la consubstantialité du Fils et du Père. Jusqu'aux environs de 150, la Pâque des chrétiens ressemble beaucoup à la Pâque des juifs, consistant à manger l'agneau pascal avec des pains azymes. Les détails rituels de la pratique juive sont en train de disparaître progressivement, mais il va subsister un problème grave avec l'existence de deux dates pour la célébration de la fête. En effet, au milieu du II^{ème} siècle, deux dates sont pratiquées dans les différentes communautés constituant la chrétienté. En Asie, la Pâque juive se fêtait de tous temps, le 14 du mois de Nisan, quel que soit le jour de la semaine où il tombait, le mois de Nisan étant le premier mois de l'année liturgique. Les chrétiens d'Asie se conformaient à cet usage, tandis qu'à Rome et dans beaucoup d'autres communautés chrétiennes (Alexandrie, notamment) l'habitude s'était prise de fêter Pâques le dimanche suivant le 14 Nisan. (Les pratiquants du 14 Nisan reçurent le nom de quatordécimans).

Le désaccord était déjà sensible depuis longtemps sur ce sujet puisque, si l'on en croit Irénée, l'évêque de Smyrne, Polycarpe, eut un débat avec le pape romain Anicet (155-166)⁴⁸⁷, qui se borna à prendre acte du désaccord. Ailleurs la polémique pouvait être plus violente et tendait à envenimer bien des rapports. Elle devint d'une acuité extrême à Rome même, un demi-siècle plus tard sous le pape Victor (189-199). Celui-ci en vint à interpellé Polycrate, évêque d'Éphèse, le sommant de réunir en concile les évêques d'Asie afin de mettre fin à ce qu'il jugeait comme un insupportable désordre. En la circonstance, Victor n'a pas non plus l'idée d'invoquer le *Tu es Petrus* de Matthieu, mais il est incontestable qu'il fait bien acte d'autorité. Il est, à notre connaissance, le premier à le faire et le résultat laisse à désirer. Polycrate refuse de se plier aux

effectivement une fois dans le texte d'Origène *Contre Celse* mais c'est dans la bouche de Celse lui-même et dans un sens qui n'est pas celui qu'on lui donne aujourd'hui : "*Celse dit après cela : les Juifs et eux (savoir, les chrétiens) ont donc le même Dieu. Et comme s'il voulait appuyer un point qui ne fut pas voué, "au moins, ajoute-t-il, c'est une chose manifestement reconnue par ceux de la Grande Eglise, qui reçoivent pour véritable ce que les Juifs disent des six jours dans lesquels fut créé le monde et du septième auquel il se reposé.*" Origène, *Contre Celse*, V, LIX. Certains auteurs mentionnent que l'expression "Grande Eglise" aurait été utilisée par Irénée dans *Contre les Hérésies*. Mais il semble que, dans le Livre III, le terme s'applique, plutôt qu'à l'ensemble de la chrétienté, à l'Eglise de Rome : "*Mais comme il serait trop long, dans un ouvrage tel que celui-ci, d'énumérer les successions de toutes les Églises, nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome.*"

487 On ne sait rien d'autre de ce onzième pape, alors que sous son pontificat, la Gnose et d'autres hérésies sont très présentes à Rome, en la personne même de leurs chefs : Valentin, Cerdon, Marcion, Tatien. (Sans oublier Justin qui est, lui, orthodoxe).

injonctions de Victor. Pour justifier sa légitimité, Polycrate fait une longue référence à la succession des évêques d'Éphèse, dont le premier ne fut autre que Jean " *celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur* ". Tous ont toujours fêté Pâques le 14 Nisan. Aussi l'exigence de Victor, assortie d'une menace ne semble nullement justifiée à Polycrate, pas plus que la menace ne lui fait peur. Non sans évoquer le grand nombre d'évêques qu'il a, agissant de sa propre autorité, réunis en concile, il conclut : " *Je n'ai pas peur de ce qu'on fait pour nous émouvoir car de plus grands que moi ont dit : "Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.* " ⁴⁸⁸ C'est donc l'autorité de Paul (subsidièrement celle de Dieu) que Polycrate invoque contre Victor. Eusèbe nous renseigne sur la réaction de Victor qu'il appelle d'ailleurs (écrivant en 324) le *chef de l'Église de Rome* et non comme il se pourrait, si l'historiographie avait raison de voir déjà en place, le *chef de l'Église* : " *Sur ce, le chef de l'Église de Rome, Victor, entreprend de retrancher en masse de l'unité commune les chrétientés de toute l'Asie, ainsi que les églises voisines, les tenant pour hétérodoxes. Il notifie par lettres et déclare que tous les frères de ces pays-là sans exception étaient excommuniés* ".

Il est clair que, dans cette affaire, Victor donne la preuve qu'il prétend disposer d'un pouvoir juridictionnel et disciplinaire sur les autres églises. Mais c'est la première fois qu'on l'observe et nous sommes à la fin du II^{ème} siècle. La référence au *Tu es Petrus* ne lui semble pas utile. En outre, s'il reçoit l'approbation d'un bon nombre d'églises locales qui, comme celles de Rome, fêtaient Pâques le dimanche suivant le 14 Nisan, il rencontre une opposition non moins vive du côté de l'Asie, comme on vient de le voir.

Que fait Irénée, dans cette affaire ? L'Église de Lyon, présidée par Irénée, avait pris parti, comme beaucoup d'autres, en faveur de Victor. Cependant, en relatant l'affaire dans son *Contre les hérésies*, Irénée qui avait tenu ce fameux propos laissant entendre qu'il reconnaissait, sans le nommer, le principe de primauté, n'en parle pas moins de l'affaire de la date de Pâques et le différent entre Victor et Polycrate de manière fort ambiguë :

"Cette diversité d'observances n'est pas de notre époque, écrit-il, mais bien antérieure à notre temps ; nos devanciers qui ont avec exactitude, comme il semble, retenu cette coutume par simplicité ou ignorance, l'ont transmise après eux (...) Parmi ceux-ci les presbytres avant Soter qui ont présidé à l'église que tu gouvernes aujourd'hui, nous voulons dire Anicet, Pie, Hygin, Télésphore, Xyste," ⁴⁸⁹ ne gardaient pas non plus les

488 H.E. Eusèbe, V, 24, 7

489 Pie aurait réuni un synode à Rome en juillet 44 qui aurait excommunié Marcion. Selon le *Liber Pontificalis* qui, lui, abonde en détails sur chacun des papes (ainsi Télésphore aurait introduit le chant du Gloria à la messe de Minuit, à Noël), tous meurent martyrs et sont enterrés aux côtés de Pierre. Il n'y a aucune trace de ces martyrs ni dans la littérature profane, ni dans la littérature chrétienne.

observances des Asiatiques et ils ne les imposaient pas (...) Personne, cependant, n'était jamais chassé par cette façon de se conduire (...) dans l'Église. Tous avaient la paix, qu'ils gardassent ou non l'observance."⁴⁹⁰

On ne peut donc douter que si l'un donne la leçon à l'autre, c'est Irénée, à l'intention de Victor. Du moins, la revendication de l'autorité supérieure est-elle affirmée par cet acte chez Victor. Il est défendable de considérer qu'Irénée l'avait précédemment reconnue, mais encore faut-il signaler que, dans cet épisode de la date de la Pâque, il semble voir la question très différemment.

I.4 Sur les dix premiers papes

Une péripétie avec les deux mêmes facettes opposées va prendre place trois quarts de siècle plus tard avec le personnage de Cyprien, évêque de Carthage qui reconnaît d'abord avec hardiesse, fermeté et clarté la primauté du " pape " Étienne - c'est-à-dire de l'évêque, puisque tous les évêques s'appellent ainsi entre eux - , avant de contester un peu plus tard avec une conviction non moins radicale celle de son successeur Corneille. Avant d'y venir, il faut observer que cette querelle sur la date de la Pâque et celle de Cyprien qui portera sur le rebaptême des hérétiques ne sont pas les premières de l'histoire du christianisme primitif. Le christianisme originel peut être vu comme une suite de conflits à l'occasion desquels se construit la doctrine. Les premières manifestations de ces désaccords fondamentaux portaient, comme on l'a vu précédemment, sur la nature de Jésus, non pas dans son rapport avec la divinité, mais dans son rapport avec l'humanité. Était-il un homme ou une sorte d'ange ? Un esprit ? C'est l'histoire du docétisme. Puis le désaccord portera - pour le schématiquement - sur le contenu de son message : à qui est destiné le salut, comment sera-t-il obtenu ? c'est-à-dire par la mise en œuvre de quels moyens ? A quel prix ? C'est le gnosticisme.

Or, si l'on excepte la *lettre de Clément* de Rome aux Corinthiens - qui ne porte pas sur une question de doctrine, mais sur une question de discipline - dans aucune querelle doctrinale, aucun évêque de Rome n'intervient. On est sûr de l'existence d'un évêque à Rome avec Éleuthère (175-189), dont on ne sait rien de ce qu'il a fait, si ce n'est qu'il a rencontré Irénée, et il faut ensuite attendre Victor (189-199) avec cette affaire de la date de Pâques. Les figures emblématiques du christianisme et tous les *déviant*s qui nous sont

⁴⁹⁰ Eusèbe H.E. , V, 24, 13-14.

connus et qui se considèrent comme chrétiens, tels que Valentin, Basilide, Isidore, Cerdon, Héracléon, Ptolémée, Marcion, Apelle, dont plusieurs viennent à Rome et certains s'y établissent, ont une existence mieux attestée que celle des dix premiers évêques de Rome. Le mieux connu d'entre eux, Marcion, est réputé excommunié par un concile tenu à Rome en 144, sous la houlette du " pape " Pie I^{er}.⁴⁹¹ Mais on ne sait rien du rôle effectif joué par celui-ci. On ne connaît pas un seul de ses propos. De Marcion on sait (relativement) beaucoup de choses. (par Tertullien). De Pie I^{er}, rien. Encore Pie I^{er} occupe-t-il le dixième rang sur la liste et nous sommes à la moitié du II^{ème} siècle. Cette longue suite d'évêques n'intervient jamais. S'ils existent, ce sont encore des évêques d'une église locale.

Pas un des premiers écrivains ecclésiastiques n'a l'idée de s'adresser à eux. Du moins, si certains le font, rien ne l'atteste. Justin (qui enseignera à Rome) adresse sa première Apologie à l'empereur Antonin le Pieux, sa seconde au Sénat. Pourquoi écrivent-ils sans jamais, apparemment, s'enquérir de ce que pense l'évêque de Rome qui, de son côté, n'éprouve pas non plus le besoin de se manifester auprès d'eux ? Comme Paul l'avait fait au 1^{er} siècle, Ignace d'Antioche, au II^{ème} siècle, écrit une lettre aux Romains, leur annonçant qu'il arrive pour y subir le martyre. A cette époque, d'après, la liste, c'est un certain Alexandre qui est l'évêque de Rome. Ignace ne pense pas plus à saluer Alexandre que Paul n'avait pensé à saluer Pierre.

Avec les juifs, la controverse est grande, comme en témoigne l'œuvre de Justin. Justin qui, lui aussi, étant à Rome, y mourra martyr sans s'être plus soucié de l'évêque de la ville que celui-ci ne s'est soucié de lui. Auprès des païens non plus aucun pape ne s'exprime. Paul a été jugé assez perturbateur pour subir les procès que l'on sait ; les chrétiens eux-mêmes ont subi des persécutions - celle de Néron et celle de Domitien au 1^{er} siècle, celle de Marc-Aurèle au second et - sauf dans le *Liber Pontificalis* qui attribue à tous la mort par le martyre - aucun n'est connu ni pour un tel sort ni pour aucun acte, que ce soit dans la littérature chrétienne ou dans la littérature profane !

Bref. On peut conclure que le christianisme s'est développé en dehors de toute autorité romaine.

⁴⁹¹ Renseignement due à Épiphane, *Panarion* 42, 1 (dont on sait qu'il est historiquement peu fiable) ; peut-être Tertullien, *Ad Marcionem*, 1, 19 --

1.5 La primauté arrive

La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (fin du 1er siècle) est une exhortation qui, en tout état de cause ne revendique pas explicitement le principe de primauté. L'exemple de Victor, évêque de Rome, (fin du II^{ème} siècle), intervenant dans la querelle pascale auprès d'autres évêques en réclamant l'obéissance, est une innovation. Le premier à invoquer la référence de Mt 16, 18 est le pape Callixte (217-222). Le second sera Étienne (254-257). Au tournant du II^{ème} et du III^{ème} siècle, beaucoup de choses changent du point de vue de l'histoire des origines du christianisme. On peut même dire que c'est le moment où les origines sortent du domaine de la tradition pour entrer dans celui de l'histoire, autant pour l'histoire du siège pétrinien, en particulier, que pour les origines du christianisme, en général.

D'Éleuthère qui meurt, dit-on, en 189, à Callixte qui devient le 16^{ème} évêque de Rome en 217, il n'y a qu'un petit quart de siècle. Pourtant, de celui-là, Éleuthère, on sait peu de choses, tandis que de celui-ci, Callixte - qui va être le premier à invoquer le *Tu es Petrus* - on en sait beaucoup. Ce que l'on sait, toutefois, peut être sujet à caution, car tout émane de son pire adversaire, Hippolyte, qui entre en rivalité avec lui, précisément pour l'héritage du titre d'évêque de Rome. Hippolyte est le premier des nombreux antipapes que nous connaissons. Il dresse dans le texte que nous avons de lui connu sous le titre de *Philosophoumena* un portrait de Callixte désastreux, autant sur le plan de la doctrine que sur le plan de la morale. Théologiquement, Callixte, d'après Hippolyte, est un hérétique (modaliste ou sabellianiste, c'est-à-dire ne voyant entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit qu'une différence d'apparence), ceci, bien que Callixte ait condamné Sabellius. Moralement, c'est encore pire : le nouveau pape en exercice, donc Callixte, (dont le nom veut dire le plus beau) est, selon Hippolyte, un ancien esclave, repris de justice, arriviste et, finalement, parvenu. Son parcours, on s'en doute, a été mouvementé : esclave en charge de la comptabilité de son maître, un riche chrétien nommé Carpophore, il aurait commencé par voler dans la caisse, avant de réussir, grâce à sa ruse, à se faire affranchir par son maître peu lucide ou peu rancunier. Mais, condamné à la déportation par le Préfet de Rome, Callixte passe quelques années en Sardaigne, avant de regagner la capitale de l'empire, grâce à une amnistie générale obtenue par l'évêque Victor. Se hissant dans les hautes sphères, Callixte se retrouve bientôt dans la position de diacre-conseiller, aux côtés de Zéphyrin, le successeur de Victor.

Hippolyte, de son côté, se trouvait aussi dans l'entourage de Zéphyrin et se jugeait apte à gouverner l'église de Rome à la mort de l'évêque en titre, qui intervient en 217. La *vox populi* et la *vox dei* opérant simultanément, l'héritage échoit à Callixte. Mais son règne sera court. D'ailleurs sa mort est mal connue et tous ces détails biographiques ne nous sont parvenus que par Hippolyte, dont on voit qu'il avait des raisons de ne pas aimer son rival. Il reste que Callixte est le premier à invoquer le *Tu es Petrus*, non pas, à proprement parler, comme une justification d'une supériorité hiérarchique de Rome sur les autres églises, mais comme la justification de son droit d'évêque à effacer les péchés, en particulier les péchés d'adultère. Il retient le passage du chapitre 16 de Matthieu non pour son verset 18 : " *Tu es Pierre et sur cette Pierre, je bâtirai mon église* " ; mais pour le verset 19 : " *Je te donnerai les clefs du royaume. Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux* " ⁴⁹².

Cette initiative de Callixte nous est connue par les *Philosophoumena* d'Hippolyte ainsi que par des passages de Tertullien, l'un dans le *De pudicitia* et, brièvement, mais très clairement dans un autre traité, intitulé *De scorpiace*. Dans ce dernier texte, s'adressant à un interlocuteur inconnu mais dont le contexte montre qu'il s'agit de Callixte, Tertullien écrit : " *Souviens-toi qu'ici-bas, le Seigneur en a laissé les clefs à Pierre et sa personne à l'Église* ". En ce sens, la contestation de la primauté peut paraître simultanée à sa revendication. Quant à l'argument selon lequel en s'adressant à Pierre, Jésus s'adressait en réalité à l'Église, il est appelé à un grand avenir, puisque c'est toujours aujourd'hui celui des protestants. Ce sera quelques vingt-cinq ans plus tard celui d'Origène et ensuite celui d'Augustin, dans différents traités. ⁴⁹³

Cependant, les questions de religion continuent à évoluer dans l'empire du III^{ème} siècle et bientôt, la question de la primauté de l'Église de Rome sur les églises locales va se poser de manière beaucoup plus ouverte et aussi de manière beaucoup plus conflictuelle avec la personne de l'évêque de Carthage, Cyprien, dans ses rapports avec deux évêques de Rome, Corneille d'abord (251-253), Étienne ensuite (254-257).

I.6 Cyprien, Corneille et Étienne

⁴⁹² Le concile de Trente dans sa quatorzième session (25 novembre 1551) fonde le sacrement de pénitence sur ce passage et cet autre de saint Jean : " *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les aurez remis ; ils seront retenus à ceux à qui vous les aurez retenus* (Joan. 20. 23).

⁴⁹³ Turmel, Joseph. *Histoire des dogmes...* 6 vol. (vol III : la papauté) ; Paris: Rieder, 1931

Pour comprendre l'histoire de Cyprien, il faut en revenir à l'histoire de l'empire : Dèce parvenu au pouvoir en 249 (pour un règne court puisqu'il meurt en 251), décide en 250 de lancer contre les chrétiens la plus violente persécution jamais vue jusqu'alors. Le christianisme est alors bien implanté autant dans la haute société que dans le peuple. Tous les citoyens doivent sacrifier et, obtenir des certificats (*libelli*) sous peine de mort. La défaillance est presque générale, mais certains résistent et se font martyriser ou, quand ils le peuvent, se protègent par la fuite. L'évêque de Rome fera partie des premiers (le pape Fabien martyrisé le 20 janvier 250), l'évêque Cyprien de Carthage fera partie des seconds. Tandis qu'à Rome le siège pontifical reste vacant, Cyprien tente de continuer à diriger depuis sa retraite ce qui reste de l'Église de Carthage.

Avec la disparition de Dèce en novembre 251 dans un combat contre les Goths, les choses changent. L'empereur Valérien (254-257) succède à Dèce et les persécutions s'atténuent, pour cesser avec l'empereur Gallien (253-268) grâce auquel s'ouvre une longue période de paix, dite *la petite paix de l'Église*.

Ceux qui avaient obtenu leur certificat, - très majoritaires - les *libellatici*, éprouvent l'envie de revenir à leur foi première. Ils vont recevoir le nom de *lapsi* (ceux qui sont tombés) de la part des *stantes* (ceux qui sont restés debout). Les *lapsi*, ayant apostasié, la question se pose de savoir comment les réintégrer. Les solutions sont diverses selon les églises locales, mais généralement il s'agit de savoir s'ils doivent recevoir un second baptême (et plus tard s'ils sont eux-mêmes aptes à donner le baptême). Cyprien avait accédé à l'épiscopat en 249, peu après sa conversion, suivie de son baptême. C'était un ancien rhéteur (c'est-à-dire avocat) qui, comme plus tard saint Augustin, se trouva saisi par la grâce et renonça au monde. Son enthousiasme et sa ferveur lui valurent d'être porté à cette responsabilité au moment où la persécution de Dèce allait se déclencher. Pendant les premiers mois de son épiscopat, il avait suscité cependant de violentes oppositions à sa personne qui ne lui pardonnèrent pas, par la suite, de s'être protégé par la fuite. Des plaintes contre lui furent adressées à Rome. L'opposition ne désarma pas quand la paix fut revenue et, au contraire, se radicalisa à l'occasion des querelles sur le rebaptême des *lapsi*.

Dans une longue série d'épisodes compliqués, des relations épistolaires s'établirent entre l'évêque de Rome et l'évêque de Carthage. En avril 251, Cyprien décide de réunir un concile à Carthage destiné à trancher les épineuses questions du second baptême, cependant qu'il écrit deux instructions pastorales, l'une intitulée *De lapsis*, l'autre *De ecclesia unitate*. Pour son compte personnel, il est convaincu que l'indulgence

doit prévaloir et que les *lapsi* doivent être réintégrés dans l'Église. C'était également la position du siège épiscopal de Rome après ses quinze mois de vacances. L'évêque s'appelait Corneille et allait régner deux ans de 251 à 253. Après lui viendrait Étienne, de 254 à 257. Les relations entre ces deux évêques et Cyprien s'avèrent très compliquées, d'autant que les acteurs concernés par la question sont nombreux ; des conciles se tiennent à Rome, en Afrique, en Orient, et il y aura entre Dèce et Gallien des pauses et des reprises dans les persécutions. Pour s'en tenir à la question de la primauté, dans un premier temps, alors qu'il est ami avec le pape Corneille, Cyprien se fait le chantre du *Tu es Petrus* de Matthieu. Dans un deuxième temps, avec le pape Étienne, ses positions vont complètement changer.

1^{ère} période :

- a) *"Notre Seigneur, dont nous devons révéler et observer les préceptes, nous a fait connaître dans l'évangile le respect dû à l'évêque et la constitution qu'il a donnée à l'Église quand il prononça ces paroles en s'adressant à Pierre : " Tu es Pierre et sur cette pierre, j'établirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. De là est sortie l'institution des évêques ; de là résulte que l'Église est établie sur les évêques."*⁴⁹⁴

- b) *" Il n'y a qu'un Dieu, un Christ, une Église, une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur. On ne peut élever un autre autel, établir un nouvel épiscopat : il ne peut y avoir qu'un autel, qu'un épiscopat."*⁴⁹⁵

Dans le *Traité De catholicae ecclesiae unitate*, il réaffirme la fondation de l'épiscopat par Pierre en nuancant sa position par la réflexion sur le pouvoir donné à TOUS les apôtres :

" Le Seigneur parle à Pierre en ces termes : je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre, j'édifierai mon Église... Il bâtit son Église sur un seul. Et bien que, après sa résurrection, il donne à tous ses apôtres un pouvoir égal en leur disant : comme mon père m'a envoyé, je vous envoie ; recevez le saint Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez ; cependant, pour rendre sensible l'unité, il décide de la faire commencer par un seul. Les autres apôtres étant certes tout autant que Pierre ; ils avaient reçu en partage les mêmes prérogatives et les mêmes puissances. Mais l'unité est au début pour nous apprendre que l'Église est une. L'épiscopat est un et la portion que chacun de nous en détient ne le divise

⁴⁹⁴ Lettre 33, 1, (citée par J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. 3, la papauté, p 28

⁴⁹⁵ Lettre 43, 5 (citée par J. Turmel, id. p. 29)

*pas. Peut-on être avec le Christ quand on combat les évêques du Christ, quand on se sépare de son clergé et de son peuple ?*⁴⁹⁶

Par cette dernière phrase, Cyprien vise essentiellement ses propres adversaires de Carthage qui se sont adressés contre lui à Rome ; il en appelle à la solidarité épiscopale sur la base de l'égalité qui existe, à ce qu'il croit, entre tous les évêques.

2^{ème} période :

Ses affaires vont prendre une autre tournure, lorsque, devenu évêque de Rome, le nouvel évêque prend parti pour les ennemis de Cyprien et adopte des mesures vis-à-vis des *lapsi* très rigoureuses et contraires à la politique que Cyprien avait choisie. Des courriers s'échangent entre Rome et Carthage et Étienne en vient à menacer Cyprien d'excommunication. Lors d'un concile réuni à Carthage en septembre 256, Cyprien tient les propos suivants devant ses amis :

*"Chacun de nous va maintenant faire connaître son sentiment. Nous ne jugerons personne. Nous ne séparerons pas de notre communion ceux qui ne penseraient pas comme nous. Aucun de nous, en effet, ne s'érige en évêque des évêques. Aucun n'a recours à des menaces tyranniques pour forcer ses collègues à lui obéir. Nous savons que chaque évêque a la libre disposition de ses actes et que personne ne peut le juger, pas plus qu'il ne peut juger personne. Nous devons donc tous attendre le jugement de Notre Seigneur Jésus-Christ qui seul a le pouvoir de nous préposer au gouvernement de son Église et de nous demander compte de notre administration."*⁴⁹⁷

D'autres épisodes et d'autres correspondances vont suivre. Mais ni l'évêque de Rome, ni celui de Carthage n'ont plus beaucoup de temps à vivre. Cependant que *la petite paix de l'Église* s'installe, du point de vue politique, d'autres querelles théologiques éclatent, notamment avec le schisme des donatistes qui, lui aussi, part de Carthage. La revendication de la primauté, après qu'elle est apparue pour la première fois aussi clairement dans ce cadre, est immédiatement contestée, comme nous venons de le voir. Nous n'en sommes qu'au début. Les difficultés qu'elle rencontrera à se faire admettre, le temps qui sera nécessaire, les moyens qu'il faudra mobiliser, en particulier l'aide du pouvoir politique, semblent exclure - outre le fait qu'elle n'est jamais invoquée - qu'elle ait pu être connue et admise dès les premiers pas de l'Église.

J. HISTOIRE OU PRÉHISTOIRE DE LA PAPAUTÉ ?

⁴⁹⁶ *De catholicae ecclesiae unitate*, (cité par Turmel, id. p. 29)

⁴⁹⁷ id.

Nous avons passé en revue ce que, dans le volume consacré à la papauté, parmi les six de son *histoire des dogmes*, Joseph Turmel appelle la *pré-histoire de la papauté*. L'histoire de la papauté suppose une gestation. Faut-il l'assimiler à la gestation du principe de la primauté ? Pas exactement. En tant qu'il s'agit d'une pré-histoire, Clément de Rome en fait partie. En tant que l'on cherche une origine à la revendication du principe de primauté, elle apparaît comme beaucoup plus tardive : avant le milieu du III^{ème} siècle, aucun évêque de Rome ne la revendique. Nous nous apercevrons avec le différent qui oppose Irénée au pape, à la fin du II^{ème} siècle, qu'elle est même contestée aussitôt qu'elle est revendiquée.

Les contestations se feront d'autant plus vives que les revendications se feront plus claires et seront de plus en plus réitérées. Mais ceci nous amène au IV^{ème} siècle, où ne prennent pas seulement place les deux grands conciles de Nicée (325) et Constantinople (381), mais toute une longue série de conciles régionaux, convoqués, pour les principaux, à l'initiative des empereurs. Pour ce qui est des deux premiers conciles œcuméniques, où seront arrêtés les premiers dogmes, les évêques de Rome brilleront par leur absence, comme ce sera le cas plusieurs autres fois dans les siècles suivants. La convocation des grands conciles par les empereurs (Constantin ou Théodose) ne sont en rien des usurpations et des empiètements sur les pouvoirs des évêques de l'Église. L'empereur est chef de la vie religieuse autant que de la vie politique et c'est en se réclamant de l'inspiration du Saint-Esprit que Constantin " invite " les évêques à Nicée, d'après les comptes-rendus que nous en ont faits les historiens ecclésiastiques. Cette juridiction sur les affaires ecclésiastiques lui est si bien reconnue que, quand les querelles théologiques s'enveniment à l'excès, c'est à lui et non à l'évêque de Rome que, spontanément, les adversaires font appel.

C'est ce qui se passe lorsque l'évêque Donat conteste en 312 la nomination sur le siège épiscopal de Carthage de Caecilianus (Cécilien). Les protagonistes en appellent à l'empereur qui délègue à l'évêque de Rome, Miltiade, le soin de régler l'affaire (Concile de Rome de 313) ; devant l'échec, Constantin convoque le concile d'Arles (314). Quelques années plus tard, c'est la querelle de l'arianisme qui éclate à Alexandrie et qui divise bientôt toute la chrétienté d'abord en Orient puis en Occident. Une nouvelle fois, les protagonistes, l'évêque Alexandre et le prêtre Arius, en appellent à l'empereur et non au pape Miltiade ou à son successeur, Silvestre I^{er}. Pendant une longue période suivant le concile de Nicée (auquel Silvestre I^{er}, invité, ne viendra pas), les évêques de Rome seront d'une grande discrétion alors que leur décision aurait dû être déterminante, du moins si

la primauté de Rome avait été reconnue. Or, il s'agit du IV^{ème} siècle. Le débat sur la primauté commence à s'amplifier, mais il s'agit encore d'un début.

Avec Jules I^{er} (337-352), pour un problème non pas théologique mais juridique, la primauté de Rome est à nouveau revendiquée dans une lettre que l'évêque de Rome écrit aux Antiochiens.⁴⁹⁸ Quelques années plus tard, pour régler le cas d'Athanase, désavoué par un concile tenu précédemment à Antioche, à la demande de Jules I^{er}, mais sur convocation des empereurs Constant et Constance, se réunit un nouveau concile à Sardique (343 ou 347). Dans ses canons, le concile se prononce pour un droit de regard de Rome sur toutes les affaires opposant les autres évêques entre eux.⁴⁹⁹ Mais c'est avec le pape Damase (366-383), puis son successeur Sirice (384-399), puis Anastase (399-402), Innocent I^{er} (402-417) et enfin Léon-le-Grand (440-461) que la primauté finit par s'imposer.

Le II^{ème} et le III^{ème} siècles représentent donc le temps de la gestation de la primauté ; le IV^{ème} et le V^{ème} siècle celui de son institutionnalisation. La phase de gestation correspond à l'émergence de l'orthodoxie doctrinale et le fondement d'une historicité jusqu'alors très vague ; la phase de l'institutionnalisation correspond à la cristallisation de cette orthodoxie qui va de pair avec l'intervention décisive de l'autorité politique dans les querelles. Cette primauté ne sera effective que dans le christianisme occidental, elle restera toujours contestée dans le christianisme oriental et on peut y voir la cause profonde du grand schisme qui éclatera en 1054. Même du côté occidental, le principe de primauté sera très long à se faire admettre. En maints endroits de ses écrits, saint Augustin considère les évêques comme égaux entre eux et dans *son Traité sur l'unité de l'Église*, il ne dit pas un mot de la primauté. Pas plus que cet autre héraut de l'orthodoxie unificatrice, Vincent de Lérins dans son *Commonitorium*.

⁴⁹⁸ Voir en annexe, : Jules I^{er},

⁴⁹⁹ id.

Deuxième partie

II. L'ORTHODOXIE ET LA MODERNITE

II.1 Histoire et société

A PROBLEMES ET ENJEUX

L'histoire à l'âge des idéologies, tel est le titre d'un article que donne Arnaldo Momigliano à la Revue *Le Débat* en 1983.⁵⁰⁰ Il part du constat, qu'il est loin d'être le seul à faire, que l'histoire est en crise. Un scepticisme tendant à se généraliser considère que

" les historiens ne font rien d'autre que de manipuler des données afin de servir, par la propagande, les croyances politiques, sociales ou religieuses qu'ils se trouvent chérir à tel moment ou à un tel endroit (...) Selon ces notions, les historiens sont et doivent être les soutiens des idéologies : ils doivent reconnaître que leur tâche consiste à nourrir leurs propres croyances, du fait qu'ils n'ont et ne sauraient avoir de critères objectifs de la vérité on considère les historiens comme des manipulateurs du passé, qu'ils font servir à leurs fins plus ou moins respectables. L'histoire en vient à ne plus se distinguer de la propagande idéologique, et les historiens, comme tous les propagandistes, sont classés rhéteurs, rhéteurs d'une espèce particulière, il est vrai (...)".

On peut bien penser que c'est pour s'opposer à une telle conception de l'histoire qu'A. Momigliano prend la plume. *L'histoire a une histoire*, rappelle-t-il. Il va, à grands traits, évoquer d'où vient l'histoire pour en arriver, dans la perspective de sa défense, à faire le point sur ce qu'elle est aujourd'hui, ce qu'elle risquerait d'être demain et ce qu'elle doit être pour rester fidèle à elle-même.

" Nous sommes encore quelques-uns à rappeler qu'il existait déjà une relation entre histoire et rhétorique dans l'école d'Isocrate, et qu'elle faisait déjà problème en ce IVème siècle avant J.-C." Son but est de rechercher " comment éviter d'être absorbée par la rhétorique, compte tenu de tous les points où les deux disciplines entrent en contact ."

La spécificité essentielle de l'histoire, c'est qu'elle dispose de sources et de " méthodes pour vérifier toute espèce de source historique ". Mais il précise : *"La crédibilité de l'histoire est en crise, et cette crise est liée au fait que l'histoire a changé de position au XIXème siècle. Nous devons nous demander si l'histoire n'est pas la dupe d'elle-même "*.

500 Momigliano, A. *L'histoire à l'âge des idéologies*, *Le Débat*, n° 23, 1983, pp. 129-146

L'une des raisons du discrédit dont l'histoire aujourd'hui peut souffrir est, selon Momigliano, due au fait que - ce qui n'était pas sa raison d'être autrefois - "*la recherche historique a pris beaucoup plus d'importance pour l'éducation, et plus généralement pour la vie sociale, au cours de la période récente*". Le problème est celui de "*l'usage qu'on peut faire de l'histoire*". L'histoire a acquis un "*statut de discipline académique*". Bien des conséquences en découlent notamment est apparu un "*déséquilibre entre l'interprétation des faits et la découverte des faits*", dont la valeur fondamentale de vérité va souffrir. Le traitement des sources n'est plus le principe fondateur. La condition d'enseignant de l'historien modifie sa fonction sociale : il lui est désormais demandé de dispenser "*des interprétations qui sont tout-à-fait au-dessus des possibilités de tout historien pris comme tel*". Tout en mettant en garde contre l'illusion de *l'historien-prophète* qui délivrerait des *messages pour l'avenir*, Momigliano veut croire que la connaissance du passé est une condition sinon suffisante du moins nécessaire pour définir les *critères de l'action future*. D'où son désir que l'histoire revienne à sa nature et à sa fonction, l'information sur le passé, par le respect de cette règle d'or qui est la critique rationnelle des sources.⁵⁰¹

A.1 Du point de vue religieux

Que resterait-il du christianisme, en tant que religion dans le cas où quelque découverte, ou quelque évolution en viendrait à devoir démontrer que le christianisme a des origines fort différentes de celles qui, depuis quinze ou seize siècles, se sont imposées ? Nous avons précédemment rappelé cette incise de Benoît XVI, dans le premier volume de sa trilogie : "*Si nous écartons cette histoire, la foi chrétienne est abolie en tant que telle et refondue dans une autre forme de religion*".⁵⁰² Peut-être le pape succombe-t-il à un excès de pessimisme ? Peut-être le christianisme ne serait-il, en réalité, condamné que dans sa forme catholique ? Peut-être une forme inédite de christianisme serait alors en mesure de voir le jour ? Même dans cette hypothèse, toutefois, de nombreuses institutions, apparemment solides, pourraient se sentir menacées et l'on peut se demander, dans une telle perspective, à quelle autorité les masses de croyants pourraient bien s'adresser ? C'est de manière assez fréquente,

⁵⁰¹ Voir quelques extraits complémentaires de cet article en annexe.

⁵⁰² Benoît XVI, *Jésus de Nazareth* Vol 1. Voir la citation entière, supra p.29

autant que sous des formes très diverses, que les chrétiens se posent la question de savoir : Que croire ? Qui croire ? ⁵⁰³

A ce sujet, dans son ouvrage co-publié avec Pierre Maraval, Simon-Claude Mimouni, recommandant d'éviter la confrontation entre " raison et croyance " ou " histoire et révélation ", écrit : " *L'histoire ne s'oppose pas à la foi* ". Sans doute. Mais à certaines formes de foi peut-être, notamment celles qui voudraient situer leurs fondements sur une histoire particulièrement incertaine. ⁵⁰⁴

Il a été longuement question dans la première partie de la différence entre le *Jésus de l'histoire* et le *Christ de la foi*. A supposer que soient bien comprises les deux expressions, on peut facilement concevoir qu'il s'agirait de deux aspects différents d'une même personne. Dans *Jésus le Juif, les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, (titre et sous-titre étant tout un programme), Geza Vermes écrit : " *Le croyant pense que le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi ne font qu'un. Pour lui, il y a cohérence – et même identité – entre l'image fixée dans l'Évangile et celle que donne le Credo* ". ⁵⁰⁵

Que peut-il advenir de la foi du croyant si parvient à sa conscience l'idée que le *Jésus de l'histoire* et le *Christ de la foi* sont deux - que faut-il dire ? - Deux personnes ? Deux représentations ? Pour la foi ordinaire du croyant ordinaire, aujourd'hui et depuis les origines il ne peut que s'agir d'un seul et même être. Qu'advient-il de sa foi si le croyant arrive à mettre en doute, même partiellement, la validité de l'histoire de Jésus de Nazareth ? Geza Vermes dit encore dans la même page :

" Selon la doctrine fondamentale de l'Église, le christianisme est une religion historique selon laquelle on accède à la connaissance de la divinité du Christ et des mystères du ciel à travers les paroles et les actes d'un Juif galiléen du premier siècle de notre ère, un homme solidement implanté dans le temps et dans l'espace. Tout ce qui est dit de lui a pour origine non pas le Credo, mais les évangiles et en particulier du point de vue de l'histoire – les évangiles les plus anciens, les synoptiques : Marc, Matthieu et Luc. ... " ⁵⁰⁶

Qu'advient-il de la foi si l'histoire démontre que le rapport est des plus minces entre le *Credo* et les évangiles, que le Christ de la foi est d'une autre nature que le Jésus de l'histoire et – ce qui est encore plus grave – que le christianisme peut être d'une autre origine que celle qu'il pensait ? Dans quelle mesure le christianisme pourrait-il se passer de la vérité historique ? Le christianisme pourrait-il envisager une lecture

⁵⁰³ Par exemple, la troisième édition des " *Etats Généraux du christianisme* " organisée à Strasbourg les 12, 13, 14 octobre 2012, sous l'égide de l'hebdomadaire chrétien *LA VIE*.

⁵⁰⁴ Mimouni, S-C, op.cit. page 154

⁵⁰⁵ Vermes Geza, *Jésus le Juif*, Paris, 1978 page 10

⁵⁰⁶ id.

allégorique des événements et des personnages fondateurs, après avoir, deux millénaires durant, certifié leur réalité ? Si un conflit surgit entre l'histoire et la foi, laquelle a la possibilité de s'adapter à l'autre ? Est-ce à l'histoire de s'adapter à la foi ? Est-ce à la foi de s'adapter à l'histoire ? Dans un autre ouvrage, *L'Évangile des origines*, le même Geza Vermes, quoiqu'avec une grande discrétion et non sans avoir souscrit au postulat d'une rédaction des évangiles très haute (entre 40 et 70), laisse entrevoir cependant le scepticisme que les textes fondateurs lui inspirent.⁵⁰⁷

L'éventuelle incompatibilité entre *le Jésus de l'histoire* et *le Christ de la foi* renvoie, en réalité, à l'éventuelle opposition entre la science et la religion. Sauf à se réfugier dans un fondamentalisme périmé comment mettre en compétition, au XXI^{ème} siècle, ces deux démarches de l'esprit ? Le croyant peut, bien sûr, considérer, que la science n'a pas le dernier mot quant aux réalités ultimes, mais dans le domaine qui est le sien, si une vérité scientifique s'oppose à une vérité religieuse, l'honnête homme, quel que soit son désir de croire, n'a pas réellement le choix. C'est d'ailleurs, cet état de fait qui baillonne quantité d'historiens non engagés confessionnellement assez sensibles et responsables pour prendre la mesure des conséquences humaines potentielles de leur discours. Dans une série d'émissions consacrées aux origines du christianisme qui défraya en son temps la chronique (et dont nous reparlerons), un historien disait : " *Il n'est pas nécessaire de se disputer sur les détails : ou il est ressuscité d'entre les morts, ou toute l'histoire est fausse. A mon sens, elle permet une merveilleuse étude des relations humaines. Mais elle est totalement fausse. C'est faux parce que l'an zéro n'était pas l'an zéro. Cela me touche. C'est tragique de voir tous ces gens qui ont une foi extraordinaire prêts à mourir pour quelque chose qui n'est pas vrai.* " ⁵⁰⁸

Cet historien affirme qu'à son grand regret il considère l'histoire des origines du christianisme comme fausse, en s'appuyant, du moins dans ce passage, sur l'opinion selon laquelle la résurrection n'a pas pu avoir lieu, ce qui, selon lui, suffit à ruiner la prétention du christianisme à la vérité historique. Il ajoute qu' " *il n'est pas nécessaire de se disputer sur les détails* ". On peut, ou non, considérer que le refus de la résurrection invalide le christianisme dans sa totalité. En revanche, l'apparition de cette religion constituant un fait majeur de l'humanité (intéressant, à ce titre autant les musulmans que les bouddhistes, les hindouistes, les animistes, les agnostiques et les athées),

⁵⁰⁷ Vermes Geza, *L'évangile des origines*, Paris 2004 Voir en annexe

⁵⁰⁸ Lane-FoxRobin, Université d'Oxford, in *Apocalypse*, de Gérard Mordillat et Prieur Jérôme, Chaîne Arte, 20 décembre 2008. (Voir extraits de la bande sonore en annexe)

l'histoire ne peut pas se désintéresser des conditions réelles de cette apparition, selon les critères et la méthodologie de l'histoire et uniquement selon ces critères, quels que soient les éventuels dégâts collatéraux qui pourraient en résulter chez certains d'un point de vue spirituel. Il est impossible également de se cacher les aspects politiques et sociaux de l'histoire des religions.⁵⁰⁹

D'un autre côté, comme il s'agit pour les théologiens de sauver les fondements d'une religion qui assure, selon eux, le salut, on ne peut pas leur reprocher quand ils investissent le champ de l'histoire, de relativiser, autant qu'il est en leur pouvoir, toutes les données historiques qui affaibliraient les raisons de croire (sauf s'ils vont jusqu'à occulter ces données) et de surévaluer, au contraire, celles qui renforceraient ces raisons. Un mince problème n'est pas que les historiens engagés confessionnellement constituent l'immense majorité de ceux qui parlent et écrivent sur les origines du christianisme.

Au demeurant, il n'y a pas de détails, en cette matière, mais un enjeu formidable et des conditions de connaissances si embrouillées qu'il ne faut pas s'étonner de l'omniprésence du risque de controverse, risque qu'il faut assumer, faute de quoi on s'interdit de dépasser la surface des choses.

A.2 Du point de vue politique

L'histoire des origines du christianisme n'intéresse pas que les croyants. Tout au contraire, on constate, comme nous le verrons plus loin, un véritable engouement de toutes sortes de publics pour le problème de Jésus, qu'il soit posé en termes rigoureusement historiques ou au contraire que ce soit par le biais des plus saugrenus fantasmes, abondamment livrés par divers médias.

Du fait de la coexistence, pas nécessairement tout à fait pacifique, des trois monothéismes, l'histoire des religions est une question politique, impliquant l'État au plus haut niveau, au niveau de la recherche, au niveau de l'enseignement, au niveau de l'opinion publique.⁵¹⁰

Les rapports entre la religion et la politique ont été étudiés de longue date et dans tous leurs aspects, notamment depuis Thomas Hobbes et ses héritiers, dont Rousseau, et

⁵⁰⁹ Le Goff Jean-Paul Yves, *Implications collatérales de la recherche en histoire des religions*, Forum des doctorants, Brest 27 avril 2010. Voir en annexe.

⁵¹⁰ Voir infra, p 246 et s.

n'ont pas échappé non plus aux pionniers de la sociologie dans les débuts du XX^{ème} siècle. Tel est le cas, par exemple, d'un contemporain de Max Weber, de Georg Simmel, d'Émile Durkheim et de Gabriel Tarde, Ferdinand Tönnies, dont un ouvrage majeur a fait récemment l'objet d'une réédition.⁵¹¹ Au début de ses réflexions foisonnantes et d'une grande profondeur sur l'opinion publique, il examine des points aussi délicats que " la lutte entre croire et savoir ", " le conflit entre religion et science ", " l'expression d'opinion permise et interdite ", écrivant :

" Nous voici alors confrontés avant tout à un grand combat qu'on a coutume de qualifier de combat entre croire et savoir, mais qu'on devrait plus exactement nommer : combat entre la religion et la science ; parce que ce sont les forces sociales détentrices d'autorité qui contiennent en elles les opinions des hommes et les déterminent (...) (...) Ce combat est aussi un combat entre le cœur féminin et l'entendement masculin, entre sentiment et pensée - là, l'interprétation naïve d'événements naturels à travers la relation à un auteur surnaturel, ici l'examen critique des forces naturelles, l'établissement des règles auxquelles elles sont soumises (...) Là, la réception confiante de récits traditionnels relatifs à des phénomènes merveilleux, ici la froide mise à l'épreuve de la crédibilité de tels témoignages, de la vraisemblance interne de prétendus faits relatés, leur évaluation à même les concepts scientifiques de " lois naturelles ".

La " lutte entre croire et savoir " débouche, selon F. Tönnies sur un " conflit entre religion et science ", d'autant qu'une croyance déterminée tend à acquérir " le statut d'une loi " " surtout lorsqu'une corporation organisée, une " église ", la représente et la protège comme la juste croyance (...) " Une règle de ce jeu social est que la juste croyance même si elle n'est pas adoptée par tous, du moins ne soit pas publiquement, ouvertement, contredite. Veillent au respect de cette exigence des " personnes qui ont formellement et officiellement pour fonction de faire valoir, maintenir en vigueur et protéger certaines opinions qui sont affaire de foi : les prêtres d'une communauté religieuse ou d'une église ". F. Tönnies en vient à examiner le rapport entre " l'opinion permise " et " l'opinion interdite ", qu'il ne détache pas des relations entre l'Église et l'État et de qu'il désigne comme l'indissociable entrelacement des pouvoirs spirituel et temporel.

" Le pouvoir temporel se soutient du spirituel parce qu'il veut lui aussi être cru, parce qu'il veut conquérir ou conserver son point d'appui dans les opinions et les dispositions d'esprit des hommes. C'est pourquoi il se met apparemment à vaciller quand les opinions religieuses, en tout cas celles de cette religion qui soutient le pouvoir temporel, tournent à l'apostasie, quand le doute se propage, voire quand l'incroyance devient dominante. C'est pourquoi les représentants de l'État (...) attachent ordinairement une grande valeur à ce que de telles opinions, dangereuses ou carrément tenues pour pernicieuses, une fois qu'elles sont présentes

511 Tönnies F. Critique de l'opinion publique, Paris, 2012

dans l'actualité (et souvent partagées par eux-mêmes), se manifestent aussi peu que possible, qu'elles demeurent clandestines. Quand on ne peut soi-même réprimer les opinions, on veut cependant entraver leur expression, et donc leur diffusion. (...) Et c'est vrai qu'une opinion publique publiquement proclamée est autre chose qu'une opinion énoncée dans un cercle d'amis, voire qu'on nourrit seulement dans le silence."

Ces considérations extraites d'un ouvrage, certes classique, mais publié en 1922 peuvent sembler décalées dans une république où, depuis plus d'un siècle, l'État et l'Église sont séparés. Mais, outre le fait que la laïcité est une exception française, ce qui veut dire que, dans la majeure partie des pays d'Europe, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel restent, de quelque manière, dépendant l'un de l'autre, demeure aussi le fait que de nombreuses raisons existent de considérer qu'en France le régime réellement en vigueur est plutôt celui d'une semi-laïcité que d'une laïcité achevée. Quant à la conclusion qu'il convient de tirer de ces quelques remarques, elle se comprendra mieux plus loin avec les paragraphes consacrés à l'opinion publique, la doxa et l'épistémè, où nous retrouverons F. Tönnies.

B. LA CONTROVERSE RELIGIEUSE

B.1 Une suite ininterrompue de querelles

L'histoire des origines du christianisme recèle, depuis toujours, un énorme potentiel de disputes. Pour Robin Lane Fox, précédemment cité, il suffit que Jésus ne soit pas ressuscité pour que cette histoire soit, selon ses termes, *totalemtent fausse*. Nous avons conclu notre première partie en montrant combien les récits de résurrection dans l'antiquité étaient plus nombreux que ce que l'on veut généralement en dire.⁵¹² Faut-il conclure que, dans l'hypothèse où Jésus ne serait pas historiquement ressuscité, l'histoire des origines du christianisme serait aussi fausse que le dit R.L. Fox ? Pas nécessairement. D'un point de vue théologique, les répercussions seraient, bien sûr, incalculables. Comme le signalait Benoît XVI, dans la perspective d'une remise en cause de cette histoire, c'est une nouvelle forme de religion qui doit apparaître ; historiquement, en revanche, que la résurrection soit une illusion largement répandue

⁵¹² Voir supra, page 156

parmi les populations de l'époque n'a pas de conséquences extraordinaires : le charpentier de Nazareth pourrait avoir fondé sa religion même si l'apport de ses premiers adeptes consiste à lui donner un certain habillage dans lequel s'insère, notamment des éléments mythiques.

Historiquement donc, que la résurrection soit de nature mythique n'est pas grave. Le fait de considérer que Jésus n'est pas le fondateur du christianisme est autrement plus grave. Or, cette affirmation assez ancienne ressurgit aujourd'hui de plus en plus souvent⁵¹³. Si Jésus n'a pas fondé le christianisme, qui l'a fondé ? Une religion qui se trompe sur la personne de son fondateur (et donc les circonstances de sa fondation) est mal venue à revendiquer l'historicité de ses origines. Il paraît qu'aujourd'hui plus personne ne met en doute l'existence terrestre de Jésus-Christ. Même si nous reprenons un peu plus loin l'examen de cet aspect du dossier, si violemment débattu en d'autres temps, la question de l'existence terrestre n'a plus qu'une importance très relative si la religion chrétienne n'a pas été fondée par Jésus, ce qui impliquerait que tout s'est passé autrement qu'il n'est dit.

De toutes les façons, que Jésus ne soit pas ressuscité, qu'il n'ait pas existé, qu'il ne soit pas le fondateur, ou que sa divinité soit d'apparition tardive, de telles réflexions ne peuvent que jeter la suspicion sur la foi chrétienne. Pour la protéger, il faudrait ne toucher à rien de ce qui fut son histoire, des siècles et des siècles durant, ce qui veut dire que les croyants ne peuvent pas accepter n'importe quelles conclusions de l'histoire, ni même n'importe quelles prémisses. C'est pour cette raison que l'histoire de la critique biblique est une suite ininterrompue de controverses.⁵¹⁴ Il est illusoire de croire qu'il puisse en être autrement aujourd'hui, même si un consensus voulant se parer des couleurs de l'irénisme est parvenu à s'imposer aujourd'hui. Il ne faut pas grand chose pour que sous un vernis unifiant de surface, les désaccords fusent à la moindre occasion. Et, avec les désaccords, les plus violentes accusations.

B.2 L'exemple d'une controverse : Apocalypse (2008)

⁵¹³ Voir infra, page 315

⁵¹⁴ En Allemagne, Reimarus, G.E. Lessing (après publication de Reimarus), Kant, D.F. Strauss ont des difficultés avec l'autorité politique.

Les propos de Robin Lane Fox précédemment cités sont extraits du onzième épisode d'une série de douze, intitulée *Apocalypse*, épisode ayant lui même pour titre *l'an zéro du christianisme*. Parmi la vingtaine d'historiens interrogés sur le point de savoir à quelle date ils plaçaient cet an zéro, il était facile de constater que le plus grand désaccord régnait.⁵¹⁵ D'ailleurs, pour ce point-là et les autres, si au lieu de juxtaposer les réponses, les auteurs avaient voulu les confronter les unes aux autres, le désaccord serait apparu encore plus grand et plus général. Mais la controverse démarra sur un autre terrain. Il apparut, dans les jours, les semaines, les mois qui suivirent ces émissions que les auteurs, Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, auraient été des experts en manipulation, d'une malhonnêteté intellectuelle redoutable, motivés par la haine,⁵¹⁶ usant et abusant du savoir (eux-mêmes n'en ayant aucun) d'éminents spécialistes pour leur faire tenir des propos dont le but était de faire passer leurs opinions personnelles qu'ils auraient été incapables d'étayer par leurs propres moyens.⁵¹⁷ Ce fut une levée de boucliers qu'il n'est pas indispensable de relater ici en détails.⁵¹⁸

Il se trouve que les experts internationaux incontestés à partir des interviews desquels la série était construite étaient au nombre de quarante quatre. Plusieurs d'entre eux avaient d'ailleurs participé aux deux séries précédemment réalisées par les deux mêmes auteurs (*Corpus Christi* en 1997, *L'origine du christianisme* en 2004).⁵¹⁹ Quoiqu'on ait pu penser des techniques mises en œuvre dans la troisième et dernière série *Apocalypse* (2008), découpage, montage, juxtaposition des interventions, réponses sans questions, cheminement thématique et, par-dessus tout, la voix-off introduisant, enchaînant, concluant, et, finalement, diffusant un choix idéologique, il est bon de se souvenir qu'un certain nombre de ces *scientifiques manipulés* (dont Robin Lane Fox et aussi Michel Tardieu et Paul Veyne, tous deux professeurs au Collège de France) prirent à leur tour la parole dans la presse pour dire que, justement, manipulés, ils ne l'avaient pas été, et saluer l'exemplarité du travail des deux auteurs, concluant en ces termes :

515 La question de l'an zéro du christianisme est potentiellement très polémique, car elle suppose une redéfinition du christianisme et une révision complète de l'historiographie. Elle n'est envisageable que dans le cadre d'un nouveau paradigme. Voir en annexe

516 *Verbatim de la haine* : Revue *Certitudes* 2003. (En l'occurrence, cette diatribe avait été occasionnée par la série précédente, datant de 2003). Voir en annexe, ainsi qu'un autre article de *France Catholique*, réglant leur compte à nos deux bretteurs, nos deux compères.

517 Salamito Jean-Marie. *Les chevaliers de l'apocalypse*. Pour la controverse télévisée, voir en annexe.

518 Voir en annexe : *Religions & Histoire* n° 42, janv.-fév 2009, *Chronique de l'apocalypse*, par Régis Burnet et Simon C Mimouni, pp.72-73

519 Les trois séries d'émissions télévisées ont fait l'objet de la publication de trois livres, ceux-là propres aux deux auteurs : *Jésus contre Jésus* (1999), *Jésus après Jésus* (2004), *Jésus sans Jésus* (2008)

" Donner à voir et à entendre qu'il existe rarement une vérité unique en histoire, c'est le premier mérite de l'œuvre entreprise depuis des années par Mordillat et Prieur dans une exigence formelle et intellectuelle suffisamment rare à la télévision pour être reconnue. Cette entreprise à laquelle nous sommes fiers d'avoir collaboré par nos multiples points de vue mérite le large succès qu'elle a rencontré. Il nous paraît injuste de ternir la qualité de cet extraordinaire travail de connaissance et de réflexion. Une telle réussite devrait être montrée en exemple dans les universités du monde entier et apparaître comme un encouragement puissant à dépassionner l'histoire des débuts du christianisme." ⁵²⁰

B.3 L'état endémique de la controverse

On ne se souvient que très vaguement aujourd'hui de la violence de la polémique qui accueillit la parution de *La Vie de Jésus* de Renan en 1863 et qui dura jusqu'à sa mort, en 1892, et au-delà. On se souvient un peu plus, même dans le microcosme francophone des sciences religieuses, du sort qui fut réservé à l'abbé Alfred Loisy. Il fut d'ailleurs loin d'être le seul prêtre excommunié, mais les autres, tels l'abbé Turmel ou l'abbé Alfarcic, sont tombés dans un oubli encore plus profond. Même plus récente, on ne se souvient guère mieux de la polémique qui opposa le grand historien Jules Isaac à l'occasion de la sortie de son livre *Jésus et Israël* (1948) à un autre historien également remarquable, Henri-Irénée Marrou. Nous reviendrons plus loin sur certains aspects de cette polémique, car elle porte sur l'historicité des évangiles et sur l'historiographie chrétienne à un moment où le parti ecclésiastique se relevait des coups portés par la crise moderniste et la critique rationaliste pour réinvestir certaines places perdues et y occuper bientôt une position dominante. C'est dans *De la connaissance historique* (1954) d'Henri-Irénée Marrou que Jules Isaac se sent attaqué. Il lui répond dans *Genèse de l'antisémitisme, essai historique* (1956), en le désignant sous les termes de " le docteur catholique. " ⁵²¹ La controverse illustre particulièrement bien le changement qui va s'opérer dans la critique biblique autour de la notion de *fait* ou d' *événement*. " *Il n'y a pas deux formes d'historicité, il n'y en a qu'une* ", écrit encore Jules Isaac. Sur ce point, le

⁵²⁰ Voir en annexe des extraits de l'article paru dans *Libération* du 18 mai 2009.

⁵²¹ " Si, comme l'affirme Bultmann, " il n'y a pas une parole de Jésus dont on puisse démontrer l'authenticité ", si, comme l'écrit notre docteur catholique, il est vain, " il est naïf de demander aux Évangiles la teneur, mot pour mot, des questions et réponses inchangées " (devant le Sanhédrin) sur quoi donc ledit docteur se fonde-t-il pour considérer comme un fait évident que Caïphe a posé l'interrogation " Es-tu le Messie, le Fils de Dieu " et que Jésus a répondu par la plus nette affirmation ? De lui-même, il jette bas toute sa démonstration. Et non pas seulement la sienne. Toute l'exégèse catholique. Comme de juste, il s'applique à rattraper d'une main ce qui lui a échappé de l'autre. " Forme plus souple d'historicité ", dit-il ; en fait, nécessaire prestidigitacion car tout de même, il faut bien rester dans l'orthodoxie, sauvegarder " le caractère historique du témoignage des Évangiles ", maintenir " que l'image que la première se faisait de l'événement n'était ni illusoire, ni déformée ", ce qui paraît difficilement démontrable et oblige à des contorsions". Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme, essai historique*, page 339.

grand historien qui se qualifie lui-même de " *vieil homme à l'ancienne mode, ou plutôt profondément insoucieux de toute mode* " allait être dépassé par une évolution de son art dont il n'eut que le temps d'apercevoir le commencement.⁵²² et ⁵²³

Le livre de François Laplanche consacré à l'histoire de la critique biblique tout au long du vingtième siècle fourmille d'exemples de polémiques de cet ordre. Elles ne s'arrêtent nullement avec la dissipation de la crise moderniste.⁵²⁴ L'interprétation des manuscrits de la Mer Morte, par exemple, oppose durement André Dupont-Sommer à Jean Daniélou.⁵²⁵ De même, l'œuvre de Rudolf Bultmann rencontre l'opposition farouche de Xavier Léon-Dufour.⁵²⁶

Dans les années 80 et 90, l'historien et théologien catholique, Pierre Grelot publie des diatribes particulièrement virulentes à l'égard d'auteurs comme Claude Tresmontant, Jean Carmignac, Eugen Drewerman, Gérald Messadié...⁵²⁷ Dans *L'origine des évangiles*, Pierre Grelot ⁵²⁸ regrette de s'être laissé aller à de telles controverses, pensant que " *le temps est mieux utilisé s'il est orienté vers des recherches positives* ". Et il ajoute : " *A moins qu'on ne profite des controverses elles-mêmes pour examiner d'une façon plus approfondie les questions avec lesquelles on est confronté* ".⁵²⁹

De fait, certains auteurs font valoir les aspects positifs de la controverse, comme c'est le cas de François Laplanche, dans un ouvrage collectif traitant de ce thème, y voyant l'origine même de la "science historique" en matière de religion :

*"La controverse religieuse a contribué à la naissance de la science historique de deux manières : (...) elle a introduit dans l'exégèse biblique des procédures historiques d'une part ; elle a, d'autre part, rénové la réflexion théologique en y réintroduisant la méthode philosophique. Mais ces modifications ne se sont pas faites sans de grandes résistances et sans le recours soutenu à l'argument du silence."*⁵³⁰

522 Voir un autre extrait de la querelle en annexe.

523 La querelle sera également très vive entre Jules Isaac et Daniel-Rops, voir *L'enseignement du mépris*, page 137

524 Voir en annexe quelques opinions de Charles Guignebert sur la question des controverses.

525 Laplanche François ... la crise op.cit., pages 399-400

526 id. pages 435-442

527 Grelot Pierre *Un Jésus de comédie : "L'Homme qui devint dieu"; augmenté de Un Paul de farce : lecture critique de trois livres récents* / Paris 1991 -- *L'Origine des Évangiles : controverse avec J. Carmignac -- Réponse à Eugen Drewermann* Paris 1994 -- *Évangiles et tradition apostolique : réflexions sur un certain " Christ hébreu "* Paris 1984

528 Grelot Pierre, *L'origine des évangiles*, page 10

529 Il peut y avoir aussi des polémiques brèves et discrètes qui ne méritent pas de rentrer dans les annales. Par exemple, celle qui oppose Rémi Gounelle à Paul Mattei à l'occasion de la parution d'un livre de ce dernier (*Le christianisme antique*, 2003). S'estimant diffamé par une critique, P. Mattei répond à R. Gounelle dans les colonnes de la revue Archives de Sciences Sociales des Religions : " *Deux accusations sont diffamatoires envers la compétence du professeur comme envers le sérieux du chercheur : absence de pédagogie et information datée. Mais il n'est pas nécessaire de les réfuter en détail : une lecture loyale du livre suffit à faire éclater la mesquinerie de la première, qui repose sur des têtes d'épingle, et l'inanité de la seconde, qui sollicite les phrases. Deux mises au point, pourtant. Il m'est reproché d'enseigner, de façon vieillotte,....etc.* " ASSR 130-45 (2005) p. 307-308

530 Laplanche François, *La controverse religieuse au XVIIIème siècle et la naissance de l'histoire*, in *La Controverse religieuse et ses formes*, ed. Alain Le Boulluec, Paris 1995, page 373 à 404.

La question, dans ces conditions, se pose de savoir si la proposition d'un nouveau paradigme en matière de recherches sur les origines du christianisme peut se concevoir en dehors de toute controverse ?⁵³¹ Déjà, la simple remise en cause d'une expression, pourtant reconnue comme sujette à caution et, en outre, relativement récente dans l'historiographie, peut facilement se heurter à ce risque. Nous voulons parler de l'expression " judéo-christianisme " qui, si elle est approfondie, fait apercevoir que, comme un grand nombre d'autres termes ou d'autres expressions, elle relève de théories sous-jacentes.⁵³²

Il arriva plus d'une fois dans le passé que la controverse se transforme en persécution ; ceci, à toutes les époques, non seulement de l'histoire du christianisme, mais bien avant. Comme notre mémoire collective est malléable, l'Histoire de France est plutôt amnésique sur le chapitre du sort fait aux protestants qui est loin de se résumer à la folie meurtrière d'une Saint-Barthélémy.⁵³³ Bossuet ne limite nullement sa vindicte aux partisans de Luther et de Calvin : le catholique Richard Simon sera l'objet de son acharnement pervers.

Contrairement à l'imaginerie d'Épinal qui veut représenter l'expansion primitive du christianisme sous le signe de la persuasion pacifique et de l'adhésion spontanée qui ferait du christianisme le principe même de la tolérance⁵³⁴, cette religion naît elle-même de la controverse entre les juifs à propos du messianisme et ne se développe qu'au travers des pires controverses, d'abord entre ses différents courants, puis avec les religions et les philosophies rivales, dont elle ne triomphera que par l'entrée en scène du pouvoir politique.

Il n'est guère plus exact de penser que le christianisme aurait introduit l'intolérance dans un empire romain où, en matière de religion, toutes les opinions étaient naturellement bienvenues. La coexistence dans les premiers siècles de l'empire des différentes religions répondait probablement à un souci de *Realpolitik*. La Grèce elle-même, que l'on se représente parfois comme la patrie de la liberté de penser, veillait à ce

531 Il serait facile, et sans doute assez vite lassant, de montrer que le risque de controverse existe toujours aujourd'hui à l'état latent et peut passer, avec une grande facilité, à l'état manifeste. Ainsi, dans l'ouvrage intitulé *Les traditions anciennes sur la dormition et l'Assomption de Marie* (réédition modifiée d'un ouvrage antérieur), l'auteur S.C. Mimouni règle quelques comptes, dès les premières pages avec un autre expert, Stephen J. Shoemaker (pp IX-X). Dans un numéro d'*Archives des sciences sociales des religions* (n° 134 avril juin 2006), l'historien Paul Mattei riposte en termes cinglants au théologien Rémi Gounelle qui avait critiqué, de manière peu confraternelle, l'ouvrage de celui-ci : *Le christianisme antique, (Ier-Vème siècle)*.

532 " Le judéo-christianisme ancien, il en est de même d'ailleurs pour les développements récents du phénomène, dérange, il a toujours dérangé les religions installées ou officielles. Les raisons sont multiples, elles peuvent être ramenées d'une part à la peur du syncrétisme et d'autre part au refus du droit à la différence " S.C. Mimouni : *le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIXème et du XXème siècle* ---- *Revue des études juives* 151 (1992) - p 419-428 -

533 Voir Baubérot Jean et Zuber Valentine, *Une haine oubliée*, Paris 2000

534 Lecler Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris .

que le conformisme règnât dans ce domaine. On répète que Socrate fut condamné à mort pour avoir corrompu la jeunesse, mais on oublie souvent de préciser que l'accusation portée contre lui fut de la corrompre en l'incitant à réfléchir à la nature et à la fonction des dieux et, en introduisant par ce moyen le doute dans leurs esprits, d'affaiblir la cité.⁵³⁵

Grand ennemi des protestants, un poète de la Pléiade, au XVI^{ème} siècle, Étienne Jodelle, écrit dans l'un de ses *Sonnets contre les ministres de la nouvelle opinion* (1553) : "*Plus l'on dispute de Dieu, et moins l'on en fait croire*" ⁵³⁶, dispute étant à prendre au sens ancien de débat, les ministres de la nouvelle opinion désignant les protestants. Débattre de Dieu, c'est donc amener à en douter et c'est, par conséquent, affaiblir le prince régnant en le touchant dans sa religion. A deux millénaires de distance, le reproche d'Étienne Jodelle aux protestants n'est guère différent de celui que fait Athènes à Socrate. ⁵³⁷ Il faut se féliciter de ce l'on puisse, de nos jours, mettre en cause l'histoire des origines du christianisme sans encourir l'accusation d'affaiblir la République.

B.4 Derrière la controverse, l'idéologie

Qu'est-ce que l'idéologie ? " *Les définitions du terme sont très variables d'un auteur à l'autre, et les explications du phénomène font appel à des principes hétéroclites* ", écrit Raymond Boudon dans l'ouvrage qu'il a consacré à cette question . " *Au total, on a l'impression que le même mot sert à décrire une multitude de phénomènes plutôt qu'un phénomène unique, que les théories de l'idéologie s'opposent les unes aux autres sur un objet qu'elles définissent différemment, et que l'important corpus qu'elles constituent a souvent, en conséquence, des allures de dialogue de sourds* ".⁵³⁸ Si l'on cherche à simplifier, on se référera à notre dictionnaire habituel qui invite à hésiter entre :

⁵³⁵ Platon, *Apologie de Socrate* , voir en annexe.

⁵³⁶ P. Nagy, M.Y Perrin, et P. Ragon (sous la direction de) *Les controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires, (Monde chrétien, antiquité tardive, XVIII^{ème} siècle)* Publications des Universités de Rouen et du Havre -- Rouen, PURH, *Changer d'époque*, n° 24, 2011

⁵³⁷ Socrate est loin d'être seul à connaître ce sort funeste pour cause d'irréligion. Voir Eudore Derenne, *les procès d'impiété à Athènes*

⁵³⁸ Boudon Raymond, *l'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris Seuil, 1986. p. 29

1) *Ensemble plus ou moins cohérent des idées, des croyances et des doctrines philosophiques, religieuses, politiques, économiques, sociales, propres à une époque, une société, une classe et qui oriente l'action*

et

2) *Théorie vague et nébuleuse portant sur des idées creuses et abstraites, sans rapport avec les faits réels.*" ⁵³⁹

Si l'on souhaite, au contraire, approfondir, la bibliographie ne manque pas sur le sujet.⁵⁴⁰ A défaut de tout lire, on utilisera avec profit une définition parmi toutes celles que propose Raymond Boudon, que l'on doit à Raymond Aron :

" Les idéologies politiques mêlent toujours, avec plus ou moins de bonheur, des propositions de fait et des jugements de valeur. Elles expriment une perspective sur le monde et une volonté tournée vers l'avenir. Elles ne tombent pas directement sous l'alternative du vrai et du faux, elles n'appartiennent pas non plus à l'ordre du goût et des couleurs. La philosophie dernière et la hiérarchie des préférences appellent le dialogue plutôt que la preuve ou la réfutation : l'analyse des faits actuels ou l'anticipation des faits à venir se transforme avec le déroulement de l'histoire et la connaissance que nous en prenons. L'expérience corrige progressivement les constructions doctrinales." ⁵⁴¹

Cette définition de l'idéologie est d'autant plus pertinente qu'avec son rapport entre les propositions et les jugements de valeur, le vrai et le faux, l'orientation vers l'action future, le dialogue plutôt que la diatribe, elle s'applique particulièrement bien à l'histoire et, singulièrement, à l'histoire des religions.

C IDEOLOGIE ET HISTOIRE

Il n'y a pas qu'en matière de religion que l'histoire devient facilement sujet de controverse. La dernière décennie a été très riche en débats de toutes sortes autour de l'histoire et du vivre ensemble - tout particulièrement de l'enseignement de l'histoire - débats qui continuent. Une date remarquable est celle du 17 décembre 2005 où une pétition est lancée qui s'intitule *Liberté pour l'histoire* (suivie de la création d'une association du même nom, présidée par René Rémond, et rejointe rapidement par un grand nombre de professeurs d'histoire).⁵⁴² Cette pétition disait notamment :

⁵³⁹ Trésor de la langue française informatisé : <http://www.atilf.atilf.fr>

⁵⁴⁰ Chatelet François (sous la direction de) : *Histoire des idéologies*, Paris 1978, 3 volumes

⁵⁴¹ Cité par R. Boudon, op.cit. p 32 (extrait de *L'opium des intellectuels* Paris 1955)

⁵⁴² L'affaire avait commencé avec la loi du 13 juillet 1990, dite loi Gayssot, tendant à réprimer actes et propos racistes ; polémique qui s'était amplifiée avec la loi du 29 janvier 2001, relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915, davantage encore

« Émus par les interventions politiques de plus en plus fréquentes dans l'appréciation des événements du passé et par les procédures judiciaires, touchant des historiens et des penseurs, nous tenons à rappeler les principes suivants (...) : L'histoire n'est pas la mémoire. L'historien, dans une démarche scientifique, recueille les souvenirs des hommes, les compare entre eux, les confronte aux documents, aux objets, aux traces, et établit les faits. L'histoire tient compte de la mémoire ; elle ne s'y réduit pas ». ⁵⁴³

Voulant sans doute calmer le jeu, alors que la pétition était encore en préparation, le président de la République de l'époque, Jacques Chirac, avait reçu les pétitionnaires à l'Elysée, le 9 décembre 2005 pour leur dire :

« L'histoire, c'est la clé de la cohésion d'une nation. Mais il suffit de peu de choses pour que l'histoire devienne un ferment de division, que les passions s'exacerbent, que les blessures du passé se rouvrent. Dans la République, il n'y a pas d'histoire officielle. Ce n'est pas à la Loi d'écrire l'histoire. L'écriture de l'histoire, c'est l'affaire des historiens. » ⁵⁴⁴

Le président se défendait donc de promouvoir l'histoire officielle : on sait qu'elle est courante dans les dictatures. On pense en être à l'abri dans les démocraties, ce que Jacques Chirac confirmait, tout en disant, dans le même temps, l'impossibilité du pouvoir politique de rester à l'écart ; il reconnaissait que l'enjeu de l'histoire n'est rien de moins que la cohésion de la nation et que si l'histoire n'apporte pas la cohésion, elle peut apporter la division.

Notre avis est que l'État n'est nullement indifférent à l'histoire des religions qui s'enseigne dans ses écoles ; l'autorité politique, quoiqu'il en soit du principe de laïcité, peut exercer un contrôle sur l'histoire des religions en général et des origines du christianisme en particulier. L'un des moyens privilégiés de son intervention est l'enseignement, sachant qu'il faut distinguer le niveau secondaire, d'une part, où les enseignants sont tributaires d'un programme qu'ils n'ont pas, théoriquement, le droit de ne pas appliquer, programme - d'ailleurs - qu'ils n'ont ni choisi ni élaboré et le niveau supérieur, d'autre part, où, au contraire, l'enseignant-chercheur est libre de toute contrainte, la question étant de savoir si, à ce niveau, il use, effectivement, de sa liberté ou si, à l'instar de l'historien Winston Smith du 1984 de George Orwell, il ne se soumet pas, de son plein gré, à la pression sociale.

avec la loi du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité, dite loi Taubira, et culminant avec la loi du 25 février 2005 sur les rapatriés, dont un certain article 4 voulait introduire dans les programmes scolaires le « rôle positif de la colonisation », article abrogé par le décret du 15 février 2006.

⁵⁴³ Voir un peu plus loin, page 226

⁵⁴⁴ .http://www.lemonde.fr/societe/article/2005/12/09/la-declaration-de-jacques-chirac-sur-la-colonisation_719581_3224.html et http://www1.rfi.fr/actufr/articles/072/article_40372.asp

C.1 Idéologie de l'État

L'État se défendra toujours d'intervenir dans des problèmes d'une telle nature et sa position officielle sera celle d'une totale neutralité, garantissant la liberté de l'historien. Pourtant, dans un texte qui eut un grand retentissement en son heure, le philosophe Louis Althusser mettait en lumière ce qu'il appelait les *AIE*, *Appareils Idéologiques d'État*, qu'il s'employait à bien distinguer de ce qu'il nommait, d'autre part, *l'ARE*, *c'est-à-dire l'Appareil Répressif d'État*. Les *AIE* n'exerçaient, selon lui, aucune oppression, diffusant plutôt de la conviction, tandis que l'*ARE* serait dans le cas contraire, ses moyens d'action étant : la police, les tribunaux, les prisons, l'armée, et plus généralement le gouvernement et les administrations. Beaucoup plus efficaces parce que moins visibles seraient les *AIE*, c'est-à-dire l'ensemble formé, selon Althusser, par la *religion* (toutes confessions confondues) *l'école* (tant le système publique que le système privé et tous niveaux confondus), *la famille*, *le droit*, *la politique*, *le syndicalisme*, *l'information*, *la culture*. L'*ARE* fonctionnerait suivant un principe de force et de peur, les *AIE* fonctionneraient principalement selon la persuasion et la séduction et, complémentaiement, mais complémentaiement seulement, par l'exclusion, l'éviction. Il suffirait qu'une idéologie incompatible avec l'idéologie d'État se trouve privée de tout moyen d'expression ; elle n'aurait pas besoin de faire l'objet de processus d'élimination ; elle ne parviendrait tout simplement pas à l'existence. L'idéologie d'État, pour Althusser peut se comparer à l'inconscient freudien. L'idéologie est omniprésente et transhistorique, insoupçonnée, apparamment immuable. Pendant de nombreux siècles, l'idéologie dominante a été véhiculée par l'Église. L'école, et plus généralement tout le système de formation, ont pris le relais quand le pouvoir de l'Église s'est affaibli. Du savoir au savoir-faire et au savoir-être, aucun domaine n'échappe à l'idéologie. En veillant à la diffusion d'un enseignement général, l'État veille aussi à ce que les citoyens disposent d'un ensemble commun de valeurs. L'homme était pour Aristote un animal politique. C'est un animal idéologique pour Althusser. Tout commence, bien sûr, par la bonne attitude à l'école. Il faut croire les professeurs. Là commence la cohésion de la Nation.

Dans un style différent, mais non étranger quant au fond, une bonne partie de l'œuvre de Michel Foucault rejoint ce point de vue d'Althusser. Le 2 décembre 1970, ce philosophe prenant possession de sa chaire d'*Histoire des systèmes de pensée* au Collège

de France, consacrait sa leçon inaugurale, devenue classique, intitulée " *L'ordre du discours* ", au thème de l'organisation du savoir. Il s'agissait d'un condensé de toute son œuvre que certains définissent comme une critique des normes et des mécanismes de pouvoir qui s'exercent au travers d'institutions qui ne sont neutres qu'en apparence.

"(...) Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'exclusion. La plus évidente, la plus familière aussi, c'est l'interdit. On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle : on a là le jeu de trois types d'interdits qui se croisent, se renforcent ou se compensent, formant une grille complexe qui ne cesse de se modifier.(...) Il existe dans notre société un autre principe d'exclusion : non plus un interdit, mais un partage et un rejet. Je pense à l'opposition raison et folie.

(...) Il est peut-être hasardeux de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un troisième système d'exclusion, à côté de ceux dont je viens de parler.

(...) Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.

(...) Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. Mais il n'a pas cessé pourtant de se déplacer : les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité.

(...) Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui.

(...) Enfin je crois que cette volonté de vérité ainsi appuyée sur un support et une distribution institutionnelle, tend à exercer sur les autres discours - je parle toujours de notre société - une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte.

(...) Nul n'entrera dans l'ordre du discours s'il ne satisfait à certaines exigences ou s'il n'est, d'entrée de jeu, qualifié pour le faire. Plus précisément : toutes les régions du discours ne sont pas également ouvertes et pénétrables ; certaines sont hautement défendues (différenciées et différenciantes) tandis que d'autres paraissent presque ouvertes à tous les vents et mises sans restriction préalable à la disposition de chaque sujet parlant.

Michel Foucault

Il ne semble pas que les travaux de Louis Althusser ni ceux de Michel Foucault soient encore parvenus à affranchir véritablement la recherche de la tutelle médiatique, puisqu'entre décembre 2012 et juin 2013 deux initiatives collectives émanant d'universitaires spécialistes des sciences humaines ont été prises en direction des responsables politiques du plus haut niveau pour les inciter à mieux respecter la mission des enseignants-chercheurs et leur accorder l'autonomie sans laquelle ils ne pourraient la remplir.

La première est une lettre ouverte adressée à la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche et au ministre de l'Éducation nationale du moment (respectivement Mme G. Fioraso et M. V. Peillon). Sous le titre, assez surprenant de *L'histoire des religions est absente de l'Université*, on peut lire :

" Nous voudrions vous faire part d'un manque intellectuel et scientifique dans l'enseignement supérieur, qui a des conséquences manifestes dans l'enseignement secondaire. On assiste à une focalisation croissante sur les questions religieuses et culturelles dans notre société laïque. Or, tout ceci croît sur un terreau d'ignorance entretenu par un jardinier pourtant rigoureux et sourcilieux. Et ce jardinier, c'est l'enseignement public français, laïc et scientifique, du secondaire au supérieur. En effet, l'enseignement laïc en France est loin d'aborder historiquement les religions.⁵⁴⁵ La laïcité à la française serait bien étrange pour un voyageur persan qui tenterait de comprendre sa logique et ses enjeux. L'observateur de Montesquieu aurait quelque difficulté notamment à saisir le paradoxe existant dans l'enseignement laïc et qui consiste à lutter contre tout obscurantisme en détournant le regard. Car l'institution publique française a purement et simplement rejeté aux marges de l'enseignement l'histoire des religions. (...) On a dit et répété que le cœur du problème se situait au niveau de l'enseignement secondaire, sans jamais réellement évoquer

⁵⁴⁵ Sur ce sujet, la production éditoriale est immense. Il faut signaler le livre de Mireille Estivalèzes, " *Les religions dans l'enseignement laïque* " (Paris, 2005), agrémentée d'une préface de Jean Baubérot, dans laquelle l'historien-sociologue écrit : " Une démarche d'objectivation nécessite d'affronter des "faits désagréables", comme l'indiquait déjà Max Weber, il y a un siècle, elle implique une analyse du cœur même de la société, de ses structures dominantes (...) Aucune religion, qu'elle soit religieuse ou séculière, ne ressort indemne de l'analyse du symbolique, de la transgression de la domination symbolique que représente un enseignement laïque des religions. " (page XIII).

l'enseignement supérieur (de la licence aux concours d'enseignement). La carence dans l'enseignement secondaire est indiscutable, mais pas seulement de la manière qu'on l'a cru, qui ne voulait souligner que l'absence d'enseignement du « fait religieux » – notion d'ailleurs plus phénoménologique qu'historique et anthropologique – dans les collèges et les lycées. Les élèves rencontrent pourtant bien des questions d'histoire des religions dans les programmes d'histoire des classes de sixième (histoire du judaïsme et du christianisme antique) et de cinquième (histoire de l'islam), voire de seconde générale (chrétienté médiévale). (...) Dans le cadre général d'une refondation de l'enseignement en France, repenser l'enseignement secondaire ne servirait à rien si, en amont, l'enseignement universitaire n'était pas ouvert à des domaines de connaissance et de recherche incontournables comme l'est l'histoire des religions. (...) Madame la Ministre, Monsieur le Ministre, nous voulons attirer votre attention sur ce manque, afin que l'Université française donne enfin une place réelle aux religions et au religieux dans les départements d'histoire. Il n'est pas digne d'un grand pays intellectuel et scientifique comme la France que cet aspect de l'histoire soit maintenu dans l'obscurité, alors qu'il est en pleine lumière chez nos voisins européens et en Amérique du Nord : il est temps de faire de notre concept de laïcité un atout scientifique. Il est par ailleurs injustifiable de ne pas former largement à ces questions complexes des étudiants qui, pour certains, auront à les aborder face à des élèves avides de connaissances historiques rigoureuses dans ce domaine. Là réside, nous semble-t-il, le véritable esprit laïc."

Ce texte, dont on aurait aimé savoir quel accueil il a pu recevoir auprès de ses destinataires, quelles réponses ont reçu les expéditeurs, quels effets ont été observés ou sont encore attendus, comporte quelques aspects surprenants, voire paradoxaux. Il dénonce l'absence des religions dans l'enseignement universitaire. Mais il se trouve que, parmi les vingt signataires de la lettre ouverte, un bon nombre donne à temps plein un enseignement portant exclusivement sur tel ou tel aspect des religions ⁵⁴⁶. Ont-ils seulement voulu dire que l'enseignement des religions à l'Université ne se faisait pas comme il devrait se faire ? Les références à la laïcité auraient peut-être eu besoin d'être mieux explicitées ? Au demeurant, le statut de l'enseignant-chercheur ne lui assure-t-il pas une grande liberté, devant lui permettre de structurer son enseignement exactement comme il l'entend ?

Quelques mois plus tard, le 13 juin 2013, c'est une *association de sociologues et d'historiens critiques* (où figurent des auteurs très connus) qui lance sur la place publique un *manifeste* intitulé *La connaissance libère*,⁵⁴⁷ entendant par là qu'elle représente une menace pour les tenants de l'ordre établi, globalement les politiques, qui tenteraient de garder sous leur contrôle les enseignants susceptibles de diffuser cette connaissance libératrice. Se plaçant sous la bannière de Bourdieu pour rappeler, après lui, qu'il « *n'est pas de pouvoir qui ne doive une part – et non des moindres – de son efficacité à la méconnaissance des mécanismes qui le fondent* », les signataires dénoncent,

⁵⁴⁶ Voir le texte intégral de la lettre et les noms des signataires en annexe.

⁵⁴⁷ Collectif, *Manifeste La connaissance libère*, ed. Le Croquant et La dispute, Paris 2013

« ceux et celles qui font des sciences sociales des instruments de légitimation de l'ordre établi » et annoncent qu'ils *contrattaquent*. Où est l'adversaire ? C'est le pouvoir politique, visé en permanence au long des soixante pages, et ses divers alliés :

*"Toujours est-il qu'à présent l'ensemble du pouvoir - national et transnational - produit non seulement des décisions, des mesures et des stratégies économiques et politiques plus ou moins coordonnées, mais aussi un ensemble de croyances collectives qui sont autant d'instruments cognitifs structurant l'ordre social (...) Une série de processus, à l'université, dans l'édition et les médias, se conjuguent et se renforcent mutuellement pour reconfigurer les conditions de production et de diffusion des sciences sociales, de sorte que leurs travaux sont dénaturés, rendus inaudibles et invisibles (...) Un efficace travail de relégation des sciences sociales est à l'œuvre au sein de l'Université et de la Recherche, au nom de la modernisation et de l'excellence (...) Pilotées en amont par les bureaucraties académiques, les sciences sociales le sont aussi en aval. Car à la dégradation des conditions qui assuraient leur relative autonomie dans le monde universitaire s'ajoute une marginalisation dans l'édition et les médias dominants (...)"*⁵⁴⁸

C.2 Idéologie sociétale (ou idées reçues)

La société globale a une idéologie forcément apparentée à l'idéologie de l'État, diffuse comme cette dernière mais qui s'en distingue par un caractère flottant et informel, voire contradictoire. D'ailleurs, les chercheurs en sciences sociales, auteurs du *Manifeste* dont il vient d'être question, annonçant la lutte qu'ils comptent mener, entendent s'appuyer sur divers corps de la société, écrivant :

*" Nous, universitaires et chercheurs en poste ou précaires, éditrices et éditeurs, libraires, enseignants, étudiants, lectrices et lecteurs, journalistes de terrain, décidons d'agir ensemble pour restaurer la place de la fonction critique des sciences sociales, et travailler à l'articulation entre tranchant critique des luttes sociales et vigueur de la critique en sciences sociales. Ce Manifeste est le premier acte d'une lutte collective ".*⁵⁴⁹

La société admet fort bien que de très larges fractions de population croient à la parfaite historicité du Christ, mais elle admet tout aussi bien que dans des proportions à peu près semblables on puisse être convaincu que toute cette affaire repose sur une illusion. L'idéologie sociétale est profondément normative, mais non contraignante, contrairement à celle de l'État et, au nom de la liberté de penser, elle admet la

⁵⁴⁸ op.cit. p 29, 33, 34, 43,

⁵⁴⁹ op.cit. p 8

coexistence d'opinions incompatibles. Toutes les opinions en matière de religion ne jouissent pas, pour autant, de la même condition ; il semble qu'un subtil rapport entre le nombre et la qualité établisse une échelle qui peut aller du total conformisme à la tolérance marginale. L'une, l'idéologie de l'État, est délibérée, contrôlée, forcée (même si c'est discrètement) ; l'autre, celle de la société, est spontanée, sans contrôle, sans autres moyens que le mimétisme social, les lois de l'imitation (chères à Gabriel Tarde),⁵⁵⁰ le conformisme majoritaire, tous moyens qui, pour être peu visibles, n'en sont pas moins très puissants. Mais aussi la société est composée de groupes très divers, assez souvent antagonistes, chacun pouvant secréter sa propre idéologie, le rôle de la société étant alors de les aider à établir des accommodements raisonnables. (La laïcité et les religions se situent dans ce cas de figure). Il y a enfin des groupes tellement minoritaires que leurs idéologies respectives ne peuvent trouver de légitimité ni de place dans ce vaste compromis général qu'est l'idéologie sociétale.⁵⁵¹

De la rencontre de l'idéologie d'État et de l'idéologie sociétale, il résulte une idéologie dominante qui, de même que les deux composantes ne se perçoivent guère, passe généralement inaperçue, parce que toutes les opinions particulières en sont pétries. Il en va de l'idéologie dominante comme de la lumière ambiante : on ne voit pas la lumière ambiante parce que l'on voit par elle ; on ne pense pas l'idéologie dominante, parce que l'on pense par elle.⁵⁵² (et par les catégories qu'elle nous a imposées).

La science n'est pas un secteur de la vie de l'esprit qui serait à l'abri de l'idéologie dominante. Plusieurs livres de Thomas Kuhn le démontrent.⁵⁵³ Les paradigmes scientifiques tirent leur puissance (et leur capacité de résistance au changement) de leur rapport à l'idéologie dominante et à l'institution, et enfin de la forte tendance des groupes humains à se conformer à l'ordre établi.

C.3 L'enseignement de l'histoire

L'histoire des religions, des origines de toutes les religions et, spécifiquement, l'origine du christianisme vue sous l'angle de l'enseignement, est une approche

⁵⁵⁰ Tarde, Gabriel. *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*. Ressources 46. Paris Genève: Slatkine, 1979.

⁵⁵¹ La thèse inverse se plaide aussi. Dans son ouvrage intitulé *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paul Veyne, consacre un chapitre (L'idéologie existe-t-elle ? pp 225-248) à démontrer que, tant aujourd'hui que dans l'antiquité l'idéologie n'est qu'un épiphénomène : "Ce qu'on appelle idéologie n'est qu'un peu d'huile dans les rouages, ce n'est pas un message qui fait obéir, mais seulement un plaisir, une pragmatique qui lénifie des peuples soumis par ailleurs." (p.237)

⁵⁵² Voir : R. Boudon, *l'art de (se) persuader*, *l'idéologie* et de Moscovici S. *L'âge des foules*. - G. Tarde : *les lois de l'imitation*.

⁵⁵³ Voir bibliographie.

particulièrement complexe et particulièrement importante. Une littérature surabondante existe sur cette question. Il est spécialement périlleux de vouloir en traiter en quelques pages. Mais il est encore plus impossible de l'ignorer.

Tout ne commence pas avec un célèbre rapport réalisé par Régis Debray en 2002 à la demande du ministre de l'Éducation nationale de l'époque, ayant pour titre *l'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*⁵⁵⁴. Même s'il eut un effet incomparable pour mobiliser l'opinion, ce rapport n'était pas le premier.⁵⁵⁵ Il devait être suivi de bien d'autres.⁵⁵⁶ De nombreux colloques et séminaires, jusqu'à de tout récents, furent autant de tentatives d'accompagner, de mesurer, d'infléchir des dynamiques créées par les difficultés politiques et sociales apparues dans les écoles à l'occasion d'incidents liés à l'intégration de sensibilités culturelles diverses.

L'histoire des origines du christianisme, comme l'histoire des origines de toutes les religions, fait partie de ce que les enseignants du secondaire - tout particulièrement - connaissent et que certains auteurs ont qualifié de " questions vives ".⁵⁵⁷

L'histoire générale est une question vive. Elle est une question vive pour l'ensemble des citoyens constituant une nation, parce qu'elle véhicule une image de la nation elle-même et qu'elle est l'une des principales sources du système des valeurs de la nation. C'est à ce titre que l'État, qui ne peut être indifférent au choc des idéologies et à la nécessité de donner à celles-ci un socle commun pour une entente minimale, ne peut être indifférent à l'histoire et, par conséquent, à l'enseignement de l'histoire.

Le choix des dates commémoratives d'événements historiques peut être lui-même une question très vive : entre mille exemples possibles, on peut prendre celui qui se pose de manière récurrente, à savoir le choix de la date du 19 mars pour commémorer la fin des hostilités en Algérie (1962), alors que cette date ouvre une période qui sera l'une des plus violentes de cette guerre coloniale, raison pour laquelle

554 Debray Régis, *l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, La documentation française, 2002

555 Czajka Henri, Joutard Philippe, Lequin Yves (dir.) *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque*, CDP/CRDP de Besançon, 1992

556 Voici quelques titres à connaître sur le sujet : René Nouailhat : *Enseigner le fait religieux, un défi pour la laïcité*, Nathan 2004 ; Borne Dominique : *Enseigner la vérité à l'école ? quels enjeux ?* Armand Colin 2007 ; Borne, Béraud, Céline, Dominique Borne, Philippe Gaudin, Claude Langlois, Isabelle Saint-Martin, Jean-Paul Willaime, Régis Debray, Dominique Borne, et Jean-Paul Willaime. *Enseigner les faits religieux à l'école : quels enjeux ?* vol. Débats d'école Paris, A. Colin, DL 2007, 2007. Anne-Charlotte Geoffroy, *l'enseignement du fait religieux à l'école laïque*, mémoire 2004 pour l'obtention du certificat d'études politiques, sous la direction d'Isabelle Lacoue-Labarthe, www.sciencespo-toulouse.fr -- Weber, Françoise. *L'enseignement du fait religieux à l'école laïque française: proposition de philosophie de la rencontre sur Internet*. 1 vol. (53 pages) Mémoire de maîtrise de Théologie. Faculté libre de théologie protestante de Paris. France, 2005.

557 Lagardez Alain, Simonneaux Laurence (dir.) : *L'Ecole à l'épreuve de l'actualité : Enseigner les questions vives*. ESF, 2006

cette date comme commémoration de la fin des hostilités est très mal acceptée par des pans entiers de la population.

Coup sur coup, une succession de lois suscitait l'émotion autant dans les parties politisées de l'opinion publique que dans le milieu des professionnels de l'enseignement de l'histoire.⁵⁵⁸

La pétition du 17 décembre 2005, *Liberté pour l'histoire*, précédemment évoquée, stipulait :

"L'histoire n'est pas une religion. L'historien n'établit aucun dogme, ne respecte aucun interdit, ne reconnaît pas de tabous. Il peut être dérangeant (...) Dans un État libre, il n'appartient ni au Parlement ni à l'autorité judiciaire de définir la vérité historique (...) C'est en violation de ces principes que des articles de loi successives (...) ont restreint la liberté de l'historien, lui ont dit, sous peine de sanction, ce qu'il doit chercher, ce qu'il doit trouver, lui ont prescrit des méthodes et posé des limites..."

Malgré l'accalmie (relative) qui suivit le soutien accordé aux pétitionnaires par le Président de la république, la confiance est loin d'être parfaite, encore aujourd'hui, entre le milieu politique et le milieu des historiens. En avril 2008, une *mission d'information sur les questions mémorielles* était créée à l'Assemblée nationale qui, après l'audition de plusieurs dizaines d'historiens, aboutissait à la rédaction d'un rapport, dit Rapport Accoyer,⁵⁵⁹ document extrêmement intéressant et en prise sur la réalité, comme peuvent le laisser voir certaines têtes de chapitre, telles que :

" Les ambiguïtés du devoir de mémoire ", " Une notion " la mémoire " qui peut être source de malentendus ", " Préserver l'expression du parlement sur le passé, tout en permettant aux historiens de travailler sereinement ", " L'histoire : une discipline reine, confrontée aux sollicitations de la société ", " des enseignants à la peine pour faire cours sur les questions historiques dites sensibles ", " Un réel sentiment de désarroi face à une mission parfois vécue comme impossible ", " Des établissements où peut s'inviter une certaine concurrence des mémoires." etc

Ces efforts de la classe politique pour rassurer le monde des enseignants de l'histoire semblent n'avoir obtenu qu'un résultat très partiel, si l'on en juge par les

558 Loi du 13 juillet 1990, dite loi Gayssot, tendant à réprimer les actes racistes, antisémites et xénophobes ; loi du 29 janvier 2001, relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915 ; loi du 21 mai 2001, tendant à la reconnaissance de la traite de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité, dite loi Taubira ; loi du 23 février 2005, sur les rapatriés et le rôle positif de la présence française outre-mer.

559 Rapport n° 1262, fait au nom de la Mission d'information sur les questions mémorielles, enregistré le 18 novembre 2008 (480 pages).

remarques de Pierre Nora, à l'occasion de l'Assemblée Générale de l'Association *Liberté pour l'histoire*, le 2 juin 2012.⁵⁶⁰

C.3.1 L'histoire générale

Avant même d'évoquer l'aspect le plus sensible de la question, c'est-à-dire de ce que l'on appelle désormais *l'enseignement du fait religieux*, il faut d'abord remarquer que *l'enseignement de l'histoire générale* est depuis fort longtemps un sujet de désaccord national et cela pour des raisons essentiellement politiques, désaccord entre le monde des politiciens professionnels et celui des historiens professionnels, d'abord ; ensuite, désaccord au sein du monde des historiens professionnels, selon qu'ils sont de gauche ou de droite. Il s'agit même d'une spécificité française. Dans l'ouvrage, devenu classique, intitulé *Douze leçons sur l'histoire*, Antoine Prost écrit : "*La France est sans doute le seul pays au monde où l'enseignement de l'histoire soit une affaire d'Etat...*"⁵⁶¹

L'intromission de la politique dans l'histoire ne se limite donc pas aux rapports difficiles entre les historiens professionnels et les politiciens professionnels. La sensibilité politique divise, semblerait-il, le monde des historiens eux-mêmes en deux parties, de même que, depuis la révolution française, quoiqu'on dise, la France demeure divisée en deux, la droite et la gauche.

S'il n'existait pas cette dichotomie idéologique, on ne comprendrait rien aux controverses qui agitent les diverses communautés d'enseignants d'histoire. Un exemple était fourni, fin 2012, par un numéro du *Figaro-Histoire*, intitulé *La vérité sur l'histoire à l'école*.⁵⁶² 99 grandes pages y étaient consacrées aux dérives idéologique diverses qui menaceraient l'enseignement de l'histoire. Ce n'est un secret pour personne en France que le groupe de presse structuré autour du titre *Le Figaro* ne puise pas son inspiration dans l'idéologie révolutionnaire. Abordant la question à partir de tous les angles possibles et s'aidant de la plume d'historiens prestigieux, ce numéro du magazine développe toutes les variantes envisageables de l'idée qu'*en assassinant l'histoire de France, c'est l'identité nationale et l'avenir des Français qu'on assassine*. Une

⁵⁶⁰ Cette association fut créée à la suite de la pétition du 17 décembre, 2005. D'abord présidée par René Rémont, après la disparition de celui-ci cet honneur revint à Pierre Nora. Voir en annexe, quelques propos de Pierre Nora à l'AG du 2 juin 2012 ; voir également le site de l'association : <http://www.lph-asso.fr>

⁵⁶¹ Prost Antoine *Douze leçons sur l'histoire*, p. 17. Voir en annexe quelques citations complémentaires.

⁵⁶² *Le Figaro-Histoire*, n° 4, octobre/novembre 2012

bibliographie abondante recensant divers ouvrages parus en librairie sur ce même thème achève d'informer le lecteur sur l'extrême péril en la demeure.⁵⁶³

Là-dessus, un autre collectif, intitulé *Aggiornamento histoire-géo, réflexions pour un renouvellement de l'enseignement de l'histoire, du primaire à l'université*, disposant également du concours d'historiens éminents place sur son site internet⁵⁶⁴ tout un dossier critiquant vertement ce numéro du *Figaro-Histoire*, sous le titre de *La vérité sur l'histoire ou les mensonges du Figaro*, sous la coordination de Laurence de Cock, elle-même spécialiste de la pédagogie de l'histoire.⁵⁶⁵ Les différents intervenants de ce dossier s'accordent à fustiger les manœuvres d'un " *journal assumant une ligne politique clairement à droite* ", manœuvres qui viseraient à affaiblir le *clan des historiens de gauche* responsables selon *Le Figaro-Histoire*, de la liquidation de l'histoire nationale de nos ancêtres, au profit d'une histoire mondiale à organiser.

Nous n'entrerons pas plus avant dans la controverse, malgré son grand intérêt, pour nous contenter de souligner quelques points :

- Il s'agit ici d'histoire générale où le facteur religieux est plutôt estompé.
- Il n'en est pas moins question, sur un mode polémique presque exacerbé, d'idéologies opposées.
- La controverse n'oppose pas le milieu politique au milieu des historiens, mais oppose les historiens entre eux.
- D'un côté comme de l'autre, même si les points de vue diffèrent, un rapport est établi entre l'histoire à l'université et l'histoire dans le secondaire.
- L'arrière-plan de la querelle est constituée par une crise générale de l'histoire qui se manifeste, entre autres effets, par la difficulté rencontrée par l'Éducation nationale à stabiliser ses programmes d'histoire, comme on l'observe depuis 1979.
- Cette crise est évoquée dans un long article de ce numéro du *Figaro-Histoire* intitulé *Les historiens des origines à aujourd'hui, de Guizot à Nora, la généalogie des historiens de la mémoire nationale* (de la page 82 à la page 89). L'article évoque cette crise sur ce mode personnalisé plutôt que, comme habituellement, sur le mode des écoles historiques. Dans le sous-titre, on voit apparaître le mot *mémoire* qui a envahi l'espace des discussions depuis quelques décennies, omni-présent dans l'affaire des lois

⁵⁶³ Par exemple : Sévilla Jean, *Historiquement correct* (Perrin 2006) ; *Historiquement incorrect*, Fayard 2011 ; Heers Jacques, *L'histoire assassinée* (Editions de Paris, 2006) ; Badré Vincent *L'histoire fabriquée*, Editions du Rocher 2012 ; Casali Dimitri, *L'Histoire de France interdite*, Paris 2010 ; *Pourquoi ne sommes-nous pas fiers de notre Histoire*, JC Lattès, Chemain Jean-François *Kiffe la France*, 2011 ; *l'altermanuel d'histoire*, Perrin 2011.

⁵⁶⁴ <http://www.aggiornamento.hypotheses.org/1039>

⁵⁶⁵ de Cock Laurence, Ricard Emmanuelle, *la fabrique scolaire de l'histoire*, Agone, Passé-présent, 2009.

mémorielles ; le concept de mémoire est très présent aussi dans le rapport Accoyer, sachant qu'il était à peu près ignoré du temps de la plupart des historiens évoqués dans cette généalogie (quinze, au total). Cette notion de *mémoire* apparue avec Maurice Halbwachs (1877-1945), mais terriblement sollicitée depuis, est, à notre avis, l'un des symptômes de la crise actuelle, très présente, nous verrons de quelle manière, dans l'historiographie actuelle des origines du christianisme. Au risque de simplifier outrancièrement, cette notion de *mémoire* a permis le passage d'une histoire-événement à une histoire-problème. Nous reviendrons plus loin sur ce concept de mémoire, notamment avec l'œuvre de Paul Ricœur.

L'histoire des religions, plus précisément, l'histoire des origines du christianisme, à quoi nous arrivons maintenant, s'inscrit donc dans cette crise générale. L'histoire des origines du christianisme a connu une crise d'une exceptionnelle gravité, dont on ne comprendrait pas tous les aspects si l'on omettait de la replacer dans le cadre d'une crise générale de l'histoire, comme nous allons le préciser plus loin. Mais avec l'histoire des origines du christianisme, ce n'est pas l'identité nationale qui est en cause à l'arrière-plan, c'est une option métaphysique à quoi d'importantes fractions de la société sont attachées et qui leur fournit, plus important encore que l'identité, le sens de la vie et le fondement de toutes les valeurs.

C.3.2 L'histoire des religions

L'histoire générale est, globalement, un sujet très sensible à l'école, tout particulièrement des thèmes comme l'esclavage ou la colonisation. L'histoire des religions l'est encore davantage, spécialement quand l'enseignant a en face de lui des un public de jeunes élevés dans des religions différentes qui se sont, dans le passé, affrontées violemment, qui peuvent le faire encore à l'heure actuelle politiquement et qui, d'un point de vue théologique et conceptuel, peuvent être concurrentes et incompatibles.

Que le fait religieux - pour employer une expression devenue incontournable - soit abordé dans les salles de classe ne peut plus faire question pour personne. Mais il s'agit de savoir si, derrière le fait religieux, ne se glissent pas des convictions religieuses particulières. Peut-on imaginer un enseignement philosophique, en classe terminale, où l'existence de Dieu serait passée sous silence ? Mais comment l'aborder autrement que

philosophiquement, c'est-à-dire en laissant à chacun la plus entière liberté quant à ses propres conclusions ? Un enseignement qui serait délibérément orienté vers la démonstration de l'existence de Dieu, ou bien le contraire, serait totalement inacceptable. La théologie n'a aucun droit à empiéter sur la philosophie. Pourtant, la frontière est poreuse.

Dans le domaine de l'histoire, s'agissant des origines du christianisme, des origines du judaïsme, ou des origines de l'Islam (et, d'ailleurs, toute l'histoire subséquente), la porosité est encore plus grande. Si, dans les hautes sphères de la recherche, la théologie a investi l'histoire, comment pourrait-on apprendre, dans les petites classes, à bien distinguer le savoir du croire et la croyance de la connaissance ? La notion de " sciences religieuses ", tendant à concurrencer l'expression de " critique biblique " qui avait cours auparavant a droit de cité depuis, la création en 1886 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, de la V^{ème} section qui reçoit ce nom. Mais l'association de l'adjectif " religieux " au substantif " sciences " peut être encore l'objet de contestation chez certains.

Or, il semblerait que loin de respecter cette règle fondamentale, c'est justement la confusion qui est entretenue. On présente des données traditionnelles, mythiques ou légendaires comme des faits historiques avérés. Cette confusion est très grave.

Ce n'est pas pour des raisons différentes, en principe, que l'on enseigne à l'école l'histoire générale et l'histoire des religions. Le but est le même. Ce n'est même pas pour développer une conscience nationale qui, de toutes façons, a quantités d'autres moyens des plus naturels de s'imposer. C'est donc encore moins pour instiller une foi ou une autre que les religions font partie des programmes.

Le but de l'enseignement de l'histoire est, avec d'autres disciplines d'éveiller les jeunes intelligences à l'esprit critique, d'une part ; d'autre part, d'établir des valeurs idéologiques républicaines communes. Le rapport de Régis Debray de 2002, n'innovait rien en préconisant l'enseignement du " fait religieux ", car le " fait religieux " n'avait jamais été réellement absent des programmes ; en revanche, des situations étaient progressivement apparues qui rendaient les pratiques pédagogiques particulièrement difficiles, notamment à la suite de la montée en puissance de tranches de populations scolaires issues de l'immigration. Pour beaucoup d'enseignants, une façon de résoudre les problèmes fut alors de les fuir, en accordant à ces questions sensibles aussi peu de temps qu'il était possible. Avec le rapport Debray, l'enseignement du fait religieux revint bruyamment sur le devant de la scène.

Des cinq mots qui composaient le titre - trois substantifs et deux adjectifs - le plus important, concentrant sur lui toutes les difficultés, était certainement le dernier : laïque. Laïque était l'école où il s'agissait d'enseigner le fait religieux. Peut-être ce terme ne retint pas tout l'attention qu'il méritait. Nous avons précédemment évoqué deux autres ouvrages qui font également référence : *Enseigner les faits religieux, quels enjeux ?* (Borne D. et Willaime J.P.) et *Enseigner la vérité à l'école ? Quels enjeux ?* (D. Borne)⁵⁶⁶ Ici, le mot *laïque* a disparu des titres. Or, il n'y a pas, en réalité, d'autres problèmes à cet enseignement que la nécessité qu'il soit laïque. Dans tout ce qui s'écrit sur le sujet (qui représente une masse verbale considérable) ce problème est rarement relié à celui qui résulte du double système d'enseignement qui existe en France : un système confessionnel qui a pour finalité de donner un cadre religieux à l'éducation de la jeunesse et un système laïque d'État qui a pour but de donner à la jeunesse qui lui est confiée une éducation neutre du point de vue religieux.

Si n'existait pas le contrat d'association qui relie l'enseignement privé à l'État, accordant à celui-ci un droit de regard sur celui-là, il ne serait pas incohérent que l'histoire des religions enseignée dans les écoles laïques soit, peu ou prou, différente de l'histoire des religions enseignée dans les écoles confessionnelles. Mais cela est impossible dans la situation qui est la nôtre, car l'association implique que les deux enseignements soient les mêmes. Le risque qui en résulte est que, pour obtenir la similitude, soit l'enseignement donné dans l'école confessionnelle est trop engagé pour l'école laïque, soit l'enseignement donné dans l'enseignement laïque est trop neutre pour l'école confessionnelle. Trop neutre ou peut-être trop critique.

Dans le cas de l'enseignement supérieur - dont l'enseignement secondaire découle - la situation pourrait être différente, puisque l'enseignement supérieur n'est pas sous le contrôle de l'État (en théorie). L'histoire des origines du christianisme, par exemple, pourrait être, *éventuellement*, très différente dans les instituts catholiques privés que ce qu'elle est dans les différentes universités publiques et laïques de France. Tel n'est pas le cas. Ce sont les mêmes livres qui sont en usage ici et là. Il n'est pas rare, même, que ce soient les mêmes professeurs qui enseignent ici et là. Au demeurant, ce sont les mêmes professeurs qui écrivent les mêmes livres.

Le constat qui était au point de départ du rapport Debray - au-delà de *la déshérence collective*, de *la rupture des chaînons de la mémoire nationale et européenne*,

⁵⁶⁶ voir supra, p. 247

des détresses patrimoniale, sociale, morale, des opacités, des désarrois et des intolérances, des mal-être et des errances,⁵⁶⁷ etc, était double :

- L'ignorance était générale quant au fait religieux et n'épargnait pas plus les enseignants que les enseignés.

- Des résistances étaient à prévoir venant autant du côté laïque que du côté confessionnel. Des progrès avaient été faits par rapport à un certain passé, mais ils étaient superficiels : " Dès que l'on veut approfondir, le consensus s'effrite " ⁵⁶⁸ écrivait Régis Debray ; il diagnostiquait " des méfiances symétriques, qui devraient en bonne logique s'annuler l'une l'autre, mais qui, en bonne psychologie, redoublent l'inhibition ". L'auteur précisait :

*" Du côté laïque, il arrive qu'on dénonce à mots plus ou moins couverts le cheval de Troie d'un cléricalisme masqué, l'ultime ruse d'un prosélytisme par ailleurs en déroute quand ce n'est pas l'instrument aveugle d'une Reconquista papiste de l'Europe, voir de l'antiscience et du retour des magiciens (...) Du côté ecclésiastique ou croyant, il arrive qu'on dénonce un autre cheval de Troie, celui d'un confusionnisme et d'un relativisme dénigreur qui, en juxtaposant des données inertes et décolorées, effacerait les frontières entre l'ineffable et les vulgates, la " vraie religion " et les " fausses ". Comment séparer l'examen des faits des interprétations qui leur donnent sens "*⁵⁶⁹

Dans les deux camps opposés, l'enseignement du fait religieux serait un cheval de Troie, précisément parce qu'il se déroulerait à l'école laïque. Bien que ce rapport soit encore aujourd'hui, plus d'une décennie après, largement invoqué, ce point essentiel - une possible incompatibilité entre une certaine conception de l'enseignement religieux et une certaine conception de la laïcité - semble oublié. (Comme on oublie d'ailleurs que bien peu des douze propositions contenues dans le rapport ont été suivies d'effets).

Ce ne sont pourtant pas les occasions qui ont manqué de discuter du rapport Debray, son contenu et ses douze propositions puisque, depuis sa parution, les colloques se sont déroulés en grand nombre. Mais ce rapport a peut-être été plus cité que lu réellement. Au demeurant, les colloques avaient commencé bien avant.

Par exemple, le 4 décembre 2001, l'épistémè et la doxa se rencontraient puisque l'événement était organisé conjointement par l'EPHE, V^{ème} Section - (c'est-à-dire l'épistémè) et par L'AJIR (Association professionnelle des Journalistes de l'Information Religieuse), - c'est-à-dire, la doxa). L'un des communicants était Jean Baubérot (l'épistémè), demandant : *La laïcité favorise-t-elle l'ignorance en matière religieuse ?*, ce

⁵⁶⁷ op. cit. pp 3-4

⁵⁶⁸ Un tel constat peut s'étendre à bien des aspects de la recherche sur les origines du christianisme.

⁵⁶⁹ op.cit. pp8-9

qui n'était pas sans flirter un peu avec la provocation. Telle ne devait pas être, cependant, le sentiment éprouvé par un autre intervenant, Jean-Pierre Denis (alors président de l'AJIR, aujourd'hui directeur de l'hebdomadaire *La Vie*, (donc représentant de la doxa) qui titrait ainsi sa communication : *La République qui ne reconnaît aucun culte s'est construite sur une progressive ignorance du fait religieux*. La laïcité, semble-t-il, aurait donc des comptes à rendre. Quelques jours avant cette rencontre, *un colloque national* se tenait sous la double égide de Sciences-Po Paris, et cette fois l'hebdomadaire *La Vie*, exactement le 17 novembre 2001, sur le thème *Le fait religieux à l'école*.⁵⁷⁰

Après la publication du rapport Debray, les colloques se suivent et il est à craindre qu'ils se ressemblent. L'un est organisé les 5, 6, 7 novembre 2002 par l'Éducation nationale.⁵⁷¹ Près de 10 ans plus tard, la même autorité - ultime en la matière, l'Éducation nationale - organise une manifestation très similaire, les 21 et 22 mars 2011.⁵⁷²

Ces deux colloques se suivent (à distance) et, effectivement, se ressemblent : la même qualité des interventions s'observe puisque, pour un bon nombre, les intervenants sont les mêmes. Ce sont les hyperspécialistes avec une proportion importante d'inspecteurs généraux. D'où la qualité et le défaut qui peuvent être associés à pareil état de fait : l'académisme. Tout est dit, certainement ; et tout est vrai : mais, avant tout, ce qui est dit est dit de manière à ne chagriner personne. Sauf, peut-être quelques rares enseignants du secondaire vivant ces difficultés au jour le jour, année après année, qui, d'aventure, pourraient être cachés et silencieux quelque part au fond de la salle. En effet, l'expérience et l'opinion de ces acteurs de la vie réelle sont, à notre avis, dans ce genre de situation, régulièrement mises sous embargo. Les hyperspécialistes et les inspecteurs ne tiennent pas pour autant des propos sans intérêt. Bien au contraire. Les interventions du séminaire national des 21 et 22 mars 2011 sont précieuses et ne doivent pas être ignorées de quiconque désire approfondir le sujet.

Faute de pouvoir aller très loin dans ce sens, qu'il suffise de dire que Régis Debray, présent physiquement au colloque de 2002 et par vidéo interposée au séminaire de 2011 annonçait : " *Alors, bien sûr, il y a encore des problèmes, sinon il n'y aurait pas besoin de se réunir pour en discuter (...) Sans doute y a-t-il aussi à parfaire la*

570 Les Actes sont publiés dans *Les Cahiers du Cevipof* mars 2003, n° 35, 159 pages ; toujours disponible : <http://www.cevipof.com/fr/les-publications/les-cahiers-du-cevipof/bdd/publication/435>

571 Les communications, d'une importance essentielle de par la qualité et le statut des intervenants sont également publiés et par la suite et toujours disponibles aujourd'hui sur le site internet d'Eduscol (portail national des professionnels de l'éducation) : <http://eduscol.education.fr/cid46367/sommaire.html>

572 id. -- <http://eduscol.education.fr/cid56291/seminaire-dgesco-2011.html>

formation initiale des enseignants, à approfondir la différence entre le savoir et le croire..."

573

Le savoir et le croire ! La différence entre les deux ! Y a-t-il une autre difficulté que leur rencontre, leur éventuelle opposition, leur éventuelle confusion ? Le danger est que " **le fait religieux** " (ou " **les faits religieux** "), quittant l'enseignement confessionnel (où rien ne serait plus légitime que de les y trouver) **s'invitent dans l'enseignement laïque, où la place d'honneur se trouve être réservée (ou devrait l'être) à la laïcité ? Plus qu'une différence, y a-t-il une rivalité ? Y a-t-il même une incompatibilité entre le savoir et le croire ? Y a-t-il, en matière d'histoire des religions des éléments de savoir qui pourraient être, éventuellement, nuisibles à certains contenus du croire, ou à certaines manières de croire ?**

A lire attentivement le programme du séminaire, on n'a guère le sentiment que ce soit le cœur du sujet. Régis Debray lui-même n'en parle qu'allusivement. D'autres indices, cependant, montrent que la frontière entre le croire et le savoir est autre chose qu'un détail.

En 2009, le Centre Universitaire Catholique de Bourgogne (fondé en 1991) organise un " symposium " sur " *Le fait religieux dans l'enseignement : quels enjeux éducatifs.*" ⁵⁷⁴

En introduction, le philosophe Maurice Sachot se félicite de ce qu'il s'agisse

" d'une initiative de l'enseignement catholique, moins frileux, en ce domaine, semble-t-il, que le service public d'État. " ⁵⁷⁵ En effet, vont être présents pour " participer, dialoguer et se confronter non pas seulement des membres de l'enseignement catholique, mais des personnalités de l'enseignement public, comme des universitaires et le recteur Philippe Joutard, des membres de la hiérarchie ecclésiastique en la personne de plusieurs évêques de France, ainsi que des personnalités de la communauté musulmane (...) Tous ont égalité, car tous sont soumis aux mêmes exigences de scientificité, sans que personne ne puisse se prévaloir d'une autorité particulière qui, par définition, romprait le pacte disciplinaire ".

Cette présentation serait à reproduire intégralement, tant chaque mot est choisi avec un art consommé de manier l'explosif sans le faire exploser. A défaut de le pouvoir, citons encore quelques phrases :

" L'enseignement catholique de France et plus particulièrement le CUCDB viennent de donner là le témoignage le plus fort de ce qu'est la laïcité. Non une lutte stérile entre tenants de positions adossées à des certitudes d'autant plus affirmées qu'elles sont

⁵⁷³ Voir annexe :

⁵⁷⁴ Actes publiés dans la revue *Religions & Histoire*, (N)° 1 hors série- mars 2010) <http://www.religions-histoire.com/numero-1/enseigner-religieux.3105.php>

⁵⁷⁵ op.cit. p 4

*fragiles, mais une instruction en commun de questions communes et essentielles, en se soumettant à des exigences partagées. Les tenants d'une fausse laïcité peuvent soupçonner les croyants de vouloir faire de l'enseignement "du" religieux une légitimation de leur foi ou, tout au moins, une propédeutique. Des croyants, de leur côté, craindre qu'un questionnement sur le fait religieux introduise le doute chez les élèves et les détournent de la vraie foi. De telles suspicions et craintes méconnaissent ce qu'est la saine raison et ce qu'est la foi véritable_".*⁵⁷⁶

Observons d'abord que pour ce professeur de la faculté de théologie catholique de Strasbourg, c'est-à-dire une Faculté d'État dans son exception concordataire, le monde catholique n'a pas peur de la laïcité, contrairement, "*semble-t-il*", au *service public d'État*. Aussi longtemps, du moins qu'il s'agit d'une laïcité vraie, car il y a, pour lui, une laïcité vraie, puisqu'il a diagnostiqué l'existence d'une *laïcité fausse*. Ensuite, cette courte citation se termine par un appel à respecter la *saine raison*. On est en droit de supposer qu'il s'adresse aux tenants de la *fausse laïcité*. Les tenants de la *vraie*, par définition, le font. Incidemment, cette *saine raison* fait probablement partie intégrante de ce qui a été nommé quelques instants plus tôt *le pacte disciplinaire*. Enfin, dans sa phrase, Maurice Sachot assure que *la foi véritable n'a rien à craindre de la saine raison*.

Ceci est une bonne maxime, à laquelle sans hésiter nous souscrivons, la réserve à faire étant qu'il faut parvenir à définir les notions de "*foi véritable*" et de "*saine raison*". S'il existe des notions telles que la *foi véritable* et la *fausse laïcité*, il devrait en exister aussi qui pourraient s'appeler la *foi erronée* et la *laïcité authentique*. La question est donc de savoir si une certaine forme de laïcité - ou plus exactement une certaine forme de critique découlant d'une juste conception et d'une juste application d'une juste laïcité - ne représente pas un grave danger pour une foi qui, par suite des vicissitudes de l'histoire, se serait trouvée mal construite. Tout le présent travail n'a pas d'autre objet.

Force est de constater que nous sommes là devant la problématique du cheval de Troie évoquée par Régis Debray dans son rapport : **introduire la critique laïque dans le fait religieux comporte-t-il une menace pour la religion ? introduire le "fait religieux" dans l'enseignement laïque est-il une menace pour la laïcité ?**

Cette crainte essentielle, même si les organisateurs se réjouissaient de l'esprit d'ouverture qu'ils avaient voulu placer au cœur de leurs échanges ne fut abordée

576 op.cit. p 5

qu'allusivement, en même temps que diverses plaintes timides mais nettes par un petit nombre d'intervenants.⁵⁷⁷

Il reste que de nombreuses communications dans le cadre de ce " symposium " peuvent donner l'impression que l'enseignement du fait religieux à l'école laïque ne tient pas à la présence du " fait religieux " dans cet enseignement, mais bien plutôt à la présence du " fait laïque ." Ce n'est pas de date récente que la coutume s'est instaurée de préciser le sens de la notion de laïcité par l'adjonction de quelque adjectif qualificatif ou de quelque périphrase, comme si cette notion avait quelque chose d'obscur. Nous avons vu que Maurice Sachot appelle de ses vœux une laïcité *vraie*. Régis Debray avait, naguère, parlé d'une laïcité *d'intelligence* (qu'il souhaitait) ; Benoît XVI, s'adressant au président Nicolas Sarkozy en décembre 2007 parlait de laïcité *positive*. Un expert incontesté penche en faveur d'une laïcité *de reconnaissance et de dialogue*.⁵⁷⁸ Un autre parle d'une laïcité *d'intégration* qui s'opposerait à une laïcité *de séparation*, etc.⁵⁷⁹ On trouve aussi la laïcité *prudentielle*,⁵⁸⁰ ou encore la laïcité *existentielle*, etc.

La question de l'enseignement du fait religieux ne gagne pas en simplicité si on la place dans le cadre de l'Union européenne, où la laïcité française fait, comme chacun sait, figure d'exception. Nous n'irons pas plus loin dans cette perspective, mais signalons toutefois qu'au programme de la rencontre d'avril 2013 à Louvain, figurait une nouvelle intervention du philosophe Maurice Sachot qui s'annonçait sous ce titre : *Du croire savoir au savoir croire*.

Il y aurait donc, selon certains, plusieurs types de laïcité. A quel type de laïcité se réfèraient les contributeurs d'un numéro spécial de la Revue *Science et Vie* qui, en 2003 publiait à la " Une " : *Moïse, Jésus, Mahomet ; enquête : Religions à l'école : On y enseigne de fausses vérités !*⁵⁸¹ ? Dans l'éditorial, on pouvait lire :

" Développer l'enseignement du fait religieux à l'école. Il en est fortement question dans le contexte actuel du débat sur la place de la laïcité dans notre société. La chose n'est pas nouvelle (...) Ce ne sont pas les croyances que nous dénonçons, mais leur amalgame avec la

⁵⁷⁷ voir en annexe.

⁵⁷⁸ Willaime Jean-Paul , *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Editions Olivétan, 2008.

⁵⁷⁹ Un autre "symposium" s'est déroulé sur le même thème du 16 au 19 avril 2013 à l'UCL (Université Catholique de Louvain", où est prévue une communication de René Nouailhat : "*Comment le fait religieux est-il enseigné dans le cadre d'une laïcité de séparation*". Le titre général du symposium était : « *croire, savoir, quelles stratégies européennes ?* »

⁵⁸⁰ Gérard Leclerc, France Catholique et Radio Notre-Dame, 4 septembre 2013. Le même éditorialiste dénonce une laïcité *arrogante*, sur Radio Notre-Dame le 10 septembre 2013, après l'affichage de la charte de la laïcité à l'école, dans tous les établissements scolaires de France.

⁵⁸¹ *Science & Vie*, n° 1033, octobre 2003. Voir en annexe

connaissance. L'enseignement du fait religieux a bien sa place au primaire et au secondaire, mais en dehors de toute démarche " confessante ". Il ne peut être prodigué que par des professeurs dans le strict cadre de la laïcité, et non par des théologiens " .⁵⁸²

Un grand intérêt de ce dossier de 21 pages est de s'appuyer sur les manuels scolaires. Sans évoquer la querelle des manuels scolaires qui sévit sous la III^{ème} république, lors de l'instauration de l'école laïque, il est utile de savoir qu'encore aujourd'hui le contenu des manuels scolaires et la nature de l'autorité qui préside à leur confection n'est pas d'une limpidité absolue. Les manuels d'histoire ne sont pas les seuls à poser problème.⁵⁸³ Mais pour ce qui est des manuels scolaires examinés par *Science & Vie*, les conclusions sont très négatives. Pour en donner la plus simple expression, on se contentera de relever quelques titres et intertitres ⁵⁸⁴:

- Quand le mythe devient vérité historique. (page 50)
- Traitement faussement scientifique. (page 50)
- Formulation tendancieuse (page 50)
- Raccourcis et simplifications (page 51)
- Pures affabulations (page 52)
- Des exercices de catéchèse (page 53)
- Judaïsme: quand le mythe devient vérité historique (page 50)
- Christianisme : une histoire officielle et à sens unique (page 54)
- Islam : une vision contaminée par l'interprétation.

Un tel dossier n'a que la valeur d'un indice. Si l'on voulait avoir une meilleure connaissance des problèmes pratiques que rencontrent les enseignants du secondaire quand ils ont à aborder le " fait religieux ", que ce soit avec tel ou tel manuel de leur choix en mains ou avec leurs propres fiches, il suffirait de mettre sur pied quelques sondages d'opinion. Certains experts découvriraient ainsi des aspects du réel qui ont pu leur échapper.

⁵⁸² op.cit. p 3

⁵⁸³ "Il serait illusoire de penser pouvoir analyser le manuel scolaire en dehors du système dont il est un des éléments (...) Les éditeurs recherchent naturellement, en priorité, l'adhésion des enseignants-prescripteurs ; les manuels sont donc conçus en fonction des vœux des professeurs plus qu'en fonction des souhaits de l'institution, ou des besoins des élèves (...) La puissance des éditeurs scolaires et l'efficacité de leur action risquent, dans le système actuel de totale liberté, de priver le ministère de tout rôle dans l'orientation des supports pédagogiques en usage dans les classes (...) La participation d'inspecteurs à la confection des manuels n'est pas générale. Elle pose cependant un problème déontologique (...) La pratique majoritaire des enseignants est d'élaborer "un autre manuel" en juxtaposant leurs cours, reproduits par les élèves et des documents, des fiches méthodologiques ou des exercices photocopiés (...) Les enseignants élaborent leurs cours en utilisant plusieurs manuels. La crise du manuel s'explique à la fois par la crise d'un modèle pédagogique et par la concurrence des technologies contemporaines d'information et de communication. (...) Le ministère et les éditeurs doivent redéfinir leurs relations (...) Les membres des corps d'inspection qui participent à l'élaboration des manuels ne peuvent, par leur signature, engager l'institution (...) La participation des membres des corps d'inspection pose des problèmes déontologiques. Dans la situation actuelle, le ministère ne peut que leur conseiller l'abstention (...) "Borne Dominique *Le manuel scolaire*, La documentation française, 1998, 47 pages (pp 5-10-16-31-32-39-41-42

⁵⁸⁴ On trouvera quelques pages en annexe.

Le numéro de *Science & Vie* qui vient d'être cité n'est pas, d'autre part, de la plus récente actualité : 2003 ! "*Il y a encore des problèmes*", disait Régis Debray, lors du colloque de 2011. En effet. Cela n'empêche pas qu'effectivement un travail réel a été fait. Toutefois, un travail de ce type qui aurait été mieux en prise avec la réalité concrète vécue par les enseignants aurait peut-être donné aussi des résultats plus concrets. Cela dit, si la confusion continue à exister entre le *croire* et le *savoir*, c'est sans doute au niveau de l'enseignement supérieur, au niveau de la recherche qu'il convient d'en chercher les causes et, éventuellement, les remèdes, sachant que l'enseignement du secondaire est une retombée de l'enseignement supérieur.

Quant à la laïcité, enfin, a-t-on des raisons de considérer qu'elle aurait à souffrir d'une part excessive prise par le " fait religieux " dans l'enseignement de l'histoire ? C'est un élément parmi d'autres, mais chacun sait que la laïcité subit d'autres menaces dans beaucoup d'autres secteurs de la vie sociale que l'école et dans l'école dans beaucoup d'autres lieux que les salles de classe, enfin pour ce qui est de l'enseignement dans d'autres matières que l'histoire. La preuve que la laïcité subit des attaques et des menaces dans d'autres secteurs de la vie sociale que l'école peut être trouvée dans le fait que le Président de la république élu en 2012, François Hollande annonçait le 10 décembre de la même année la prochaine mise en place d'un *Observatoire national de la laïcité*, projet lancé bien plus tôt sous la présidence de Jacques Chirac et demeuré en chantier.⁵⁸⁵

Le lendemain de cette déclaration, le 11 décembre 2012, le ministre de l'Éducation nationale, Vincent Peillon, recevait des mains du philosophe Abdennour Bidar, un rapport intitulé *Pour une pédagogie de la laïcité à l'école*, rapport qui avait été également commandé sous un autre gouvernement. Dans ce rapport, c'est évidemment de l'école et de l'école seulement qu'il est question. En recevant le document, le ministre de l'Éducation nationale faisait ce commentaire :

" *La laïcité, c'est très difficile pour nos enseignants aujourd'hui et je n'accepterai pas que, dans l'école, des enfants puissent refuser qu'on leur enseigne des théories scientifiques au nom et au prétexte d'engagements privés et religieux. C'est inacceptable (...) La morale laïque doit faire comprendre la différence entre une connaissance et une opinion (...) elle a beaucoup à faire aujourd'hui, car nous ne défendons plus nos propres valeurs.*"⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Création d'un Observatoire national de la laïcité, 25 mars 2007, décret 2007-425

⁵⁸⁶ <http://lci.tf1.fr/france/societe/refuser-des-cours-au-nom-de-la-religion-inacceptable-pour-peillon-7687209.html>

Pour sa part, le Journal Télévisé de 20h, le même jour, diffusait un court reportage intitulé *Nouveaux tabous à l'école*, qui présentait l'intérêt majeur de donner la parole à des enseignants, trois en l'occurrence, ce qui est un petit chiffre mais représentant, selon toute vraisemblance, une réalité bien plus importante numériquement. Les derniers propos, émanant d'une professeure de Sciences de la terre étaient :

*- Ce qu'il y a eu, pendant des années, c'est qu'on mettait un gros couvercle sur toutes ces questions-là qui continuaient à agiter les élèves et leurs familles et parfois les enseignants. Il faut qu'elles soient traitées par l'Institution, et traitées de manière ouverte...*⁵⁸⁷

Peut-on espérer que ce soit le cas avec le document *Pour une pédagogie de la laïcité à l'école* qui se veut un guide pratique à l'intention des enseignants⁵⁸⁸ ? Il a le mérite de dire bien des choses très clairement. Dans les pages consacrées à l'histoire, on peut lire notamment :

"Il s'agit d'abord que l'élève prenne conscience que le cours d'histoire enseigne des connaissances ou savoirs élaborés par la démarche scientifique des historiens, et qui, comme tels, tendent à l'objectivité (...) il doit aussi être amené à distinguer ce savoir d'une simple opinion (...) La connaissance historique est laïque. Ce que le professeur d'histoire enseigne en classe relève ainsi de la connaissance historique, qui au même titre que tout autre discours scientifique est le résultat d'un effort d'arrachement de l'esprit à tout ce qu'il croyait savoir et tout ce qu'il aimerait croire vrai en fonction de ses préjugés culturels et personnels (...) En ce sens, la science historique est laïque, et pourra utilement être présentée comme telle, parce que laïcité signifie raison aussi bien qu'impartialité. L'impartialité de la laïcité n'est pas une simple "abstention de jugement". C'est une liberté de l'esprit (...) C'est l'usage de la raison qui rend l'esprit impartial (...) On peut parler en ce sens d'une laïcité de l'esprit qui correspond très exactement à la liberté de toute raison qui doute et qui examine".

Depuis, le 9 septembre 2013, la charte de la laïcité à l'école avec ses quinze articles est affichée dans tous les établissements scolaires.

D REFLEXIONS SUR LA TERMINOLOGIE :

D.1 Les termes sont des thèses plus ou moins masquées

⁵⁸⁷ Voir des extraits en annexe.

⁵⁸⁸ <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/ouvrages/9782110092151-pour-une-pedagogie-de-la-laicite-a-l-ecole>. Voir des extraits en annexe.

C'est souvent pour des questions de vocabulaire que les controverses éclatent et ce n'est pas sans raison que dans certains milieux l'usage veut que l'on modère les expressions pour adoucir les contenus que parfois le langage véhicule. Qualifier, par exemple, l'histoire des origines du christianisme de *totale­ment fausse*⁵⁸⁹ est de nature à susciter les plus vives réactions. Afin de les éviter, on pourra se laisser tenter par d'autres formulations possibles, comme de dire qu'elle est partiellement faussée, ce qui ne manquera pas d'arrondir les angles. On peut dire que l'histoire des origines du christianisme (et l'histoire en général) est fabriquée, ou frelatée. Il faut s'attendre à des réactions plus dures que si l'on dit que l'histoire est *manipulée* ou *réécrite*.⁵⁹⁰

Il y a enfin, dans le choix d'un terme ou d'une expression, parmi des quantités d'autres plus ou moins équivalentes, des raisonnements ou des intentions qui ne sont pas forcément de l'ordre de la claire conscience. Dans ce choix, la part de la subjectivité est grande. L'hésitation est possible entre la volonté d'exprimer le plus justement possible des idées et le désir de les présenter de manière à en faciliter la réception, éventuellement au prix de certains accommodements.

Le cas existe aussi où, malgré la richesse de la langue, les mots n'existent pas pour désigner certaines réalités.

D. 2 Les termes de "christianisme" et de "chrétiens"

Dans un ouvrage paru en 2009, intitulé *Les premiers chrétiens*, les auteurs, Bertrand Lançon et Tiphaine Moreau, se livrent aux remarques qui suivent :

" Pour évoquer le christianisme et les chrétiens des premiers temps, nous employons plusieurs expressions ; nous parlons des " premiers chrétiens ", des " chrétiens des premiers siècles ", de " christianisme antique ou primitif ". Cependant ces mots recouvrent des notions quelque peu différentes.

Lorsqu'on dit : " premiers chrétiens, " de qui parle-t-on ? De ceux qui ont connu Jésus ? De ses premiers disciples ? De ceux à qui saint Paul s'adresse ? La notion de "premiers chrétiens", on le voit est élastique. On peut en donner soit une définition stricte (la première génération de chrétiens), soit une définition large (ceux des quatre ou cinq premiers siècles). C'est la seconde qui est choisie dans ce livre. On distinguera toutefois les " premiers chrétiens " (ceux du I^{er} siècle) des "chrétiens des premiers siècles" qui appartiennent aux générations ultérieures, du II^{ème} au V^{ème} siècles."

589 Voir supra p. 214 (Robin Lane Fox)

590 Voir supra, page 32 note 51

Effectivement, une certaine terminologie implique une certaine perception et les remarques suivantes insistent sur le fait que s'il y a variation de vocabulaire, dans la durée et, (par conséquent) de représentation, cela peut être aussi bien indépendamment que selon la volonté des historiens :

" Ainsi donc, la perception que l'on a des premiers chrétiens est mouvante : elle n'a cessé de changer au fil du temps, indépendamment ou au gré des recherches et du discours des historiens. Dans tous les cas, les idées reçues sur les chrétiens des premiers siècles se trouvent voilées ou gauchies par des perceptions anachroniques, des projections fantasmatiques, des réductions, des schématisations, des locutions fautives. " ⁵⁹¹

Faut-il considérer " *premiers chrétiens* " comme une *locution fautive* ? Ne pourrait-on, d'ailleurs, étendre ces remarques au terme même de " *chrétiens* ", indépendamment de l'adjectif censé les déterminer avec précision et qui, en réalité, ne détermine rien ? Il ne suffit sans doute pas, comme cela se fait couramment, de considérer la question comme réglée, une fois que la difficulté est signalée. Ne faut-il pas considérer, au contraire, que cette difficulté est radicale, inhérente aux origines du christianisme et qu'elle fera sentir ses effets à travers maintes manifestations ?

On peut le penser à la lecture d'un court passage de Maurice Goguel dans *La naissance du christianisme* qui va jusqu'à dire qu'il n'existe pas de mot pour désigner " *le ministère de Jésus, son enseignement, son action et le groupe de ses disciples* " ; tout cela, dit-il *appartient non à l'histoire [du christianisme] mais à sa préhistoire* . ⁵⁹²

Un chapitre ultérieur est consacré au point de savoir si l'historien peut affirmer que le christianisme est fondé par Jésus ou par ses disciples, problème qui est très lié à celui de sa divinité, faisant l'objet de la première partie. Pour l'instant, nous nous intéressons au rapport entre les mots et les réalités qu'ils sont supposés signifier, non pas aux moyens d'authentifier lesdites réalités. Les générations du I^{er} siècle qui s'inscrivent dans ce que, d'autre part, de nombreux historiens d'aujourd'hui appellent le *mouvement de Jésus*, ces générations peuvent-elles être justement qualifiées de *chrétiennes* ? En d'autres termes, le christianisme existe-t-il au I^{er} siècle ? Non, disent certains historiens : il ne faut pas parler de christianisme avant la seconde moitié du II^{ème} siècle (si ce n'est plus tard), ce qui n'empêche pas certains auteurs, éventuellement les mêmes, de parler positivement du christianisme du I^{er} siècle, à condition, toutefois,

⁵⁹¹ Lançon, Bertrand, et Tiphaine Moreau. *Les premiers chrétiens*. 1 vol. . Paris: 2009.

⁵⁹² Voir en annexe

de préciser qu'il se situe à l'intérieur du judaïsme.⁵⁹³ Le rapport entre le christianisme naissant et une certaine forme de judaïsme, sujet d'éventuelles controverses, sera la conclusion du présent travail.

Maurice Goguel, dans le passage précité va jusqu'à dire que cette question de vocabulaire - en l'occurrence l'absence du mot qui désignerait le ministère de Jésus et l'action subséquente des douze - est l'indice d'une confusion d'idées " *qui explique pourquoi il est si difficile d'élaborer une conception d'ensemble des origines du christianisme* " (confusion imputable, précise-t-il, à des préjugés confessionnels tant catholiques que protestants).

Il n'est pas sûr que parler du judaïsme chrétien du Ier siècle, (comparable au judaïsme pharisien, au judaïsme sadducéen, au judaïsme essénien) soit de nature à vraiment clarifier les choses, pas plus que de remplacer un mot tel qu'origine par un quasi-synonyme, tel que début.⁵⁹⁴

Ce n'est pourtant pas que la langue française soit dans l'incapacité de répondre aux besoins pratiques de la recherche historique, sans même évoquer l'idée que, quand un mot manque, la possibilité existe de le créer. Si la période correspondant au ministère de Jésus et à l'action des Douze constitue, non l'histoire du christianisme mais sa préhistoire, le bon sens ne voudrait-il pas que l'on parle alors tout simplement de pré-christianisme ou proto-christianisme⁵⁹⁵? L'histoire n'est-elle pas précédée de la pré-histoire et de la proto-histoire ? Les longues générations allant de l'australopitèque à l'homme de Néanderthal ne sont-elles pas désignées non par le terme d'*hommes*, mais par celui d'*hominidés* ? Ce n'est pas la langue française qui s'oppose à ce que l'on parle du pré-christianisme pour le premier siècle ; ce sont, sinon des préjugés, disons, des partis pris confessionnels - mais qui sont théologiquement essentiels - qui s'opposent à ce qu'une solution linguistiquement toute simple soit appliquée. Dire que Jésus et les apôtres incarnent le pré-christianisme consisterait à dire qu'ils le préparent, mais ne le

593 "Ce mouvement - c'est-à-dire le mouvement de Jésus - est à considérer dans le judaïsme et non pas hors du judaïsme, car le christianisme n'existe pas encore en tant que religiosité différente du judaïsme" *Le christianisme, des origines à Constantin*, Mimouni S.C., page 157--- Encore faudrait-il dire que si le christianisme se développe à l'intérieur du judaïsme, il ne se développe pas moins à l'intérieur de l'hellénisme, comme le fait Maurice Goguel cinquante ans plus tôt dans *La naissance du christianisme* : "La plus ancienne histoire du christianisme est dominée par le fait qu'il s'est développé parallèlement dans le milieu juif où il était né et dans un milieu hellénique où il a été transporté de très bonne heure alors que, non seulement, il avait encore une très grande plasticité, ne possédant ni dans le domaine de la doctrine ni dans celui de l'organisation, aucune forme arrêtée, mais encore, alors qu'il n'était pas encore une religion, mais seulement le germe d'une religion". op.cit. p. 29

594 " Profitons, dès à présent, de l'occasion pour préciser que les expressions " origines du christianisme ", comme " christianisme des origines " ne sont pas, dans une large mesure, heureuses (...) Il serait temps d'abandonner de telles perspectives (...) Comme il n'est pas non plus souhaitable d'employer l'expression " christianisme primitif " dont l'ambiguïté n'est plus à souligner, il semble donc préférable de parler tout simplement des débuts du christianisme ou du christianisme des débuts, même si ces expressions sont moins frappantes pour l'esprit ". S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien* op.cit. (1998).

595 Des exégètes comme François Vouga ou Bart Erhmann parlent de proto-orthodoxie. (Voir bibliographie).

fondent pas. Le fait est qu'il se dit que Jésus ne fonde pas le christianisme, comme nous allons le voir, mais nous allons voir aussi à travers quelles capucinades cela se dit. Peut-on réellement dire à la fois que le christianisme n'existe pas avant le II^{ème} siècle et qu'il existe au premier à l'intérieur du judaïsme ? ⁵⁹⁶ Si Jésus et les Douze (et les adeptes qui suivront, désormais appelés *mouvement de Jésus*) demeurent juifs, dans quelle mesure peut-on dire qu'ils sont déjà chrétiens ? S'il n'y avait pas le formidable enjeu que représente la défense de la religion chrétienne, qu'est-ce qui empêcherait de les appeler des *juifs pré-chrétiens* ? Ou bien, tout simplement, des *juifs messianistes* ? ⁵⁹⁷

La difficulté commence avec la présence du mot " chrétiens " - tel, du moins, que depuis toujours, on a voulu le traduire - dans les *Actes des Apôtres* (11, 26) : " *C'est à Antioche que pour la première fois les disciples reçurent le nom de chrétiens* ". Il est bien écrit *chrétiens* et non pas *juifs chrétiens*. Mais ne devrait-on pas plutôt lire " *C'est à Antioche que pour la première fois les disciples reçurent le nom de messianistes* ", signifiant que, pour la première fois, des personnes sont désignées comme *christianoï* pour les caractériser comme ceux qui croient que le Messie est arrivé. Celui-ci était jusqu'alors attendu ; désormais, il se serait enfin manifesté. Quant Néron, en 64, accuse les *chrétiens* de Rome d'avoir incendié la ville, du moins à ce que racontera plus tard Tacite, on a de bonnes raisons de se demander si son accusation et sa répression ne visent pas plutôt les *juifs messianistes*. En revanche, la lettre de Pline à Trajan parle bien d'une sorte de religion nouvelle ; l'appellation de chrétiens peut alors sans doute se justifier, ce qui n'indique rien, naturellement, quant aux contenus exacts de la foi nouvelle.

Le terme de "chrétien" apparaît une seconde fois en *Ac* 26, 28, dans la dernière phase du procès de Paul à Jérusalem : " *Et le roi Agrippa de répondre à Paul : encore un peu et tu vas faire de moi un chrétien !* " Une lecture sans recul critique laisse entendre que le roi Agrippa est très au courant de la religion nouvelle. De même de tout ce monde qui mène ce procès, ou qui y assiste, le gouverneur de Judée, Festus, le roi de Judée, Agrippa I^{er}, sa sœur Bérénice, pas un, semble-t-il, qui ne soit au courant de l'existence des chrétiens. Tout le monde le sait. Il n'y a qu'aux différents chroniqueurs contemporains que la chose ait échappé.

⁵⁹⁶ " Il est erroné, anachronique de parler de christianisme avant le milieu du II^{ème} siècle" (S.C. Mimouni, *Religion & Histoire*, n° 6 janvier 2006, page 15) -- " il est difficile de parler de christianisme avant 135, voire avant la fin du II^{ème} siècle" (S.C. Mimouni, *Les origines du christianisme aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles en France. Question d'épistémologie et de méthodologie*, in *L'orient dans l'histoire religieuse de l'Europe*. (page 101 à 110), Paris 2000 -- " q" S.C. Mimouni : *Le christianisme des origines à Constantin*", op. cit. page 25

⁵⁹⁷ D'ailleurs, S.C.M. le fait lui-même, mais incidemment, sans jamais systématiser : " *La polémique est inter-judéenne, se déroulant entre les Judéens messianistes (les chrétiens) et les Judéens non-messianistes (les pharisiens)*" - *Le christianisme*, op.cit. page 271

Il est évident qu'à la lecture l'effet serait bien différent si la traduction était : "*Encore un peu et par tes raisons, tu vas faire de moi un messianiste*". Fondamentalement, le sens est le même mais par la traduction, la connotation est telle qu'il en devient différent. La dénomination adéquate des premiers disciples du Christ ne se limite nullement à une question de traduction. Nous avons vu précédemment que le Christ est souvent qualifié de *nazoréen*. Paul lui-même toujours dans cette phase dramatique de sa carrière est qualifié de meneur du parti des *nazoréens*. On sait par Épiphane que le nom de *Jesséens* aurait également désigné ces mêmes premiers disciples.⁵⁹⁸

On pourrait faire des remarques analogues sur bien d'autres termes, en particulier celui d'Église, soit pris isolément, soit associée à un nom de ville : l'Église de Jérusalem, l'Église d'Antioche, l'Église de Corinthe, etc.

D.3 La terminologie est fondamentale en histoire

" *L'historien est confronté aux problèmes que posent les termes et les sources qui sont le produit du passé et ont de ce fait une histoire propre qu'il convient de connaître afin de comprendre et d'expliquer non seulement une discipline, mais aussi un domaine de recherche (...) En histoire l'approche terminologique est fondamentale* ", écrit S.C. Mimouni dans son dernier ouvrage.⁵⁹⁹ C'est un leitmotiv dans l'œuvre de cet historien, car on trouve exactement la même remarque dans le livre de 2006 : "*La question de la terminologie est toujours délicate en histoire des religions (...)*"⁶⁰⁰ Dans le livre de 1998, consacré au judéo-christianisme ancien, S.C. Mimouni consacre le premier chapitre à la question de la définition de l'expression, soulignant tous les pièges contenus, retraçant l'histoire de l'expression elle-même, proposant une nouvelle définition.⁶⁰¹ Il revient sur la définition du terme dans ce dernier ouvrage, *le judaïsme ancien* :

598 Le terme de Jesséens a fait l'objet de la publication d'un article par S.C. Mimouni dans la revue *Novum Testamentum* XLIII, Leiden 2001, qui s'intitule "*Qui sont les Jesséens dans la notice 29 du Panarion d'Épiphane de Salamine ?*". La note de bas de page numéro 2 rappelle que cet article constitue le troisième volet d'une série qui commence avec "*Les Nazoréens, Recherche étymologique et historique*", in *Revue Biblique* 105 (1998), p. 208-262, se poursuit avec un article sur les Galiléens "*Qui sont les Galiléens dans la littérature chrétienne ancienne ?*", in *Proche-Orient Chrétien* 49 (1999), p. 53-67 et annonce un dernier à paraître sur *les Chrétiens*. Ce dernier article n'est pas parvenu à l'existence publique à la date de mars 2013.

599 Mimouni S.C. *Le judaïsme ancien du VI^{ème} siècle avant notre ère au III^{ème} siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris 2012, pp 20-21

600 "La question de la terminologie est toujours délicate en religion (...) Il est difficile de savoir comment se sont réellement désignés les disciples de Jésus au début de l'émergence du mouvement, avant de recevoir le nom de "chrétiens et de l'accepter : Paul de Tarse par exemple, n'use jamais du mot "chrétien", il utilise seulement les termes de Judéens et de Grecs pour désigner aussi bien ceux, parmi les Judéens et les Grecs, qui ont reconnu la messianité de Jésus que ceux qui ne l'ont pas reconnue (...) Le mot "christianisme" signifiant "messianisme" pour sa part, ne commencera à s'imposer que plus tard, à l'époque d'Ignace d'Antioche, vers le début du II^{ème} siècle (...)", S.C. Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, op.cit. page 159

601 "Le judéo-christianisme ancien est un champ de recherche terriblement "piégé" dont les limites varient suivant les définitions qu'on en donne", Le judéo-christianisme ancien, op. cit. page 15 - Le chapitre premier (s'étendant de la page 39 à la page 71, s'intitule : "La question de la définition du judéo-christianisme ancien". Voir également à ce sujet la dernière partie : "Vers un nouveau paradigme"

*" La recherche actuelle reconnaît qu'il n'est plus possible de parler de " judéo-christianisme ", un concept moderne, forgé au XIX^{ème} siècle par des théologiens chrétiens, car il nécessite un concept opposé, celui de " pagano-christianisme ". Les composantes du mouvement chrétien aux I^{er}-II^{ème} siècles ne se limitant pas à deux, il paraît préférable d'employer une autre terminologie moins marquée d'un point de vue idéologique."*⁶⁰²

A cela s'ajoute bien des articles de revues, dont nous avons précédemment utilisé celui consacré, précisément, au nom et à l'identité des Nazoréens, terme mystérieux s'il en est et, par dessus tout, qui serait sans doute décisif, si l'on en savait plus.

*" Cependant, un des autres objectifs de cette étude est de parvenir à des propositions nouvelles sur le plan de la terminologie. Dans les sources anciennes, on rencontre une terminologie, assez variée d'ailleurs, tout autre que celle à laquelle on est accoutumé. Parmi les divers vocables, le terme de nazoréen paraît avoir été le plus utilisé pour désigner les disciples de Jésus d'origine juive, mais à l'évidence, il n'a pas été le seul, comme on aura l'occasion de le constater. Les premiers disciples de Jésus ont été tout d'abord désignés par le terme de nazoréen et non pas par celui de chrétien"*⁶⁰³.

L'objet de ce dernier livre, consacré au *judaïsme ancien*, est lui-même, éventuellement, délicat à manier. Quelle réalité exacte peut être désignée sous ce vocable ? Une précision, certes, est apportée par le sous-titre, qui dit : *"du VI^{ème} siècle avant notre ère au III^{ème} siècle de notre ère."* Admettons que le *judaïsme ancien* commence au VI^{ème} siècle avant notre ère. Comment convient-il alors d'appeler le *judaïsme* de David et de Salomon ? Quant à la fin de ce *judaïsme ancien*, pourquoi la fixer au III^{ème} siècle de notre ère ? Pourquoi pas, comme certains le font, et non sans raison, la mettre plutôt à l'an 135, voir à l'an 70 ? La remarque que faisait l'auteur à propos du *judéo-christianisme ancien* s'applique tout autant au *judaïsme ancien* : les limites varient suivant les définitions qu'on en donne. Le *judaïsme ancien* n'est pas le même, selon qu'on le fait se terminer à la fin du 1^{er} siècle ou à la fin du III^{ème}.

Au demeurant, s'il a existé un *judaïsme ancien* et qu'un *autre judaïsme* existe aujourd'hui, c'est que quelque jour un *judaïsme nouveau* est apparu. Quand ? la perspective change radicalement, selon que l'on fait émerger ce *judaïsme nouveau* au II^{ème} siècle ou au IV^{ème}. Car si le *judaïsme nouveau* apparaît au IV^{ème} siècle, alors que le christianisme entre à cette époque dans une phase de stabilisation qui le fera ressembler à peu près au christianisme que nous connaissons aujourd'hui, ce *judaïsme nouveau* n'influe pas nécessairement sur la toute première formation du christianisme, le christianisme du II^{ème} et du III^{ème} siècle. Si, au contraire, le *judaïsme nouveau* apparaît

⁶⁰² Le *Judaïsme ancien*, op.cit. p 495

⁶⁰³ Voir note 557

entre 70 et 135, il se trouve que c'est la période d'apparition du christianisme primitif. Dans cette hypothèse, le judaïsme nouveau fait partie intégrante de la formation du christianisme. Deux religions nouvelles seraient-elles nées en même temps ?

E PARADIGME ANCIEN ET NOUVEAU PARADIGME

Si l'on faisait une analyse quantitative des termes les plus récurrents dans les ouvrages (ou articles) consacrés à l'histoire des origines du christianisme, parus ces dernières années, nul doute que l'on ne trouverait en bonne place le terme de "paradigme".⁶⁰⁴ C'est en 1972 que paraît en France (neuf ans après l'édition originale en anglais) *La structure des révolutions scientifiques*⁶⁰⁵ de Thomas S. Kuhn (1922-1996), dans laquelle ce physicien, philosophe et historien des sciences américain, transférait un concept courant en linguistique (proche de celui de déclinaison) dans le domaine de l'épistémologie, où il allait signifier : « *conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique donnée, qui fonde les types d'explication envisageables, et les types de faits à découvrir dans une science donnée.* »⁶⁰⁶

A la notion de paradigme au sens Kuhnien est étroitement associée celle de changement. Mais, au fil de l'utilisation surabondante qui va en être faite, tout particulièrement dans les sciences humaines en France, la notion de *paradigme* va être de plus en plus utilisée au sens de *modèle*, (c'est-à-dire un *système*, une *structure*)⁶⁰⁷ avec ou sans l'association de la notion de changement. Or, dans l'ouvrage de Thomas Kuhn, l'important était moins le terme de paradigme que celui de changement et ce n'est pas par hasard qu'il avait titré son ouvrage *Structure des révolutions scientifiques*, indiquant par là que les différentes étapes du progrès de la science présentaient des constantes dont l'une était l'alternance de périodes de stabilité et des périodes de changement, généralement brutales.

Les périodes de stabilité correspondaient à ce qu'il nommait aussi la *science normale* (plus ou moins normative), c'est-à-dire à un état de la connaissance donnant

604 Noiriel Gérard, *Sur la "crise" de l'histoire, "Il ne se passe plus d'année, voire de semestres, sans que la naissance d'un nouveau "paradigme" ne soit annoncée. Depuis quelques années, les "tournants" et les "révolutions" historiographiques se succèdent à un rythme qui donne le tournis.* " Paris, 2005, page 152

605 Kuhn Thomas *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, 1972

606 Version informatisée et complétée du *Trésor de la Langue Française Informatisé*, à l'initiative du CNRS et d'une unité de recherche de l'Université de Lorraine. Disponible en ligne librement : <http://atilf.atilf.fr/>

607 Empr. au b. lat. *paradigma* «exemple, comparaison», également terme de gramm., «modèle, exemple» («mettre en regard, en parallèle, montrer», «auprès de» et de «montrer») ---- <http://www.cnrtl.fr/etymologie/paradigme> (Centre Nationale des Ressources Textuelles et Lexicales)

globalement satisfaction à tous les ayant-droit, aussi bien les savants que l'opinion publique. L'un des grands mérites du livre de Kuhn est, en effet, la lumière vive qu'il projette sur les aspects sociaux de la science. Il avait d'ailleurs, avant *La Structure*, consacré un ouvrage à *La révolution copernicienne*⁶⁰⁸ (1957), le second livre étant, en quelque sorte, la généralisation du premier.

La science normale est faite, selon Kuhn, d'un ensemble de paradigmes, c'est-à-dire des théories explicatives, ainsi que des séries d'expérience qui justifient les théories. Ces modèles - (Kuhn lui-même utilise bien, à l'occasion, le terme de paradigme dans ce sens de modèle) - sont valables pour une durée déterminée et sont nécessairement appelés, à un moment ou à un autre, à de profondes révisions, parce que, dans tout système explicatif, il demeure toujours quelques anomalies ou que de nouvelles découvertes sont faites qui ne cadrent plus avec les explications précédentes, ou encore que de nouvelles théories sont proposées pour intégrer les anomalies précédentes. C'est le début du processus de changement. Il s'agit donc de ruptures plutôt que d'évolution. La science ne progresse pas par cumulation mais par révolutions.

Il est à noter que dans l'utilisation qui est faite aujourd'hui dans l'histoire des origines du christianisme du concept de paradigme – utilisation surabondante, comme nous l'avons dit - il est également fréquent que des auteurs affirment œuvrer pour le changement du paradigme. Dans *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, on lit par exemple, sous la plume de Daniel Marguerat : " *Ce que démontre l'histoire de la recherche, avec une sorte d'évidence contraignante, c'est la nécessité de penser aujourd'hui jusqu'au bout deux changements de paradigmes*"⁶⁰⁹. Il n'est pas impossible qu'un certain nombre d'historiens des origines du christianisme œuvrent, effectivement, pour un changement de paradigme. Tout le problème de cette histoire, en effet, est là : le paradigme ancien, (hérité d'Eusèbe de Césarée et toute la tradition ecclésiale⁶¹⁰) peut-il encore durer (si tant est qu'il n'est pas déjà battu en brèche depuis longtemps) ? Mais il est également à envisager que l'on prétende rénover alors que le but réel est plutôt de restaurer, introduire quelques modifications superficielles pour que la réalité substantielle puisse perdurer.

608 Kuhn Thomas, *la révolution copernicienne*, Paris, 1973

609 Marguerat Daniel, op.cit. p 561

610 Mimouni, SC " *La réévaluation de B.D. Ehrman conduit à une révision de l'histoire du christianisme ancien qui doit sortir de l'ornière dans laquelle l'ont placée les historiens ecclésiastiques à partir d'Eusèbe de Césarée qui, au début du IV^{ème} siècle, a retracé les commencements du christianisme. (...) On le constate, de toute part l'édifice historiographique de ces dernières décennies est mis à mal par des recherches de plus en plus déconstructrices des schémas hérités des historiens ecclésiastiques antiques de tout bord et insuffisamment critiqués. Ces perspectives sont encore trop nouvelles et d'un aspect tellement paradoxal qu'il est difficile de les prendre vraiment en considération, mais il est tout aussi difficile de les ignorer.* " *Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ?* in *Revue Biblique*, juillet 2008, pp 360-382

Thomas Kuhn utilise à dessein l'analogie de la révolution pour illustrer les changements de paradigme. Une révolution, généralement, est brutale. C'est une rupture. Elle peut être de courte durée et elle peut parfois, au-delà de l'échec apparent, réussir sur la longue durée en imposant pour une nouvelle période de stabilité, un nouveau paradigme qui avait d'abord été jugé irréaliste ou paradoxal.

Le changement de paradigme, en lui-même, est radical ; il ne peut se faire sans que soit invalidé, totalement ou en partie, le paradigme précédent. Il ne peut se faire sans rencontrer une forte résistance qui peut même déboucher sur différentes formes de violence. C'est une des raisons pour lesquelles un changement de paradigme nécessite généralement beaucoup de temps. Une autre est que le nouveau paradigme lui-même met du temps à se former. C'est ce que Kuhn explique dans *La révolution copernicienne* : tout en transférant au soleil des fonctions jusqu'alors dévolues à la terre (dont la position centrale dans le système), Copernic reste, pour une part, assujetti à la cosmologie antique de Ptolémée. Il faudra Kepler et Galilée (entre autres) pour compléter Copernic (1473-1543). La révolution copernicienne ne sera achevée qu'avec Isaac Newton (1643-1727), un siècle et demi après son début. Newton ne connaîtra pas les difficultés que rencontreront les héritiers plus directs de Copernic, Kepler et Galilée.

⁶¹¹ Le temps et des générations auront passé. Les mentalités, à l'époque de Newton sont acquises au nouveau paradigme.

Peut-être non seulement le temps est-il nécessaire à la victoire finale d'un nouveau paradigme, mais aussi une certaine confusion sur les termes pendant un certain temps peut s'avérer utile pour protéger les sensibilités, voire les intérêts, des défenseurs d'un paradigme en voie de remplacement. L'un des intérêts de l'ouvrage majeur de Thomas Kuhn réside dans les considérations psychologiques et sociologiques dont il entoure sa démonstration épistémologique. Les facteurs sociaux sont déterminants dans la formation, la confrontation, la transformation des paradigmes. Un paradigme, dit-il, n'est pas seulement une théorie ou un ensemble de théories : un paradigme est avant tout constitué des groupes humains qui le porte, ainsi que les structures, publications, écoles, académies, moyens divers qui sont ceux de ces groupes.

La réception du livre de Thomas Kuhn, marquée par un étonnant succès, n'est pas moins intéressante et instructive que le livre lui-même. Dans un ouvrage publié en anglais en 1977, en français en 1990, constitué d'un recueil d'articles et intitulé *La*

⁶¹¹ Copernic lui-même n'en souffrira pas puisque son *De revolutionibus* paraît l'année de sa mort, 1543, et que, d'autre part, sa découverte met de longues années à parvenir à l'opinion publique.

tension essentielle, tradition et changement dans les sciences,⁶¹² l'auteur s'en explique. Il se réjouit, bien sûr, de l'écho qu'il a rencontré, mais se demande si une certaine ambiguïté n'en serait pas la cause profonde :

*" En général, je suis très satisfait de l'intérêt qu'il [le livre] a soulevé, critiques comprises. Il y a, cependant, un aspect de ces réponses qui me désole. En entendant des discussions, en particulier entre enthousiastes du livre, j'ai quelquefois eu peine à croire que toutes les parties parlaient bien du même livre. Une part du succès de mon ouvrage tient donc, et je le conclus à mon grand regret, à ce qu'il peut être tout et n'importe quoi pour n'importe qui. Aucun aspect du livre n'est autant responsable de cette excessive plasticité que l'introduction du terme " paradigme ". Un mot qui apparaît nettement plus que les autres, à l'exception des particules grammaticales (...) Les critiques, qu'ils me soient favorables ou non, ont été unanimes pour relever le grand nombre de sens différents que prend ce terme dans mon livre (...) Revenons-en pour finir au terme " paradigme ". Il apparaît dans La structure des révolutions scientifiques parce que, moi, historien auteur de ce livre, je n'ai pu, en examinant les membres d'une communauté scientifique dégager suffisamment de règles communes pour rendre compte de la conduite sans problème de la recherche de ce groupe. Les exemples communs de pratique couronnée de succès peuvent fournir, disais-je, les règles qui manquent au groupe. Ces exemples forment ses paradigmes et, en tant que tels, sont essentiels pour la poursuite de sa recherche. Malheureusement, en m'aventurant aussi loin, j'ai permis aux applications de ce terme de s'étendre, d'embrasser toutes les adhésions communes au groupe, toutes les composantes de ce que je voudrais maintenant appeler " matrice disciplinaire ". Il en a inévitablement résulté une confusion et un obscurcissement des raisons originelles qui m'avaient incité à introduire un tel terme. Mais ces raisons n'ont pas disparu (...) S'il est couronné de succès, nous devons pouvoir nous passer du terme " paradigme " mais non pas du concept qui a mené à son introduction."*⁶¹³

Ce n'est donc pas trahir la pensée de Kuhn que d'envisager que l'emploi du paradigme dans le microcosme de l'histoire des origines du christianisme n'a pas le même sens selon les auteurs et même que ceux qui prônent le plus ouvertement le changement de paradigme ne recourent peut-être à ce subterfuge rhétorique, ou, peut-on dire aussi, ce détournement de sens, que pour prolonger l'ancien paradigme aussi longtemps que possible. La confusion entretenue autour de ce terme pourrait être la clé du maintien de la cohérence du groupe, puisqu'il faut rappeler que, pour Kuhn, le paradigme n'est pas seulement un cadre théorique, mais une sorte d'enclos où évoluent les groupes qui défendent ce paradigme.

Tout ce que nous avons dit précédemment, quant à la croyance en la résurrection de Jésus-Christ, illustre bien les difficultés mentales - combinées aux difficultés sociétales - qui s'opposent à toute tentative de modification d'un paradigme existant. Toute réflexion portant sur l'authenticité du phénomène de la résurrection de Jésus-Christ aura tendance à se faire à partir de la présentation qui en est faite par les récits

612 Kuhn Thomas, *La tension essentielle, tradition et changement dans les sciences*, Paris, 1990

613 Kuhn Thomas, op.cit, pp. 391-392 et 422-423

évangéliques. Même les incroyants qui voudront rejeter son authenticité raisonneront à partir de ces récits, pour tenter d'y trouver toutes sortes de défauts. Ils restent à l'intérieur du paradigme que la théologie a présenté comme historique.⁶¹⁴ Or, un changement de paradigme consiste à penser autrement. Le propre d'un paradigme est de cacher qu'il est un système fondé sur un ou quelques postulats implicites. La première démarche à mettre en œuvre pour modifier un paradigme est d'identifier son ou ses postulats fondateurs. Dans la première partie, nous avons tenté de faire admettre que l'historicité de la résurrection, voire même l'historicité de l'ensemble des récits consignés dans le *Nouveau Testament* pouvait résulter de postulats, ce qui, de toutes façons, ne constituerait pas non plus la preuve qu'ils ne contiennent aucune historicité. Les postulats de base du paradigme mis en cause étant reconnus pour ce qu'ils sont (si on le veut bien), il s'agit d'en concevoir un autre, ce qui ne peut se faire qu'en imaginant d'autres postulats, ou hypothèses, en attendant que quelque forme de preuve permette de parler d'une quelconque forme de vérité. La difficulté de réaliser un changement de paradigme est qu'on ne parvient même pas à penser que l'on puisse penser autrement que la façon dont on a l'habitude de penser. L'habitude de penser tend à donner à ce qui est pensé l'illusion de l'évidence. Un nouveau paradigme doit s'appuyer sur l'impensé ou plus exactement, sur le jamais pensé. Encore faut-il se rendre compte et admettre que tout ce qui est impensé n'est pas forcément impensable. Tant que l'on n'imagine pas que le principe du géocentrisme - le soleil tournant autour de la terre - qui semble avoir la force de l'évidence, puisse être remis en cause, les propositions de Copernic ne sont qu'un tissu d'absurdités. Déraisonnables. Irrecevables. Il faut imaginer un autre postulat, serait-il contraire à l'évidence, telle que l'idée que la terre puisse tourner autour du soleil, pour que ces propositions deviennent examinables, pensables, admissibles, raisonnables. Il faut que ce nouveau postulat soit admis comme possible, à titre théorique, par principe. A cette condition, et à partir de ce moment - à partir de ce moment et à cette condition uniquement - les propositions coperniciennes deviennent examinables, pensables, admissibles, raisonnables. L'expérience (Galilée, notamment) montrera, en outre, que le postulat est juste et que l'autre était faux.

Pour ce qui est de la résurrection de Jésus-Christ, les références qui doivent servir de base à la réflexion ne sont nullement, paradoxalement, dans les évangiles, ni les

614 " L'étude du christianisme primitif exige à mon sens un effort particulier, que tout le monde ne paraît pas disposé a priori à consentir. L'homme d'aujourd'hui, en fût-il personnellement éloigné, le regardât-il comme étranger, n'en voit pas moins le christianisme à la façon des chrétiens de son temps - je veux dire : à partir de vingt siècles de christianisme, revendiqués ou contestés, peu importe." Lucien Jerphagnon, *Vivre et philosopher sous l'empire chrétien*. Privat 1983, p 22

canoniques, ni les apocryphes. Les adopter, c'est rester dans le paradigme dominant qui, depuis l'origine jusqu'à l'heure actuelle, est un mixte d'histoire et de théologie. Les références devant servir de base sont, comme nous l'avons dit, dans toute la littérature antique, juive et gréco-latine, religieuse et profane. Le seul fait d'admettre que les adeptes du mouvement de Jésus - si mouvement de Jésus il y a - ont pu croire à la résurrection de leur maître parce qu'ils n'avaient pas de raisons *a priori* de ne pas y croire, c'est tout un système qui se renverse. Tout un paradigme est un système. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne reste rien du système précédent. Il n'est pas rien resté de l'astronomie aristotélicienne. Mais des choses essentielles et nouvelles apparaissent.

La résurrection n'est pas le seul élément qui puisse nécessiter la révision du paradigme historico-théologique c'est-à-dire cette histoire créée et entretenue selon les exigences d'une certaine théologie. Le postulat selon lequel les origines de l'ère chrétienne se caractérisent par l'apparition d'une nouvelle religion relève de la même douteuse évidence, compte tenu des énormes incertitudes qui pèsent, du point de vue historique, sur les personnages et les textes-sources constituant la trame du christianisme primitif. Quand voudra-t-on envisager qu'en cette période fondamentale pour toute la culture occidentale, non pas une, mais deux religions nouvelles aient pu naître en même temps ? C'est le postulat fondateur d'un nouveau paradigme que proposera la conclusion du présent texte. Dans ce nouveau paradigme, au lieu du mélange de la foi et de la tradition, faussement assimilée à l'histoire, les principes directeurs seront la raison et l'incertitude.⁶¹⁵

F. LA TRADITION

De tous les pièges terminologiques qui parsèment notre sujet, le terme de tradition est peut-être l'un des plus redoutables. Le malentendu est complet entre l'acception que lui donne l'historiographie chrétienne et l'acception du terme dans le langage courant, malentendu profond, malentendu radical mais peut-être malentendu utile. C'est-à-dire que vouloir le dissiper pourrait être dommageable, si ce n'est que, dans un deuxième temps, une utilité insoupçonnée pourrait apparaître. Ce n'est pas

⁶¹⁵ Voir dernière partie : vers un nouveau paradigme, p. 411 et s.

encore suffisant de dire que le sens du mot tradition dans ces deux univers de raisonnement (celui où l'histoire et la théologie se mélangent et celui où l'hypothèse et la raison sont directrices) diffère profondément, mais encore dans l'univers même du raisonnement historico-théologique, il varie suivant les lieux, les hommes et les temps. Pour ce qui est de l'antiquité, Irénée qui parle de la tradition et oppose celle des orthodoxes à celle des hérétiques entend par ce terme tout autre chose que l'Apôtre Paul qui l'utilise aussi relativement abondamment. Quant Irénée parle de " tradition ", il fait allusion à ce qu'il croit savoir des événements survenus en Galilée et à Jérusalem un siècle et demi plus tôt et dont il est le premier à apporter la preuve de l'existence d'un récit cohérent écrit. Quant Paul parle de la " tradition " il ne peut s'agir de la même chose, puisque les événements en question - s'ils ont eu lieu et s'il les connaît - sont contemporains. En outre, pour lui, les apôtres ne sauraient constituer une référence indiscutable de la foi authentique, puisqu'il est couramment en conflit avec eux. Pour Paul, la tradition est l'enseignement qui vient des ancêtres. Ce qui est commun à Irénée et à Paul dans le concept de tradition, c'est la fonction de référence fondatrice de la foi orthodoxe. Pour Paul, l'enseignement des ancêtres annonçaient le Messie et puisqu'il est venu, c'est la foi qui apparaît sous un jour nouveau.

Pour ce qui est de la modernité et déjà dans le langage courant, le sens se modifiera au gré du déterminant. Le mot "tradition" accompagné de l'article indéfini " une " n'a pas exactement le même sens qu'accompagné de l'article défini " la ". Le sens change aussi selon que l'on passe du singulier au pluriel. " La tradition " évoque davantage un processus, tandis que " les traditions " renvoient plutôt à des contenus. Dans le dictionnaire en ligne *Trésor de la langue française informatisé*, les définitions de " tradition " sont nombreuses, mais se regroupent, en dernier ressort, en deux catégories de sens :

1) Information, opinion, croyance largement répandue, mais non confirmée, qui concerne des événements ou des faits situés entre la légende et l'histoire.

2) Doctrine, principe religieux ou philosophique.

Ces deux sens, très différents, sont difficilement conciliables, si ce n'est que dans la pratique, paradoxalement, ils sont l'objet d'une certaine confusion.

D'un certain point de vue, la tradition pourrait être considérée comme la forme primordiale de l'histoire, (ce qu'on appelle aussi aujourd'hui la mémoire) son état naturel avant que le questionnement sur la véracité ne vienne porter le soupçon sur le rapport entre ce qui est transmis et ce qui a réellement eu lieu dans le passé. Dès cet

instant, un clivage s'opère entre deux interprétations, ou deux attitudes possibles vis-à-vis de la notion même de tradition :

Selon les présupposés que l'on ne peut manquer de lui adjoindre, la tradition devient synonyme de doute, parce qu'il lui manque la dimension de la preuve, quand elle n'est pas chargée de légende, voire de merveilleux ; ou bien elle devient synonyme de confiance et même de foi, parce que son contenu a rencontré l'adhésion indéfectible d'une longue suite de générations, sans jamais rencontrer le doute. L'amalgame de la tradition et de l'histoire est le cœur du problème des origines du christianisme. C'est le cas dans l'antiquité. C'est le cas tout au long de l'histoire du christianisme. C'est encore le cas aujourd'hui

En effet, la notion de tradition devient beaucoup plus complexe quand elle intervient dans le champ du religieux. Nous venons de voir que la tradition peut se définir, dans ce domaine, comme une doctrine. Mais une doctrine suppose une autorité et l'autorité va rarement sans l'existence d'une contestation. Dans le cas de la doctrine religieuse, l'autorité en place à un moment présent s'appuie généralement sur l'autorité passée qui occupa jadis la même place pour assurer la même fonction. Le passé est garant du présent et remontant de génération en génération le fil du temps, le présent construit le passé et ne peut cesser de défendre le passé construit, sous peine d'affaiblir, voire de ruiner ses propres bases. Dans l'histoire du christianisme primitif, la tradition joue un rôle fondamental puisqu'on la trouve à l'origine. Jésus de Nazareth n'a pas laissé d'écrits et même si ses faits et gestes sont réputés avoir été transmis par des témoins oculaires, les conditions de cette transmission sont tellement floues qu'il n'est pas évident de parler de " tradition " au sens de " transmission ", à moins que ce processus de transmission n'intègre l'hypothèse d'une certaine part d'invention. D'ailleurs, tradition et transmission sont des notions jumelles, la tradition étant une transmission opérée dans des conditions de relative incertitude. Tel est, du moins, le cas dans le langage courant ; le langage théologique lui confère, au contraire, le label de certitude. La tradition a la même valeur que les Écritures, c'est-à-dire garantie par l'inspiration de l'Esprit Saint. La tradition est la clé de la distinction entre hérésie et orthodoxie,⁶¹⁶ à ceci près, comme nous l'avons vu, que les camps opposés revendiquent chacun leur propre tradition, supposée authentique tandis que la tradition adverse est décrétée non authentique. Telle est la clé du différend entre le catholicisme romain et son aile

⁶¹⁶ Voir première partie

intégriste, connue sous le nom de *Fraternité Saint Pie X*, comme c'est, d'ailleurs, la clé du différent entre les diverses branches du christianisme. Les intégristes d'Écône refusent les principales dispositions de Vatican II qu'ils considèrent comme une rupture de la tradition, tandis que le Saint Siège s'évertue à leur dire que Vatican II doit s'interpréter à la lumière de la tradition et du magistère de l'Église, lequel magistère garantit la tradition. Celle-ci demeure pour les uns et les autres, l'argument décisif de l'orthodoxie de leur raisonnements et de leurs positions, si ce n'est qu'ils ne se font pas exactement la même idée de la tradition.⁶¹⁷

Ce n'est pas que l'Église catholique ne s'exprime pas clairement sur ce qu'elle met derrière la notion. La question est de savoir si une telle conception est recevable pour l'histoire, alors même que l'histoire a pour terreau la tradition. Le catéchisme de l'Église catholique de 1992 consacre une bonne quinzaine d'articles à la notion de tradition.⁶¹⁸ Si la conception sous-tendue par la religion chrétienne de la tradition s'avérait trop éloignée de celle que s'en fait l'histoire, ce simple fait devrait suffire à invalider le dialogue approfondi entre théologiens et historiens. Un problème de compatibilité se pose. Le premier article du catéchisme consacré à la tradition (article 75) se ramène à une citation de *l'évangile de Jean*, 14,6. Il en va donc de la crédibilité de la tradition - c'est-à-dire le rapport entre ce qui est supposé s'être dit ou s'être passé et ce qui a pu se dire ou se passer réellement - comme de chaque point du *Nouveau Testament* : quel statut global faut-il accorder à cet ensemble de textes, du point de vue historique ; 'est là, *ipso facto*, ce qui détermine sa crédibilité et permet, dès lors de statuer sur tel ou tel point particulier quel qu'il soit. Si l'on doit accepter comme garantie de l'authenticité de la tradition la théorie selon laquelle les apôtres et leur entourage recevaient les suggestions et l'inspiration de l'Esprit Saint comme le disent, entre autres, les articles 76 et 77, une telle conception est irrecevable en histoire. La tradition peut faire l'objet d'une histoire, qui s'appelle l'histoire de la tradition. Mais la tradition n'est pas l'histoire. La tradition existe quand les conditions de l'histoire ne sont pas réunies qui sont les conditions de la connaissance et non celles de la croyance. D'après la définition empruntée au dictionnaire "TLFI" (CNRS), la tradition au sens 1) inclut des "événements ou des faits situés entre la légende et l'histoire". L'histoire consiste à définir, autant que faire se peut, ce qui est réalité passée et ce qui est potentiellement

617 Voir en annexe "*L'évangile et la tradition*", de Bernard Sesboué

618 *Catéchisme de l'Eglise catholique* 1992 : articles 75 à 91. Voir quelques extraits en annexe. Une attention particulière est requise pour l'article 83 qui, prenant acte de diverses traditions locales, théologiques, disciplinaires etc. (donc, éventuellement contradictoires) pense que toutes se fondent dans " la grande Tradition ", la synthèse unifiante s'effectuant sous la houlette du Magistère de l'Église.

inventé et à définir comme tel ce qui ne peut être départi d'entre l'imagination et la réalité.

C'est ce que peut faire le Magistère de l'Église, au nom de l'orthodoxie selon l'article 83 du catéchisme qui dit que les traditions particulières " *peuvent être maintenues, modifiées ou aussi abandonnées sous la conduite du Magistère de l'Église*".⁶¹⁹. Entre les traditions qui étaient invoquées par Irénée ou celles qui étaient invoquées par ceux qu'il appelait les hérétiques, l'autorité de l'Église a tranché : les premières ont été maintenues (parce que décrétées vraies), les secondes abandonnées (parce que décrétées fausses).

Tous ces articles du catéchisme concernant la tradition suivent de très près (et, d'ailleurs, citent souvent) la déclaration *Dei Verbum* du concile Vatican II, laquelle suivait elle-même, quoiqu'il en soit de la volonté d'*aggiornamento*, les décisions du Concile de Trente, prises lors de la première session, notamment dans un texte du 8 mai 1546.⁶²⁰ L'ambiguïté sur la notion de tradition est déjà présente dans *Le Nouveau Testament*. Il ne faut donc pas s'étonner qu'elle se propage ensuite chez les premiers pères dont Irénée de Lyon se fera le premier théoricien. Nous avons vu que ce qu'il entend par " tradition " n'est pas ce que Paul entendait, bien que celui-là invoque l'autorité de celui-ci. Présentant son ouvrage à son interlocuteur, Irénée lui précise ,

« Tu disposeras d'une argumentation très complète contre tous les hérétiques, et tu lutteras contre eux avec assurance et détermination pour la seule foi vraie et vivifiante, que l'Église a reçue des apôtres et qu'elle transmet à ses enfants. (...) Le Seigneur de toutes choses a en effet donné à ses apôtres le pouvoir d'annoncer l'Évangile et c'est par eux que nous avons connu la vérité, c'est-à-dire l'enseignement du Fils de Dieu. C'est aussi à eux que le Seigneur a dit : « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise et méprise Celui qui m'a envoyé. » Car ce n'est pas par d'autres que nous avons connu l'« économie » de notre salut, mais bien par ceux par qui l'Évangile nous est parvenu. Cet Évangile, ils l'ont d'abord prêché ; ensuite, par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans des Écritures, pour qu'il soit le fondement et la colonne de notre foi. »

619 Ces quelques citations utilisant largement l'encyclique *Dei Verbum* nous nous dispenserons de faire appel à ce document, nous contentant de signaler que celui-ci, promulgué, le 18 novembre 1965, est une mise à jour de l'encyclique promulguée en 1943 par Pie XII, intitulée *Divino Spiritu Afflante* qui établissait de nouvelles règles dans les rapports entre la théologie et l'histoire. *Dei Verbum* est l'un des plus importants des seize textes de Vatican II. Ce fut aussi celui qui provoqua les plus vives controverses. Il avait été préparé par un texte du Père Sébastien Tromp, secrétaire de la Commission théologique, intitulé *De fontibus revelationis*, (des sources de la Révélation), s'inspirant, sur le plan historique de la théorie des deux sources).

620 Ce jour-là, les pères conciliaires déclarent que la Révélation divine nous est parvenue " *dans les livres écrits et dans les traditions non écrites, qui, reçues de la bouche même du Christ, ou transmises de main en main par les apôtres, sous la dictée de l'Esprit saint, sont parvenues jusqu'à nous* ". Ainsi le Concile considère les livres sacrés d'une part et, de l'autre, les traditions apostoliques, partiellement en référence à Jean 20,30 : " *Jésus a fait sous les yeux de ses disciples encore beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre.* "

Toutefois, quelques instants plus tard, il laisse entrevoir que l'argument est sujet à caution, puisque les adversaires, c'est-à-dire, les hérétiques, n'ajoutent pas foi à la tradition que lui-même défend :

« Les hérétiques n'admettent ni les Écritures ni la Tradition En effet, lorsqu'ils se voient convaincus à partir des Écritures, ils se mettent à accuser les Écritures elles-mêmes : elles ne sont ni correctes ni propres à faire autorité, leur langage est équivoque, et l'on ne peut trouver la vérité à partir d'elles si l'on ignore la Tradition. Car, disent-ils, ce n'est pas par des écrits que cette vérité a été transmise, mais de vive voix, ce qui a fait dire à Paul : « Nous " parlons " sagesse parmi les parfaits, mais sagesse qui n'est pas celle de ce siècle. » »⁶²¹

La tradition est également évoquée par Tertullien , comme un argument décisif en faveur de l'antériorité de l'orthodoxie sur les hérésies. Si l'Église possède la juste doctrine, c'est parce qu'elle l'a reçue directement des apôtres qui ont, chacun dans l'église locale qu'ils avaient fondée, assuré la succession. C'est la théorie qu'il développe dans *De la prescription des Hérétiques*. Mais son information souffre quelques défauts, puisqu'il fait de Clément le premier évêque de Rome mis en place par Pierre, alors que dans le même temps, Irénée place Clément en troisième position et, incidemment, il se représente l'évangélisation de Rome comme l'œuvre de Pierre, de Paul et de Jean, lequel aurait été, comme les deux autres, victime de la persécution du temps de Néron, mais plongé dans l'huile bouillante, aurait été sauvé miraculeusement pour être ensuite exilé à Patmos. Cette anecdote a été tenue par l'Église elle-même comme une légende.⁶²² Nous avons là un élément décisif éclairant la différence entre la tradition et l'histoire : la tradition inclut des éléments légendaires ; l'histoire les exclut (quand elle le peut).

Tout au long de son histoire, l'Église reprendra cette expression des *Écritures et de la Tradition*, bien qu'il ne faille pas comprendre que la tradition est spécifiquement orale, puisque les Écritures peuvent se fonder sur la transmission orale et se justifier par celles-ci, constituant ainsi la tradition écrite. Ce n'est pas à des écrits et pas davantage à des témoignages oraux émanant des compagnons du Christ que Paul se réfère quand il parle de la vérité à transmettre, puisqu'il l'a reçue directement de Dieu et que c'est cette tradition qu'il appelle à communiquer : *« Moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis. »* I.Cor.11, 23) ; *« Ce que tu as entendu de ma bouche devant de nombreux témoins, confie-le à ton tour à des hommes fidèles qui soient aptes à l'enseigner à d'autres. »* (2 Tim, 2, 2). Mais Paul a lui-même une autre conception de la tradition, une tradition qui, selon lui, n'est pas la bonne, c'est-à-dire, la tradition des hommes : " *Prenez*

⁶²¹ Irénée, A.H. Livre III, préface. -- Autres citations d'Irénée sur la tradition, voir annexe.

⁶²² id. voir annexe.

garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde et non selon le Christ ". (Col, 2, 8). Cette confusion sur les deux types de tradition dure encore aujourd'hui. D'ailleurs, que ce soit au sens religieux ou au sens humain, un passage de Paul dans la *Lettre aux Galates*, montre que les souvenirs au sujet de Jésus-Christ étaient sujets à caution non pas de longues décennies après sa mort-résurrection, mais dès les premières années :

" J'admire avec quelle rapidité vous vous détournez de celui qui vous appelés par la grâce du Christ pour passer à un autre évangile. Non pas qu'il y en ait un autre ; il y a seulement des gens qui jettent le trouble parmi vous et qui veulent renverser l'Évangile du Christ. Mais si quelqu'un, même nous, ou un ange du ciel, vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! Nous l'avons déjà dit et je le redis maintenant : si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème !" (Galates, 1, 6-9)

Paul n'est pas seul à donner à la *bonne tradition* la garantie mystique. Dans l'un des textes (anonyme) les plus anciens de toute la littérature chrétienne considérée comme orthodoxe, l'*Épître à Diognète*, l'auteur écrit :

" (...) Persécutés, les chrétiens de jour en jour se multiplient toujours plus. Comme je l'ai dit plus haut, leur tradition n'a pas une origine terrestre ; ce qu'ils professent conserver avec tant de soin n'est pas l'invention d'un mortel, ni ce qui est confié à leur foi, une dispensation des mystères humains". ⁶²³

Il existe donc au moins deux conceptions radicalement différentes de la tradition : pour Paul et l'auteur de l'*Épître à Diognète*, la tradition se confond pratiquement avec la révélation. Elle est d'origine divine. Irénée de Lyon n'est pas le premier à évoquer la tradition comme fondement non seulement de l'orthodoxie, mais de l'historicité de l'orthodoxie, mais il en est le premier théoricien, par exemple quand il insiste sur la succession des évêques ; le deuxième grand théoricien sera Vincent de Lérins. ⁶²⁴

La valeur de la tradition tient-elle à son origine divine ou humaine ? Curieusement, c'est apparemment dans le sens trivial (ou humain) que Jésus utilise la notion : le message issu de Dieu est une chose, ce qu'en font les prêtres en est une autre :

⁶²³ *Épître à Diognète*, VI, 9, VII

⁶²⁴ Voir annexe.

“ Alors des Pharisiens et des scribes de Jérusalem s'approchent de Jésus et lui disent : “ Pourquoi tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens ? En effet, ils ne se lavent pas les mains au moment de prendre leur repas. ” - “ Et vous, répliqua-t-il, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu au nom de votre tradition ? En effet, Dieu a dit : Honore ton père et ta mère, et Que celui qui maudit son père ou sa mère soit puni de mort. Mais vous, vous dites : Quiconque dira à son père ou à sa mère : “ Les biens dont j'aurais pu t'assister, je les consacre”, celui-là sera quitte de ses devoirs envers son père ou sa mère. Et vous avez annulé la parole de Dieu au nom de votre tradition. » (Mt 15, 1-6)

En l'absence de leurs textes, il est difficile de savoir si les “ hérétiques ” d'Irénée donnaient un sens plutôt divin ou plutôt humain à la *tradition*. Pour tout croyant, la tradition peut être autant d'origine divine que d'origine humaine. Pour un historien non engagé confessionnellement, seule l'origine humaine de la tradition est envisageable. Dans la mesure où les hérétiques d'Irénée invoquaient leurs propres listes épiscopales et mettaient leurs livres sous le nom de certains apôtres, on peut penser que la tradition était pour eux de nature humaine. Mais certains d'entre eux se faisaient probablement de la tradition une idée plus ésotérique. Même perçue comme essentiellement humaine, la tradition est au cœur de la question de l'historicité du dogme de la divinité de Jésus. En effet, pour que l'évangile de Jean soit aussi différent qu'il l'est des trois évangiles synoptiques, il faut bien qu'il s'appuie sur la mémoire d'une communauté sans grand rapport avec la mémoire des communautés où les synoptiques ont puisé leur matière. Dans son *Histoire Ecclésiastique*, écrite au IV^{ème} siècle, Eusèbe de Césarée qui, en l'occurrence s'appuie sur Irénée et sur Tertullien, montre aussi à son corps défendant sans doute, qu'il existe bien d'autres traditions qui, éventuellement, auraient pu prévaloir, celle que connaît Papias de Hiérapolis, notamment.⁶²⁵

La dissonance entre la tradition de nature divine et la tradition de nature humaine – qui sera à la base du schisme protestant - est résolue dialectiquement par la Constitution “ *Dei Verbum* ”, promulguée par le Concile Vatican II qui associe révélation, tradition, écriture, succession apostolique, magistère de l'Église et Esprit saint.⁶²⁶ Cette conception de la tradition, très cohérente théologiquement, est-elle recevable en histoire ? L'histoire peut-elle accepter cette théorie selon laquelle la tradition serait, par définition fiable, parce que garantie par la vigilante sollicitude de l'Esprit Saint ?⁶²⁷

Pour autant, l'historien ne saurait récuser tout le contenu de la tradition pour cause de manque de preuves qui le satisfassent. La tradition peut et doit être considérée comme sa matière première et partie intégrante d'un concept relativement récent et très

⁶²⁵ Voir en annexe.

⁶²⁶ Voir annexe

⁶²⁷ Voir en annexe quelques extraits de *L'émergence de la tradition catholique*, 100-600, de Jaroslav Pelikan.

en vogue aujourd'hui que l'on nomme la mémoire.⁶²⁸ Du point de vue de la véracité, la tradition, prise au sens ordinaire, non pas au sens ecclésiastique, contient du vrai comme du faux. Comment faire le tri ?

Dans cet ouvrage de référence qu'est, *Le christianisme des origines à Constantin*, Simon-Claude Mimouni commence par consacrer un long développement au rapport entre l'histoire et la tradition.⁶²⁹ L'auteur, se référant à la méthode archéologique qui va du plus récent au plus ancien, laisse entendre qu'en partant de sources traditionnelles on pourrait, dans une certaine mesure, remonter au Jésus réel. Dans l'attente d'une démonstration précise, cette affirmation n'emporte pas notre adhésion. Elle est acquise quand l'auteur écrit : " *Toutes les difficultés qui se situent au niveau de l'histoire ont été supplées au niveau de la tradition* "⁶³⁰, s'il faut entendre par là que tous les embarras que présente l'obscurité des débuts du christianisme sont balayés par l'argument selon lequel il faut croire à l'enseignement de l'Eglise puisqu'il se fonde sur la tradition, auquel cas, plus aucun problème ne subsiste. En revanche, on peut se sentir plus sceptique quand le même auteur écrit dans la même page : " *Si l'on considère que le Jésus de la tradition repose sur le Jésus de l'histoire, il est alors possible de remonter au personnage historique...* " En effet, on peut l'envisager dans l'hypothèse où le Jésus de la tradition "repose" sur le Jésus de l'histoire ; mais le problème n'est-il pas, justement, qu'il n'y a aucun moyen de le *savoir* si, en revanche, on a parfaitement le droit de le *croire*. ? La différence entre l'histoire et la tradition est rigoureusement celle qui distingue le savoir du croire, la connaissance de la croyance. De notre point de vue, il y a place pour la croyance quand les conditions de la connaissance ne sont pas réunies. Dès que les conditions de la connaissance apparaissent, la croyance n'est plus de mise. Il peut exister des circonstances où la frontière est mince entre le domaine de la croyance et celui de la connaissance, la frontière n'en est pas moins essentielle. On ne remonte pas de la tradition à l'histoire.⁶³¹ La tradition n'est nullement synonyme d'erreur ou d'illusion. La tradition peut avoir des contenus rigoureusement authentiques. Le problème est que cela demeure improuvable. S'il peut arriver que la recherche confirme la réalité de données qui n'étaient jusqu'alors disponibles que par la voix de la tradition,

628 Voir infra, pp 330, 409-410,, 447.

629 Voir en annexe, une longue citation à la haute de la note 613, consacré à "Jésus traditionnel, Jésus historique, Jésus réel)"

630 op.cit. p 47. Précédemment, en page 42, le problème apparaissait sous la forme d'une question : " *Comment, en effet, à partir du Jésus de la tradition peut-on remonter au Jésus de l'histoire - est-ce seulement possible ?* "

631 Dans le gros ouvrage qu'il consacre aux *Traditions anciennes sur la Domition et l'Assomption de Marie*, (2011), Simon-Claude Mimouni expose en détail comment, dans le cas précis de la Vierge Marie, il est impossible de remonter de la tradition à l'histoire. Voir en annexe.

alors ces données quittent le domaine de la tradition pour pénétrer dans celui de l'histoire.

G S'INFORMER SUR JESUS DE NAZARETH

De quels moyens d'information dispose la personne qui, à un moment donné de sa vie, voudrait modifier, soit pour approfondir, soit pour remettre en cause, le positionnement philosophico-religieux qui était le sien jusqu'alors ? De quels moyens dispose l'honnête homme qui voudrait s'informer objectivement, indépendamment de sa formation antérieure, soit sur sa propre religion, soit sur les autres religions en adoptant sciemment le parti pris, si faire se peut, de la rationalité, de la neutralité ?

G.1 Aspects quantitatifs

L'honnête homme qui veut s'informer peut penser d'abord aux livres, mais il n'y a pas que les livres. Il y a des journaux. Il y a des quotidiens. Il y a des hebdomadaires. Il y a des mensuels. Il y a des revues. Certaines de ces publications sont spécialisées dans les questions religieuses, d'autres publications existent, non religieuses, mais pouvant traiter de religion occasionnellement. Il y a aussi des émissions télévisées ou radiophoniques et même des chaînes, les unes religieuses, les autres profanes. Il y a des conférences. Il y a des cours que peuvent proposer des instituts, des associations, des groupes divers.

Pour s'en tenir aux livres, qui représentent le moyen le plus naturel d'une première initiation (comme ils sont *aussi* le moyen de la plus grande spécialisation), l'offre est extraordinairement abondante. C'est même l'abondance qui constitue le problème pour notre honnête homme, ainsi que, naturellement, l'engagement idéologique ou confessionnel des auteurs, toujours présent et qui est, généralement, non explicité.

La personne désirant s'instruire distinguera assez facilement les publications orientées religieusement et les publications profanes. On ne regardera pas de la même façon, par exemple, *Le Monde de la Bible* et *Historia*. S'il n'est pas difficile de distinguer d'un coup d'œil un périodique spécialisé d'un périodique d'information générale, c'est moins facile pour les livres.

Les étals des librairies proposent en permanence, et avec un taux de renouvellement assez étonnant un très grand choix d'ouvrages tournant autour de la personne de Jésus-Christ ou de Jésus de Nazareth. Une rapide requête lancée sur le grand site de ventes de livres par Internet *Amazon* fait apparaître pour ce qui concerne Jésus de Nazareth pas moins de 1 632 titres et pour Jésus-Christ, c'est encore plus impressionnant : 18 688 titres.⁶³² Un tel foisonnement indique un phénomène qui va au-delà de la simple réalité marchande, où il s'agirait seulement d'adapter une réponse à une demande.

G.2 Aspects qualitatifs

Le problème que pose chacune de ces propositions, et qui est loin d'être immédiatement perceptible, est celui des positions théologique de l'auteur, qui apparaît assez rarement dans le titre, se laissant parfois deviner dans telle ou telle précision biographique que l'éditeur veut bien livrer sur la quatrième de couverture. Un grand nombre de ces auteurs sont des hommes de religion sans que nécessairement leur appartenance à telle ou telle sensibilité soit annoncée. L'engagement religieux qui est déjà, en lui-même, un *a priori* s'accompagne, en outre, d'une option théologique particulière sans que, généralement, ces données de base soient explicitées, alors que ce sont elles qui dictent le type d'approche mis en œuvre. La démarche théologique de l'auteur est sous-jacente à sa démarche historique. Il faut que ses opinions religieuses et sa lecture de l'histoire soient en harmonie. Nous avons fait l'hypothèse d'un lecteur qui, ayant lui-même, éventuellement, des opinions religieuses antérieures, n'exclut pas de les remettre en question au moyen d'une recherche qui, elle, serait essentiellement historique.

Si l'on suppose cet homme (ou cette femme) démun(e) de l'initiation minimale préalable qui lui ferait deviner la différence pouvant exister entre « Jésus de Nazareth » et « Jésus-Christ », le choix se fera au hasard. Éventuellement, les titres, les illustrations, les sous-titres, les quatrièmes de couverture, les sommaires apporteront quelque éclairage, mais bien sujet à caution. Certains des auteurs peuvent être connus ; d'autres,

⁶³² Octobre 2012 ; La totalité de ces ouvrages ne sont pas en français, mais tous sont bien disponibles à l'achat. Les étals des librairies donnent évidemment la priorité à la nouveauté de la publication ; pour le grand public, il y a assez peu de valeurs sûres qui traversent le temps.

pas du tout. Les auteurs connus peuvent l'être d'un public très large, ou, au contraire, d'un public restreint. La notoriété d'un Benoît XVI ne se compare guère à celle, disons par exemple, d'un Didier Long. Ni celle de René Laurentin à celle de Jean-Claude Viland.

S'il n'existe aucune difficulté majeure pour pressentir que Benoît XVI n'est pas exempt d'un certain nombre d'*a priori* théologiques, comment l'acheteur éventuel pourrait-il deviner, en cas de moindre notoriété, quel auteur est catholique, lequel est protestant, lequel est orthodoxe ? Qui est prêtre, qui est pasteur, qui est pope, qui est rabbin ? Qu'en est-il, au demeurant, de l'option religieuse personnelle de l'auteur, serait-il profondément enraciné dans l'état laïque ? Lesquels sont des *historiens du dimanche* ? Lesquels sont des *historiens professionnels* ? Historiens pour historiens, lesquels ont voulu faire œuvre d'histoire et faire œuvre d'histoire seulement ?

En fait si les livres sur Jésus de Nazareth ou Jésus-Christ sont extrêmement nombreux et d'une extrême variété, les livres sur les origines du christianisme le sont beaucoup moins. Les ouvrages consacrés à l'historicité des évangiles sont rares et généralement destinés à un lectorat très particulier. Tout se passe comme si le grand public ne se sentait pas concerné.

H. L'OPINION PUBLIQUE

Un océan sépare le continent de l'opinion personnelle du continent de l'opinion publique. Pourtant, l'opinion publique résulte de l'agrégation de la totalité des opinions personnelles. Le seul point commun entre les deux concepts est qu'il consiste l'un et l'autre en jugement de valeur sur les différents objets auxquels ils s'attachent. La vérité et la rationalité de l'opinion personnelle dépendent uniquement de la qualité intellectuelle de l'individu qui en est le sujet et n'ont de conséquences observables que pour lui-même et, éventuellement, ses proches. L'opinion publique, au contraire, est une donnée majeure de la vie en société qui se caractérise par une complexité qui défie presque l'analyse, en dépit de l'énorme quantité d'études menées sur le sujet, bien longtemps avant les premiers pas de la sociologie et, naturellement, depuis. Nous nous bornerons donc à quelques remarques non exhaustives sur la question, dans la mesure où elles peuvent avoir quelque utilité par rapport à l'histoire des origines du christianisme.

L'encyclopédie *Wikipedia* propose cette définition de l'opinion publique : *L'opinion publique est l'ensemble des convictions et des valeurs plus ou moins partagées, des jugements, des préjugés et des croyances de la population d'une société donnée.*⁶³³ Si l'on en croit la quasi-totalité des voix qui se font entendre aujourd'hui sur les origines du christianisme, aucun doute n'est *sérieusement* possible sur la réalité historique de l'homme de Nazareth, de même que la fondation de la religion nouvelle se rattache intimement à sa personne et ne saurait se concevoir sans lui, quelles que soient les nuances que certains historiens peuvent faire valoir quant à l'acception des termes de fondation et de fondateur. Pourtant, une importante partie de l'opinion publique doute de ce qui, pour une autre, constitue une quasi-certitude. Ceci résulte du fait que, dans une société donnée, l'opinion publique n'est pas une mais peut se constituer de divers sous-ensembles d'opinions antagonistes qui - du moins, jusqu'à un certain point - ne nuit pas à la cohérence de l'ensemble principal. La liberté d'opinion, principe fondamental de toute démocratie, veut que des opinions contraires, voire exclusives les unes des autres, puissent cependant coexister. L'opinion publique est donc formée de diverses composantes qui ne sont pas, si légitime que puisse être chacune, toutes à égalité. L'opinion publique a, généralement, une composante dominante que, couramment et de manière erronée, il arrive que l'on assimile à l'opinion publique elle-même. Cette domination se fonde, comme c'est le cas pour la démocratie, sur la notion de majorité, sans que pour autant elle entraîne que la majorité détienne la vérité ni qu'éventuellement certaines minorités n'en possèdent pas quelques parts.

Mais sous l'effet de quels facteurs se forme la fraction dominante de l'opinion publique et quel sort est réservé aux composantes minoritaires ? C'est toute la complexité de cette question et les meilleurs esprits qui, depuis longtemps, aimeraient apporter des éclaircissements, n'ont pas pour l'instant trouvé la clé de l'énigme. On ne parvient même pas à savoir si l'opinion publique est un produit conditionné ou bien une force conditionnante. " *L'opinion publique n'existe pas*", résume dans une formule provocante le sociologue Pierre Bourdieu.⁶³⁴ Il est vrai qu'en l'occurrence, il examine la

633 http://fr.wikipedia.org/wiki/Opinion_publicue. Pour un approfondissement, le lecteur n'a que l'embarras du choix. Sans être aussi foisonnante que les études sur Jésus, la bibliographie est abondante. Il y a des classiques (nous avons évoqué précédemment l'œuvre de Ferdinand Tönnies) ; il y a des nouveautés incessantes, le sujet étant l'un des matériaux de base des sociologues.

634 " paru dans *Les temps modernes*, 318, janvier 1973, pp. 1292-1309. Repris in *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, pp. 222-235. " Bref, j'ai bien voulu dire que l'opinion publique n'existe pas, sous la forme en tout cas que lui prêtent ceux qui ont intérêt à affirmer son existence. J'ai dit qu'il y avait d'une part des opinions constituées, mobilisées, des groupes de pression mobilisés autour d'un système d'intérêts explicitement formulés ; et d'autre part, des dispositions qui, par définition, ne sont pas opinion si l'on entend par là, comme je l'ai fait tout au long de cette analyse, quelque chose qui peut se formuler en discours avec une certaine prétention à la cohérence. Cette définition de l'opinion n'est pas mon opinion sur l'opinion. C'est simplement l'explicitation de la définition que mettent en œuvre les sondages d'opinion en demandant aux gens de prendre position sur des opinions formulées et en produisant, par simple agrégation statistique d'opinions ainsi produites, cet artefact qu'est l'opinion publique. Je dis simplement que

question dans le cadre des fameux sondages d'opinion qui, eux, existent, mais dont il est difficile de savoir s'ils mesurent l'opinion publique ou si, prétendant la mesurer, ils la fabriquent.

" *L'opinion publique est une mystérieuse entité* " estime F. Tönnies, l'un des pères fondateurs de la sociologie.⁶³⁵ Pourtant, grâce à lui et à ses homologues, prédécesseurs, contemporains, successeurs, on sait aujourd'hui beaucoup de choses sur ce facteur décisif de l'ordre social. On connaît beaucoup de choses sur les mécanismes qui permettent le fonctionnement de l'opinion publique et sur les acteurs qui les mettent en œuvre, les uns et les autres, d'ailleurs, très variés et souvent subtils. On sait qu'il existe toute une variété de *leaders d'opinion* (que l'on pourrait aussi appeler des *producteurs d'opinion* ou des *fabricants d'opinion*). Mais on sait mal comment se fait la production elle-même de ces producteurs et l'on en vient à se demander si ce sont les producteurs qui font l'opinion ou si ce n'est pas, plutôt, l'opinion qui fait les producteurs d'opinion. Ce que Tönnies, entre autres choses, établit, c'est que l'opinion est une force et une puissance à quoi l'État lui-même, en dernière analyse, obéit. Certes, l'État, contrôle en permanence et souvent produit l'opinion, mais il ne peut durablement le faire que dans la mesure où il la suit.

L'un des moindres intérêts de ce passionnant ouvrage n'est pas le développement consacré aux états d'agrégation de l'opinion. Il existe, en effet, pour Ferdinand Tönnies, une physique de l'opinion qui se présente sous trois formes correspondant chacune à un mode d'agrégation des opinions individuelles : l'état gazeux, l'état fluide, l'état solide. On se doute bien que, dans la réflexion de l'auteur, la presse joue un rôle majeur dans la constitution de l'opinion. La *presse quotidienne* produit de l'opinion à l'état gazeux ; la *revue* au contenu traditionnellement plus consistant donnerait une idée de l'opinion à l'état fluide ; les livres qui sont l'apanage de la *république des savants* correspondraient davantage à l'état solide de l'opinion. L'époque à laquelle Ferdinand Tönnies produit son œuvre ne lui permet pas, évidemment, d'intégrer les moyens audiovisuels de communication de masse que nous connaissons aujourd'hui⁶³⁶ ni d'évaluer ce que pouvait être l'opinion publique au temps de Pline le Jeune.

l'opinion publique dans l'acception implicitement admise par ceux qui font des sondages d'opinion ou ceux qui en utilisent les résultats, je dis simplement que cette opinion-là n'existe pas."

635 Voir supra p 211 et s.

636 On pourrait trouver des analyses de l'opinion publique beaucoup plus corrosives dans les œuvres d'Aldous Huxley ou de H.G. Wells, par exemple, voire de P. Bourdieu.

H.1 La doxa

La référence à la *République des savants* peut être l'occasion d'évoquer brièvement l'un des premiers penseurs à s'être risqué à réfléchir sur la notion d'opinion. Nous parlons de Platon, déjà évoqué précédemment à propos de *dogma*, dont nous avons vu que ce terme lui servait à définir ce qu'il considérait comme l'opinion autorisée, ou l'opinion juste, en opposition avec la *doxa* qui n'est pas une opinion fausse, mais une opinion courante et par conséquent incertaine, fausse éventuellement, juste éventuellement, sans qu'il soit facile d'en décider.

Toujours selon *Wikipedia*,

*" la doxa est l'ensemble – plus ou moins homogène – d'opinions (confuses ou non), de préjugés populaires ou singuliers, de présuppositions généralement admises et évaluées positivement ou négativement, sur lesquelles se fonde toute forme de communication, sauf par principe celles qui tendent précisément à s'en éloigner telles que les communications scientifiques et tout particulièrement le langage mathématique."*⁶³⁷

Le domaine de la *doxa* est donc par excellence, selon cette définition, celui de la communication, exception faite, est-il précisé, de la communication de type scientifique où règnerait ce qui, précisément, s'oppose à la *doxa*, c'est-à-dire, *l'épistémè*, terme grec désignant la connaissance. Cette opposition, initiée par Platon, n'a cessé depuis lors d'alimenter les réflexions des philosophes et des sociologues, jusqu'à Roland Barthes⁶³⁸, Pierre Bourdieu⁶³⁹, Louis Althusser, Michel Foucault. Ces auteurs, chacun a sa manière, s'emploient à souligner le rapport entre la *doxa* et l'ordre établi. La *doxa* est un *masque de l'idéologie* pour Althusser ou pour Barthes, un *instrument du conformisme logique* pour Bourdieu, reprenant là-dessus Durkheim. En d'autres termes, la fonction sociale (et politique) de la *doxa* est de participer au maintien de l'ordre. Que des doutes s'élèvent concernant des croyances ou des valeurs partagées par un grand nombre (et, peut-on ajouter, depuis longtemps), par un effet de contagion, certaines bases de la société peuvent s'en trouver menacées.

⁶³⁷ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Doxa>

⁶³⁸ Barthes Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957, pp 72-73 : "Une de nos servitudes majeures : le divorce accablant de la mythologie et de la connaissance. La science va vite et droit en son chemin ; mais les représentations collectives ne suivent pas, elles sont des siècles en arrière, maintenues stagantes, dans l'erreur, par le pouvoir, la grande presse et les valeurs d'ordre".

⁶³⁹ Bourdieu Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979 " L'expérience première du monde est celle de la doxa, adhésion aux relations d'ordre qui (...) sont acceptées comme allant de soi".

Or, que la *doxa* mérite en permanence d'être questionnée, c'est l'évidence même puisque, si elle n'est pas synonyme d'erreur ou d'illusion, elle ne garantit en rien non plus quelque forme que ce soit de vérité puisqu'elle repose pour l'essentiel, soit sur des apparences (le monde sensible de Platon), soit sur des transmissions culturelles n'ayant d'autres garanties que la tradition.

H.2 L'épistémè

La connaissance n'a, en théorie, aucun autre impératif que la recherche de la vérité, quelque soit le domaine où ses efforts s'appliquent. Chacun sait que, dans la pratique, il peut en aller tout autrement. C'est dans le *Théétète* que Platon développe sa réflexion sur la connaissance avant que Michel Foucault ne renouvelle l'approche de la question avec *les Mots et les Choses* (1966) et *l'Archéologie du savoir* (1969), donnant à la notion d'épistémè le sens de "conditions du discours", entendons, les conditions *sociales* du discours *scientifique*.

Dans son analogie de la ligne, exposée au chapitre VI de *la République* pour illustrer la nécessaire intelligence du monde qui doit être celle de l'homme d'État, Platon divise le monde en deux parties principales : le monde sensible qui est celui des apparences, où règne la *doxa* qui est un mode de connaissance hypothétique, ainsi que le domaine de la croyance, des convictions et de l'imagination et le monde intelligible qui est celui des idées, où règne l'épistémè, mode de connaissance non-hypothétique donc certain, parce qu'il est garanti par le bon usage de la raison (509d-509e). C'est ce bon usage dont il démontre les principes dans le *Théétète*, où l'épistémè (connaissance) est définie comme l'opinion droite pourvue de raison (201d).

Le concept d'épistémè de Michel Foucault, tout en restant largement synonyme de connaissance rationnelle, est sensiblement différent dans la mesure où il insiste sur les changements de perception et de conception de la connaissance, en fonction des époques, dont il examine trois : la Renaissance, l'Age classique, l'époque moderne, tout en présentant d'une manière assez floue qui lui a souvent été reprochée, le concept de *communauté épistémologique*.⁶⁴⁰ Michel Foucault n'est pas sans rappeler, pour le point de

640 Viltard Yves L'étrange carrière du concept foucauldien d'épistémè en science politique, in *Raisons politiques*, presses de Sciences Po, pp 193-202.

vue qui nous concerne, Thomas Kuhn et son *paradigme* qu'il assimile aussi dans certains contextes à des *groupes sociaux*.⁶⁴¹

H.3 Rapport entre l'épistémè et doxa

Ce rapport problématique entre l'épistémè et la *doxa* n'est pas propre à l'histoire des religions, mais à l'histoire générale, et ceci d'une façon à peine moins aigüe. Une tentation forte de l'épistémè, en tant que groupe humain, est de fonctionner en circuit fermé pour des raisons faciles à comprendre : une spécialisation est longue à acquérir ; elle est indispensable pour comprendre les problèmes et les enjeux. Cependant, une coupure radicale entre l'histoire et le grand public est difficilement acceptable : pour qui travaille l'historien, si ce n'est pour le citoyen ? Il doit donc y avoir une certaine forme d'harmonie, au moins une connaissance réciproque, entre l'épistémè et la *doxa*. Mais que l'historien doive travailler pour le citoyen ne signifie pas pour autant que l'historien des religions doive travailler pour le croyant. A moins qu'il ne soit pas seulement (ou pas principalement) historien, mais aussi (et peut-être avant tout) théologien. Telle est souvent la réalité. Toute la difficulté est là. Nous ne faisons que tourner autour de ce problème depuis nos premières pages, mais c'est pour le cerner : ce problème est crucial : si l'historien des religions ne doit pas travailler pour le croyant, il ne doit pas non plus travailler contre. Que se passe-t-il si certaines de ses analyses ou de ses conclusions s'opposent à certains contenus de croyances, ou certaines façons de croire ?

Les interférences entre l'épistémè et la *doxa* sont particulièrement complexes. Dans la préface à la nouvelle édition de son livre *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Raymond Boudon fait valoir que " les croyances en des idées non fondées peuvent être aussi et sont souvent au moins pour partie le produit du fonctionnement le plus normal de la pensée. " Elles peuvent être aussi le produit d'un certain accord entre le douteux, le fragile et le faux et l'objectif, le certain, le vrai. R. Boudon écrit : "Lorsqu'on examine les idées reçues qui flottent dans l'air du temps et dont certaines ont une influence politique et/ou sociale redoutable, l'on s'aperçoit facilement qu'elles proviennent souvent de théories authentiquement scientifiques. Comment expliquer ce paradoxe que des théories ou des argumentations irréprochables puissent

641 Voir supra p. 243

aussi aisément inspirer des idées douteuses ? ⁶⁴² Le grand terrain de rencontre entre l'*épistémè* et la *doxa* est constitué par les *a priori* (que R. Boudon définit comme des cadres ou des formes de la pensée ⁶⁴³) qui sont communs aux deux sphères de l'opinion courante et l'opinion savante. Si l'*épistémè* affirme, quasi-unaniment et sans aucune réserve, que l'existence de Jésus de Nazareth est d'une certitude avérée, on ne voit pas pourquoi l'opinion publique douterait de l'authenticité de la grotte de la nativité dans la Basilique du même nom que l'on invite les foules de touristes à visiter à Bethléem, ou encore le Wadi Kharrar, site jordanien sur les bords du Jourdain, où Jésus aurait été baptisé et que Benoît XVI, le 10 mai 2009 a cru devoir honorer d'une visite, après Jean-Paul II le 20 mars 2000. Que dire du tombeau de saint Pierre, devant lequel le Président de la République de l'époque, Nicolas Sarkozy, est invité à se recueillir, le 27 décembre 2007 à Rome, sans que quiconque n'élève la voix pour dire qu'une telle localisation est, pour le moins, problématique ? ⁶⁴⁴ Et que dire de la Basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem, de la maison de Pierre à Capharnaüm, ou encore du saint Suaire, dont on parle régulièrement sans presque jamais évoquer le Mandylion ? ⁶⁴⁵ Et tant d'autres légendes ou faux ! Jamais l'*épistémè* ne s'exprimera, pas plus que pour le numéro de succession des papes. Tout se passe comme si l'*épistémè* se sentait tenue par la nécessité de laisser croire, au nom d'une règle jamais formulée. Certes, l'*épistémè* elle-même n'est pas dupe. Mais la *doxa*, en revanche, l'est. Sans doute les foules ont-elles besoin de croire et besoin d'objets pour croire, le croire relèverait-il, comme le pensent les positivistes de l'illusion et les objets en question, quant à eux, seraient-ils fabriqués. Mais l'*épistémè* n'a-t-elle pas le devoir de dire ce qu'elle connaît ? La critique n'est-elle pas la première fonction de l'histoire ? En dernière analyse, la croyance met deux histoires face à face : l'histoire critique et l'histoire apologétique (l'apologétique prenant, en l'occurrence, une forme passive, puisqu'elle s'exprime souvent par le silence, la non-intervention, le retrait). Dans les cas (rares) où ces deux types d'histoire se confronteront, le risque est grand que chacune accuse l'autre d'être *idéologique*.

La rencontre entre l'*épistémè* et la *doxa* repose sur l'implicite ou le non-dit : les idées reçues (et fausses) de la *doxa* peuvent prendre appui sur les arguments acceptables (justes) de l'*épistémè* qui traite par le silence et l'omission certains aspects

⁶⁴² Boudon Raymond, *l'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Seuil, Paris 1990, pp. II-III

⁶⁴³ Il pourrait aussi bien évoquer le concept de paradigme, au sens de Kuhn. Voir annexe

⁶⁴⁴ Voir *supra*, p 167

⁶⁴⁵ ou Image d'Edesse, dont il est déjà question dans *l'Histoire ecclésiastique* d'Evrage le scholastique (VIème siècle) : " image créée par Dieu, non faite de main , et que le Christ avait envoyé à Abgar" (Livre IV, chapitre 27)

des problèmes politiquement et/ou socialement gênants. Dans une telle configuration, ces idées ne sont pas seulement douteuses, fragiles ou fausses, elles sont, en dépit de telles caractéristiques, quasiment indestructibles. La relation entre l'*épistémè* et la *doxa* se comprend dans un subtil rapport entre ce qui se dit et ce qui ne se dit pas, et aussi de ce qui se dit à l'intention exclusive de certains cercles. Il peut arriver qu'à l'occasion, l'*épistémè* se montre critique sur certains points, sachant que cette critique n'atteindra jamais la *doxa*. Quant à ce qui se dit dans la *doxa*, le parti généralement pris par l'*épistémè* est de ne pas intervenir. Ne pas dire, mais laisser dire, ce qui a pour effet qu'à force d'être inlassablement répétées sans jamais être contredites, erreurs, fantasmes, mensonges deviennent des vérités incontestées.⁶⁴⁶ et ⁶⁴⁷

I. L'HISTORIEN ET LE CROYANT

I.1 Selon l'historien

L'historien et la foi,⁶⁴⁸ tel est le titre d'un ouvrage collectif paru en 1996 sous la direction et à l'initiative de Jean Delumeau. Dans un avant-propos intitulé *Le dernier séminaire*, discrète allusion à la nouvelle d'Alphonse Daudet intitulée *La dernière leçon*, le grand historien explique qu'il avait envisagé de consacrer sa dernière année d'enseignement au Collège de France (1993-1994) à ce thème, mais que des circonstances diverses l'en ayant empêché, il avait eu l'idée de demander à d'autres historiens - en pratique les auditeurs de ses séminaires précédents - de répondre à ces deux questions :

1) Nos convictions religieuses ont-elles influencé notre pratique de l'histoire ?

⁶⁴⁶ Il est significatif que dans l'article qu'il consacre à "La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone" (in *Nouvelles approches*, op.cit), pp 85-86), Elian Cuvillier écrive : "Il n'est pas possible de terminer ce survol trop rapide des travaux en langue française sans dire un mot du récent *Jésus* de Jacques Duquesne (1994). Succès de librairie qui rappelle à certains égards celui de la *Vie de Jésus* de Renan, il manifeste que, en cette fin du 20ème siècle, la question du Jésus historique est toujours au cœur des préoccupations de l'exégèse néo-testamentaire et plus généralement suscite l'intérêt du grand public. Duquesne propose de raconter la vie de Jésus de la manière la plus complète, la plus claire, la plus respectueuse (...) possible. L'auteur, qui n'est pas exégète de profession, mais journaliste, ne polémique cependant à aucun moment avec la recherche historico-critique : bien au contraire, il souhaite faire partager au grand public les acquis de cette recherche sur laquelle il est relativement bien informé et qui est seule à même, pense-t-il, de l'aider dans sa tâche. (...) L'ouvrage est une invitation à une lecture critique et croyante des Écritures, mettant à la disposition du grand public le résultat des recherches scientifiques de ces dernières années (...) on constate ainsi qu'en cherchant le Jésus de l'histoire, Duquesne a trouvé le Jésus qui correspond le mieux aux aspirations du croyant critique et moderne qu'il veut être." Il serait intéressant de faire un rapprochement entre l'accueil fait par le milieu des sciences religieuses au livre de Duquesne à celui réservé, quelques années plus tard, aux trois séries télévisées de Mordillat et Prieur, spécialement la dernière (2008).

⁶⁴⁷ Voir en annexe un aspect du même problème au temps de la crise moderniste. (Arthur Drews, *Le mythe de Jésus*, 1926)

⁶⁴⁸ Delumeau Jean (sous la direction de), *L'historien et la foi*, 1996

2) Notre familiarité avec l'histoire religieuse influence-t-elle nos prises de positions comme croyants ?

Le thème n'est pas nouveau. Nous avons vu qu'il était évoqué par Bernard Sesboué dans sa controverse avec Frédéric Lenoir⁶⁴⁹ et que François Laplanche, pour sa part, parlait d'une double fidélité, (fidélité à la science et ses contraintes, fidélité à la foi et aux directives de l'institution ecclésiale). Il avait été traité, autour de la crise moderniste par des philosophes comme Edouard Le Roy, Maurice Blondel, Jean Guittou. Ici, ce sont 24 historiens qui s'expriment sur la question : 23 français, un belge, 23 professeurs d'Université, un professeur de lycée, 5 membres de l'Institut, tous chrétiens si ce n'est un libre-penseur qui n'est autre que le professeur de lycée, Georges Minois, dont les propos sont à peu près les seuls à avoir une tonalité corrosive. Pour les autres, il y eut autrefois soumission de la conscience aux exigences de l'Église, mais aujourd'hui, le temps de l'*imprimatur* est terminé, d'ailleurs les historiens en question sont très majoritairement des laïques et considèrent (les clercs y compris) qu'ils jouissent d'une autonomie parfaitement satisfaisante. Au demeurant, le livre ne comporte pas de conclusion, si ce n'est ces quelques lignes en page de couverture qui résume à peu près l'orientation de l'ensemble : "*Loin d'être incompatible, la foi et l'histoire peuvent et doivent s'enrichir. L'avenir du christianisme n'est-il pas lié à sa réconciliation avec la modernité, c'est-à-dire avec l'esprit scientifique et la tolérance ?*" Dans la recension qu'il fait du livre pour la revue *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Émile Poulat ne cache pas que le problème ne lui semble pas traité de manière très satisfaisante.⁶⁵⁰ N'y a-t-il pas une option décisive dans le choix de donner la quasi-exclusivité de l'expression sur ce sujet à des historiens croyants ? Des historiens athées ou agnostiques, qu'il n'était pas impossible de solliciter, auraient pu faire état d'opinions différentes. Telle est la nuance que, diplomatiquement, Émile Poulat introduit. Le thème étant *histoire et foi*, il est possible de penser que des historiens athées ou agnostiques n'y auraient pas été à leur place. L'opinion contraire est tout aussi légitime : les historiens athées ou agnostiques ne connaissent pas moins bien les problèmes religieux de l'empire romain que leurs collègues croyants ; ils sont donc parfaitement aptes à répondre à la première question que posait Jean Delumeau, si ce n'est qu'au pronom possessif " nos " et " notre " (1^{ère} personne) il faudrait substituer la 3^{ème} personne : "

⁶⁴⁹ Voir supra p. 20

⁶⁵⁰ ASSR 1996, Vol 96, page 150-151

leurs " et " leur " : " *Leurs opinions religieuses ont-elle influencé leur pratique de l'histoire ?*" Dès lors, c'est un autre livre qu'il faudrait envisager et d'autres conclusions.

Pour l'essentiel, les contributeurs reconnaissent que les interférences entre la foi et la raison sont possibles, mais ils semblent convaincus qu'à condition d'en prendre conscience les interférences possibles restent en définitive sous le contrôle de la raison laquelle, par conséquent, joue le rôle ultime, selon eux. L'examen de conscience n'ira jamais beaucoup plus loin que ces propos de Nicole Lemaître

" Les historiens de métier répugnent à admettre que leur pratique scientifique est influencée par leurs convictions. Les convictions religieuses semblent en effet aliéner la liberté du chercheur car elles conditionnent profondément l'individu. Peut-on exercer sérieusement le métier d'historien et dire en même temps qu'un juif du 1er siècle est le maître de l'histoire ? Comment un historien peut-il affirmer que le destin du monde a changé radicalement, il y a deux mille ans ? Ne sera-t-il pas soupçonné de manipuler l'histoire, de la mettre au service de sa religion ? Faut-il donc rejeter les fortes certitudes de l'historien qui prétend rester croyant dans les mystifications ordinaires des idéologies ?"⁶⁵¹

L'exception notable est celle de Georges Minois, dont l'attitude ordinaire à l'égard du rôle joué par l'Église dans l'histoire générale et dans l'histoire des sciences est bien connue. Georges Minois écrit :

"Aux époques de certitudes et de confiance en soi, dont les dogmes se révèlent ensuite illusoire, je préfère les époques de doute, où la pensée devient plus lucide et plus modeste, et réalise son ignorance. L'érosion de mes convictions religieuses classiques vers une foi de recherche a ainsi d'indéniables répercussions sur l'esprit de mes travaux en histoire, en m'amenant à privilégier époques et personnages qui ont questionné plus qu'affirmé, et à mettre en relief les méfaits des possesseurs de vérités. D'un autre côté, il est indéniable que cette orientation de mes recherches accentue à son tour ma perte de confiance dans les religions trop élaborées, dont le caractère très humain des textes fondateurs et des dogmes est mis au jour par l'exégèse et l'histoire. Les adversaires du courant moderniste au début de ce siècle étaient très conscients du danger : l'exégèse chrétienne moderne a plus fait pour miner la crédibilité et l'origine surnaturelle des dogmes que toutes les attaques de l'athéisme. Le paradoxe est que l'exégèse moderne détruit le temple pierre à pierre en ne cessant de proclamer qu'il est indestructible. (...). Que fait l'exégèse, sinon démonter tous les mécanismes humains qui ont abouti à l'édification de la foi, montrer que chaque détail a une origine purement humaine, rationnellement explicable, tout en continuant à soutenir qu'il s'agit d'une œuvre divine ? Lorsque l'exégèse aura tout expliqué des textes sacrés par la grammaire, la philologie, la sociologie, la psychologie, la psychanalyse, l'archéologie, l'histoire des civilisations, la chronologie, ce qu'elle n'est pas loin d'avoir réalisé, où situera-t-elle le divin ? La même remarque peut être faite pour tous les dogmes, dont l'histoire décortique les origines, souvent situées dans de tortueuses tractations mettant en jeu des rivalités mesquines et des jalousies personnelles, des luttes d'influence entre groupes de pression. Le contenu précis de la foi ne peut sortir indemne des études historiques que par un providentialisme intégral : si ce n'est pas Dieu qui a voulu chacune de ces actions, dont il se servirait dans l'exécution d'un "plan" préétabli, alors tout cela est bel et bien humain. Et si l'on choisit cette seconde solution, il ne reste qu'un dilemme : l'athéisme ou une révision

⁶⁵¹ Lemaître Nicole, op.cit. p. 157

*complète de la notion de divin. C'est cette direction que le mouvement de l'histoire semble favoriser. Une direction qui implique le renoncement à tous les dogmes particuliers, tous ces oripeaux dont les âges successifs ont habillé l'idée divine. Vers un effacement de toutes les différences entre les religions, car si divin il y a, il ne peut être qu'universel."*⁶⁵²

La révision complète de la notion de divin, pour reprendre les termes de Georges Minois n'est en rien une idée nouvelle, mais elle semble rencontrer de grandes difficultés à simplement parvenir à se faire. C'était aussi la conclusion d'un ouvrage de 1959 de Marc Stéphane, intitulé *La Passion de Jésus, fait d'histoire ou objet de croyance*, dont Jean Hadot avait publié une critique dans la *Revue d'Histoire des Religions*.⁶⁵³ On trouve la même idée de la nécessité d'une révision profonde des perspectives de foi, dans une conférence intitulée *La Bible de l'Étudiant*, donnée par Maurice Goguel à Montpellier en 1912.⁶⁵⁴

1.2 Selon le sociologue

"*Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*", tel est le titre d'un mémorable article qui paraît dans *Archives des Sciences Sociales des Religions* en 1987,⁶⁵⁵ sous la signature, également remarquable, de Pierre Bourdieu. La question est ici du rapport entre le sujet sociologue, lorsqu'il est croyant et l'objet de son étude quand il s'intéresse à la sociologie des religions. Il n'y est donc pas question d'histoire religieuse et d'historiens confessionnellement engagés mais il semble qu'un bon nombre de considérations soient transférables d'un cas à l'autre.

La question que Pierre Bourdieu se propose d'examiner est la suivante : "*la sociologie de la religion telle qu'elle est pratiquée, c'est-à-dire par des producteurs qui participent des degrés divers au champ religieux peut-elle être une véritable sociologie scientifique ? Et je réponds : difficilement .*" Bourdieu explique, en effet, qu'il ne va pas de soi de pouvoir analyser un champ de croyances quand, étant soi-même à l'intérieur de

652 Minois Georges : op.cit. pp. 207-208

653 Hadot Jean : *Le problème de l'existence réelle de Jésus se trouve donc déplacé : il ne s'agit plus de discuter sur les textes chrétiens pour en tirer directement argument pour ou contre cette existence, car bien des réflexions faites par les mythologues à propos de ces textes (...) sont admises à l'heure actuelle comme des faits, qui ne contredisent nullement l'existence réelle de Jésus, mais manifestent simplement le caractère profondément traditionaliste de la foi des premiers chrétiens. Faut-il en conclure que le problème ne se pose plus ? (...) Il se trouve, en réalité, repoussé dans un domaine où le fait historique touche de si près au donné religieux que les preuves d'ordre " historique " cèdent le pas à des arguments d'ordre "psychologique", qu'on pourrait appeler "de convenance" : faut-il postuler, ou non, à l'origine de toute religion, un personnage historique (...). Ce n'est certainement pas un progrès critique, mais c'est un fait. L'auteur l'a bien senti, qui, dans son dernier chapitre, en une ultime instance, appelle les croyants à une sorte de " révision déchirante " qui consisterait, sans rien enlever à la substance de la foi, à repenser la religion chrétienne en faisant abstraction du Jésus de l'histoire. (...) in : *Revue de l'histoire des religions* Année 1962 Volume 161 Numéro 161-2 pp. 252-254 . Voir un plus long extrait de cette critique en fin de note 614 dans les annexes.*

654 Voir quelques extraits en annexe.

655 Bourdieu Pierre, *Archives Sociales des Religions*, 1987, 63/1 (janvier-mars) - *Sociologues de la croyance et croyance de sociologues* pp. 155-161

ce champ, on en partage soi-même les croyances, ce qu'il appelle l'investissement dans l'objet. Il faudrait, à son avis, que l'observateur soit indifférent aux résultats de ses observations, ce que l'on ne peut pas attendre du sujet qui adhère à l'objet de son étude. De plus, " *on peut croire être sorti du champ sans en être sorti réellement* ". écrit-il,

" Les investissements dans le champ religieux peuvent survivre à la perte de la foi ou même la rupture plus ou moins déclarée avec l'Eglise. C'est le paradigme du défroqué qui a des comptes régler avec l'institution (la science de la religion enracine d'emblée dans cette sorte de rapport de mauvaise foi). (On peut supposer que si le défroqué mérite une certaine défiance, en raison des comptes à régler avec l'institution et le champ de ses anciennes croyances, celui qui y est demeuré peut ne pas mériter moins le soupçon de vouloir protéger son institution d'appartenance et les croyances qui sont les siennes."

Il nomme toutes ces difficultés des *obstacles à l'objectivation*, qu'il faut savoir dépasser en prenant conscience des déterminants sociaux de la pratique sociologique. C'est en cela que les considérations de Pierre Bourdieu sur les "*sociologues de la croyance et les croyances de sociologues*" pourraient s'appliquer aux historiens de la croyance et aux croyances des historiens, notamment les dernières lignes de conclusion quand l'auteur souhaite que

" la sociologie de la sociologie ait "pour vertu de permettre à chacun d'affronter ses déterminations sociales - ce qui ne veut pas dire de les accepter - et d'affirmer résolument, en les contrôlant et en les reformulant scientifiquement, ses intérêts qui n'ont quelque chance de devenir des intérêts de la raison qu'à condition qu'il soit clair pour celui qu'ils animent qu'ils n'ont jamais complètement, au moins au commencement, la raison pour principe."

Si l'on suit cette direction, on peut en arriver à conclure qu'entre la raison et la foi interfère aussi la psychologie et ses mystères et, d'ailleurs, P. Bourdieu disait au début de son article :

" Je dirai tout simplement qu'une partie de notre vérité, peut-être la plus importante, est écrite dans notre dos et qu'il me paraît très important de tenter de voir et de lire ce qui est écrit sur cet écriteau que nous portons tous. Pour ma part, je voudrais bien savoir ça, et en particulier tout ce qui sera sans doute très évident pour les sociologues de la science de l'avenir ".

1.3 Selon le psychologue

Ce dernier trait de Pierre Bourdieu oriente la réflexion vers un champ qui n'est plus celui du sociologue, mais celui du psychologue et du psychologue des profondeurs. Cet aspect des choses est délicat entre tous. Quoiqu'il en soit des engagements religieux,

peu d'historiens sont spontanément disposés à l'introspection personnelle, quant aux motivations qui les ont poussés au choix de leur activité ; pas davantage à examiner les interférences de l'inconscient avec l'esprit critique. Quelques uns se risquent cependant à y faire à l'occasion une prudente allusion ; ⁶⁵⁶ ainsi John Scheid, dans son ouvrage sur la religion romaine fait cette remarque qui s'appliquerait à d'autres religions : "*Aucune approche d'un système religieux n'est innocente, même quand cette religion est morte depuis quinze siècles. Consciemment ou non, les historiens ont tendance à projeter leurs propres croyances sur la religion qu'ils étudient. Ainsi, ils déforment les faits au point de les nier.*"⁶⁵⁷ La question du rôle de l'inconscient dans l'esprit de l'historien, quand elle est traitée (rarement), l'est toujours allusivement,⁶⁵⁸ ou accessoirement.⁶⁵⁹ Le livre classique de Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, pourrait paraître comme une exception à cette règle. Mais la date de la parution de cette œuvre, 1938, quand les découvertes de Sigmund Freud avaient encore les plus grandes difficultés à se répandre, relativise les propos que le grand philosophe des sciences aurait pu tenir. Dans ce livre, Gaston Bachelard crée le concept d'*obstacle épistémologique* par lequel il désigne

*" ce qui vient se placer entre le désir de connaître du scientifique et l'objet qu'il étudie. Cet obstacle l'induit en erreur quant à ce qu'il croit pouvoir savoir du phénomène en question. Il est pour Bachelard interne à l'acte de connaître puisque c'est l'esprit qui imagine des explications aux choses. Pour tout esprit scientifique en formation souhaitant lutter contre les obstacles épistémologiques, Bachelard préconise quatre impératifs : réaliser une catharsis intellectuelle et affective, réformer son esprit, refuser tout argument d'autorité et laisser sa raison inquiète."*⁶⁶⁰

On peut donc redouter que si, dans tous les domaines du savoir, la vie psychologique du chercheur peut générer des obstacles, *a fortiori*, lors que le domaine des recherches est l'histoire des religions, où personne ne peut être sans idées préconçues. Et si l'inconscient joue un rôle dans le cas des religions mortes, à plus forte raison quand il s'agit de religions structurant encore la vie des sociétés et la vie de tant d'individus, souvent même la vie intime du chercheur lui-même. Trop d'enjeux sociétaux

⁶⁵⁶ Voir note de bas de page 5, page 17

⁶⁵⁷ Scheid John , *La religion des romains* Paris 2002, p. 10

⁶⁵⁸ Modéran Yves, " Certes, personne ne dit les choses de façon aussi brutale, mais, à mon sens, cet aspect idéologique, de manière inavouée et parfois inconsciente, est bien en fait derrière beaucoup des débats actuels. " *La conversion de Constantin et la christianisation de l'empire romain*, conférence faite en juin 2001 devant l'Association des Professeurs d'Histoire et Géographie de Caen.-- Voir un plus long extrait en annexe.

⁶⁵⁹ " Il faut avoir les préjugés théologiques ou exégétiques singulièrement enracinés pour refuser de l'admettre, comme l'ont fait certains avec une hargne, une violence, une passion qui trahissent bien l'existence de motivations d'un autre ordre qu'intellectuelles ou scientifiques (...) Il faut bien que l'on touche là à une résistance de l'inconscient pour s'expliquer de si étranges aveuglements chez des esprits pourtant rompus aux délices de l'érudition " Genot-Bismuth Jacqueline, *Un homme nommé salut, genèse d'une hérésie à Jérusalem*, François-Xavier de Guibert, 1986, 1995 pages 209 et 213

⁶⁶⁰ Voir l'article de Wikipédia : l'obstacle épistémologique.

sont concernés et trop d'impacts personnels peuvent être ressentis dans les convictions intimes de tout un chacun.

On aurait pu encore s'attendre à ce qu'un tel aspect de la question, quel que délicat qu'il soit, fût frontalement abordé dans un livre comme celui dirigé par Jean Delumeau sur *L'historien et la foi*, mais ce n'est pas le cas. On pouvait espérer aussi quelques lumières d'un article intitulé *Historiens et historiens non croyants devant l'histoire religieuse* paru en 1964 dans la revue *Recherches et débats* du Centre Catholique des Intellectuels Français signé du chanoine Roger Aubert, lui-même historien. Pour ce qui est de poser le problème, il le fait fort clairement : " *On m'a demandé de répondre à la question : L'histoire religieuse peut-elle être la même si elle est faite par des chrétiens ou par des non-chrétiens ?*" Malheureusement, les réponses se bornent à des pétitions de principe fort classiques :

" Commençons par le commencement, le plan de la recherche, l'établissement critique des faits. J'entends évidemment " faits " non pas au sens étroitement positiviste du XIX^{ème} siècle, mais au sens que l'on donne actuellement à l'expression " faits historiques " et qui englobe aussi bien des séries statistiques (concernant la pratique religieuse, par exemple) que des faits de conscience (comme les intuitions religieuses d'un Luther) ou des faits d'opinion comme la croyance des premières générations chrétiennes à la résurrection du Christ."

La différence entre l'historien croyant et l'historien incroyant pourrait éventuellement déjà apparaître au niveau de cette définition des faits et ouvrir un débat crucial sur le point de savoir si une opinion, une croyance, un état de conscience, une intuition doivent être considérés comme des faits. Mais l'auteur ne s'y arrête pas, préférant se retrancher dans des lieux communs tels que :

" Suivant la vieille objection rationaliste qui conserve des partisans en certains milieux, l'historien chrétien et en particulier l'historien catholique soumis à à beaucoup plus d'impératifs encore, n'aurait pas la possibilité de se régler uniquement d'après les principes scientifiques car il doit tenir compte également des données de sa foi lesquelles doivent éventuellement lui interdire de conclure dans le sens de la méthode historique strictement appliquée."

Roger Aubert était pourtant bien placé pour savoir que l'historien catholique n'a pas à tenir compte seulement des données de sa foi, mais des nombreuses directives émanant du magistère romain. Il s'exprimait dans le cadre d'un colloque qui prenait place quelques semaines avant la parution de *L'instruction sur la vérité historique des évangiles* ; *a fortiori*, il ne connaîtrait pas *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise de*

1993,⁶⁶¹ mais il ne pouvait pas être sans parfaitement connaître *Divino Afflante Spiritu*, *Providentissimus Deus*, et toutes les productions de la Commission Biblique Pontificale durant la crise moderniste. Il n'en concluait pas moins par cet argument qui n'a pas vieilli puisque de Jean Daniélou à Bernard Sesboué il est toujours en vigueur :

" Il n'y a pas deux sortes de vérité. Une vérité scientifique et une vérité religieuse. Tout ce qui est vérité scientifique bien établie est vérité purement et simplement et ne peut donc être incompatible avec la vérité religieuse, avec les données de la foi, du moment que nous admettons que celles-ci ne sont pas de l'ordre du sentiment ou de la raison pratique mais constituent vraiment la vérité. L'historien catholique n'a donc pas à craindre que les conclusions certaines auxquelles il aboutit puissent se trouver en contradiction avec ce qu'il est tenu par ailleurs d'admettre comme croyant ".⁶⁶²

Une évolution positive n'est cependant pas exclue quand on lit quelques réflexions subversives, telles que celles auxquelles, occasionnellement, un exégète comme François Bovon (pasteur protestant) se livre, quand il écrit :

" Le changement de regard que je souhaite vise à percevoir et prendre vraiment en compte le caractère profane de l'histoire de la production des évangiles. Prendre au sérieux cette dimension historique exigera un plus grand travail critique de l'exégète sur lui-même : sur ses réactions, sur ses préjugés. Il devra s'imposer la discipline préconisée ci-dessus : respect de l'historicité des textes canoniques et intégration des diverses pratiques scientifiques. Ce faisant, il adoptera une attitude qui respectera non seulement l'incarnation du Fils, mais aussi l'incarnation des documents qui en portent témoignage".⁶⁶³

1.4. La religion élitiste et la religion pour tous

Dans le roman de Balzac intitulé *Les illusions perdues*, un personnage avance l'idée qu'il existe deux sortes d'histoire : " l'histoire officielle, qui est menteuse " (mais présentable) et " l'histoire secrètes, honteuse, où sont les véritables causes des événements ". L'affirmation peut sembler manquer de nuances ; mais celle, plus récente, de Roger Aubert disant qu'il n'y a pas deux sortes de vérité, une vérité scientifique et une vérité religieuse, ne mériterait pas moins d'être modulée.

Il n'est pas difficile de soutenir qu'il existe deux sortes de vérités, et davantage : de même pour les catégories d'histoire qui se déclinent en grand nombre. Il n'en va pas autrement pour ce qu'on nomme LA religion. Dans son livre, *Les religions de l'humanité*, l'encylopédiste Michel Malherbe n'en décrit pas moins d'une centaine. *A contrario*, cette

⁶⁶¹ Voir supra pp 248, 252

⁶⁶² Aubert, Roger, *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse, Recherches et débats*, cahier n° 47, juin 1964, pp 29-43.

⁶⁶³ Bovon François, *Dans l'atelier de l'exégète, du canon aux apocryphes*. Labor et Fides, 2012, pp 198-199

profusion de faits religieux, du point de vue des rites et des doctrines, pourrait-elle présenter un *plus petit commun dénominateur* et quel serait, alors le chiffre? Kant pourrait nous aider à approfondir la réflexion avec ce court ouvrage de synthèse, *La Religion dans les limites de la simple raison*, qui couronne ses trois grandes " Critiques ". Certains commentateurs considèrent *La Religion* comme un ouvrage secondaire du grand philosophe. D'autres le considèrent comme la quatrième critique, *critique de la raison religieuse*, les trois premières constituant essentiellement sa préparation.

Dans cet ouvrage, Kant distingue - et dans une large mesure oppose - ce qu'il nomme " *la pure foi religieuse* " et, d'autre part, " *la foi d'Eglise* ". Mais il se sert aussi de plusieurs autres expressions, plus ou moins équivalentes pour mettre face à face deux attitudes religieuses fondamentales, allant avec deux sortes de contenus doctrinaux. La première attitude correspondrait, en dernière analyse à la sainteté (qui est un idéal rarement atteint et ne pouvant l'être que par des minorités restreintes, au prix de grands efforts moraux, mais aussi au moyen d'un savoir difficilement accessible). L'autre correspondrait à la religion pratique, celle qui est à la disposition de tous et de chacun. La première est exigeante ; la seconde est plus laxiste ; cependant, la première ne condamne nullement la seconde ; elle est, au contraire, le moyen d'un passage vers l'idéal qui est la relation avec la divinité. Les deux sont complémentaires : l'une n'existerait pas sans l'autre. La pure foi religieuse n'est pas celle des masses, parce que l'homme est imparfait, pour ne pas dire qu'il est pécheur. Mais la foi d'Église a pour but principal de lui offrir la possibilité de l'amélioration.

Le clivage se fait, bien sûr, autour de la notion de morale ; mais non pas uniquement ; un autre clivage s'articule autour de la notion de connaissance. De ce second point de vue, on retrouve les deux catégories de base : il y a ceux qui savent et ceux qui peuvent apprendre. On peut voir là une transposition de la problématique de l'*épistémè* et de la *doxa*.⁶⁶⁴

II.2 Histoire et vérité

Y a-t-il une vérité en histoire ? La notion de vérité est complexe et multiforme... Qui ne connaît, à ce sujet, la question de Ponce Pilate à Jésus : *qu'est-ce que la vérité ?*⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Voir en annexe quelques extraits de *La Religion dans les limites de la simple raison*.

⁶⁶⁵ Jn, 18, 38; les trois synoptiques racontent l'entrevue entre Jésus et Pilate, mais ne mentionnent pas cette réplique.

Le gouverneur romain faisait, apparemment, allusion à la vérité métaphysique, encore qu'il aurait pu faire aussi allusion à une vérité politique, s'il avait le sentiment d'avoir à faire à un rebelle. Il ne visait probablement pas une vérité historique, ce qui était hors sujet. En matière des origines du christianisme il est possible que l'on confonde couramment la vérité métaphysique et la vérité historique. Les philosophes aujourd'hui parlent de registres de vérité. Il existe par exemple, entre autres registres de vérité, la vérité littéraire. Emma Bovary qui n'eut jamais d'existence sur aucun registre d'état-civil continue chaque jour sa vie dans chacun des exemplaires qui subsistent de par le monde du célèbre roman de Flaubert. Emma Bovary existe éventuellement plus - elle a peut-être plus de *vérité* - que n'importe quelle citoyenne très réelle mais bien ordinaire de Yonville l'Abbaye ou de Rouen, où prennent place les tribulations de l'héroïne de Flaubert.

Quelle est la nature de la vérité de Jésus-Christ ? S'agit-il d'un personnage historique ? d'un personnage littéraire ? Sa vérité potentielle dans le registre de la religion serait-elle ruinée si la part d'histoire diminuait au profit de la part de littérature ? La doxa n'entre pas dans ces finesses, mais l'épistémè devrait y être chez elle.

Si l'histoire a de multiples raisons de se montrer très prudente - ce qu'elle fait - sur le plan de la vérité objective, pour utiliser une expression quelque peu démodée, elle est toutefois fondée sur l'*a priori*, que la connaissance du passé - jusqu'à un certain point et sous un certain nombre de réserves - est possible et que cette connaissance est vraie. Certains historiens actuels soutiennent que chercher la vérité en histoire relève de l'utopie, bien adroit déjà l'historien qui est assez efficace pour savoir débusquer et dénoncer les leurres. Comme le disait Charles Guignebert : "*C'est déjà un résultat appréciable que de pouvoir dénoncer une erreur avec certitude.*"⁶⁶⁶ Le principe dont nous partons est que la vérité historique est un registre de vérité parmi d'autres. Un corollaire de ce principe est que ce registre de vérité a ses critères qui lui sont propres : en l'occurrence, cette vérité historique est fondée sur la preuve, la présomption forte, la probabilité ; elle n'exclut pas et même appelle une certaine incertitude qui ne se confond pas avec un scepticisme de principe et absolu, mais suppose un scepticisme de méthode pouvant aboutir à des conclusions indéterminables, sans pour autant exclure un progrès de la connaissance. C'est sous cet aspect et en excluant, si faire se peut, toutes les répercussions possibles sur le plan de la vérité religieuse et sous l'angle de

666 Guignebert Charles, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris 1906, p. 48

l'épistémè, non de la doxa, que nous voudrions poser la question de la vérité de Jésus-Christ, sachant qu'historiquement, il peut y avoir lieu de distinguer avec un soin tout particulier de *Jésus*, homme de Nazareth, de *Christ*, fils de Dieu et Dieu lui-même. Ce qui est sûr, c'est que l'histoire des religions est partie intégrante de ce qu'on appelle les sciences religieuses ⁶⁶⁷, elles-mêmes parties des sciences humaines, lesquelles se caractérisent toutes par un certain degré de relativisme.

A JÉSUS-CHRIST, DE QUOI EST-ON SÛR ?

Jésus-Christ, de quoi est-on sûr ? Tel est le titre d'un court ouvrage, paru en 2006, constitué de quatre contributions émanant de quatre écoles de pensée différentes, supposées représenter une certaine diversité d'opinions : deux représentants du protestantisme, un représentant du catholicisme et enfin un rationaliste libre-penseur, sollicités pour répondre à cette question que l'on serait en droit de considérer comme essentielle : sait-on quelque chose de certain concernant Jésus-Christ ?

Il apparaît que ce dont on est sûr se ramènerait à une seule chose, c'est à son existence. En dehors de cette certitude, il n'y aurait que des interprétations, puisque les évangiles, qui sont la preuve de cette existence sont des œuvres de foi, donc elles-mêmes sujettes à interprétation. Il s'agit donc d'une sorte de mise en abîme interprétative qui dure depuis les origines et se poursuit aujourd'hui.

Là-dessus, chaque auteur de scruter les innombrables embarras auxquels la recherche de connaissances peut se heurter, puisque les évangiles présentent toutes sortes d'énigmes plus déroutantes les unes que les autres, la plus essentielle étant, une fois encore, la différence entre le *Jésus de l'histoire* et le *Christ de la foi*, ⁶⁶⁸ encore que cette différence soit plus utilisée qu'examinée, or il n'y a pas d'autre problème, si ce n'est le statut des quatre évangiles et, ce qui va de pair, leur validité historique.

On esquivé, en réalité, le problème du Jésus de l'histoire si l'on esquivé le problème de l'historicité de la source principale, c'est-à-dire le *Nouveau Testament*. Dans ce court ouvrage à quatre voix, oscillant entre l'épistémè et la doxa, l'histoire et la théologie, la foi et le scepticisme comme dans la plupart des ouvrages complexes et

⁶⁶⁸ Houziaux Alain (sous la direction de), Corina Combet-Galland, Gérard Mordillat, Michel Quesnel Jésus-Christ, *De quoi est-on sûr ?* Paris 2006

savants, on s'appuie sur l'axiome latent que les quatre évangiles sont une source historiquement fiable.

Bien différente serait la perspective si, au lieu de *Jésus-Christ, de quoi est-on sûr ?* le titre avait été : *Les évangiles, de quoi est-on sûr ?* C'est à cette question que nous consacrerons les développements suivants. En outre, la réflexion sur la recherche d'éventuelle certitude concernant les débuts du christianisme en la personne de celui qui en serait le fondateur est totalement faussée dès l'instant où - comme c'est une règle apparemment imprescriptible - on utilise le nom de Jésus-Christ comme désignant infailliblement une seule et même personne. Le problème historique est, justement, de déterminer comment, et dans quel ordre, les deux appellations ont été réunies. Cette singularité est systématiquement évitée. Nous avons aperçu, que - fait assez rare - Geza Vermes faisait l'hypothèse d'un renvoi à deux réalités différentes.⁶⁶⁹ Nous reviendrons sur ce point décisif, à propos de "128 thèses" de Paul Tillich, intitulées *"La certitude chrétienne et le Jésus historique"* (1911), dont les deux premières stipulent :

1) *"L'énoncé de foi chrétienne : "Jésus est le Christ" doit être distingué du jugement historique : "Jésus, le Christ, a existé."*

2) *"Le premier énoncé pose comme identiques les représentations "Jésus" et "Christ" ; le second énoncé attribue une réalité historique à cette identité présumée vraie."*⁶⁷⁰

Jésus et le Christ sont-ils un ? Même dans les quatre évangiles on distingue Jésus du Christ pour ne les réunir qu'après un certain cheminement. En revanche, dans les épîtres de Paul, il est clair que le Christ précède Jésus si même il ne convient pas de considérer que le Christ occupe seul la scène, Jésus pouvant n'apparaître que dans un stade ultérieur de leur rédaction.

Toute la question de l'historicité des origines du christianisme est contenue dans l'ordre d'apparition des deux noms. Elle est extrêmement difficile à envisager pour un chrétien, dans la mesure où plus d'un millénaire et demi d'historiographie a exclu ce questionnement.

B JESUS, INDISPENSABLE AU CATHOLICISME

⁶⁶⁹ supra, p.209, note 448

⁶⁷⁰ Laliberté Madeleine, *Jésus le Christ, entre l'histoire et la foi*, Médiaspaul, Montréal-Paris 1997 p. 253

Il peut y avoir des formes de christianisme - diverses branches du protestantisme, notamment - qui n'attachent qu'une importance relative à l'historicité de Jésus de Nazareth ou qui, comme plusieurs églises orthodoxes se limitent à fonder Jésus dans la tradition. Ce n'est pas le cas du catholicisme. Dans un livre intitulé, *Le christianisme, ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Hans Kung écrit :

" La question élémentaire, Pourquoi le christianisme est le christianisme n'appelle qu'une réponse : parce qu'il trouve son fondement non dans tels principes, idées, axiomes ou concepts, mais dans une personne que nous appelons toujours de son nom : le Christ (...) Il est indéniable que les mots "chrétiens" et "christianisme" renvoient dès le début à ce nom de Jésus-Christ et ils [les apôtres] en parlent comme d'une question historique. C'est d'ailleurs, ce que confirment aussi les tout premiers témoignages non-chrétiens datant à peu près de la même époque, Flavius-Josèphe, Pline le Jeune, Tacite (...) Oublions pour le moment tout ce que le christianisme a charrié et entassé (en fait, l'Église) de théologies, de codes canoniques, de spiritualités, de religiosité populaire, pour bien voir qu'à l'origine du christianisme, nous ne trouvons rien d'autre qu'une personne. En cette personne, et en elle seule, nous tenons le centre permanent et solide du christianisme, en partant de cette personne et d'elle seule, nous pourrions répondre à la question de l'essence du christianisme."⁶⁷¹

En clôture d'un synode tenu à Rome du 22 au 27 octobre 2012, consacré au thème de la *Nouvelle Évangélisation*, le pape Benoît XVI annonçait :

" La nouvelle évangélisation est centrée sur le Christ et sur l'attention à la personne humaine, en vue de permettre une rencontre réelle avec lui. (...) Un domaine particulier de la rencontre entre foi et raison se situe dans le dialogue avec le savoir scientifique. Ce dernier n'est pas, en soi, éloigné de la foi dès lors qu'il manifeste le fondement spirituel que Dieu a déposé dans ses créatures et qui permet de discerner les structures rationnelles qui sont à la base de la création. Quand les sciences et les techniques ne prétendent pas enfermer la conception de l'homme et du monde dans un matérialisme aride, elles deviennent un allié précieux pour développer l'humanisation de la vie. Par conséquent notre gratitude se porte également vers tous ceux qui sont engagés sur le front délicat de la connaissance. (...) Arrivé à la fin de cette belle expérience de communion entre des évêques du monde entier et de la collaboration au ministère du successeur de Pierre, nous entendons résonner pour nous, dans toute son actualité, le commandement de Jésus à ses apôtres: « Allez et faites des disciples de toutes les nations [...] Et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 19-20).⁶⁷²

Par conséquent, pour la branche catholique du christianisme, cette religion ne repose pas sur une théorie, un axiome, un mythe ou une croyance, mais sur un fait historique incarné en une personne, la personne du Christ, identifié à Jésus de Nazareth. Il ne s'agit pas d'une opinion religieuse, mais d'un fait de connaissance, comme le certifie Benoît XVI. Pour le théologien Hans Kung, cette personne de Jésus-Christ incarne

⁶⁷¹ Kung Hans, *Le christianisme, ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Paris 1999, PP. 47, 48, 49

⁶⁷² <http://www.zenit.org/fr/articles/synode-2012-message-final-au-peuple-de-dieu>

l'essence du christianisme, *ce qu'est le christianisme*, qu'il distingue de *ce qu'est devenu le christianisme*, c'est-à-dire l'Église et son long parcours. Deuxième conséquence, tout historien - et tout particulièrement l'historien qui serait, *a priori*, neutre religieusement - qui confirme l'historicité de Jésus de Nazareth confirme que l'essence du christianisme, pour reprendre cette expression théologique, est historiquement bien fondée. L'historien, en revanche, qui émet un doute sur cette historicité, ou la traite comme une hypothèse, à laquelle d'autres pourraient répondre négativement, met en doute, qu'il le veuille ou non, la base même de la théologie catholique. Le même historien ne fait pas autre chose, d'ailleurs, quand il affirme que Jésus ne fonde pas le christianisme. Cela étant, l'Église catholique, bien consciente que la *doxa* n'entre pas dans des réflexions trop subtiles, pardonnera à cet historien d'avoir des doutes (certes, pour elle, injustifiés) sur le statut de fondateur, dès lors qu'il garantit l'existence historique. D'ailleurs, il sera d'autant plus facilement pardonné à l'historien en question, d'avoir dit que Jésus ne fondait pas le christianisme, s'il a bien voulu préciser que Jésus fonde le mouvement qui fonde le christianisme.

Force est, pourtant, de constater que, en d'autres temps, des historiens, Prosper Alfaric, par exemple ont affirmé que l'existence de Jésus était une fiction ou que - ce qui revient à peu près au même, que les récits évangéliques sont bourrés de fiction, comme c'est le cas de Bultmann - . Que s'est-il passé pour que, à ce qu'on dit, aujourd'hui, la quasi-unanimité de la communauté des historiens reconnaitrait la certitude de l'existence terrestre de Jésus. Et, d'abord, est-ce bien le cas ?

Les premiers chrétiens ont cru au Christ. Oui. Sinon, il n'y aurait pas eu de christianisme, sous réserve que l'on entende exactement le contenu de ce mot. Le christianisme commence avec la croyance au Christ. Mais d'où part la croyance au Christ ? Est-ce qu'elle part de l'existence, de l'enseignement, de la vie exemplaire, de la mort et de la résurrection d'un homme qui, par cet ultime phénomène s'avère être plus qu'un homme ? Ou au contraire, cette croyance qui donnera naissance au christianisme part-elle de quelque chose d'autre, le quelque chose étant mystérieux, événement, ou peut-être autre chose d'indéfini qui en se développant et en se cristallisant ferait apparaître le rôle d'un homme exceptionnel, Jésus de Nazareth, charpentier, thaumaturge, prophète, messie et Dieu ? L'histoire traditionnelle veut confondre en une seule les deux éventualités : la naissance du christianisme part 1) de la vie et l'enseignement de Jésus, 2) de l'événement mystérieux qu'est sa résurrection personnelle qui de l'homme-Jésus le fait reconnaître comme le Christ-Dieu. Ce n'est

certainement pas historiquement impossible, mais dans la perspective d'un nouveau paradigme, la question est de savoir si, même sans la vie de Jésus, son enseignement, sa mort, sa résurrection, un événement ou un ensemble d'événements ne se seraient pas passés qui auraient eu l'effet, à terme, de produire une nouvelle religion (voire deux) avec les récits plus ou moins authentiques, plus ou moins fictifs correspondants, destinés à combler le déficit informationnel des croyants des siècles suivants.

B.1.Jésus de Nazareth a-t-il réellement existé ?

B.1.1 Selon l'historiographie dominante

Malgré l'absence de preuves de l'existence matérielle des quatre évangiles avant la fin du II^{ème} siècle, malgré toutes les raisons existantes de mettre en question l'historicité des récits évangéliques, malgré le fait patent que de nombreux écrivains ecclésiastiques se sont déclarés chrétiens, tout en montrant une méconnaissance grave des faits et gestes de Jésus, il est difficile de simplement faire envisager que le christianisme ait pu apparaître autrement que par les événements qui sont consignés dans les évangiles. L'état de fait qui consiste à considérer que le christianisme n'a pas pu naître autrement, sans même envisager d'alternative possible est ce que nous nommes l'historiographie dominante.

Une affirmation récurrente de cette historiographie dominante, - qu'on la trouve dans les ouvrages qui relèvent de l'*épistémè* ou que ce soit dans ceux se rapprochant de la *doxa*, - est donc que l'existence terrestre de Jésus de Nazareth est une certitude historique. On ajoute généralement : plus aucun historien digne de ce nom ne conteste cela. Voici deux exemples, mais on peut en trouver bien d'autres :

" Et l'historicité du personnage, affirmée par des sources extérieures, même si elles sont ténues, ne fait plus aujourd'hui l'objet de doutes " (F. Lenoir⁶⁷³) ; " Sans aller plus avant en la matière, disons que l'existence de Jésus ne saurait en aucun cas être remise en cause..."⁶⁷⁴(S.C. Mimouni) S'il est un auteur qui peut représenter légitimement l'épistémè, c'est le second. Non seulement, ici, l'existence est une connaissance avérée, mais elle constitue une certitude susceptible d'appel en aucun cas. Cela suppose donc une preuve définitive. Cette preuve serait assez forte pour que point ne soit besoin d'aller plus avant dans la matière. De fait, dans ce livre de plus de cinq cent pages, deux seulement s'offrent à la lecture pour répondre à la question explicitement posée, *Jésus a-t-il existé ?*
⁶⁷⁵ Elle s'est donc posée en d'autres temps, mais ne se pose plus aujourd'hui que pour mémoire. L'auteur écrit, en effet :

*" La question a pu certes se poser pour l'historien au début du XXème siècle : elle est cependant dépassée aujourd'hui, sauf peut-être pour une certaine presse trop marquée par l'idéologie et pas assez par la connaissance scientifique. La négation de l'existence de Jésus, en France principalement défendue par P.L. Couchoud, a consisté en effet à déclarer qu'il est une figure purement mythique sortie des idées répandues en Anatolie des I^{er}-II^{ème} siècles d'un dieu sauveur mourant et ressuscitant et des concepts judéens relatifs à un messie . "*⁶⁷⁶

L'assurance de l'existence historique de Jésus, généralement affirmée par l'épistémè, est répercutée par la *doxa*, comme on le voit dans toutes les émissions où le calendrier donne l'occasion de parler du " fondateur " du christianisme.⁶⁷⁷

B.1.2 Les doutes de l'époque moderniste

Ceci appelle divers commentaires. Il faut d'abord remarquer que le mythe du dieu sauveur mourant et ressuscitant a effectivement circulé, de même qu'était répandue dans le judaïsme la figure du *messie souffrant*. Par conséquent, du fait que les traditions religieuses juives et les traditions religieuses orientales sont entrées en contact dans le dynamisme créé par la conquête romaine, l'idée qu'il ait pu en résulter un personnage

673 Lenoir Frédéric, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, 2008, page 271

674 Mimouni-Maraval, op.cit. p. 44

675 id. pp 43-44. Voir quelques plus longues citations en annexe.

676 Contrairement à une idée quasi-indéracinable, P.L. Couchoud n'a pas nié l'existence historique de Jésus, mais soutenu qu'elle était improuvable, par conséquent douteuse et que c'était le constat que devait faire l'histoire. Voir annexe.

677 Par exemple, en décembre 2008, à la même date que la série *Apocalypse*, le 25 décembre exactement, France 5 diffusait dans l'émission populaire *C dans l'Air*, animée par Yves Calvi, un sujet intitulé : "Jésus, ce héros, annoncé par les programmes imprimés dans tous les journaux : " Alors qu'on dit le christianisme essoufflé, la figure de Jésus passionné. Homme pour certains, fils de Dieu pour d'autres, il n'a jamais autant occupé l'actualité culturelle. Mais pourquoi cet intérêt pour Jésus de Nazareth ? Et que sait-on aujourd'hui de lui ? Si de nombreux doutes demeurent concernant l'existence qui fut réellement la sienne, il semble aujourd'hui avéré qu'il a vécu (...) la vie de Jésus reste jonchée de zones d'ombre (...) et ce, malgré le travail permanent des chercheurs qui appliquent leurs connaissances et outils scientifiques aux traces littéraires et archéologiques de son histoire ». Voir d'autres exemples détaillés d'émissions plus récentes, ou articles de journaux en annexe.

légendaire et synchrétique n'a rien en soi de particulièrement absurde. Deuxièmement, c'est bien ce qui constituait la position de l'école française dite mythiste dont P.L. Couchoud a été, à tort ou à raison, promu comme la figure emblématique. Couchoud lui-même s'est, cependant, défendu d'être un mythiste, comme c'est le cas d'ailleurs de Bultmann qui fut l'objet d'un même étiquetage, bien que les positions de l'un et de l'autre fussent extrêmement éloignées.⁶⁷⁸ Avec l'évolution qui s'est opérée dès le milieu du XXème siècle, P.L. Couchoud (1879-1959) a été érigé en super-spécimen de ce qui se faisait de plus dérisoire et de plus idéologique en matière d'historicisme. Il n'était, effectivement pas, historien professionnel mais philosophe (agrégé, ancien élève de Normale Supérieure et médecin (psychiatre) et surtout parfaitement respectueux du christianisme⁶⁷⁹, entretenant de bonnes relations par exemple avec Alfred Loisy et avec Marie-Dominique Lagrange, possédant une excellente connaissance du dossier sur les origines du christianisme. Sa compétence n'est mise en cause par personne en son temps. Il est, par exemple, l'organisateur officiel d'un Congrès sur l'histoire du christianisme qui se tient du 19 au 22 avril 1927 au Collège de France, à l'occasion du jubilé d'Alfred Loisy. Y participent Alfred Loisy, Charles Guignebert, Maurice Goguel, Salomon Reinach, entre autres. Les actes sont publiés sous sa direction.⁶⁸⁰

Mais, par-dessus, tout, lui qui est choisi pour représenter le négationnisme christologique le plus obtus, n'a jamais dit que Jésus n'avait jamais existé, mais seulement que les preuves de son existence n'existaient pas :

" L'histoire positive n'arrive pas à le saisir (...) Laissons son image resplendissante. Cherchons l'original, ce qu'il fut lui-même, effectivement, parmi les réalités de son époque et de son pays (...) Jésus appartient à l'histoire par son nom et par son culte, mais il n'est pas un personnage historique. Il est un être divin dont la connaissance a été lentement élaborée par la conscience chrétienne. Il a été enfant dans la foi, dans l'espoir et dans l'amour. Il s'est formé du dictame des cœurs. Il a pris les formes changeantes que l'adoration lui a données. Il naquit dès qu'il eut un croyant. Il se fortifia de toutes les recrues qui lui vinrent et dont il prit l'intime substance, tantôt plus subtile, tantôt plus lourde. Il a vécu au cours des siècles et il semble désormais destiné à ne périr qu'avec l'humanité. Sa seule réalité est spirituelle. Tout autre est mirage (...) Jésus est inconnu comme personnage historique. Il a pu vivre, puisque des milliards d'hommes ont vécu sans laisser trace certaine de leur vie. C'est une simple possibilité à discuter comme telle (...) Il égarera ceux qui le poursuivront aux rives du Lac de

678 Ces doutes atteignent même des écrivains catholiques, tel l'illustre Daniel-Rops qui écrit dans *Jésus en son temps* : « A s'en tenir aux documents romains seuls, il n'est pas rigoureusement démontrable que le Christ a bien existé ».

679 En 1923, sous le titre *L'énigme de Jésus*, il publie un court ouvrage (68 pages) où il donne ces conseils à son lecteur : " Je jure, quelle que soit ma foi ou mon incrédulité, de n'en tenir aucun compte dans ma recherche. Je jure d'être désintéressé, de n'avoir en vue ni polémique, ni propagande. Je jure d'être loyal, de ne rien omettre de ce que je verrai, et de n'y rien ajouter, de ne rien atténuer, de ne rien exagérer. Je jure d'être respectueux, de ne parler en badinant d'aucune croyance d'autrefois ni d'aujourd'hui. Je jure d'être courageux, de maintenir mon opinion contre toute croyance armée qui ne la supporterait pas. Et je jure d'y renoncer à l'instant devant une raison solide que je trouverais ou qui me serait apportée ".

680 Jubilé d'Alfred Loisy, congrès d'histoire du christianisme Paris, Collège de France, 19-22 avril 1927, publié sous la direction de P.L. Couchoud, Paris, Rieder, 1928, (3 volumes, 275, 267, 251 pages).

Galilée ou sur les degrés de la triste Jérusalem. Ils n'y trouveront rien que ses fidèles. Il est ailleurs depuis l'origine. Il n'est nulle part que dans les âmes."⁶⁸¹ Il reprend ce thème dans un livre suivant, *Le Mystère Jésus*, et précise son point de vue : " *L'histoire de Jésus n'est pas l'élaboration d'un fait qui ait eu lieu, mais la représentation de ce qu'on désirait qui ait pu avoir lieu, les souffrances et la mort d'un Dieu pour sauver l'homme. Jésus, Dieu fait homme : cette formule qui est celle du croyant est celle aussi de l'historien, dans le plan qui lui est propre. La formule inverse : Jésus homme fait Dieu, répugne également à la foi et à l'histoire* ".

Ce n'est pas Jésus, ni même le Christ qui sont à expliquer, c'est le christianisme et il lui semble que pour avoir quelque chance d'y parvenir, il y a intérêt à ne pas chercher à approfondir l'identité ni la nature que ce soit de Jésus ou que ce soit du Christ. Il conclut : " *C'est le christianisme qui est à expliquer... historiens, n'hésitez pas à rayer de vos cadres l'homme Jésus. Faites entrer le Dieu Jésus. Aussitôt, l'histoire du christianisme naissant sera mise à son vrai niveau (...) Des temps nouveaux sont venus.*" ⁶⁸²

Sur ce dernier point son espoir devait être déçu. En ces premières décennies du troisième millénaire, les titres susceptibles d'accrocher l'intérêt du lecteur sont, par exemple, *Comment Jésus devint Dieu* ⁶⁸³, *Le jour où Jésus devint Dieu* ⁶⁸⁴, *L'homme qui était Dieu* ⁶⁸⁵. Dans la perspective de Frédéric Lenoir, Jésus est un homme et, en raison d'une relation particulière avec Dieu, Dieu le ressuscite ; des générations ultérieures fabriquent la divinité, insoupçonnée à l'origine. Pour Bernard Sesbouë et toute l'orthodoxie catholique, au contraire, Jésus est à la fois homme et Dieu, dès son vivant, et il en a fait la révélation à la génération apostolique. Pour P.L. Couchoud (et bien d'autres), la question ne se pose pas en termes purement historiques ; la personne de Jésus est inconnue, c'est la naissance du culte qui est l'objet de la connaissance historique ; il s'agit d'expliquer les origines du christianisme ; pour lui, le Christ est d'abord divinité, il devient homme par la suite. La foi orthodoxe, bien entendu, ne peut souscrire à une telle thèse, mais c'est l'histoire qui y invite et, à son avis, une histoire nouvelle que l'on doit commencer à écrire. De Couchoud à G. Minois, la conclusion est la même : si la démarche historique est strictement suivie, le choix est entre l'athéisme ou la "révision complète de la notion de divin".⁶⁸⁶

681 Couchoud P.L., *L'énigme Jésus*, 1923, p. 10, 37, 58-60

682 Sans qu'il s'agisse d'une réhabilitation (qui serait méritée) Elian Cuvelier parle de Couchoud en termes moins négatifs, le rapprochant même de Bultmann dans : *Jésus historique dans l'exégèse francophone*, page 74, in *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, Daniel Marguerat, Enrico Norelli, Jean-Michel Poffet, eds; labor et fides -- 2003

683 Lenoir F. op.cit.

684 Rubenstein Richard E. *Le jour où Jésus devint Dieu*, Paris, 2001

685 Gallo M. *L'homme qui était Dieu*, Paris 2010

686 A sa manière, Maurice Goguel pose le même problème dans des termes à peu près aussi clairs, voir, notamment, infra p. 367

B.1.3 Hier vu d'aujourd'hui

L'évolution qui pouvait s'envisager dans les années 1930 ne fut pas celle qui prévalut. On dit donc aujourd'hui que l'existence de Jésus est certaine. Pour s'en tenir aux deux exemples précités, F. Lenoir et S.C. Mimouni, le premier pense que les sources attestant cette existence sont externes, mais elles sont ténues ; le second estime que "*les sources romaines ne témoignent pas de l'existence de Jésus, mais attestent que des individus se réclament de lui...*" Il s'agirait d'une preuve indirecte, en quelque sorte ? D'autre part, "*le témoignage relativement concordant des sources chrétiennes les plus anciennes suffit toutefois à établir l'existence de Jésus*". C'est dommage que le choix ait été annoncé de *ne pas aller trop avant en la matière*, car il n'est pas évident que les sources chrétiennes les plus anciennes soient aussi concordantes qu'il est annoncé. Qui ne sait que même les trois évangiles fourmillent de contradictions, dont certaines très graves ? Quant au IV^{ème} évangile, chacun est en droit de le juger incompatible avec les trois autres, quelles que soient les subtilités développées par la théologie. Que dire si l'on prend en compte un certain nombre d'évangiles apocryphes ? Une définition plus précise des sources chrétiennes anciennes eut été très utile. La *Didachè*, *l'Épître à Diognète*, *l'Épître de Barnabé*, le *Pasteur d'Hermas* en font sans doute partie. Où est-il question de Jésus dans ces textes ? Nulle part ! On y trouve, en revanche, le Christ. De même des sources romaines. Plinie, Tacite et Suetone n'attestent pas que des individus se réclament de Jésus de Nazareth, mais qu'ils se réclament du Christ, ce qui est très différent.

S.C. Mimouni avance encore un argument très souvent invoqué quand la question de l'existence historique est abordée, à savoir que "*pour de nombreux hommes de l'Antiquité, on dispose d'une argumentation bien moindre que pour Jésus et aussi peu fiable*"⁶⁸⁷. Il est certain que, dans le cas, par exemple, d'empereurs romains ayant régné quelques jours, on ne sait généralement pas grand chose, encore sait-on qu'ils ont régné sinon leur nom même serait resté inconnu. Mais s'agissant d'un personnage ayant eu sur le sort de l'humanité une influence importante (serait-elle sans comparaison avec celle de Jésus), il n'y a guère d'exemple. On pourra dire, éventuellement, qu'on sait fort peu de choses de Socrate. Mais on sait beaucoup de choses sur Platon qui en parle, ainsi

⁶⁸⁷ op.cit. Le même type d'argument se trouve, par exemple, sous la plume de Michel Quesnel, dans l'ouvrage cité précédemment, *Jésus-Christ, de quoi est-on sûr ?* : "*A propos de Jésus, comme de bien d'autres héros de l'antiquité ou de l'histoire plus récente, si l'on pose brutalement la question : 'Historiquement, de quoi est-on sûr' ? Il faut d'abord répondre : de rien ! Car on n'est jamais sûr de rien en histoire.*" (p. 39)

qu'Aristophane et Xénophon au sujet desquels aucun doute n'existe sur leur historicité personnelle. De plus ces auteurs s'adressent à des auditoires qui sont presque contemporains du vieux sage disparu. Les sources parlant de Socrate comme d'un personnage réel sont fiables. Les quatre évangiles canoniques se présentent selon un jour très différent, à commencer par la personne même de leurs auteurs. Selon nous, la question de l'existence ou de la non-existence historique de Jésus est un faux problème. Non seulement parce que, s'il n'est pas le fondateur du christianisme, la question de l'historicité de la personne n'a que peu d'intérêt ; mais surtout parce que le problème réel nous semble être celui de la datation, des paternités respectives des textes, du statut des quatre évangiles.

S.C. Mimouni trouve également, comme argument, que "*l'existence de Jésus n'a jamais été mise en cause à l'époque ancienne par les opposants, qu'ils soient d'origine judéenne ou d'origine grecque, au mouvement se réclamant de lui*". Encore faudrait-il savoir ce qui pouvait être écrit dans des textes disparus, comme ceux de Celse ou de Porphyre.⁶⁸⁸ Celse est connu par la réfutation qu'en fait Origène, Porphyre par les Fragments publiés par A. von Harnack, mais cette connaissance n'est que partielle, sans oublier les textes purement et simplement disparus. Mais ce qui est surtout à observer, c'est qu'il faudrait connaître la date de la diffusion réelle des principaux évangiles, car si elle est aussi tardive que la fin du II^{ème} siècle ou le début du III^{ème}, on voit mal sur quelles bases le public destinataire aurait pu se montrer critique.

En définitive, S.C. Mimouni pense trouver deux preuves positives de l'existence de Jésus d'une part dans les lettres de Paul, d'autre part dans ce fameux passage des *Antiquités Judaïques* de Flavius-Josèphe dit le *Testimonium Flavianum*. Pour ce qui est du *Testimonium Flavianum*, c'est peut-être l'une des énigmes les plus controversées de toute l'histoire littéraire et, pour modifier cet état de choses, il faut plus qu'une thèse, (dans laquelle d'ailleurs l'auteur ne prouve nullement (et pour cause ⁶⁸⁹) l'authenticité du passage, mais conclut à la probabilité de son authenticité).

688 Pour ce que l'on connaît de Celse, on trouve dans le *Contre Celse* d'Origène ces propos du philosophe sceptique : " Vous nous débitez des fables et vous ne savez pas leur donner de la vraisemblance. Comme des ivrognes qui portent la main sur eux-mêmes, quelques-uns d'entre vous ont remanié trois ou quatre fois, ou davantage les textes évangéliques, afin de pouvoir nier ce que l'on vous objecte". (Origène, *Contre Celse*, II, 26-27). Déjà, dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin faisait dire à son contradicteur : " Vous suivez une vaine rumeur et forgez vous-même votre Christ. Quand il serait né et se tiendrait quelque part, nul ne le connaît". (Justin, *Dialogue avec Tryphon*. Enfin, en 1916, Adolf von Harnack publie des fragments reconstitués de l'ouvrage de Porphyre, *Contre les Chrétiens*, que, à quelques réserves près, la critique a reçu comme assez fiables. Le fragment n° 15 prête à Porphyre ces propos : "Les évangélistes sont les inventeurs, non les historiens des choses qu'ils racontent de Jésus" (cité par Labriolle, P. de, *La réaction païenne*, op.cit. p. 251. Porphyre ne semble pas, *stricto sensu*, douter de l'existence de Jésus, mais très clairement de l'historicité des évangiles. Porphyre souligne les discordances, les contradictions, les inexactitudes, les naïvetés : "C'est à ces histoires enfantines qu'on reconnaît que l'Evangile n'est qu'une scène sophistiquée". (op.cit. p. 253)

689 Voir en annexe quelques remarques sur la controverse du *Testimonium Flavianum*

En ce qui concerne les lettres de Paul plusieurs remarques s'imposent : d'abord, l'historicité du personnage de Paul lui-même fait problème. Ses lettres encore davantage. Même les représentants de l'historiographie la plus orthodoxe ne postulent l'authenticité que de sept lettres sur quatorze. En outre, il est facile de s'apercevoir que le Paul des *Actes* s'harmonise mal avec le Paul des *Épîtres*, alors que l'auteur des *Actes* est supposé être son compagnon, ce qui jette une suspicion légitime autant sur l'histoire des lettres que sur celle des *Actes*.

Ceci n'est rien à côté du fait patent que l'auteur des *Épîtres*, qu'il s'agisse de Paul lui-même ou de quelque scribe de telle ou telle communauté paulinienne, n'a de Jésus qu'une connaissance tout à fait rudimentaire. Il parle du Christ, sait qu'il est mort et ressuscité, il sait même qu'il a institué l'Eucharistie, mais la vie de Jésus lui est pratiquement totalement inconnue. Son enseignement ne lui est pas plus familier. D'ailleurs il utilise moins d'une fois le nom de Jésus pour dix fois où il parle du Christ, au point que l'on est en droit de se demander si devant l'absence du nom attendu quelque copiste n'a pas procédé, comme c'était la pratique courante, à l'interpolation qui s'imposait. Enfin, le Christ qui apparaît à Paul et que celui-ci conserve dans son cœur est un être céleste, ce qui plaide en faveur de la thèse selon laquelle le Christ de la foi pourrait être né avant le Jésus de l'histoire, autrement dit que la divinité de Jésus-Christ ait précédé son humanité.⁶⁹⁰ L'auteur ne semble pas savoir que les "manifestations" dont il dit avoir bénéficié et les apparitions du Christ aux apôtres ne sont pas, apparemment, de la même nature.⁶⁹¹

En conclusion, avancer le *Testimonium Flavianum* et les *Épîtres de Paul* comme les preuves certaines de l'existence historique de Jésus ne nous semble pas relever de la meilleure argumentation possible. Existe-t-il, en revanche, des preuves contraires ? S'il s'agit de prouver la non-existence historique de Jésus, il n'y en a, certes, pas la moindre. Mais la preuve de non-A n'est pas la preuve de A. L'absence de la preuve que Jésus n'a jamais existé ne saurait constituer la preuve que Jésus a certainement existé. Quant aux raisons de douter de son existence, il en va autrement. Globalement, elles sont au nombre de trois.

1) Il y a d'abord, le silence général des auteurs sur l'apparition d'une nouvelle religion, qu'elle que soit la façon dont on veuille la caractériser, mouvement de Jésus, ou

690 « La question de son authenticité (le *Testimonium flavianum*) – écrit S.C. Mimouni –, pour l'essentiel ne saurait être mise en doute, à la suite, notamment, de l'étude publiée par Serge Bardet » (Op.cit, page 24). L'étude de Serge Bardet est une thèse publiée en 2002 par le Cerf, sous le titre « *Testimonium Flavianum, examen historique, considérations historiographiques* ».

691 Sur l'historicité des évangiles, de Jésus de Nazareth, de Paul, voir en annexe quelques aperçus des positions de Baudouin Decharneux.

enseignement nouveau, ou événement tel qu'une mort suivie d'une résurrection, etc. Cette affaire ne laisse pas de trace. Ce n'est pas seulement Jésus qui passe inaperçu, mais c'est le cas de tout son entourage, avant et après sa mort. Aucun des apôtres, ne fait l'objet d'une mention dans la littérature extra-chrétienne. Ce n'est pas seulement Jésus qui manque à l'appel, mais toute trace de cette expansion primitive d'une religion nouvelle qui aurait été, selon *les Actes des Apôtres*, absolument fulgurante.

Loin de faire le constat de cette donnée de base, l'exégèse traditionnelle veut absolument l'ignorer mais ce silence de l'exégèse traditionnelle est, en soi, très éloquent. Il est camouflé par un discours, - abondant, celui-là - sur des traces, au demeurant ténues et tardives. Oui, il est certain que le christianisme est, effectivement, un jour, apparu et tout le monde romain a bien été obligé, ce jour-là, de s'en apercevoir. Cela se passe dans la première moitié du II^{ème} siècle. La question est celle du point de départ.

2) Selon les trois évangiles synoptiques, à quelques bizarreries près, les origines du christianisme sont extrêmement claires. S'il n'y avait que les trois évangiles synoptiques et qu'un nombre, même restreint, d'indices extérieurs qui les corroboraient, il n'y aurait absolument aucun problème quant aux origines du christianisme. Mais il suffit d'ajouter ne serait-ce que le quatrième évangile, la question se complique déjà, sans même parler d'autres évangiles apocryphes, éventuellement contemporains. Si l'on ajoute la littérature apostolique, ces sources chrétiennes anciennes elles-mêmes, - sans parler du silence assourdissant qui les accompagne - deviennent très problématiques. Ce n'est pas seulement les lettres de Paul qui montrent une ignorance de Jésus de Nazareth, mais aussi ce qu'on appelle *les épîtres catholiques* : Jacques, le "Frère du Seigneur", n'a pas l'idée de dire un mot de Jésus, sinon dans l'adresse initiale : "*Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus de la Dispersion, salut !*". Pierre, dans ses deux lettres, ne mentionne pas Jésus-Christ autrement que ne le fait Paul c'est-à-dire sans la moindre trace à l'homme de Nazareth ; d'ailleurs, les spécialistes n'ont pas été sans noter la grande ressemblance entre ces textes supposés être de Pierre et ceux qui se présentent comme étant de Paul. Nous possédons trois lettres attribuées à Jean. Aucune des trois ne mentionne autrement que les précédentes Jésus de Nazareth. L'*Apocalypse*, supposée être du même Jean, n'en parle pas davantage, sinon dans l'épilogue où l'on peut lire : "*Moi, Jésus, j'ai envoyé mon Ange publier chez vous ces révélations concernant les Églises. Je suis le rejeton de la race de David, l'Étoile radieuse du matin*", ce qui a vraiment peu à voir avec un quelconque Jésus de l'histoire.

On ne trouve pas davantage mention d'un Jésus de Nazareth dans la dernière épître catholique, celle de Jude, lequel se présente comme le frère de Jacques ⁶⁹²] : "*Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques, aux appelés, aimés de Dieu le Père et gardés pour Jésus-Christ. A vous miséricorde et paix et charité en abondance*". Ce qui signifie que les seules raisons de croire à Jésus et à ce qu'on appelle aujourd'hui, le *mouvement de Jésus*, c'est de croire aux évangiles, du point de vue de leur validité historique. Cela ramène donc au problème de leur datation et de leur statut.

3) L'absence de la preuve que Jésus n'a jamais existé ne saurait constituer la preuve de ce qu'il a certainement existé. De même que la certitude de l'existence historique de Jésus relève d'un postulat, de même la certitude que les quatre évangiles seraient écrits avant la fin du premier siècle relève d'un tel principe. Il n'est pas impossible que cette datation soit exacte, mais il ne peut s'agir que d'une hypothèse dont il est loisible d'évaluer le degré de probabilité.

Avant de venir à cette question de datation et de statut des quatre évangiles, on peut noter que, contrairement à ce que l'exégèse actuelle voudrait accréditer, il n'y a réellement aucun élément nouveau depuis Renan, (ni depuis bien avant) sur le point précis de l'existence historique de Jésus. Les découvertes nombreuses qui ont été faites depuis la fin du XIX^{ème} ont amélioré considérablement notre connaissance du milieu palestinien au temps de Jésus, mais, précisément, dans ces nouveautés, rien n'apporte quoi que ce soit sur Jésus, ou sur le mouvement de Jésus. Par conséquent, sous cet angle précis, le dossier n'a pas changé depuis le temps où des historiens contemporains de P.L. Couchoud s'exprimaient sur l'existence de Jésus. Bultmann (à qui nous consacrons plus loin quelque développement) et Loisy, entre autres, qui croient fermement à son existence, pensent cependant que les évangiles canoniques sont truffés de légendes.

Charles Guignebert, pour sa part, qui est un historien non-engagé confessionnellement, et qui croit aussi à cette même existence, n'en écrit pas moins :

*"Il faut beaucoup de bonne volonté et un désir robuste d'apprendre, coûte que coûte, quelque chose de qui ne dit rien pour trouver sous trois ou quatre phrases de Tacite, de Suetone, de Pline le Jeune, de Celse, voire d'un prétendu Pilate, l'assurance d'existence historique du Christ et quelques bribes d'enseignement sur sa vie."*⁶⁹³ ; "*A la vérité, divers passages d'œuvres juives nous offrent un texte où le christianisme se laisse entrevoir ; mais c'est qu'une*

⁶⁹² Dans la liste des apôtres donnée par Luc, Jude (Judas) est fils de Jacques ; dans la liste donnée par Marc, il ne figure pas dans les apôtres, ni dans celle donnée par Matthieu. Jean ne donne pas de liste structurée des douze apôtres. Matthieu (6,3) donne bien Jude comme frère de Jésus, ainsi que Matthieu (13,55). Evidemment, toutes sortes de théories ont été avancées au sujet de cette identité problématique de Jude, certaines disant que le Jude de l'épître n'est pas le Jude des évangiles.

⁶⁹³ Guignebert, Jésus, p 15-16

main chrétienne a préparé notre impression, soit en refondant la rédaction de l'original, soit en y introduisant quelques phrases parasites. En fait, nous ne possédons aucune attestation juive du premier siècle touchant les communautés religieuses" 694. " Je viens d'énumérer tous les renseignements que les sources vraiment antiques, juives ou païennes, mettent à notre disposition touchant les débuts du mouvement chrétien au I^{er} siècle : autant dire que ce n'est rien du tout. " 695 .Et encore : " Si peu que nous sachions de sa vie, devons-nous considérer Jésus comme un personnage réel de l'histoire ou bien sa figure humaine ne nous représente-t-elle qu'une construction de la foi, une combinaison, animée par elle, de mythes et de légendes (...) Confessons donc que tous les prétendus témoignages païens et juifs ne nous apportent aucun renseignement utile sur la vie de Jésus, qu'ils ne nous donnent même pas la certitude qu'il ait vécu ". 696

Dès l'instant où dans l'immédiate communauté de ceux qui sont supposés avoir connu Jésus de Nazareth, - c'est-à-dire les *Épîtres apostoliques* - il y a trace de Jésus de Nazareth que de manière plus que discrète, il ne faut pas s'étonner de ce qu'il ne soit pas plus connu de ceux qu'on appelle les *Pères de l'Eglise*, d'abord les *pères apostoliques* (appelés ainsi parce qu'ils sont supposés avoir connu les apôtres, comme Clément de Rome) ou les *pères apologistes*, un peu plus tardifs, comme Justin de Neapolis. Ce qu'il faut retenir c'est donc que, même dans les sources chrétiennes, il y a un grave problème quant à l'historicité de Jésus de Nazareth et, pour cette raison, il ne faut pas évoquer les sources chrétiennes anciennes sans entrer davantage dans le détail.

L'absence d'aucune mention de Jésus de Nazareth ni de son mouvement dans les sources extérieures au christianisme, ne peut plus, dès lors, beaucoup étonner, mais il ne faut en faire le constat que dans un deuxième temps. Ce fait est presque moins important que l'absence de l'homme de Nazareth dans les sources chrétiennes elles-mêmes. Quant au portrait de Jésus de Nazareth qui, en ce qui le concerne, est clair et net dans les trois synoptiques, clair et net aussi, mais différent dans le quatrième évangile, cela pose, à nouveau, la question de la datation et du statut de ces textes, .⁶⁹⁷

B.1.4 Contestations actuelles de l'existence historique de Jésus

694 Guignebert, *Le Christ*, p. 16

695 id. p. 17

696 Guignebert, *Jésus*, p. 23

697 voir infra, p. 432 et s.

Les thèses concernant la non-historicité de Jésus de Nazareth, si l'on en croit ce qui s'écrit couramment aujourd'hui, particulièrement en Europe, auraient donc fleuri à un certain moment du développement des sciences religieuses, en gros la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} dans la dynamique d'une certaine conception de l'histoire (positiviste, dit-on) ; cette tendance aurait été essentiellement le fait d'historiens anticléricaux, en même temps qu'elle aurait bénéficié de ce que le gouvernement de la République française, avant et après la période trouble de la séparation de l'Église et de l'état, était hostile au Vatican et ne rêvait que de l'affaiblir.

Tout n'est pas faux dans un tel point de vue ; les historiens anticléricaux spécialistes des origines du christianisme ont bien existé, par exemple l'ex-abbé Prosper Alfaric, professeur à l'Université de Strasbourg ; mais les conclusions, implicites ou explicites qu'on en tire sont loin d'être exactes :

1) Les théories sur la non-historicité de Jésus n'auraient pas eu de suite en raison de leur inconsistance.

2) Les raisons de croire à l'historicité de Jésus seraient devenues si fortes, notamment grâce aux apports des nouvelles découvertes que plus personne n'oserait soulever d'objections à leur encontre.

Nous récusons ces deux affirmations :

1) Les objections soulevées par les partisans de la non-historicité n'ont pas réellement été réfutées et n'ont pas eu besoin de l'être parce qu'elles sont tombées dans l'oubli à la suite d'une certaine évolution à la fois scientifique et politique de l'historiographie dont nous allons tenter de dresser les grandes lignes.

2) D'ailleurs, les partisans de la non-historicité n'ont jamais disparu.

- Ils n'ont jamais cessé d'exister en France et dans la francophonie ; nous en allons en citer plusieurs, postérieurs aux années 1960. Le constat qu'il convient de dresser, en revanche, c'est que pour toute une série de raisons enchevêtrées, ces auteurs ont disparu des lieux d'expression d'où les voix peuvent se faire entendre fort et clair dans la sphère publique.

- Ils existent relativement nombreux aux États-Unis, où contrairement à ce qui se passe en France, leurs voix se font entendre dans un vaste débat au demeurant potentiellement passionnel où les extrémistes des bords opposés - militants d'un athéisme agressif ou au contraire fondamentalistes rétrogrades et prosélytes - donnent le "la", tandis que les positions rationnelles et raisonnables ont plutôt tendance à demeurer dans les marges.

B.1.4.1 En France et dans la francophonie :

On peut citer des noms tels que :

- Michaël Baigent
- Patrick Boistier
- Nicolas Bourgeois
- Bernard Dubourg (1945-1992)
- Jacques Chocheyras
- Guy Fau
- Michel Gozard
- Marc Hallet
- Georges Ory
- Maurice Mergui
- Sandrick Le Maguer
- Georges Las Vergnas
- Louis Rougier (1889-1982)
- Marc Stéphane ⁶⁹⁸
- Jean-Claude Viland
- André Wautier
- et d'autres.

Il ne s'agit pas, ici, d'apporter un avis sur la valeur de tels auteurs, ni de prendre parti, mais seulement de dire qu'ils existent. Il peut se faire - et c'est le cas - que tous les défenseurs de la non-historicité de Jésus ne répondent pas aux critères d'appartenance définis par le groupe des spécialistes reconnus qui assurent la défense - pour ne pas dire l'inpugnabilité - du paradigme historico-théologique.

Il peut se faire que, globalement, les positions de ces contestataires ne soient pas bonnes ; ces positions existent cependant et il serait préférable de les réfuter, si elles sont mauvaises, plutôt que de dire qu'elles n'existent pas. Mais, cela consisterait à les faire connaître et il n'est pas exclu que ce soit, justement, ce que l'on cherche à éviter.

Cette liste n'est qu'indicative. Plusieurs, en effet, ne sont pas historiens ou encore historiens peu spécialisés ; de toutes façons, pour quelques raisons que ce soit, ils ne

⁶⁹⁸ Voir en annexe quelques titres de ces auteurs et, en particulier, un compte-rendu de Jean Hadot sur le livre de Marc Stéphane (1959), in *Revue de l'Histoire des Religions*.

sont pas reconnus comme appartenant à la communauté des *scholars*. Un autre cas est celui de quelques philosophes ; certes, la philosophie n'est pas l'histoire. Mais il est remarquable que la théologie semble souvent suffire pour bénéficier d'un grand crédit ; les théologiens semblent faire partie de la communauté des *scholars*, sans que cela ne soit un problème. Il est certain que la matière première des recherches sur ce sujet n'est pas différente pour les théologiens et pour les historiens. Les dossiers sont les mêmes, les sources sont les mêmes, tout l'appareillage linguistique est le même ; par conséquent, un théologien ou un philologue spécialisé dans les débuts de la théologie en sait autant qu'un historien spécialisé dans les débuts du christianisme. C'est par la méthodologie et les présupposés que l'un et l'autre devraient différer. Pour l'historien, le doute devrait être le principe de départ et la raison - la raison seule - son guide ; son but devrait être l'explication des faits par les sources. Pour le théologien, la foi est au départ de sa démarche, l'acceptation (pour ne pas dire l'obéissance) guide son parcours ; la transmission de son espérance est son but.

Quant à l'absence aujourd'hui d'historiens de haut niveau parmi les contestataires de l'existence historique de Jésus de Nazareth, elle peut avoir une explication qui mérite qu'on y réfléchisse un instant. Il suffit de se projeter dans le rôle d'un possible étudiant en histoire qui serait attiré par l'antiquité et qui, d'aventure, quand bien même il serait athée ou agnostique, voudrait s'intéresser, en tant que phénomène de civilisation, aux religions du début de notre ère. Il ne serait pas sans se rendre compte très vite qu'il s'agit là d'un domaine réservé et qu'il s'exposerait à de graves difficultés s'il choisissait ce terrain pour y faire briller la sagacité de son esprit critique.

B.1.4.2 En Amérique du Nord

S'il est possible de soutenir que la contestation sur l'existence historique de Jésus de Nazareth n'existe pas en France (du fait qu'elle est très marginalisée), ce n'est pas possible pour l'Amérique du Nord. La polémique est, au contraire, omniprésente dans le public. Les livres consacrés à une thèse ou à une autre atteignent souvent des tirages élevés. Des stations de radio et de télévision y consacrent en permanence des rubriques.

L'un des derniers ouvrages du médiatique Bart D. Ehrman (dont deux titres sont parus en français ces récentes années ⁶⁹⁹) s'intitule " *Did Jesus exist ?*" En l'occurrence, cet auteur, ancien pasteur et professeur de théologie dans une université de Caroline du Nord, réfute la thèse des partisans de la non-historicité, par conséquent plaide en sa faveur, même si sur les origines du christianisme lui-même, il s'est montré très subversif. Mais le fait qu'il ait écrit ce livre, lui qui s'est spécialisé dans les hauts tirages éditoriaux, destiné à réfuter la thèse de la non-historicité suffit à montrer que cette thèse existe et interpelle fortement le public outre-atlantique.

Les partisans de la non-historicité représentent un courant qui a reçu le nom de "higher criticism", soit la critique radicale. Leurs ouvrages sont nombreux et tirent à de grandes quantités d'exemplaires. Ils n'ont pas fait l'objet de traduction en français. Deux représentants très connus de ce courant sont :

- Robert M. Price, ancien pasteur et professeur de théologie dans le New Jersey, auteur notamment de *The incredible shrinking son of man* et *Deconstructing Jesus*.

- Earl Doherty, est quant à lui, historien de l'antiquité. Il vit au Canada et a publié : *Age of Reason* et *The Jesus Puzzle* (1999).

Un troisième personnage mérite une mention particulière. Il s'agit de l'ancien évêque anglican de Newark (New Jersey), John Shelby Spong qui, tout en disant croire à l'existence terrestre de Jésus, n'en rejette pas moins tous les articles du Credo et, tout spécialement, les dogmes de la divinité de Jésus, de la naissance virgine et de la Résurrection. Les témoignages évangéliques sont, pour lui, dénués de toute validité historique. Il va sans dire qu'il est très controversé dans le monde anglo-saxon. En France, il est presque inconnu, sauf de quelques chrétiens libéraux.⁷⁰⁰

D'autres, dont le rapport institutionnel à l'histoire est moins assuré ont pour nom, entre autres, Richard Carrier, Frank R. Zindler, George Albert Wells.

B.2 CONCLUSION PARTIELLE SUR L'EXISTENCE HISTORIQUE DE JESUS

⁶⁹⁹ Bart D. Ehrman, *La construction de Jésus*, Paris 2010 et *Les christianismes disparus*, Paris 2010

⁷⁰⁰ Voir l'article John Shelby Spong de Wikipédia, et la bibliographie de la 2ème partie.

En conclusion, nous dirons que l'existence historique de Jésus est un faux problème, que l'on entretient à plaisir parce qu'il a l'effet de détourner l'attention du vrai problème, autrement redoutable, qui est celui de la datation et du statut du *Nouveau Testament*.⁷⁰¹ Dans la mesure, surtout, où l'on s'intéresse à ce que l'on appelle couramment la "séparation" entre le judaïsme et le christianisme ⁷⁰², on ne devrait pas examiner la question de l'existence historique de Jésus sans mettre en parallèle celle de l'homme que l'on considère comme le premier des fondateurs du judaïsme rabbinique, Yohanan Ben Zakkaï ⁷⁰³, sans parler du Jésus Ben Ananias de Flavius Josèphe⁷⁰⁴.

B.3 Jésus a-t-il fondé le christianisme ?

La question de savoir si Jésus est ou non le fondateur du christianisme a déjà été évoquée plusieurs fois précédemment ⁷⁰⁵ ; son importance est telle qu'un approfondissement est nécessaire. Evidemment, s'il n'a pas existé, il n'a pas fondé le christianisme. Mais, ayant existé - éventuellement très rigoureusement comme il est présenté dans les évangiles - pourrait-il cependant ne pas l'avoir fondé ? Si l'hypothèse que le christianisme ait pu être fondé autrement que par Jésus de Nazareth, ou ce qui revient au même, autrement que par le mouvement de Jésus, est recevable, la question de savoir s'il a ou non existé n'a plus qu'une importance très relative. Or, c'est une affirmation que l'on rencontre souvent aujourd'hui, selon deux formulations :

- 1) " Jésus n'a pas fondé l'Église "
- 2) " Jésus n'a pas fondé le christianisme."

Beaucoup d'auteurs feront valoir que les deux formulations sont très différentes, ce qui voudrait dire que l'histoire des origines de l'Église est toute autre que l'histoire des origines du christianisme.⁷⁰⁶ Nous n'entrerons pas dans ce débat subtil et sans doute

⁷⁰¹ Problème traité en pages 395 et s.

⁷⁰² Voir infra p.464 et s.

⁷⁰³ Sur l'historicité de Yohanan Ben Zacchai, voir, en annexe, les remarques de Daniel Boyarin, dans *La partition du judaïsme et du christianisme*. (Cerf, Paris, 2011)

⁷⁰⁴ Voir en annexe le portrait de Jésus Ben Ananias, à la hauteur de la note 890

⁷⁰⁵ Voir supra, pp 24, 39, 83, 216

⁷⁰⁶ "On me demande de temps à autre pourquoi je tiens à parler d'histoire de l'Église et non d'histoire du christianisme..." Poirier Paul-Hubert, *De l'histoire de l'Église en faculté de théologie, Réflexion sur la nature et l'objet d'une discipline*, in *Laval théologique et philosophique*, octobre 1991, pp. 401-416. Il faut citer aussi Maurice Goguel qui distingue Église et christianisme : " Les termes de christianisme et d'Église sont souvent employés comme s'ils étaient synonymes. Le premier a cependant une extension plus grande que le second. Le christianisme, c'est l'ensemble du mouvement religieux qui se réclame de Jésus et est issu de son action, tant dans ses formes individuelles que dans ses formes collectives ; l'Église, c'est une société qui, sans avoir oublié que son principe et ses fins se situent dans un au-delà, a dû cependant, pour se réaliser, s'adapter à l'existence dans l'économie présente ", *Naissance du christianisme* (1946) (p 15).

légitime, mais considérerons qu'au moins pour la période des origines premières cette distinction ne s'impose pas.

Le christianisme tirant son nom du Christ, comme le bouddhisme du Bouddha, ou le confucianisme de Confucius, il allait autrefois de soi que Jésus de Nazareth, également appelé Christ, ou Jésus-Christ en était le fondateur. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Mais une ambiguïté peut être entretenue.

Par exemple, Simon-Claude Mimouni dans un article de la revue *Religions & Histoire* ⁷⁰⁷ écrit : " *Il n'est pas le fondateur du christianisme* ", avant d'ajouter : " *En revanche, on peut considérer Jésus avec quelque assurance comme le fondateur d'un mouvement de piété ...* " Ce mouvement de piété ne correspondrait-il pas, par hasard, à ce qu'il est convenu d'appeler l'Église ? Ou encore le christianisme ? D'ailleurs dans ce livre de référence qu'est *Le christianisme, des origines à Constantin*, distinguant, encore une fois, le Jésus de l'histoire et le Jésus de la tradition l'auteur parle des textes évangéliques " *donnant accès au fondateur du mouvement chrétien, - cela que l'on se situe dans un registre historien ou dans un registre théologique.* " ⁷⁰⁸.

C'est, pratiquement aussi, la position qu'adopte Maurice Sachot dans son ouvrage intitulé : *L'invention de Jésus, Genèse d'une religion* :

" *Seconde affirmation : le christianisme a été initié par Jésus. Certes, il n'est pas question de considérer Jésus comme le " fondateur " de la " religion " chrétienne, termes qui, ici, seraient totalement impropres. Mais il est vraiment difficile de ne pas reconnaître qu'il fut l'initiateur du mouvement qui a, par la suite, donné naissance au christianisme et à la religion chrétienne. (...). Le mouvement chrétien ne date pourtant pas de la préhistoire ou d'une époque sur laquelle la documentation écrite, par définition, ferait défaut. Il appartient bien à l'histoire. Il s'est même formé au sein d'un monde en mesure d'enregistrer et de commenter tout ce qui pouvait survenir de notable, le monde gréco-romain. Or celui-ci est totalement muet à son sujet. L'émergence du christianisme a complètement échappé au regard de ses fonctionnaires et de ses historiens, comme à celui des historiens juifs contemporains. (...) Celui qui a provoqué la rupture dans la continuité du judaïsme n'a laissé aucun écrit de sa main. Quant à ceux qui relatent ses paroles et ses gestes, qui décrivent avec force détails les événements qui ont fait de sa vie une existence hors du commun, ils le rapportent au travers d'un filtre qui fait que l'on ne peut pratiquement jamais dissocier la part qui relève du Jésus historique de la part qui revient à la reconstruction. (...) Pris dans ce jeu à double miroir à multiples facettes, l'historien se trouve donc l'impossibilité de pouvoir cerner qui fut réellement Jésus, alors même qu'il doit supposer qu'il ne fut pas un personnage quelconque, non seulement parce qu'il eut des disciples, mais plus encore parce qu'il a pu être investi de la figure du Christ et devenir l'initiateur d'un mouvement qui s'est maintenu, amplifié et imposé (...) il est aujourd'hui possible de déployer une partie des faits dans l'histoire et l'espace, de distinguer des groupes et des personnes, de démêler certains fils de l'écheveau des constructions christologiques, théologiques ou ecclésiologiques. l'histoire du christianisme*

⁷⁰⁷ Mimouni S.C. " *Jésus le juif* " in *Religions & Histoire*, N° 6 janvier 2006, page 15, voir en annexe

⁷⁰⁸ Op.cit. p 42

origine, en tant qu'histoire des premières communautés chrétiennes, sort progressivement des limbes.

*L'histoire du Jésus historique, en revanche, piétine. Définir sa personnalité, retrouver avec quelque certitude ce que furent ses paroles mêmes, les ipsissima verba, et les actes qu'il a effectivement accomplis, les ipsissima acta, est une tâche impossible. D'un point de vue heuristique, elle mérite sans doute d'être entreprise. Mais son terme ressemble à l'horizon : il s'éloigne au fur et à mesure que l'on s'en approche (...) Dans ce jeu de parfaites correspondances, où l'on ne sait plus finalement du judaïsme ou du christianisme, lequel est le miroir de l'autre, Jésus finit, là encore, par perdre toute consistance propre. Il n'est plus qu'un nom pour signifier la discontinuité dans une parfaite continuité. Est-il possible de sortir de cette aporie ? Est-il possible de rendre compte du mouvement qui conduit du judaïsme au christianisme en passant par Jésus autrement qu'en termes tautologiques, chacun n'étant rien d'autre que ce qui le précède ou que ce qui le suit ? Est-il possible de mettre en évidence le processus qui a permis l'émergence et la réussite du christianisme ? Poser la question, c'est laisser entendre qu'une réponse positive peut être donnée.*⁷⁰⁹

Sur Jésus, on trouve encore une double affirmation contradictoire chez l'historien Mauro Pesce dans un livre-interview co-signé avec le journaliste Corrado Augias, intitulé *Enquête sur Jésus*, paru en France en 2008 : " Dans ce livre, il me semble avoir soutenu, dans de grandes synthèses, que Jésus était un juif qui ne voulait pas fonder une nouvelle religion. Ce n'était pas un chrétien".⁷¹⁰ Mais Mauro Pesce ne semble traversé d'aucun doute quant à l'historicité des récits du *Nouveau Testament* ni sur le rôle que ceux-ci jouent dans les débuts de la nouvelle religion ; par conséquent, pour lui aussi, Jésus ne fonde pas une nouvelle religion, mais il fonde le mouvement qui la fonde. Affirmer que Jésus n'était pas chrétien peut prêter à sourire. On sait que Marx n'était pas marxiste, que de Gaulle n'était pas gaulliste, etc... En revanche, étendre la remarque à son entourage produit, éventuellement, un autre retentissement : Pierre n'était pas chrétien, Paul n'était pas chrétien, ni Jacques, ni André, ni Jean, ni les autres. Dans ce cas, cela donne une autre signification à la remarque faite au sujet de l'un des premiers évêques du christianisme, Clément de Rome, disant qu'il s'agissait d'un juif s'adressant à d'autres juifs. En admettant - ce qui reste encore à prouver - que Jésus ait fondé un mouvement, ce mouvement est-il chrétien ? En outre, si ce mouvement existe - ce qui est également encore à prouver - la question devient de savoir si ce mouvement est chrétien, s'il est chrétien dès le départ ou s'il devient chrétien progressivement.

La négation du rôle de fondateur qu'aurait joué Jésus est loin d'être exceptionnelle ; on la trouve aussi bien chez des catholiques que chez des protestants ; elle n'est même pas d'apparition particulièrement récente : étrangement, il ne semble

⁷⁰⁹ Sachot M. op.cit. pp 15-20

⁷¹⁰ Augias Corrado, Pesce Mauro, *Enquête sur Jésus*, Paris, 2008, page 275

pas qu'elle étonne. Elle le pourrait, cependant, et peut-être même le devrait, si l'on songe que, pour le christianisme catholique, il y a identification totale entre le Christ et l'Église. *Le Credo* ne dit pas explicitement qu'il en est le fondateur, mais cette affirmation est répétée à longueur de textes dans les principaux documents doctrinaux, comme par exemple, la constitution dogmatique sur l'Église, dite "*Lumen Gentium*".⁷¹¹

On ne s'étonnera que modérément de ce qu'un pasteur protestant comme Daniel Marguerat reprenne à son compte cette idée que Jésus ne fonde pas l'Église, sachant qu'il prend soin de préciser que tel est le cas si l'on entend, derrière ce mot, un dispositif institutionnel parfaitement rôdé. Ce serait plus surprenant dans la bouche du prêtre catholique Jean-Pierre Lemonon qui, précise que *Jésus n'a pas voulu fonder une Église, car cette question est simplement dépourvue de sens, étant anachronique*.⁷¹²

On peut constater que dès 1862, un théologien protestant, tel que Eugène Haag le disait, que dans la première moitié du XX^{ème} siècle des auteurs comme Turmel, Loisy, Goguel, Guignebert - c'est-à-dire les plus importants - reprennent l'affirmation à leur compte⁷¹³. Il est vrai que pour plusieurs d'entre eux, leur formulation ne brille pas par la clarté, plutôt le contraire. Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, Étienne Trocmé affirme aussi, quant à lui, ses doutes : "*Mais Jésus lui-même peut-il vraiment prétendre à la dignité de "fondateur du christianisme" au même titre qu'à celui de Fils de Dieu ou de Christ ? C'est douteux (...) Bref, le Maître agit en réformateur du judaïsme, non en fondateur d'une religion indépendante*".⁷¹⁴

Une contribution de Jacques Schlosser à un numéro hors série du *Monde de la Bible* nous semble de nature à apporter une explication à ce grand déploiement d'habileté rhétorique et, en même temps, à jeter une lumière vive sur les irréductibles difficultés de la coopération entre histoire et théologie. Historiquement, tout montre dans le *Nouveau Testament* que la "carrière" de Jésus se déroule dans le cadre de la religion juive qu'il n'est pas un seul instant question d'abolir, mais uniquement de réformer ; la création d'une nouvelle est hors sujet, d'autant que les temps sont consommés. Or, cette évidence historique est littéralement insupportable pour la théologie. Il faut donc combiner, mais avec beaucoup de discrétion, les deux approches

⁷¹¹ Voir en annexe *Lumen Gentium* (21 novembre 1964) et *Ad Gentes* (7 décembre 1965) . (page 147, 2^{ème} volume)

⁷¹² Voir annexe Daniel Marguerat et Jean-Pierre Lemonon, in *L'origine du christianisme*, Mars 2007 - Mordillat et Prieur - Arte. Egalement, *L'Express*, 22 décembre 2010-4 janvier 2011, *La grande histoire de la chrétienté*, p. 60

⁷¹³ Idem, voir en annexe.

⁷¹⁴ Étienne Trocmé, *Aux origines du christianisme*, voir en annexe.

dans un langage choisi qui ménage les sensibilités. François Blanchetière dit bien que ni Jésus ni Paul ne fondent le christianisme, mais il passe bien vite là-dessus.⁷¹⁵

Jacques Schlosser, historien-théologien catholique résout apparemment la difficulté, en disant en substance que Jésus, à la fois, fonde et ne fonde pas l'Église.⁷¹⁶ En pratique, l'affirmation de S.C. Mimouni selon laquelle Jésus ne fonde pas le christianisme, mais fonde un mouvement de piété, lequel, bien sûr, va fonder le christianisme, n'est pas essentiellement différente. Alfred Loisy et Maurice Goguel donnaient aussi dans le clair-obscur ou la contradiction. Goguel, en particulier, affirme dans son *Jésus* que l'homme de Nazareth n'a jamais songé, de près ou de loin, à fonder l'Église, et cependant, dès le lendemain de sa mort, la religion nouvelle qu'est le christianisme était fondée. Dans *La naissance du christianisme*, il dit encore que Jésus n'a pas fondé l'Église, mais qu'elle dérive de son action, tout en précisant que l'institution de l'Église ne s'est faite "*ni directement, ni indirectement par l'intermédiaire d'un homme, Pierre, ou d'un groupe d'hommes, les Douze...*"⁷¹⁷ Son ultime position est, par conséquent, difficile à saisir, (à moins que cette ultime position ne soit la gêne). Ceci n'a rien de nouveau et Marcel Simon, en coopération avec André Benoît, dans son ouvrage classique, paru en 1968, intitulé : *Le Judaïsme et le christianisme antique*, écrit, pour sa part : "*Envisagé comme religion distincte, le christianisme n'est pas, alors, né encore. Mieux nous connaissons les formes multiples que le judaïsme revêtait à l'époque, plus nous sommes amenés à constater qu'il y avait place dans son sein même pour le mouvement qui se réclamait du Christ Jésus*"⁷¹⁸. C'est cette incoutournable ambiguïté, appelée à perdurer, qui apparaît. Désormais, l'affirmation sera répétée, mais jamais développée : Jésus n'a pas fondé le christianisme, mais a fondé le mouvement qui l'a fondé. Un peu plus loin, Marcel Simon en vient à écrire qu'il situerait volontiers la naissance de l'Église dans l'épisode dit du *Concile de Jérusalem* (et sa conclusion (souvent appelée *Le Décret apostolique*), c'est dans ce texte "*où l'autonomie de l'Église vis-à-vis de la Synagogue est affirmée pour la première fois, même timidement, que l'on aura le plus de raison de reconnaître une prise de conscience par les Chrétiens et par les Juifs de la spécificité du christianisme*".⁷¹⁹

Peut-on réellement considérer le " Concile de Jérusalem " comme le signe d'une première prise de conscience de la nouveauté religieuse qui constituerait le

⁷¹⁵ Idem.

⁷¹⁶ Idem.

⁷¹⁷ Idem

⁷¹⁸ Simon Marcel Benoît André, *le christianisme et le judaïsme antique*, Paris 1968, page 325

⁷¹⁹ id. page 335

christianisme ? Sinon, de quand date cette prise de conscience et comment s'opère-t-elle ? Car, sans cette prise de conscience il n'y a pas encore de vrais débuts du christianisme. Même si Jésus a fondé un mouvement qui se réclame de lui, doit-on vraiment considérer que ce mouvement est chrétien ? Il ne semble pas que ce soit ce que pense Rudolf Bultmann, dans *le christianisme primitif* :

" Le christianisme primitif a jailli du groupe des disciples de Jésus qui ont vu leur Maître comme le Ressuscité après qu'il eût été crucifié par le procureur romain Ponce Pilate. Leur foi, selon laquelle Dieu l'a réveillé d'entre les morts, leur donnait la certitude qu'il avait été élevé à la gloire céleste et à la dignité de l'Homme" qui viendrait bientôt sur les nuées du ciel pour établir le règne de Dieu sur la terre. La communauté sans cesse grandissante qui attend son retour a conscience d'être la communauté du temps final, des communautés des "saints, des "élus", le vrai peuple de Dieu (...) Cette communauté eschatologique ne se sépare pas du judaïsme dans le sentiment d'être une nouvelle communauté religieuse. Aux yeux de ses contemporains, elle devait nécessairement apparaître comme une secte juive et c'est comme telle aussi qu'elle se présente à l'histoire..." ⁷²⁰ Ainsi le christianisme hellénistique n'est pas une donnée foncièrement une, mais, vu dans son ensemble, une création syncrétiste (...) Effectivement, c'est sous la forme d'un syncrétisme qu'il apparaît à première vue". ⁷²¹

Il nous semble - et c'est la position à laquelle nous nous rallions -, que Charles Guignebert, en revanche, est clair : Jésus ne fonde pas l'Église, et les apôtres, pas davantage, car les raisons qui valent pour le maître valent aussi pour les disciples. Il ajoute : *"Toute l'ingéniosité des théologiens n'y peut rien."* Sur ce point, sa clairvoyance est cependant prise en défaut et il serait certainement très surpris de découvrir l'évolution qu'a prise l'historiographie des origines du christianisme après lui.

En effet, l'ingéniosité des théologiens ne fait que croître avec les difficultés que soulèvent les historiens. Ainsi, l'idée que Jésus puisse ne pas avoir fondé l'Église, bien que l'Église affirme le contraire de toutes les façons, ne les déstabilise nullement. Ils diront que si l'on peut considérer, d'un point de vue *historiciste*, que ce n'est pas Jésus le fondateur, voire même même qu'il ne l'a pas fondée en ses apôtres, *telle que nous la connaissons*, ce qui demeure certain c'est que le vrai fondateur est Dieu : *c'est Dieu qui a fondé l'Église en Jésus-Christ*. C'est très précisément le type d'argument irrecevable pour l'historien à qui incombe la tâche, s'il affirme que Jésus n'est pas le fondateur de l'Église (ou du christianisme), d'expliquer par qui l'Église et le christianisme ont été fondés.

La question du rôle que joue Jésus dans la fondation de l'Église ou du christianisme est, évidemment, essentielle. Elle règle du même coup, si on y répond, la question du rapport entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie, ainsi que celle de la formation

⁷²⁰ Bultmann Rudolf, *le Christianisme primitif*, p. 191

⁷²¹ id. p 194

des premiers dogmes, donc de la divinité de sa personne. S'il n'a été qu'un sage animé (éventuellement) du projet de réformer le judaïsme, il ne peut avoir fondé l'orthodoxie, les dogmes seront donc venus après lui et sont de fabrication humaine.

B.3.1 Une documentation jugée abondante aujourd'hui

Il est devenu courant aujourd'hui de lire que nous en savons plus sur Jésus que sur n'importe quel autre personnage historique de l'antiquité. A l'occasion de la parution du livre de Benoît XVI en 2007, le journal *Le Nouvel Observateur* donnait la parole à un expert reconnu et présenté comme tel, auteur de nombreux ouvrages sur les origines du christianisme, Daniel Marguerat et lui demandait : « *Renan disait que « ce que nous connaissons de Jésus tient en quelques lignes. » Qu'en est-il aujourd'hui ?* » Marguerat répond :

« Ce scepticisme radical n'est absolument plus partagé par personne. Nous n'en sommes plus à nous demander si Jésus a existé ou non. Et, du personnage historique le mieux attesté de toute l'antiquité, nous en savons à la fois beaucoup et trop peu. Nous en savons bien plus, en tous cas, qu'à l'époque de Renan ». ⁷²²

La même affirmation est formulée dans des termes très proches par S.C. Mimouni :

« Jésus est loin d'apparaître comme un personnage isolé de son temps et s'inscrit dans une série documentaire bien connue et bien identifiée (...) Peu de personnages de l'antiquité bénéficient d'une attestation documentaire aussi riche d'un point de vue quantitatif comme qualitatif. La diversité documentaire concernant Jésus conduit l'historien à classer les nombreux témoignages pour les utiliser dans sa recherche avec un maximum de rigueur.» ⁷²³ Mais le même auteur écrit, dans le même ouvrage : *" Il semble qu'en deux millénaires tout ait été dit de Jésus, et pourtant, aujourd'hui, plus les chercheurs s'interrogent, plus ils s'aperçoivent que l'on sait peu de l'homme qui a été à l'origine du christianisme ".* ⁷²⁴

Pour sa part, B. Decharneux, en dépit des réserves qu'il émet sur la valeur informative réelle des évangiles, considère également qu'une telle situation est normale pour l'antiquité, s'agissant d'une personne privée comme Jésus. ⁷²⁵

⁷²² *Le Nouvel Observateur*, n° 2220, 24 mai 2007

⁷²³ Mimouni, Simon Claude (et Maraval Pierre), *le christianisme, des origines à Constantin*, Paris 2006, pp 44 et 80

⁷²⁴ *op. cit.* p 47

⁷²⁵ Voir en annexe, note 891, page 137, 2ème volume

L'affirmation concernant l'abondance de la documentation est souvent nuancée par une réserve formulée avec plus ou moins d'insistance. D. Marguerat ne manque pas à cette règle : *"Nous en savons à la fois beaucoup et trop peu"*. S.C. Mimouni pondère son propos de la même façon : *" Il semble qu'en deux millénaires tout ait été dit de Jésus et pourtant, aujourd'hui, plus les chercheurs s'interrogent, plus ils s'aperçoivent que l'on sait peu de l'homme qui a été à l'origine du christianisme."*⁷²⁶ Précision très importante, le même auteur, constatant que la recherche sur le *Jésus de l'histoire* avance, écrit : *"Elle ne progresse cependant pas en accumulant de nouvelles connaissances pour les ajouter aux anciennes. Elle fonctionne plutôt en déconstruisant certaines données précédemment acquises pour leur substituer une nouvelle approche."*⁷²⁷ Peut-être serait-il utile d'être plus catégorique, car cette théorie selon laquelle la connaissance sur le *Jésus de l'histoire* aurait considérablement progressé depuis le XIX^{ème} siècle prend appui sur la découverte d'un certain nombre de documents, dont les plus importants, de loin, sont la bibliothèque copte de Nag Hamadi (1945) et les manuscrits de la Mer morte (1947). Il est certain que ces découvertes ont beaucoup fait progresser les connaissances relatives à l'environnement dans lequel prend place l'histoire de Jésus de Nazareth ; mais elles n'apportent à peu près rien sur la connaissance de Jésus lui-même et sur le statut de ces sources fondamentales que sont les quatre évangiles canoniques. Sur ces deux points, il n'est pas exact de dire que l'on en saurait beaucoup plus que du temps de Renan et sa fameuse phrase : *" Si l'on s'astreignait, en écrivant la vie de Jésus, à n'avancer que des choses certaines, il faudrait se borner à quelques lignes"* s'applique toujours.⁷²⁸

Mais comment en est-on arrivé, même en envisageant la " nouvelle approche " dont il était question plus haut à considérer que cette documentation est surabondante alors que jusqu'au dernier quart du XX^{ème} siècle, ce qui était l'objet de l'accord général (que les historiens fussent confessionnellement engagés ou non), c'était l'insuffisance notoire de la documentation. On ne s'étonnera que modérément de trouver sous la plume d'auteurs tels que Charles Guignebert des affirmations telles que celles-ci :

« Je viens d'énumérer tous les renseignements que les sources vraiment antiques, juives ou païennes, mettaient à notre disposition touchant les débuts du christianisme : autant dire que ce n'est rien du tout. (...)Ce qui me semble beaucoup plus grave pour nous que l'ignorance des païens et des juifs au regard de la première histoire chrétienne, c'est celle des écrivains chrétiens eux-mêmes, des plus anciens d'entre eux, mis à part provisoirement les rédacteurs des évangiles (...) En définitive, tout l'essentiel de notre information tient dans le Nouveau

⁷²⁶ id. p. 47

⁷²⁷ id. p. 47

⁷²⁸ Voir en annexe

Testament et dans quelques écrits demeurés en marge du Canon - tels que la Doctrine des Douze apôtres (la Didachè), l'Épître dite de Clément romain ou l'Épître de Barnabé, et dans les apocryphes néo-testamentaires et apostoliques. « Il serait très hasardeux d'accepter de tels écrits (...) pour des documents dignes de la confiance de l'historien ». ⁷²⁹

En revanche, on peut s'étonner davantage de certaines assertions qui se trouvent sous la plume d'écrivains de sensibilité chrétienne, jusqu'à une époque pas si éloignée : par exemple Henri-Irénée Marrou, dans un article signé du pseudonyme d'Henri Davenson :

« Ce que les hommes voulaient savoir de nous, c'était, par exemple, si oui ou non, le Christ Jésus était né à Bethléem de la Vierge Marie. Tout ce que notre science, en stricte rigueur, trouvait à leur répondre, c'était : « Nous confessons notre ignorance, les témoignages ne sont pas suffisants pour conclure nécessairement par oui, mais naturellement nous ne pouvons pas davantage conclure par non » ⁷³⁰.

Pour sa part, Marcel Simon écrit dans son livre intitulé *Les premiers chrétiens* :

« Nous disposons (...) d'une documentation très restreinte et singulièrement délicate à manier. Du côté païen, elle se réduit à deux ou trois brèves indications de Suetone et de Tacite. Les quelques lignes que l'historien Flavius Josephe, contemporain des événements, consacre aux premiers chrétiens dans plusieurs passages de ses Antiquités Judaïques trahissent des retouches et des interpolations chrétiennes tellement évidentes qu'il n'y a pas grand secours à en attendre. Si bien que nous en sommes pratiquement réduits aux seules sources chrétiennes, c'est-à-dire aux écrits du Nouveau Testament ». ⁷³¹

Il n'est pas jusqu'au Père Xavier Léon-Dufour qui dans *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus* (publié en 1963) ne reconnaisse : “ dès à présent qu'une biographie (de Jésus) de type scientifique moderne est impossible à écrire ” et que “ le symbolisme est tellement lié à l'histoire (dans le IV^{ème} évangile) que l'on se demande à bon droit si les événements rapportés n'ont pas été inventés en vue d'illustrer une théorie. ” ⁷³² Reste à savoir si le quatrième évangile est tellement moins historique que les trois synoptiques, lesquels, en tout état de cause, ont bien été écrits en vue d'illustrer des convictions théologiques.

B.3.2 La date du 7 avril 30 (mort de Jésus)

Un autre exemple de cet accroissement supposé de connaissances qui ne résulte, en réalité, que d'une nouvelle lecture d'anciennes données nous est fourni par la date de

⁷²⁹ Guignebert, Charles *Le Christ*, pp. 25, 28, 29, 46

⁷³⁰ Henri Davenson (H.I. Marrou,) *Tristesse de l'historien*, Revue Esprit, n° 79, 1er avril 1939, page 32

⁷³¹ Simon Marcel, *Les premiers chrétiens*, PUF, QSJ ? 1^{ère} édition 1952, 2^{ème} édition : 1960 , p.

⁷³² Léon-Dufour Xavier : *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, 1963, pages 16 et 19

la mort de Jésus. Quand le 7 avril n'est pas avancé, sans autre forme de démonstration, comme une information certaine, il en sera parlé comme d'une probabilité, concentrant tant d'avis concordants, que cela en devient une quasi-évidence : si tant d'historiens avertis estiment que Jésus est mort le 7 avril 30, comment le lecteur ingénu ne conclurait-il pas que les raisons pour cela sont bonnes et que les opinions contraires n'ont aucune base, puisqu'on ne les entend pas.

Dans *Le Monde des religions*, nous lisons sous la plume de Daniel Marguerat : " *Que s'est-il passé dans les jours qui ont suivi la mort violente de Jésus de Nazareth, le 7 avril 30 ?* » ⁷³³. Voici, une nouvelle fois, une affirmation qui tend à devenir courante. On la trouve encore dans l'introduction d'un petit livre de Michel Rouché : « *L'histoire du christianisme s'ouvre sur un désastre, la mort de Jésus, le vendredi 7 avril 30* » ⁷³⁴. De publications en publications, qu'il s'agisse de livres ou de magazines, l'information se répète, prenant ainsi irrésistiblement le statut d'une vérité démontrée : Un numéro hors série du *Monde de la Bible*, consacrant une page à la chronologie des débuts du christianisme, inscrit en première ligne : « *7 avril 30 : mort de Jésus de Nazareth* ». ⁷³⁵ Enfin l'information est confirmée, si ce n'est officialisée, dans le chapitre consacré à *la chronologie de Jésus*, dans le premier volume de l'ouvrage intitulé *Un certain Juif : Jésus* de l'américain John Paul Meier, référence désormais incontournable en matière d'exégèse biblique. ⁷³⁶ Après de longues réflexions portant autant sur les différences entre évangiles synoptiques et évangile johannique, le calendrier civil et le calendrier liturgique ancien, les données astronomiques, progressant de possibilités en probabilités et de probabilités en quasi-certitudes, l'auteur conclut :

« *Le moment est venu maintenant d'établir une corrélation entre toutes ces observations littéraires et les résultats de nos recherches chronologiques. Nous avons vu que vraisemblablement Jésus a commencé son ministère en l'an 28 et qu'il est mort le vendredi 7 avril 30 (...)* » ⁷³⁷ John P. Meier dit encore : " *Il célébra un repas d'adieu avec le petit cercle de ses disciples les plus proches ; c'était le jeudi soir le 6 avril selon notre calendrier moderne et le commencement du 14 nisan, jour de la Préparation de la Pâque, selon le calendrier liturgique juif. Arrêté à Gethsémani dans la nuit du 6 au 7 avril, il fut d'abord interrogé par quelques responsables juifs (sans doute pas par l'ensemble du Sanhédrin), puis livré à Pilate dans les premières heures de la matinée du 7 avril. Pilate le condamna rapidement à mort par crucifixion. Après avoir été flagellé et tourné en dérision, Jésus fut*

⁷³³ *Le Monde des religions*, - 1er novembre 2007

⁷³⁴ Rouché Michel, *Les origines du christianisme* (30-451), , Hachette supérieur 2007, page 5. (Michel Rouché est professeur émérite à Paris IV-La Sorbonne.)

⁷³⁵ *Le Monde de la Bible*, hors-série, automne 2007,

⁷³⁶ Meier, John P, *Un certain Juif : Jésus*, les données de l'histoire: 3 volumes : Cerf, I. Les sources, les origines, les dates, 2004

⁷³⁷ op.cit. 1er volume, page 258

crucifié à l'extérieur de Jérusalem le même jour. Il mourut avant le soir du vendredi 7 avril 30. Il avait environ trente-six ans."⁷³⁸

John P. Meier ignore superbement toutes les raisons qui existent pour douter de l'historicité, entre autres, des récits de la passion.⁷³⁹ Cela ne l'empêche nullement de passer pour un modèle de rigueur historique, ce qui pourrait donner à penser que l'on confond facilement érudition et méthodologie.

Concernant cette date de la mort de Jésus, certains auteurs affectent de se donner une attitude prudente ; c'est-à-dire que, dans leur formulation, ils vont émettre quelque tournure qui se voudrait de l'ordre de la réserve. En réalité, sans le mettre nécessairement en avant, c'est l'argument du consensus majoritaire qu'ils évoquent et, objectivement, ils ne font qu'ajouter leur voix à celles de tous les autres, en omettant systématiquement de dire par quels calculs discutables on est aujourd'hui parvenu à cette date.⁷⁴⁰ Le résultat pratique est que, dans la quasi-totalité des livres et la quasi-totalité des revues où la date de la mort de Jésus est évoquée figure le 7 avril 30. Dès lors, avec ses seules ressources propres, le croyant n'aura aucun mal à calculer la date de la résurrection.

Si la date du 7 avril 30 peut être affirmée avec autant d'autorité, on ne voit pas pourquoi, on mettrait en doute l'existence terrestre de Jésus, ni les autres épisodes (et les conclusions afférentes) des quatre évangiles, exception faite des épisodes surnaturels que l'on préfère traiter par le silence, comme s'ils n'existaient pas. Or, tous les éléments contenus dans les évangiles dépendent de la validité de ces mêmes évangiles, de même que la validité des évangiles dépend aussi des éléments qui y sont

⁷³⁸ id. page 260

⁷³⁹ Le choix d'une telle date est, évidemment arbitraire : il résulte d'un raisonnement tenu (au mépris de la différence insoluble entre la date de la mort du Christ dans les trois synoptiques et le quatrième évangile) à partir de deux indices figurant dans les évangiles (la veille de Pâques et le jour du « vendredi »), les données calendaires de l'époque et les calculs astronomiques d'aujourd'hui permettent d'établir que le vendredi, veille d'une fête de Pâques juive, est repérable en 27, en 30 et en 33. Le raisonnement, c'est que 27, c'est tôt, 33, c'est tard, donc 30 est juste bien : et en cette année 30, le vendredi veille de Pâques était le 7 avril !

⁷⁴⁰ Tel est le cas dans S.C. Mimouni, *Le christianisme, des origines à ...* (op.cit.) pages 62 et 63, plusieurs paragraphes sont consacrés à la question avec des précisions concernant la différence de chronologie entre les synoptiques et l'Evangile de Jean. L'auteur écrit : " *Les historiens sont partagés sur la question* " avant de conclure : " *On retiendra donc que selon toute vraisemblance Jésus est mort le 7 avril 30, à l'âge sans doute de 36 ans.* " C'est aussi le cas de Charles Perrot dans *Jésus*, PUF Que sais-je ? : " *La date de la mort de Jésus est un peu mieux assurée, autour de l'an 30 de notre ère, dans le contexte de la Pâque juive et durant la préfecture de Ponce Pilate (de 26 à 36). Il est difficile de préciser davantage, car il y a un jour de décalage entre la date suggérée par les trois évangiles synoptiques et celle proposée par Jean (...). Les spécialistes privilégient plutôt la date johannique en faisant appel au calcul astronomique (...). Suivant plutôt la tradition johannique, beaucoup situent la crucifixion le 7 avril 30.* " Le même auteur, dans *Jésus et l'histoire*, Desclée, 1993, pp 72-73 : " *La date de la mort de Jésus fait actuellement l'objet d'un large consensus : Jésus est mort sous le préfet Ponce Pilate en l'an 30 de notre ère, et plus exactement le 7 avril de l'an 30. Comment obtenir une date aussi précise ? D'après Mc 15,42 et Jn 19,31, Jésus est mort un vendredi. Selon la tradition johannique (Jn 18,28 ; 19,14), c'était le « jour de la Préparation », c'est-à-dire le 14 du mois de Nisan (mars-avril).* " -- On peut multiplier les exemples. Voici, dans *Le procès de Jésus*, PUF, Que Sais-Je, 1980, pp 13-14 de Jean Imbert : " *Quant à l'année même du procès et de la Passion, c'est seulement par des recoupements que nous pouvons l'établir, non sans difficultés* [suit tout un raisonnement, à partir de quelques considérations qui sont, elles, véridiques, pour aboutir à la conclusion désirée] : " *L'année 27 doit être écartée, CAR... (...)* ; *l'année 33 est sans doute trop tardive CAR (...) la mort de Jésus doit DONC être datée de l'année 30 et nombreux sont les auteurs qui se sont ralliés à cette chronologie.* "

contenus, dont les épisodes surnaturels.⁷⁴¹ Les quelques évidences sur lesquelles quantités d'historiens-théologiens pensent pouvoir s'appuyer sont fonction :

- 1° Du degré d'historicité globale des évangiles.
- 2° Des indices qu'ils sélectionnent dans les textes.
- 3° Des raisonnements qu'ils tiennent sur ces indices.

Le 7 avril 30 n'est pas une nouveauté. Grâce à Maurice Goguel, on apprend qu'un érudit du nom de Chavannes avait déjà avancé cette date dans un *Essai sur la détermination de quelques dates de l'histoire évangélique* dans un numéro de la *Revue de Théologie* de 1863, page 228.⁷⁴² Ce qui est intéressant, c'est que Goguel lui-même penche pour une autre date, la Pâque de l'an 28, qu'il ne retient, d'ailleurs, que comme une probabilité. Ce qui devrait surtout donner à réfléchir aux historiens-théologiens d'aujourd'hui, c'est cette remarque : "*La date de la mort de Jésus n'a pas été l'objet d'opinions moins divergentes que celles de sa naissance...*"⁷⁴³

Ces remarques seraient incomplètes si nous omettions de signaler que les opinions divergentes sur cette question subsistent encore aujourd'hui même si elles sont minoritaires et discrètes. Ainsi une historienne britannique de l'Université d'Edimbourg, Helen K Bond s'est inscrite en faux contre le consensus dans un article sans complaisance, mettant en cause ce qu'elle nomme *l'imagination religieuse*.⁷⁴⁴ Dans son introduction, elle annonce :

" *Etant donné la complexité de la question, c'est proprement stupéfiant qu'un tel accord sur la date de la crucifixion de Jésus ait pu s'établir. Mon intention, dans cet article, est 1) de demander, d'abord, comment les experts parviennent à cette date du 7 avril, 2) de prendre en compte les implications d'une telle date, 3) de suggérer que la confiance dans lesdits des experts est gravement mal placée.*" En conclusion, elle écrit : "*Nous n'avons simplement aucun moyen de savoir (...) Je suspecte que l'un des principales raisons qui font que des critiques normalement solides ont souscrit si vite à la date du 7 avril 30 est qu'ils espèrent désespérément que cela soit vrai.*"⁷⁴⁵

On pourrait éventuellement se demander si le questionnement de Helen K Bond ne peut pas s'étendre à bien des solutions proposées par les experts internationaux quand ils abordent les véritables apories historiques du Nouveau Testament. Les

⁷⁴¹ *Le Monde des religions*, 1er novembre 2007; L'article "*Les premiers chrétiens*" (de Daniel Marguerat) affirme tout à la fois la mort de Jésus le 7 avril 30, la communauté des chrétiens de Jérusalem, les rôles respectifs de Pierre, de Paul, de Jacques, la mission en SyroPalestine " par des petits groupes d'évangélistes", le conflit d'Antioche, et (last but not least) "*La base de leur prédication nous est conservée dans un recueil de paroles de Jésus appelé « Source Q », auquel les évangélistes Matthieu et Luc auront accès*". (.

⁷⁴² Goguel Maurice, Jésus, Paris 1950, p. 165

⁷⁴³ Goguel Maurice, op.cit. pp. 161, 165 et 190. Voir en annexe.

⁷⁴⁴ "Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination", «*New Testament Studies*», 59, 2013, pp. 461-475

⁷⁴⁵ Lien:

http://www.research.ed.ac.uk/portal/files/10489469/Dating_the_Death_of_Jesus_Memory_and_the_Religious_Imagination.pdf

solutions qu'ils proposent ne sont-elles pas, bien souvent, *celles qu'ils souhaiteraient désespérément vraies* ?

B.3.4 Jésus-Christ, personnage conceptuel ?

Le dossier de la personne de Jésus de Nazareth étant ce qu'il est, c'est-à-dire marqué d'un tel clair-obscur qu'il est à penser que les positions les plus opposées - pleine historicité, non-historicité ou historicité partielle - puissent à jamais se soutenir, un moyen simple existerait d'en finir avec ce problème. Mais il ne semble pas que les esprits soient encore près d'y recourir.

Les tenants de l'histoire classique veulent résolument que l'existence historique de Jésus soit un acquis qu'il serait aujourd'hui déraisonnable de mettre en question, bien qu'ils n'aient d'autre argument définitif qu'un consensus qui - même s'il était général, ce qui n'est pas le cas - ne serait pas lui-même définitif puisque, scientifiquement, un consensus n'est pas une preuve et que, par le passé, certains qui semblaient indestructibles ne s'en sont pas moins effondrés.

La simple évocation d'une possible remise en cause est immédiatement écartée, comme la preuve d'un attachement idéologique à un rationalisme désuet, étriqué, réducteur, voire à un anticléricalisme attardé et immédiatement assimilé à une théorie réactionnaire qui voudrait que, *a contrario*, l'inexistence historique de Jésus soit certaine.

Les tenants de l'histoire classique ne veulent pas que l'existence historique de Jésus soit considérée comme une hypothèse à laquelle il serait possible de répondre autrement qu'en termes binaires : Jésus a existé ou Jésus n'a pas existé. Que Jésus ait existé autrement que sous les traits sous lesquels il nous est parvenu n'est pas, pour ces personnes, une possibilité envisageable. Une telle hypothèse n'est pas fondamentalement différente de celle - exclue de la même façon - consistant à envisager que le christianisme ait pu débiter autrement qu'à travers les récits que l'on trouve dans le *Nouveau Testament*. Qu'ils soient intervenus tardivement, alors que la dynamique messianiste avait depuis déjà longtemps créé une disjonction ostensible dans le judaïsme à partir du problème de son universalisme ou de sa spécificité, n'est pas une hypothèse bénéficiant du droit de cité, malgré le nombre, l'importance et la longue durée des pères de l'Eglise (apostoliques puis apologistes) qui s'affirment

chrétiens et témoignent, cependant, d'une très grande discrétion par rapport aux quatre évangiles, forme autant que contenu.

Bref. Que Jésus ait été un mélange de réalité et de fiction, la combinaison d'un ou plusieurs personnages réels et de traits mythiques, légendaires ou simplement imaginés ne semble pas être une hypothèse concevable, malgré tous les arguments qui plaideraient en sa faveur. Le jour où elle le serait - peut-être faut-il écrire *le jour où elle le sera* - la question de savoir si l'on peut évaluer les proportions respectives de la réalité et de la fiction se poserait et le défi serait grand pour les historiens. On voit mal, *a priori*, les critères, ce jour-là, qu'ils pourraient mettre en œuvre.

Le défi serait moins grand, en revanche, pour les philosophes qui s'aventureraient dans cette affaire. Un important philosophe du XX^{ème} siècle, Gilles Deleuze, avait fait sensation dans le monde des sciences humaines en définissant la philosophie comme l'activité consistant à créer des concepts.⁷⁴⁶ Dans l'ouvrage de référence, Gilles Deleuze définit la nature créative du concept en l'accompagnant d'un certain nombre d'éléments concomitants dont l'un des principaux est le personnage conceptuel : " *Les concepts, nous le verrons, ont besoin de personnages conceptuels qui contribuent à leur définition*".⁷⁴⁷ Il donne, au fil des pages, plusieurs exemples de personnages conceptuels : Socrate, Dom Juan, Zarathoustra, Le Christ (p. 64), (ce dernier en le rapportant aux positions de Nietzsche). La notion de personnage conceptuel est, en fait, très liée à la notion de concept elle-même qui, selon cet auteur, est très complexe et ne doit surtout pas se prendre au sens courant. Le concept deleuzien est, en réalité, très proche de ce que Michel Foucault appelle, pour sa part, un *système de pensée*.⁷⁴⁸

Mais ce qui nous intéresse particulièrement à propos du personnage conceptuel est son rapport à l'historicité, qui peut être très lâche voir inexistant : " *Les personnages conceptuels (...) ne sont pas des personnifications mythiques, pas plus que des personnes historiques, pas plus que des héros littéraires ou romantiques*".⁷⁴⁹

La vérité - ou la réalité - du personnage conceptuel, c'est l'effet qu'il engendre. Dès lors, peu importe la forme d'existence qu'il a pu avoir à l'origine de son histoire. Le personnage conceptuel peut avoir à son origine, un personnage réel. Mais l'histoire du personnage réel n'est pas l'histoire du personnage conceptuel. Le personnage conceptuel peut aussi avoir à son origine un mythe ou une légende ou un personnage

⁷⁴⁶ Deleuze Gilles, Guattari Félix : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris Editions de Minuit, 1991.

⁷⁴⁷ op. cit. p 8

⁷⁴⁸ Voir en annexe quelques citations de Gilles Deleuze sur le sujet.

⁷⁴⁹ op.cit. p 63

littéraire lesquels ne se confondent pas non plus avec le personnage conceptuel, dans sa totalité. L'origine du personnage conceptuel n'est qu'un élément du processus de sa formation. Le personnage conceptuel se situe, de toutes façons, au-delà de la vie réelle d'un personnage, si celle-ci a été effective. La force du personnage conceptuel, c'est que son histoire continue. Le personnage conceptuel existe en ce qu'il est vivant et plus vivant que beaucoup de vivants.

En fait, le personnage conceptuel se développe en même temps que le concept lui-même : l'un et l'autre s'alimentent mutuellement. Dès lors, peu importe que le personnage qui est à l'origine du personnage conceptuel soit un personnage historique, un être mythique, une création littéraire ou un mélange de ces divers modes d'être, c'est la rencontre du personnage (qu'il soit d'une nature ou d'une autre) avec le concept qui crée le personnage conceptuel. Ce qui fait le personnage conceptuel, c'est qu'il jouit d'une vie propre : on pourrait ajouter qu'il communique sa vie : "*Le personnage conceptuel n'a rien à voir avec une personnification abstraite, un symbole ou une allégorie car il vit, il insiste (...) Il a des traits relationnels (...) Il a des traits dynamiques (...) Il a des traits juridiques (...) Il a des traits existentiels (...)*"⁷⁵⁰

Si l'on s'engage dans la perspective ouverte par une telle définition en la rapportant à Jésus-Christ, la question de l'existence historique ne se pose plus. En revanche, il ne serait pas du tout indifférent de dire que Jésus-Christ ne fonde pas le christianisme, comme nous venons de voir que tant d'historiens aujourd'hui le font. Jésus-Christ, considéré comme un personnage conceptuel et le christianisme, considéré comme un concept, se fondent concomitamment. On ne peut donc pas dire que Jésus-Christ ne fonde pas le christianisme, mais seulement qu'il ne le fonde pas seul. Le christianisme se fonde à travers Jésus-Christ.⁷⁵¹

Toutefois, si l'approche philosophique permet, dans le cas d'une contestation de l'existence historique de Jésus, de résoudre le problème sur le plan religieux, elle est inefficace pour résoudre le problème sur le plan historique. Tel n'est pas non plus son but.

B.4 Luc, premier historien du christianisme ?

⁷⁵⁰ op.cit : pp 62, 69, 70

⁷⁵¹ Voir la partie précédente, et notamment, dans le volume 2 l'annexe consacré à Etienne Trocmé : "*Le christianisme primitif, un mythe historique ?*"

Dans les nouveautés remarquables qu'on peut observer facilement en comparant les récents ouvrages consacrés au Jésus de l'histoire à ceux plus anciens de quelques décennies, c'est qu'aujourd'hui, l'auteur des *Actes des Apôtres*, Luc, a accédé au statut de premier historien du christianisme. Le défenseur le plus acharné de cette (relative) innovation est Daniel Marguerat dont la bibliographie fournie propose, entre autres, un ouvrage ayant pour titre : *La première histoire du christianisme, les Actes des Apôtres*.⁷⁵²

Cette innovation est d'une importance considérable, en ce sens qu'il pouvait paraître peu rassurant, qu'il ait fallu attendre quatre siècles (Eusèbe de Césarée) pour que l'on entre en possession d'une première histoire du christianisme. C'est pourtant ce qui semblait l'évidence dans la longue suite de siècles précédant l'époque actuelle ; l'historiographie d'aujourd'hui y a mis bon ordre, en décernant à Luc la qualité de premier historien. Daniel Marguerat (pasteur protestant) n'est nullement isolé dans cette entreprise : Michel Quesnel (prêtre catholique) considère aussi (avec bien d'autres) Luc comme le premier historien. C'est ce qui ressort d'une communication faite à l'occasion du II^{ème} colloque international d'études patristiques d'expression française tenu à Tours du 11 au 13 septembre 2000. Dans cette intervention, Michel Quesnel affirme précisément : " *L'écriture de l'histoire chrétienne, appelée à de grands développements, commença assez tôt, dans les dernières décennies du 1^{er} siècle. Il n'est sans doute pas excessif de dire que Luc est le premier historien chrétien. (...) Il est historien des débuts du christianisme, c'est-à-dire de Jésus et de l'Église.* " ⁷⁵³ Nous ne soulèverons pas pour l'instant le point de savoir pour quelles raisons cet aspect de l'œuvre de Luc avait échappé pendant des siècles à tous les historiens qui, à leur tour, se penchèrent sur l'histoire du christianisme et pensèrent voir en Eusèbe de Césarée leur premier ancêtre.

Les raisons sont justement nombreuses d'émettre de grandes réserves, précisément, quant à l'historicité des *Actes des Apôtres*. D'ailleurs, elles n'ont pas entièrement disparu de l'esprit de tous les historiens, puisque dans le même colloque, S.C. Mimouni, faisait état d'opinions sensiblement différentes, sur cette mode qui a valu à Luc d'être promu historien :

" Il s'agit de l'œuvre attribuée par la tradition chrétienne à Luc qu'elle identifie, à partir de la seconde moitié du II^{ème} siècle, avec un compagnon de voyage de Paul

⁷⁵² Marguerat Luc, *La première histoire du christianisme, les Actes des Apôtres*. Cerf, 1999; Voir aussi :

L'ouvrage de 1999 (*La première histoire...*) a été encore complétée en 2013 par, du même auteur, *Un admirable christianisme, relire les Actes des Apôtres*. (Edition du Moulin, 2010, réédité en 2013)

⁷⁵³ Quesnel Michel, *Luc, historien de Jésus et de Paul*, in *L'historiographie des premiers siècles de l'Eglise*, Beauchesne, Paris, 2001, p.57-58

médecin de son état. Cet auteur est censé avoir rédigé deux ouvrages qui sont adressés à un certain Théophile (...) On se concentrera ici tout particulièrement sur la seconde partie de l'œuvre dite de Luc. (...) C'est dire son intérêt documentaire, tant à l'époque de sa narration que de sa rédaction, malgré tous les problèmes que pose à l'historien cet ouvrage dont l'objectif primordial n'est évidemment pas de fournir des faits historiques, mais plutôt des faits mémoriels, autrement dit, des témoignages provenant de la tradition chrétienne, comme son auteur l'affirme lui-même en Lc 1, 2 (...) Il [Luc] a sans nul doute projeté sur les événements et les personnages rapportés, les faits et les gestes de Jésus avec une visée évidemment apologétique (...) L'auteur des Actes des Apôtres connaît aussi bien son métier d'historien - dans le sens ancien du terme - que son métier de théologien (...) Pour juger de l'historicité éventuelle des événements qui figurent en Ac 1-15, on manque (...) d'éléments critiques autant en aval qu'en amont - d'où les difficultés extrêmes auxquelles l'historien est confronté. Il est évidemment possible de penser que tous les événements rapportés en Ac 1-15 sont traditionnels et donc que leur historicité est contestable, car ne pouvant être recoupés par d'autres documents : elle l'est d'ailleurs pour la plupart des historiens non théologiens qui estiment impossible de faire l'histoire de l'émergence des communautés chrétiennes aux I^{er} et II^{ème} siècles".

L'histoire de l'émergence des communautés chrétiennes aux I^{er} et II^{ème} siècles serait impossible à faire pour les historiens non théologiens tandis que les théologiens considèreraient que cette histoire est faite, précisément, par les quatre évangiles et les Actes.⁷⁵⁴ S'y trouverait-il les signes de certaines options théologiques primitives, il n'y aurait là rien que de très normal, suivant les critères de *l'histoire à l'ancienne*.

Bien d'autres extraits de cette communication mériteraient encore d'être cités, d'autant que la conclusion porte sur une comparaison entre l'histoire au sens moderne et l'histoire au sens antique ; notons aussi l'apparition de l'expression " *faits mémoriels* ", le concept de *mémoire* jouant, comme nous allons voir bientôt un rôle essentiel dans l'évolution récente de l'historiographie générale.

B.5 Les avatars de l'historiographie

Les connaissances sur le Jésus de l'histoire n'ont pas changé depuis Renan, même s'il d'importantes découvertes ont été faites sur l'environnement où il vécut. Aucune découverte n'est venue nous donner quelque précision que ce soit sur la date de sa mort. Rien n'a changé par rapport aux œuvres et aux statuts respectifs de Luc, l'auteur des *Actes des Apôtres*, ni d'Eusèbe de Césarée, l'auteur de *L'Histoire Écclésiastique*. S'il est vrai, comme on l'a lu plus haut, que de nouvelles connaissances ne se sont pas, à

⁷⁵⁴ Mimouni S.C. *Les représentations historiographiques du christianisme au 1^{er} siècle*, in *L'historiographie des premiers siècles...* op.cit. pp 67-90

proprement parler, ajoutées aux anciennes, mais que certaines données ont été déconstruites pour qu'il leur soit substituée une nouvelle approche, il peut être souhaitable de s'intéresser à cette notion que l'on nomme l'historiographie.

Définir le rapport entre l'histoire et l'historiographie n'est pas une affaire simple et le recours à notre dictionnaire habituel n'apporte qu'une aide très relative. Si l'historiographie, en effet, est, selon le *Trésor de la Langue Française Informatisé*, *l'activité de celui qui écrit l'histoire de son temps ou des époques antérieures*⁷⁵⁵, on ne distingue pas clairement ce qui la différencie de l'histoire, présentée par le même dictionnaire comme la *Recherche, connaissance, reconstruction du passé de l'humanité sous son aspect général ou sous des aspects particuliers, selon le lieu, l'époque, le point de vue choisi*.⁷⁵⁶

Des définitions plus fouillées ne manqueraient pas de mettre en lumière le rapport plus qu'étroit qu'entretient l'histoire avec l'esprit critique. D'Hérodote (vers - 485 ; vers -420), appelé le Père de l'histoire, on retient que le terme grec *ἱστορία* signifie *enquête* ; il s'emploie, en effet, à tenter de distinguer, dans la mémoire des hommes la part du vrai et la part du faux. Insuffisamment, selon son premier successeur, Thucydide, (vers - 460 ; vers -400) qui inaugure la recherche des causes profondes des événements et prône l'esprit critique, par la confrontation de sources d'origines diverses et dénonce les périls que sont le mythe et la rumeur. Plus tard, avec Polybe (vers - 208 ; vers - 120) , c'est à la naissance d'un début de méthodologie historique à quoi l'on assiste, puisqu'il énonce une série de règles. L'esprit critique triomphe avec Lucien de Samosate (vers 120 ; après 180) qui s'épanouit essentiellement dans des œuvres satiriques, mais que l'on trouve au centre de l'irremplaçable *Comment on écrit l'histoire* que l'on pourrait considérer comme une sorte de fondation de l'historiographie. Polybe et Lucien nous aideront à creuser la question de savoir si le *Nouveau Testament* répondant difficilement - tant s'en faut - aux exigences de la méthodologie historique moderne, satisfait cependant aux exigences de l'histoire au sens antique.

L'histoire est une discipline complexe.⁷⁵⁷ L'histoire de l'historiographie elle-même change comme le prouve, à trente ans de distance, la publication par les P.U.F. dans la collection *Que Sais-Je ?* de deux ouvrages sensiblement différents, traitant de

⁷⁵⁵ ainsi que : *l'ouvrage, ensemble d'ouvrages résultant de cette activité*. - (<http://atilf.atilf.fr/>)

⁷⁵⁶ ainsi que : *l'ensemble des faits, le déroulement de ce passé*. (id.)

⁷⁵⁷ Dans ce domaine également, la bibliographie est abondante. Voir en annexe, quelques réflexions de Benedetto Croce

cette même question, portant le même titre⁷⁵⁸ Nous ne détaillerons pas par quels bouleversements l'histoire transite du Moyen-Age à aujourd'hui et, cependant, diverses phases, (dont les premières se situent à la Renaissance et les dernières amènent au *tournant linguistique*), doivent être évoquées car d'une part, l'histoire des origines du christianisme va suivre, dans une certaine mesure, l'évolution de l'historiographie générale, tout en (paradoxalement) s'en protégeant au besoin ; d'autre part, l'historiographie généralement admise des origines du christianisme nous semble reposer sur un certain nombre de conventions qui pourraient, à l'occasion, mériter d'être mises en cause. A travers toutes les évolutions qu'a connues l'histoire, certaines constantes demeuraient, que l'on soit dans l'antiquité, au Moyen-Age, à la Renaissance, au siècle des Lumières, et au romantique et/ou positiviste XIX^{ème} siècle, le but de l'histoire était de découvrir en réduisant autant que possible la marge d'erreur ou d'incertitude, ce qui s'était réellement passé dans les temps anciens. Avec l'envahissement des sciences humaines dans l'histoire, la linguistique notamment, l'intérêt majeur représenté par la réalité des faits, des événements, des acteurs de l'histoire s'est, semblerait-il, plus ou moins estompé au profit de l'intérêt que représenteraient les documents écrits, en tant que récits. Le document littéraire et le document historique se sont tellement rapprochés que les outils de la critique littéraire se sont subtilement transposés dans le domaine de la critique historique. Ce n'est pas en soi une anomalie, dans la mesure où, précisément, c'est la critique littéraire qui amène (il y a quelques siècles) progressivement la critique biblique dans le domaine de la science. Toutefois le degré atteint à l'heure actuelle par cette proximité produit des effets tels qu'on peut en arriver à se demander si ce qui s'est réellement passé est encore aujourd'hui le véritable objet de l'histoire, voire même si cette question n'est pas démodée.

C. CRITIQUE BIBLIQUE ET SCIENCES RELIGIEUSES

" On appelle sciences religieuses les diverses sciences appliquées aux religions dans une option non théologique : philologie, linguistique, histoire littéraire, exégèse, sociologie, anthropologie, archéologie, la locution apparaît en France en ce sens vers 1886 avec la création de la V^{ème} section de l'École Pratique des Hautes Études " selon une définition

⁷⁵⁸ Carbonell Charles-Olivier, *L'historiographie*, PUF, QSJ ? 1981 ; Offenstadt Nicolas, *L'historiographie* PUF, QSJ ? 2011

classique. L'origine des sciences religieuses est, cependant ancienne et pendant longtemps la discipline se désigne souvent sous les termes de critique biblique.

C.1 Les trois quêtes (ou plus ?)

Dans l'hebdomadaire précédemment cité, D. Marguerat est présenté comme appartenant à ce que l'on appelle *la troisième quête* du Jésus historique, qui est née en 1970 et se montre très active aux États-Unis.⁷⁵⁹ L'interviewé la définit comme une *nébuleuse*, surtout *active aux Etats-Unis, s'orientant dans différentes directions*, se caractérisant par un *rationalisme moins étroit que la première quête*, dite libérale, et *plus souple sur l'historicité que la seconde*. Ce sont beaucoup de choses qui sont dites en peu de mots, encore un décryptage s'avère-t-il nécessaire.

Il n'y a pratiquement pas d'ouvrages traitant des origines du christianisme, que ce soit en quelques pages dans l'ordre de l'*épistémè* ou en quelques mots dans l'ordre de la *doxa* qui n'évoquent les *trois quêtes* - certains avancent que la *quatrième* a démarré - et qui, d'une voix unanime - , n'affirment que tout commence avec Reimarus, un linguiste et philosophe allemand du XVIII^{ème} siècle dont l'ouvrage posthume *on Dem Zwecke Jesu und Seiner Jünger* (*L'Objectif de Jésus et de ses disciples*) est présenté comme à l'origine de la recherche historique sur Jésus. Cette *première quête* se terminerait avec un ouvrage d'Albert Schweitzer, paru en 1906, consacré à une histoire des recherches sur la vie de Jésus. En fait, c'est cet ouvrage même d'Albert Schweitzer qui lance le terme de *quête* et désigne Reimarus comme l'initiateur, ce qui sera repris par la suite et répété jusqu'à aujourd'hui.⁷⁶⁰ La référence aux *trois quêtes* est le signe de l'adhésion au paradigme historico-théologique, non qu'une telle référence soit fausse en elle-même, mais elle néglige toutes les phases qui ont précédé et notamment le rôle de la philosophie ; elle néglige aussi les passions terriblement contradictoires qui accompagnèrent toutes ces recherches ; elle néglige encore l'effort constant qui fut celui de l'Église pour s'opposer

⁷⁵⁹ Voir annexe.

⁷⁶⁰ Reimarus zu Wrede, *Eine Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1906 -- traduit en anglais : *The quest of historical Jesus*, 1^{ère} édition 1910 ; 3^{ème} édition 1954 ; Londres.

aux progrès de la connaissance, aussi longtemps que cela fut possible, jusqu'au moment où, vaincue, l'institution romaine développa une stratégie de rétablissement qui, à s'en tenir à la tonalité générale actuelle, a fini par tourner à son avantage. Elle donne une impression de cohérence et de rationalité qui laisse beaucoup trop d'aspects dans l'ombre. Elle néglige enfin des périodes intermédiaires et certains rapports essentiels avec des épisodes politiques décisifs.⁷⁶¹

La *deuxième quête* prendrait place entre les années 1950 et les années 1980 et s'illustrerait, notamment, avec les noms d'Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Joachim Jeremias, Etienne Trocmé (ce dernier pour la francophonie). La *troisième quête*, enfin, irait de 1980 à aujourd'hui et comprendrait, par conséquent, tous les historiens ou théologiens, ou théologiens-historiens actuels.

Cette présentation en trois parties n'est évidemment pas fausse ; elle est surtout conventionnelle. Elle occulte des aspects antérieurs à Reimarus qui sont essentiels ainsi que des bouleversements de l'histoire générale qui prennent place entre la fin des années 1950 (fin de la deuxième quête) et les années 1980 (début de la troisième quête), grâce auxquels l'histoire théologisée mise à mal dans *l'entre-deux-quêtes* opère un rétablissement spectaculaire dans la *troisième*.

Enfin, et surtout, elle veut ignorer, précisément, cette *entre-deux-quêtes* et faire comme si rien ne s'était passé entre ce qui marque la fin de la *première quête* (l'ouvrage de Schweitzer) et le début de la *seconde* (les années 1950). Or, c'est précisément la période la plus tourmentée que connaît l'histoire des origines du christianisme depuis que le protestantisme libéral allemand, puis en France l'école de Renan, mettent à mal les fondements d'une très longue suite de siècles, c'est-à-dire toute la première partie du XX^{ème} siècle où apparaissent, du côté de la théologie, les noms incontournables de Bultmann et Tillich, du côté de l'histoire, ceux de Guignebert et de Couchoud, et mixant la théologie et l'histoire, ceux de Loisy et de Goguel. C'est la période de la crise moderniste et l'âge d'or de la méthode historico-critique. C'est (à notre avis) en réaction contre tous les dangers suscités, notamment par Bultmann et Tillich - que la *troisième quête* s'organise. Or, la *troisième quête* ne se comprend pas en dehors d'une réaction à

761 S.C. Mimouni traite des trois quêtes dans son ouvrage sur *Le christianisme des origines à Constantin*, (pages 48 à 52), en incluant, notamment, les travaux du *Jesus Seminar*. On trouve encore un exposé sur les " trois quêtes ", par Daniel Marguerat, dans un article de la *Revue des Sciences Religieuses* n° 87, 1999, (pages 397 à 421), intitulé *La 3ème quête du Jésus de l'histoire*, qui se termine par ce constat : " 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 (...) Libre au croyant, mais après cela, de se dire que la seule explication totalement satisfaisante du « mystère Jésus » est celle que donnent les évangélistes."

l'entre-deux-quêtes. Il s'agit, en fait, de toute la première moitié du XX^{ème} siècle. Quelques auteurs ont parlé d'une *crise irrésolue* :

Les problèmes soulevés par la méthode historico-critique n'ont pas reçu de solutions. Tel est le verdict de plusieurs spécialistes. Voici, par exemple, le propos d'Émile Poulat, dans *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* :

« Rien ne dit mieux la crise que cette réserve, ou même cette répugnance, où chacun s'enferme dans son silence, car rien n'est plus normal – naturel – que cette impossible identification du « Ce que je crois » à « ce que croit l'Église », résumé symboliquement dans son Credo. Nous sommes désormais au-delà d'une crise qui demeure irrésolue : à chacun son petit credo, en son âme et conscience ».⁷⁶²

Non seulement la crise moderniste demeure irrésolue selon Émile Poulat – occultée, va-t-il dire dans le paragraphe suivant, - mais ce qui est d'une importance encore beaucoup plus grande, du moins s'il a raison, c'est que le *Credo* de l'Église catholique n'est plus le *Credo* personnel, intime et secret des membres de l'Église. La grand'peur qu'exprimait Pie X dans son encyclique *Pascendi* (1907) condamnant « les erreurs des modernistes » trouve un redoutable écho dans ce constat, s'il est vrai. « *Le danger est aujourd'hui presque aux entrailles mêmes et aux veines de l'Église ; leurs coups sont d'autant plus sûrs qu'ils savent mieux où la frapper.* », pouvait-on lire dans cette encyclique.⁷⁶³ Peut-être y a-t-il un rapport entre ce danger vital encouru et le sort qui fut fait, dans la suite, à la crise moderniste ? Émile Poulat poursuit :

« Comment expliquer tout ce temps perdu ? Une hypothèse vient à l'esprit : il n'y a pas eu temps perdu, mais une rapide évolution des mentalités au sein du milieu catholique, le rapprochant de ce qui se dit et se pense depuis belle lurette en milieu laïque. Une évolution qui ressemble fort à un retournement : passage d'un antimodernisme militant à un modernisme inavoué parce qu'inavouable à soi-même ? (...) On répète aujourd'hui que le modernisme – la grande crise catholique du début de ce siècle, symbolisée par le nom d'Alfred Loisy (1857-1940) est maintenant dépassé, et donc aussi sa condamnation solennelle. Peut-être, à moins qu'il ne se soit généralisé, sous des formes douces ».

Dans son livre, *Le christianisme, des origines à Constantin*, S.C. Mimouni évoque la crise moderniste en ces termes : « Depuis plus d'un siècle, bien des choses ont évolué, mais certaines questions fondamentales, à l'origine de cette crise, n'ont toujours pas reçu de réponses et n'en recevront pas nécessairement un jour ». ⁷⁶⁴ Elles n'en recevront pas, en

762 Poulat, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Religion et sociétés. Paris: Albin Michel, 1996, Avant-propos à la 3^{ème} édition, pages XXI-XXII

763 Pie X, et Église catholique. Encyclique *Pascendi dominici gregis*.

764 op.cit. page 42

effet, si elles demeurent occultées ou si elles s'expriment sous des formes qu'Émile Poulat qualifie de « douces » et qu'on pourrait, éventuellement, dire « détournées ».

De son côté, faisant preuve d'optimisme, le spécialiste de l'histoire de la crise moderniste, François Laplanche, espère que ces questions reviennent à l'ordre du jour, mais cette fois dans une ambiance irénique : « *Le modernisme revient à l'ordre du jour. On s'aperçoit que les questions posées par lui sont toujours sans réponse et qu'il importe, dans une ambiance irénique, d'en reprendre l'étude* ». ⁷⁶⁵

L'optimisme est peut-être de penser qu'on puisse rouvrir le dossier du modernisme sans encourir les mêmes dangers que Pie X, non sans raison, redoutait. Quoiqu'il en soit, les pages qui suivent n'ont pas d'autre but que de plaider pour un retour aux questions non résolues de la crise moderniste, sachant que cette crise n'a pas seulement posé des questions, mais avancé aussi un certain nombre d'affirmations qui, quant à elles, ont été évacuées comme si elles n'avaient jamais été faites. C'est Renan, disant que, du point de vue historique, Jésus ne peut être envisagé que comme un homme. C'est Havet, disant que le christianisme est, pour la forme, juif et pour le fond grec. C'est Réville, disant, cent vingt ans avant F. Lenoir que la divinité de Jésus est une création tardive (et non indispensable au christianisme). C'est Loisy, disant que les Actes des Apôtres n'ont rien d'historique et dont l'œuvre irremplaçable, cent ans après, est ramené à un slogan. C'est Turmel, démontant la généalogie des dogmes, montrant, entre autres choses, que la papauté ne saurait commencer avant le IV^{ème} siècle. Ce sera, bientôt, Bultmann, disant que les évangiles sont truffés de légendes.

La crise moderniste a pour cause l'irruption d'une histoire scientifique dans le domaine jusqu'alors protégé de la critique biblique, mais ce n'est pas une crise de l'histoire ; c'est une crise religieuse. Aujourd'hui, l'historiographie a ainsi évolué que beaucoup d'historiens considèrent que l'histoire générale elle-même est en crise. Or, il est possible que cette crise qui frappe la connaissance historique depuis les dernières décennies du XX^{ème} siècle, notamment avec ce qu'on appelle *la nouvelle histoire*, se soit révélée être une planche de salut pour la crise religieuse dans laquelle le modernisme avait entraîné la religion.

Rompant délibérément avec le paradigme tout puissant qui fait débiter la quête du Jésus historique avec l'ouvrage de Reimarus, nous pensons utile de remonter plus en

⁷⁶⁵ Laplanche, François. *La crise de l'origine: la science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*. 1 vol. L'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 2006. L'auteur cite aussi l'article de Pierre Colin dans *Revue des Sciences Religieuses*, intitulé *L'inachèvement de la crise moderniste*, t. 88/1 (2000), pp 71-94

amont et de rendre sa juste part dans la critique biblique à des disciplines telles que la philologie et surtout la philosophie. C'est un fait que l'entre-deux quêtes (première moitié du XXème siècle) est occultée. Quant aux prédécesseurs de Reimarus, ils sont pour la plupart ignorés.

C.2 Reimarus, avant et après

C.2.1 Autour d'Érasme.

Reimarus ne serait sans doute jamais venu à notre connaissance s'il n'y avait pas eu, avant lui, Érasme. Non pas qu'Érasme (1466-1536) doive être considéré plus que Reimarus comme le pionnier de toute la recherche, mais il se trouve que celui que l'on a surnommé le prince des humanistes, bénéficie de l'invention récente de l'imprimerie (1452) . La critique biblique prend sa source avec la Renaissance et Lorenzo Valla (1407-1457) ⁷⁶⁶ pourrait être considéré comme un précurseur de la critique textuelle appliquée à des documents d'Église.

C'est à partir de l'invention de l'imprimerie que l'on commence à s'intéresser de plus près au problème du texte. En effet, les premiers imprimeurs réunissent divers manuscrits pour réaliser leur travail. Ils constatent que les copies divergent de façon sensible. Quand les livres imprimés parviennent aux érudits, ceux-ci font le même constat : leurs versions divergent selon leurs provenance : Mayence, Venise, Paris... On en viendra bientôt à s'intéresser à l'histoire des manuscrits : d'où viennent-ils ? de quand datent-ils ? de quels autres textes sont-ils la copie ? Comment les originaux ont été composés ? traduits ? diffusés ? conservés ?

Ce sont des questions qu'Érasme (1466-1536) posera dans la traduction du *Nouveau Testament* qu'il publie en 1516. Il en vient à conclure que, s'il n'existe pas de texte fondamental, il ne peut pas non plus exister d'autorité fondamentale. Par la suite, la réflexion se portera sur le problème de l'inspiration : qui guide la plume, l'authenticité de cette inspiration, puis la correspondance entre cette inspiration et la matérialité du texte ; de là, l'attention ira à la question du canon, l'autorité qui canonise, la formation même de cette autorité.

⁷⁶⁶ L. Valla *Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*. [« De falso credita et ementita Constantini donatione libri duo »], Paris, (réimpr. 1993)

Érasme est un prêtre catholique, mais son œuvre ne manque pas de fournir des arguments au mouvement protestant qui est contemporain. Luther l'invite à le rejoindre. Érasme refuse. Rome ne lui en sait pas gré pour autant. La lecture des œuvres d'Érasme est interdite par le pape Paul V en 1559, et une deuxième fois par Sixte-Quint en 1590. D'autres maillons forment la chaîne qui va d'Érasme à Reimarus. Entre autres, Thomas Hobbes (1588-1679) qui, dans le chapitre 33 de *Léviathan* pose à nouveau la question essentielle de la détermination du « canon », c'est-à-dire les critères d'authenticité : par qui, quand, comment, pourquoi, certains textes ont-ils été déclarés authentiques, au détriment d'autres qui leur ressemblaient ? Le problème est de savoir d'où les Écritures tirent leur autorité. Hobbes affirme que c'est par un artifice de langage qu'on en donne Dieu pour l'auteur. Le soupçon sur l'orthodoxie et l'autorité ultime est clairement exprimé, mais Hobbes ne doute pas de l'authenticité véritable des Écritures saintes. Pour lui, Matthieu, Marc, Luc et Jean sont les auteurs des quatre évangiles.

C'est aussi le cas du français Richard Simon (1638-1712) dont *L'histoire critique du Vieux Testament* (1688) se veut une réfutation du *Tractatus Theologico-politicus* (1670) de Spinoza (1632-1677), lequel reprend pour une part les thèses de Thomas Hobbes. Richard Simon, malgré les poursuites acharnées de Bossuet à son encontre, récidivera en 1689 avec *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des Actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*, puis en 1693, avec *Histoire critique des principaux commentateurs*. En dépit de proclamations d'adhésion à l'orthodoxie institutionnelle (comme l'avait fait avant lui Spinoza), les critiques de Richard Simon sont corrosives et alimenteront l'athéisme militant des Lumières.

On découvre aussi que le travail de Richard Simon n'a rien d'une spéculation solitaire, mais au contraire il interpelle tout un nombre d'auteurs contemporains, aujourd'hui oubliés pour la plupart, prouvant ainsi que la question de l'autorité fondamentale est très controversée au XVII^{ème} siècle, où sévit d'ailleurs la crise de Port-Royal.

C.2.2 Les Lumières

C.2.2.1 Kant

Présenter la recherche scientifique sur les origines à partir des trois quêtes dont la première commencerait à l'initiative de Reimarus a encore l'inconvénient d'occulter le rôle joué à cet égard par la philosophie, philosophie des Lumières notamment, et encore plus précisément par un certain nombre d'écrivains français. Érasme et son temps illustrent surtout le rôle joué par la philologie qui ouvre la voie à la philosophie du XVIII^{ème} siècle. *Les Lumières* en anglais se dit *Enlightenment* et l'on trouve, en particulier David Hume et son ouvrage intitulé *Histoire naturelle de la religion* (1757), tandis qu'en Allemagne Kant apparaît comme le phare de l'*Aufklärung*. Du point de vue religieux, son criticisme s'exerce dans l'un de ses ouvrages tardifs, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), où le point de vue de l'histoire n'est abordé que secondairement :

" Or, toute foi qui se fonde, comme croyance historique, sur des livres a besoin, pour être garantie, d'un public instruit où elle pourrait en quelque sorte être contrôlée par des écrivains contemporains qui ne sont pas suspects de connivence particulière avec ses premiers propagateurs et dont la liaison avec notre littérature actuelle s'est maintenue sans interruption. Au contraire, la pure foi rationnelle n'a pas besoin d'une semblable confirmation, mais se prouve elle-même." ⁷⁶⁷

La " connivence des écrivains contemporains " dont parle Kant avec " les premiers propagateurs " pourrait donner à réfléchir encore aujourd'hui ; quoiqu'il en soit, l'ouvrage de Kant ne plaît certes pas à tout le monde au moment de sa parution. ⁷⁶⁸ Déjà dans *Critique de la raison pure* (1781) Kant avait établi l'impossibilité de prouver autant l'existence que l'inexistence de Dieu, tandis que dans *Critique de la raison pratique* (1788), il montrait qu'à défaut de connaître Dieu par la raison, il n'y avait rien de déraisonnable à espérer en lui et qu'à défaut de démontrer l'existence divine, l'homme avait intérêt à vivre moralement, comme si - ce qui était bien possible - Dieu existait. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, ce sont les bases d'une religion rationnelle qu'il tente de définir. Dans cet ouvrage, Kant distingue la foi statutaire, ou foi d'Église, et la foi morale qui s'oppose à l'illusion religieuse, ou encore le faux culte et le vrai culte. Des trois grandes questions de Kant : " *Que puis-je connaître ?*", " *Que dois-je faire ?*", " *Que m'est-il permis d'espérer ?*" *La religion dans les limites de la simple raison* est la réponse à la troisième. Kant ne met pas en doute l'existence historique de Jésus mais il soupçonne que l'instauration de la religion statutaire (qui est pour lui une réalité extra-dogmatique, observable autant dans le protestantisme que dans le catholicisme) a consisté en un détournement du message de Jésus, lequel était

⁷⁶⁷ Dans le cadre des relations entre l'épistémè et la doxa, Kant a déjà été évoqué précédemment (pp 271-272) et des citations de *La Religion* figurent en annexe.

⁷⁶⁸ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004, p. 219

lui-même une révolte contre la religion statutaire de son temps. Il considère, toutefois, que l'histoire de Jésus s'arrête à sa mort, ayant la prudence de placer la résurrection (qu'il traite dans une note de bas de page) en dehors du champ de la raison, tout en suggérant la possibilité d'une interprétation symbolique.⁷⁶⁹

C.2.2.2 Autour de Voltaire

Voltaire est l'auteur d'une *Histoire de l'Établissement du christianisme*⁷⁷⁰, parue (sous un pseudonyme) en 1777⁷⁷¹, c'est-à-dire un an avant sa mort ?⁷⁷² Il n'en est nullement à son premier travail en la matière : en 1769, il a fait paraître une *Collection d'anciens évangiles ou monuments des premiers siècles du christianisme*, c'est-à-dire une cinquantaine d'évangiles dits apocryphes (ou fragments d'évangiles) traduits par lui-même de l'hébreu qu'il pratique. De même en 1776, il a réalisé une traduction des premiers livres de la Bible qu'il fait circuler sous le titre de *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers à Sa Majesté le Roi de Prusse*.

Voltaire n'en sait pas plus qu'on en peut savoir à son époque, mais dans l'état du savoir de son temps, il s'agit d'une première tentative pour secouer l'emprise de la théologie sur l'approche historique.

L'Histoire de l'Établissement du christianisme, comme un précédent ouvrage du même auteur, *Dieu et les hommes* (paru sous le pseudonyme du Dr. Obern en 1769) n'ont pas, *a priori*, moins de mérite que *Zadig* ou de *Micromégas*. Certes, la virulence du patriarche de Ferney jouera un rôle non négligeable dans l'anticléricalisme ("Écrasons l'infâme") qui sévira dans certains milieux de la recherche dans la fin du XIX^{ème} et la première partie du XX^{ème} siècle. Elle se déchaîne encore plus dans *Le Sermon des cinquante* (1753) attribué à un certain M. du Martaine ou de Marsay. Néanmoins, Voltaire est un déiste convaincu qui, de la même façon que Kant, rend les appareils religieux humains responsables des fourvoiements du sentiment religieux, par rapport à

⁷⁶⁹ "Par elle (sa mort) se termine son histoire publique (qui par suite aussi put servir généralement d'exemple à imiter.) L'histoire plus secrète ajoutée en appendice et qui se passa seulement en présence de ses disciples, à savoir celle de sa résurrection et de son ascension (qui, considérées seulement comme Idées de la raison signifieraient le commencement d'une autre vie et l'accession au séjour du bonheur, c'est-à-dire en la communion de tous les êtres bons) ne peut, sans qu'il soit question de porter tort à sa valeur historique, être de quelque utilité pour la religion dans les limites de la simple raison. La cause n'en est pas sans doute dans le fait que c'est un récit historique (car l'histoire qui la précède l'est aussi), mais parce que, prise à la lettre, elle admet un concept très bien adapté assurément au mode de représentation sensible des hommes, mais très gênant pour la raison dans sa foi en l'avenir : celui de la matérialité de tous les êtres de l'Univers"... etc. op. cit., page 217-218

⁷⁷⁰ Voir en annexe

⁷⁷¹ Certains spécialistes de Voltaire contestent cette date.

⁷⁷² Fait assez rare, dans un article consacré à "Jésus historique dans l'exégèse francophone" (in *Nouvelles approches d'une énigme*, op.cit., p. 61) mentionne, fort brièvement, le patriarche de Ferney.

quoi son objectif est d'en démonter les mécanismes, comme on le voit bien dans la fameuse *Épître à Uranie* ("Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux") ou encore le dernier chapitre de *L'Histoire de l'Établissement du christianisme* qui est un plaidoyer pour la tolérance ("Toute religion qui propose quelque dogme à croire au-delà de l'existence d'un Dieu anéantit l'idée d'un Dieu ").⁷⁷³

Beaucoup d'autres philosophes des Lumières se livrent à une critique sévère du christianisme tel que le baron d'Holbach qui publie en 1761 *Le christianisme dévoilé*, mais il faut retenir surtout l'ouvrage de François de Volney (1757-1820) intitulé *Les ruines* (sous-titre : *méditations sur les révolutions des empires*), publié en 1791 et Charles-François Dupuis (1749-1805) qui fait paraître en 1794 *L'origine de tous les cultes*, ou *la religion universelle*. Il s'agit presque de comparatisme religieux avant la lettre.

Dupuis passe en revue tout un ensemble de religions pour rechercher ce qu'elles ont toutes en commun. Le Christ, pour lui, n'est autre chose que l'incarnation de Mithra, c'est-à-dire l'incarnation du soleil, qu'on trouve dans d'autres religions sous les noms de Athys, Bacchus, Hercule, Sérapis, Adonis... Il en vient alors à poser également le problème de l'existence réelle de Jésus-Christ :

« Nous ne commencerons pas même à examiner s'il a existé, soit un philosophe, soit un imposteur appelé Christ qui ait établi la religion connue sous le nom de christianisme ; car, quand bien même nous aurions accordé ce dernier point, les chrétiens n'en seraient pas satisfaits si nous n'allions pas jusqu'à reconnaître dans le Christ un homme inspiré, un fils de Dieu, un Dieu lui-même, crucifié pour nos péchés ; oui, c'est un Dieu qu'il leur faut, un Dieu qui ait mangé autrefois sur la terre et qu'on y mange aujourd'hui (...) Je viens à la grande question de savoir si Christ a existé oui ou non. Si dans cette question, on entend demander si le Christ, objet du culte des chrétiens est un être réel ou un être idéal, évidemment il est un être réel, puisque nous avons fait voir qu'il est le soleil. Rien sans doute de plus réel que l'astre qui éclaire tout homme venant au monde. Il a existé, il existe encore et il existera longtemps. Si l'on demande s'il a existé un homme charlatan ou philosophe qui se soit dit être Christ et qui a rétabli sous ce nom les antiques mystères de Mithra, d'Adonis, etc, peu importe à notre travail, qu'il ait existé ou non. Néanmoins, nous croyons que non... »

. Les raisons qu'a Dupuis de douter de l'existence physique d'un Jésus de Nazareth sont évoquées brièvement et sont, au demeurant, très classiques. L'intérêt est de constater qu'elles existaient déjà à cette époque : l'absence de garanties des textes fondateurs, la présence d'éléments mythiques et/ou merveilleux ; l'absence de références à Jésus dans les sources païennes. Toutefois, tout en se prononçant

⁷⁷³ Voir en annexe.

négativement, Dupuis ne nie pas la possibilité de l'existence historique de Jésus-Christ, qui n'a pas pour lui, en dernière analyse, une grande importance.

C.2.3 Retour à Reimarus

Le cas de Reimarus n'est donc pas sans précédent, qui va proposer de distinguer Jésus d'avec le Christ. En ce sens, il annonce aussi sa succession, dont Martin Kähler.⁷⁷⁴

Ce qui est à la base de la critique des origines du christianisme est un lien très ancien et subtil entre la technologie (imprimerie), la philologie, la philosophie et l'histoire et non l'initiative personnelle d'un individu qui s'appellerait Reimarus. Cependant, en raison du rôle particulier que lui fait jouer l'historiographie, il peut être utile de revenir sur son rôle. Hans Samuel Reimarus (1694-1768) est professeur de langues orientales à Hambourg. Il est le premier à affirmer la totale judéité de Jésus et à contester que celui-ci ait voulu fonder une religion nouvelle. Il fait de Jésus un juif révolutionnaire qui aurait tenté de créer un royaume messianique. Pour lui, le Christ est la projection imaginaire de ceux qui avaient enlevé son corps du tombeau et prétendaient que le crucifié était ressuscité. Il suppose donc à l'origine du christianisme une mystification, mais cette mystification ne porte pas sur l'existence de Jésus, seulement sur le concept de messie. Reimarus ne publie rien de son vivant de son manuscrit de 4000 pages auquel il avait donné le titre de *Apologie pour les adoreurs de Dieu selon la raison*. Il avait, toutefois, publié en 1754 un ouvrage intitulé *Les principales vérités de la religion naturelle défendues et illustrées en neuf dissertations*.

C'est en 1774, six ans après la mort de Reimarus, qu'un autre philosophe (qui est également poète et dramaturge) Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781) publie des *Fragments d'un inconnu* qui font immédiatement scandale ; il récidive entre 1774 et 1778 avec d'autres fragments, jusqu'à ce qu'il reçoive de son gouvernement l'ordre de cesser la publication. Mais il rédige, de sa propre plume, un drame intitulé *Nathan le Sage* dans lequel sont réunis un chrétien, un musulman et un sage, dont la conclusion tend à dire que toutes les religions sont également vraies, ou ce qui revient au même, qu'elles sont également fausses. En 1780, Lessing publiait encore un opuscule intitulé *L'Éducation du genre humain*, dans lequel il envisageait un nouveau christianisme à venir qui serait réconcilié avec la raison. Lessing croit au progrès infini, tout

⁷⁷⁴ Voir supra , page. 306

particulièrement en matière de religion ou de spiritualité. Dans ce dernier ouvrage, il annonce le règne à venir de l'Esprit Saint, qui succéderait au Fils, comme le Fils, selon lui, avait succédé au Père. Un *évangile éternel* remplacerait, d'après lui, *l'évangile temporaire* que nous connaissons, comme *le Nouveau Testament* avait remplacé *l'Ancien*. « Il viendra certainement le temps du *Nouvel Évangile Éternel* qui nous est promis dans les livres du Nouveau Testament, écrit-il dans *l'Éducation du genre humain*. Peut-être que certains rêveurs des premiers siècles avaient entrevu un rayon de cet évangile éternel ; peut-être leur seule erreur est-elle d'avoir annoncé comme trop proche cette révélation nouvelle. »

En fait *d'Évangile Éternel* ou de *Religion de la Raison*, ce que les œuvres de Reimarus et Lessing annoncent, c'est le grand Emmanuel Kant et les héritiers de Kant.

C.3 L'héritage de Kant : de Schleiermacher à Hegel.

Non seulement tous les philosophes allemands à la suite de Kant (dont nous n'évoquerons que deux : Schleiermacher et Hegel) introduisent-ils une dimension historique dans la réflexion philosophique, mais ils influenceront de manière décisive les premiers historiens allemands du christianisme, c'est-à-dire en particulier D.F. Strauss et B. Bauer.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), fils d'un pasteur protestant (aumônier militaire) et pasteur lui-même, partagera toute sa vie entre l'enseignement et la prédication. Philologue de formation, il s'intéresse aux arts, aux sciences, à la littérature, marqué par le piétisme allemand (mélange de mysticisme et de puritanisme) ; il est également ouvert au romantisme (Novalis, Schlegel) et, en fin de compte, assez éclectique, il tente de synthétiser les oppositions de ses grands prédécesseurs, tels Leibniz et Spinoza. C'est, évidemment, l'œuvre de Kant qui l'influence le plus et l'on peut considérer que les *Cinq discours sur la religion destinés à ceux de ses comptenters qui sont des esprits cultivés* qu'il fait paraître en 1799 se veulent une riposte à *La religion dans les limites de la simple raison*. Comme l'indique le titre étendu, c'est à tous ceux – ils sont nombreux à son époque – qui considèrent que l'essence de la religion peut s'atteindre par la raison (tout en pensant, en général, que la raison dévalorise la religion) qu'il s'adresse.

Une telle position pour lui est fausse. Certes, Schleiermacher admire l'œuvre de Kant, mais ne suit pas le philosophe de Königsberg quand celui-ci croit pouvoir avancer qu'aucune connaissance n'est possible dans la transcendance, autant que l'expérience humaine est en cause. En effet, pour Schleiermacher, la raison n'a pas accès à la transcendance, mais l'âme humaine dispose d'une autre faculté qu'elle met en œuvre quand la religion est en question et c'est le sentiment. C'est sur cette notion que se fonde sa philosophie.

Sur le plan proprement historique, Schleiermacher doute que ce Dieu se soit exprimé par la Révélation, qu'il s'agisse d'une révélation prenant la forme d'un face à face avec Moïse ou cette autre qui passe par l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. S'il y a révélation, ce n'est pas celle qui amène Dieu à s'exprimer directement aux hommes, mais sans doute il s'agit de l'inspiration qui amène les hommes à élaborer sur un plan poétique une certaine représentation de Dieu. L'influence de Schleiermacher va donc être énorme, beaucoup plus sur les philosophes que sur les historiens, ou bien sur ceux qui s'occuperont à la fois d'histoire et de philosophie, tels Rudolf Bultmann, au XX^{ème} siècle, partisan de la « démythologisation » du christianisme et qui préconisera une lecture symbolique de la Résurrection. Schleiermacher est un auteur encore très moderne où beaucoup de philosophes contemporains (comme Paul Ricœur) ont largement puisé leurs idées. En outre, la critique sans concession de la confusion régnant entre la politique et la religion ont fait de Schleiermacher un champion de la tolérance et de la laïcité.

Pratiquement contemporain de Schleiermacher et ayant exercé de son vivant, sinon jusqu'à aujourd'hui, une influence beaucoup plus grande, (ne serait-ce que par ses disciples au rang desquels on trouve Karl Marx et Ludwig Feuerbach, qui écriront à leur tour des ouvrages importants sur la philosophie de la religion), vient Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Les influences que subit lui-même le jeune Hegel sont les mêmes que celles que subit le jeune Schleiermacher, rationalisme kantien et romantisme inspirant le désir d'absolu, à cette différence que Hegel n'est pas fils d'un pasteur, mais d'un modeste fonctionnaire et qu'il ne sera pas lui-même pasteur, mais exclusivement enseignant (après avoir toutefois tâté du séminaire dans ses jeunes années).

. L'un des tout premiers textes de Hegel est une dissertation qui a pour titre *De la foi et du savoir*, problématique moderne, s'il en est. Son texte consiste en une réfutation, en particulier, du système kantien. Dans son premier gros ouvrage, datant de 1807, *La*

phénoménologie de l'esprit, apparaît le fondement du système hégélien qui se résume assez bien dans cette phrase : « *L'esprit qui, en se développant apprend à se savoir tel est la science même ; la science est sa vie, la réalité qui se construit de sa propre substance .* » Tout le système de Hegel est, en effet, le passage de la nature à l'esprit, l'esprit étant déjà compris dans la nature, mais non conscient de lui-même, toute l'histoire étant le processus de cette prise de conscience de l'esprit par lui-même. L'esprit, ou l'absolu, n'est rien d'autre que Dieu.

L'influence de Hegel sera énorme et, pour commencer, sur les deux historiens (également philosophes) qui vont donner à la « première quête du Jésus historique » ses lettres de crédit, c'est-à-dire D.F. Strauss et B. Bauer.

C.4 Premières "*Vies de Jésus*" (Strauss et Bauer)

David-Friedrich Strauss (1808-1874) suit à Berlin les cours de Hegel et de Schleiermacher après des premières études de théologie au séminaire protestant de Tübingen où à son tour il deviendra chargé de cours de philosophie. Sa publication en 1835 d'une *Vie de Jésus élaborée de manière critique* cause un scandale encore bien plus grand que cela n'avait été le cas avec les fragments de Reimarus. Le premier, il fait valoir que les évangiles ne constituent pas une biographie de Jésus, mais le produit d'une activité fabulatrice qui témoigne seulement de la foi des premiers disciples. Son intention n'est pas de discréditer le christianisme, mais au contraire de faire passer ses contemporains croyants du stade du mythe à celui de l'idée.

Pour lui, les bases historiques d'une connaissance de Jésus sont très faibles et le contenu merveilleux inversement proportionnel. Tout en disant croire personnellement à l'existence réelle de Jésus, Strauss explique que cette opinion ne peut se fonder que sur le libre exercice de la conscience. Les multiples contradictions dont fourmillent les textes doivent conduire au scepticisme sur le plan de la réalité des faits. Contrairement à Reimarus, il ne pense pas que les évangélistes soient des faussaires ; il pense que ce sont des croyants et qu'en forgeant leurs récits, ils n'ont rien fait d'autre que de matérialiser, en quelque sorte, les concepts théologiques. Sur ce plan-là, et ce plan-là seulement, ils doivent être littéralement jugés dignes de foi. Jésus-Christ doit gagner dans le registre de la foi ce qu'il ne peut que perdre dans le registre de l'histoire. Il est le premier à faire la distinction entre le *Jésus de l'histoire* et le *Christ de la foi* que

reprendront, peu après Martin Kähler, puis dans les années 1930-1950 l'historien Maurice Goguel . En 2007, Benoît XVI dans son livre *Jésus* invoque cette opposition à son tour, sans que celle-ci, n'y gagne beaucoup en clarté, bien au contraire.

Le livre de Strauss fournit les bases d'une problématique qui non seulement traversera tout le XIX^{ème} siècle mais perdure jusqu'à aujourd'hui. Même si le courant « mythiste » (niant l'existence historique de Jésus) qui prend sa source dans cette œuvre, a perdu de sa crédibilité ; pour la première fois, on en vient à considérer que l'existence de Jésus pourrait n'être qu'une hypothèse et va ensuite se poser la question de savoir si l'interprétation symboliste des récits évangéliques peut continuer à représenter une certaine vérité religieuse.

En 1838, Émile Littré traduit en français la *Vie de Jésus* de Strauss. Émile Littré représente avec bien d'autres grands esprits tels que Victor Hugo, Edgar Quinet, Pierre Larousse, Jules Michelet, etc. la forme éclairée de l'anticléricalisme, bien éloignée d'une autre forme à quoi l'on réduit souvent l'anticléricalisme, obtuse celle-là, agressive, non moins obscurantiste que l'obscurantisme religieux ennemi qu'elle prétend combattre. L'anticléricalisme éclairé se veut fondamentalement respectueux de toutes les religions, et par conséquent du christianisme, mais n'entend faire aucune concession à l'Église catholique romaine, vue comme une institution hypocrite qui a abusé sans vergogne de l'ignorance des populations.

Dans sa *Vie de Jésus*, Strauss plaide essentiellement pour une interprétation symbolique du *Nouveau Testament* :

« Il faut abandonner l'ancien terrain et le nouveau doit être celui du mythe (...) Cela veut dire, non que toute l'histoire de Jésus doive être considérée comme mythologique mais que chaque partie en doit être soumise à l'examen de la critique, afin que l'on sache si elle ne renferme rien de mythologique (...) La science ne peut rester ainsi à mi-chemin (...) Il faut rechercher si, et jusqu'à quel point, nous sommes dans les évangiles sur le terrain historique. (...) L'apparition d'un ouvrage comme celui-ci est non seulement justifié mais encore nécessaire (...) De notre temps, les théologiens les plus instruits et les plus ingénieux manquent généralement d'une condition fondamentale, sans laquelle, malgré toute la science, rien ne peut être exécuté sur le terrain de la critique, à savoir un cœur et un esprit affranchis de certaines suppositions religieuses et dogmatiques (...) L'auteur sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ces recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques (...) La critique, dans le courant du livre entreprend des opérations en apparence périlleuses, par la ferme conviction que tout cela ne blesse pas la croyance chrétienne. Cependant quelques-uns pourraient se sentir atteints dans leur foi par des recherches de cette nature ».

La *Vie de Jésus* met un terme à la carrière d'enseignant de Strauss qui s'annonçait brillante. Il se lancera un peu plus tard dans la vie politique et se fera élire député, mais passera sa vie dans une agitation permanente. Sur le plan personnel, son hégélianisme le fait soupçonner d'avoir rejoint le camp de l'athéisme. Il publiera encore *La dogmatique chrétienne* (1840), *L'ancienne et la nouvelle foi* (1872) et enfin une seconde version de sa *Vie de Jésus* qui intégrera les éléments nouveaux apportés par la *Vie de Jésus* de Renan, parue en 1863, également objet de grand scandale en France.

La *Vie de Jésus* de Strauss va non seulement fournir les premiers éléments de ce que l'on appellera *la méthode historico-critique*⁷⁷⁵, mais elle va surtout montrer le danger que représente la critique historique de dissoudre les fondements du christianisme. Ce danger est toujours présent aujourd'hui, même si un mouvement de réaction d'inspiration théologique s'est mis en place, surtout d'ailleurs après les années 1920 pour tenter d'accréditer la compatibilité entre la théologie et l'histoire. C'est ce mouvement qui, du moins dans la francophonie, donne le " la " en matière d'histoire des origines du christianisme. C'est la problématique décrite dans l'article de S.C. Mimouni, cité dans les premières lignes de notre introduction .⁷⁷⁶ Distinguer le registre de l'histoire du registre de la théologie est l'unique projet que le présent travail nourrit.

Dans la préface de sa seconde *Vie de Jésus*, on peut lire :

« En écrivant, il y a bientôt 29 ans, la préface de la première édition de ma première *Vie de Jésus*, je déclarais expressément que l'œuvre ne s'adressait qu'à des théologiens, que les laïques n'étaient pas encore suffisamment préparés (...) Cette fois, au contraire, j'ai écrit pour les laïques et me suis efforcé de rendre mes propositions intelligibles à tout homme cultivé et capable de penser. Quant aux théologiens, (j'entends les patentés) il m'importe peu qu'ils me lisent ou ne me lisent pas (...) L'expérience a montré que c'est précisément des théologiens qu'on peut le moins attendre un changement impartial : ils sont à la fois juge et partie. Mettre en question l'opinion traditionnelle sur les objets de la foi et particulièrement sur l'histoire évangélique, c'est, à leurs yeux, mettre en question leur situation de corps clérical. Ils le croient peut-être à tort, mais ils le croient. Or, pour toute espèce de corps, sa propre conservation est la suprême loi ».

En l'occurrence, Strauss tenait des propos prophétiques, car 150 ans après, la situation n'a peut-être pas tellement changé ; il se trompait toutefois dans son excessive confiance à l'adresse des laïcs, n'ayant pas prévu que les laïcs qui s'intéresseraient à l'histoire des débuts du christianisme seraient (pour longtemps) des croyants, ne ressentant pas comme un obstacle l'emprise jamais relâchée du petit monde des théologiens. Ce qu'il sous-estimait d'une façon générale, c'était la difficulté pour tout

⁷⁷⁵ Voir page 322

⁷⁷⁶ (Si, du moins, nous avons bien lu cet article. Voir supra, p. 16)

croyant, laïc ou clérical, de faire face à l'épreuve d'une lecture critique des évangiles. Le cas de son collègue Bruno Bauer aurait pu le lui faire comprendre.

Bruno Bauer (1809-1882), également historien et philosophe, est le contemporain de D.F. Strauss. Il publie dans une revue en 1835 et 1836 une *Critique de la Vie de Jésus* de Strauss et poursuit son entreprise avec *Critique des faits contenus dans l'Évangile de Saint-Jean* (1840) puis une *Critique de l'histoire évangélique des synoptiques* (1841).

Sa critique de Strauss ne vise pas à contredire son collègue, mais à radicaliser ses thèses : les évangiles sont des fables ; Jésus était un homme qui a été saisi par l'Esprit divin, comme il est arrivé à beaucoup. C'est à une destruction pure et simple de la théologie et du christianisme que Bruno Bauer aspire. Dès 1842, le gouvernement du Duché de Saxe-Altenbourg qui est son autorité de tutelle lui interdit de poursuivre son activité d'enseignant, ce qui ne le détourne pas de sa direction, puisqu'il publie en 1843, *Question de liberté et ma propre affaire*, pamphlet dans lequel il annonce qu'il rompt définitivement avec le christianisme, cependant que la même année, il tente de faire paraître en Suisse *Le christianisme dévoilé*, mais ce sera sans succès puisque même hors de son territoire il aura à faire à la censure. Néanmoins, après s'être consacré pendant quelques années à l'histoire générale (la question juive, la révolution française, l'Allemagne, la Russie, etc.), il revient à l'histoire religieuse et à la théologie et parvient à faire publier : *Critique des évangiles et histoire de leur origine* (1850-1851) ; *Histoire des Apôtres* (1850) ; *Critique des épîtres de S. Paul* (1852).

Venant après les difficultés rencontrées par Lessing, par Strauss et en pensant à celles qui attendent Renan, le sort de Bruno Bauer montre qu'au XIX^{ème}, la mise en cause de la religion sur des bases historiques, revient à une mise en cause de l'autorité de l'État.

C. 5 De Renan à la Vème section de l'EPHE

C.5.1 Renan et Havet

La publication de la *Vie de Jésus* de Renan, en 1863 est l'occasion, en France, d'une très virulente polémique. Elle n'est pas la cause, comme on le dit parfois, de son éviction

du Collège de France, puisque celle-ci avait eu lieu un an plus tôt et circonstance assez particulière, elle était la conséquence de sa leçon inaugurale.

Né en 1823 à Tréguier en Bretagne, Renan quitte le petit séminaire de sa ville pour entrer, en 1840, au grand-séminaire d'Issy-les-Moulineaux. Il s'est, depuis le début, signalé par ses immenses capacités et le grand séminaire qui le reçoit regroupe les meilleurs théologiens et historiens du christianisme que compte la France, dont l'abbé Jean-Marie Glaire qui publie en 1845 un ouvrage intitulé *La Bible vengée*, ayant pour sous-titre : *La vérité historique et divine de l'Ancien et du Nouveau Testament défendue contre les attaques des incrédules modernes et surtout des mythologues et des critiques rationaliste*. C'est tout particulièrement *la Vie de Jésus* de D.F. Strauss qui est visée, livre que, bien entendu, Ernest Renan a lu également. Le livre de l'abbé Glaire est loin d'être le premier du genre, d'ailleurs nous avons vu que l'ouvrage de Strauss a fait très tôt l'objet d'une traduction en français et la controverse sur l'historicité de Jésus bat son plein aussi bien en France qu'en Allemagne, sans qu'Ernest Renan n'en soit du tout à l'origine. L'avis que porte Renan sur l'ouvrage de Strauss est certainement très différent de celui de Glaire puisqu'il quitte le grand séminaire en 1845 avant d'avoir reçu les ordres. Ernest Renan continue des études de philosophie et se classe premier à l'agrégation en 1847. Il n'épouse en rien le point de vue des théologiens et historiens catholiques dont le leitmotiv est de dénoncer ce qu'ils appellent « la critique négative » ou « le préjugé rationaliste ». La thèse qu'il a écrite a pour titre : *Origine humaine et naturelle du christianisme*. Dans une revue intitulée *La liberté de penser* parue en 1849, il explique :

« Le Jésus historique nous échappe ; ce qu'on nous dit de sa naissance, de ses miracles, de sa résurrection, de son ascension, dépasse et contredit notre faculté de connaître. Il faut évidemment avouer qu'il y a eu sur la vie de Jésus un remaniement légendaire, une idéalisation, un travail analogue à celui de tous les poèmes où un héros réel devient un type idéal... Jusqu'à quel point la doctrine et le caractère moral que l'Évangile attribue au Christ furent-ils historiquement la doctrine et le caractère moral de Jésus ? Il est impossible de le décider. »⁷⁷⁷

Il n'en dira pas plus dans la *Vie de Jésus* qu'il fera paraître en 1863 et il est rien moins qu'évident qu'un auteur dûment labellisé historien selon les critères de l'université laïque des années actuelles puisse dire sans difficulté que Jésus est un personnage littéraire, une idéalisation. D'ailleurs, en 1849, Renan n'est pas encore

⁷⁷⁷ *La liberté de penser* est une revue créée par le philosophe Jules Simon. L'article de Renan paraît dans les numéros de mars et d'avril 1849 (page 465 pour la citation).

l'autorité qu'il deviendra. Il est suffisamment reconnu cependant pour être élu à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, en 1856. (Il appartiendra à l'Académie française en 1878). C'est d'abord en tant que philologue qu'il se fait reconnaître, ce qui lui vaut d'être nommé le 11 janvier 1862 par décret impérial à la chaire d'hébreu du Collège de France, choix déjà très critiqué par une partie de l'opinion, avant même que bientôt le scandale n'éclate. C'est ce qui arrive le 23 février 1862 lors de sa leçon inaugurale qu'il consacre à protester contre une histoire religieuse qui serait en dehors des lois du reste des affaires humaines. Ce qui sera, tout particulièrement, retenu contre lui, ce sera le qualificatif « d'homme incomparable » qu'il applique à Jésus-Christ : « *Un homme incomparable, si grand que, bien qu'ici tout doive être jugé au point de vue de la science positive, je ne voudrais pas contredire ceux qui, frappés du caractère exceptionnel de son œuvre, l'appellent Dieu* ».

Autrement dit, du haut de sa chaire du Collège de France, Ernest Renan déclare que Jésus-Christ n'est pas Dieu. Même si Napoléon III n'est pas encore en froid avec Rome, comme il va le devenir avec l'Unité italienne, cela lui semble difficilement admissible. Trois jours plus tard, Ernest Renan apprend sa suspension par le Journal Officiel :

« *Attendu que, dans le discours prononcé au Collège impérial de France (...) M. Renan a exposé des doctrines qui blessent les croyances chrétiennes et qui peuvent entraîner des agitations regrettables, arrête ce qui suit :*

Article 1^{er} : Le cours de M. Renan, professeur de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France est suspendu jusqu'à nouvel ordre »

En fait, il sera révoqué le 11 juin 1864. Entre temps, le 24 juin 1863, sa *Vie de Jésus* est parue. Le scandale provoqué par le livre n'arrange pas l'affaire en suspens de la leçon inaugurale. En un an, pas moins de 214 livres, brochures et articles sont publiés qui très souvent le traînent dans la boue.⁷⁷⁸ L'un de ces ouvrages est dû à la plume de Louis Veuillot, s'intitulant : « *La vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* », dans lequel Renan se voit traité de « *démon, père du grand mensonge, c'est-à-dire de la fausse science, père aussi de la négation* ». Pie IX le traite de « *blasphémateur* »... Les catholiques ne lui pardonneront jamais, cependant qu'il récupérera sa chaire le 17 novembre 1870, quelques semaines après la chute de Napoléon III, dans les tout premiers temps de la III^{ème} République.

⁷⁷⁸ Francis Mercury, *Renan*, éditeur Olivier Orban, 1990, page 344

. La *Vie de Jésus* n'était que le premier des sept ouvrages regroupés sous le titre *Origines du christianisme*.⁷⁷⁹ A plus de soixante ans, en 1887, il entreprenait une *Histoire d'Israël* qui paraîtrait en cinq volumes, le dernier après sa mort.

Celle-ci intervient le 2 octobre 1892. Sa femme, Cornélie, écrit dans ses papiers intimes : « En 1845, mon mari a cessé d'être catholique. Cette crise religieuse, il l'a dit dans un livre inoubliable.⁷⁸⁰ Mais loin de cesser d'être chrétien, il l'est devenu de plus en plus. Il a aimé la personne de Jésus et aussi la doctrine de l'Évangile. Il a rejeté les dogmes des religions révélées ».⁷⁸¹

Ce n'est donc pas la vérité religieuse du christianisme que l'histoire remet en cause, pour Ernest Renan, mais seulement la vérité de la Révélation. C'est, à notre avis, ce problème qui n'est pas encore résolu aujourd'hui. Il est presque constant d'entendre, les quelques fois où l'œuvre de Renan est évoquée, que sa *Vie de Jésus* est totalement dépassée. En fait, même dès sa parution, quel que soit le bruit qui va l'entourer, la qualité de l'ouvrage est contestée, y compris par les esprits rationalistes, pour faire une part trop belle à une sorte de sensibilité romantique qui positionne Renan en esthète fasciné par son modèle, Jésus. L'ouvrage déborde cependant d'érudition et, plus encore que le corps principal, la préface que Renan ajoute à la treizième édition (en 1867) ; cette préface, aujourd'hui devenue partie intégrante, présente l'intérêt majeur de répondre aux critiques qui avaient fusé de tous côtés dans les années précédentes. On y lit, par exemple :

*"Les évangiles sont des légendes ; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement, tout n'y est pas historique. Il est donc impossible que l'orthodoxe et le rationaliste qui nie le surnaturel puissent se prêter grand secours en de pareilles questions."*⁷⁸²

En outre, il convient de ne pas oublier que la *Vie de Jésus* ne représente que le premier des sept volumes qu'il consacre aux origines du christianisme entre 1863 et 1882 (*Marc-Aurèle*). Le cinquième de ces sept volumes, qui paraît en 1877, *Les évangiles et la seconde génération chrétienne*, a au moins autant d'importance, si ce n'est beaucoup plus, du point de vue historique, que le premier. Enfin, il consacre la fin de son existence à une *Histoire du peuple d'Israël*, (comme on l'a vu) et où il dit que c'est par là qu'il aurait dû commencer et où il affirme également, que l'histoire du christianisme et l'histoire

⁷⁷⁹ Les six autres sont : Les Apôtres, Saint Paul, l'Antéchrist, les Évangiles, l'Eglise chrétienne, Marc-Aurèle.

⁷⁸⁰ *Souvenirs de jeunesse*

⁷⁸¹ Francis Mercury, op. cit. page 362

⁷⁸² Voir en annexe : Renan, préface à la treizième édition (*Vie de Jésus*)

d'Israël ne devraient pas s'étudier séparément.⁷⁸³ Nous aurions aussi, sans doute, encore aujourd'hui, intérêt à méditer cette petite phrase qui clôt le chapitre XV de la *Vie de Jésus* : *"Il n'est pas de grande fondation qui ne repose sur une légende. La seule coupable, en pareil cas, c'est l'humanité qui veut être trompée."*⁷⁸⁴

Aux obsèques du grand homme, une figure du catholicisme de l'époque, Mgr d'Hulst, (fondateur de l'Institut Catholique de Paris), parle, en guise d'hommage funéraire de : « (...) *l'écrivain qui a fait tant de bruit dans ce siècle, qui pouvait avec ses dons merveilleux, y faire tant de bien et qui meurt après y avoir fait tant de mal* ». Il arrive à Mgr d'Hulst d'avoir une attitude, à l'égard de la charité chrétienne, assez imparfaite ; on le vérifiera encore quand, directeur de l'Institut Catholique de Paris, il sanctionnera l'abbé Alfred Loisy. En attendant, il se livre encore à ce commentaire qui peut donner aujourd'hui à réfléchir :

« Les déclarations contenues dans sa première leçon amenèrent sa révocation. Le gouvernement impérial croyait encore alors que la mission d'enseigner au nom de l'État est incompatible avec l'outrage à une religion reconnue par l'État qui est celle de la majorité des Français. D'autres gouvernements en ont jugé autrement. En 1870, M. Renan remonta dans sa chaire... »

Il est clair que, pour Mgr d'Hulst le rétablissement d'Ernest Renan dans sa chaire n'aurait jamais dû avoir lieu. C'est son éviction du Collège de France qui était légitime, non pas sa réintégration. Le gouvernement de Napoléon III savait ce qu'impliquait « *la mission d'enseigner au nom de l'État*. » Les républicains de 1892 pensent au contraire que cet enseignement doit être l'occasion d'outrager la religion. 1892 est l'année où le pape Léon XIII venait de faire paraître (en langue française) *Au milieu des sollicitudes*, l'encyclique dans laquelle il demandait aux français de rallier la République. En fait, il s'agissait bien dans l'esprit de Léon XIII de rallier une République chrétienne, certainement pas une République laïque et par ce biais Léon XIII tentait une manœuvre de la dernière chance pour éviter ce que par-dessus tout les catholiques (dans leur quasi-totalité) redoutaient, la séparation de l'Église et de l'État que, d'ailleurs, dans la même encyclique, le pape qualifiait d'*absurdité*.

783 Renan Ernest : *Histoire du peuple d'Israël* "L'histoire du judaïsme, en effet, est tellement inséparable de celle du christianisme durant les deux premiers siècles de notre ère que l'on ne peut raconter l'une sans raconter l'autre ..." : p 414, , Paris, Calmann-Lévy 1893. C'est ce qu'il dit encore dans une conférence prononcée le 26 mai 1883 devant la Société des Etudes Juives. Voir en annexe.

784 Renan Ernest, *Vie de Jésus*, Bouquins, Robert Laffont,

En 1892, le torchon brûlait de longue date entre l'Église et l'État et les relations étaient déjà très tendues vers la fin du règne de Napoléon III qui, face à la vague de fond de l'unité italienne n'avait pas cru bon donner satisfaction aux demandes d'aide militaire de Pie IX. Un signe (parmi bien d'autres) de la tension qui amènerait vingt ans plus tard à la séparation, était en 1885 la fermeture de la faculté de théologie de la Sorbonne qui allait libérer la place (au sens propre) pour la V^{ème} section, dite des Sciences Religieuses, créée dans la foulée l'année d'après.

Pour mettre un terme à ce qu'ils jugeaient comme un abus de pouvoir multiséculaire, en 1885, en effet, les Républicains décidaient de mettre un terme à la longue existence de la faculté de théologie de la Sorbonne (ainsi que celles des universités de Rennes, Bordeaux, Lyon, Rouen et Toulouse. (La faculté de théologie de la Sorbonne avait, entre autres performances, en 1762, prononcé la condamnation de l'*Émile* de Rousseau.)

L'Ecole Pratique des Hautes Etudes, organe semi-autonome au sein de la Sorbonne, avait été créée en 1868 et se trouvait riche de quatre sections, (dont la quatrième consacrée à la philologie jouerait aussi un grand rôle dans l'établissement en France des sciences religieuses.) L'efficacité serait encore plus grande, pensa-t-on, si une cinquième section voyait le jour et la fermeture de la faculté de théologie libérerait des locaux et un budget. Ce ne fut pas sans susciter des débats très houleux dans l'opinion et au Parlement que la V^{ème} section prit la place et les moyens de la faculté de théologie.

Le premier président de la V^{ème} section allait être Albert Réville, chef de file en France du protestantisme libéral, titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, auteur de nombreux ouvrages.⁷⁸⁵ Trois ans après l'ouverture de la section, il tenait les propos suivants dans ce qui se présentait comme un premier bilan :

« Il est clair qu'il ne saurait être question d'un enseignement dogmatique ou confessionnel quelconque. A la seule condition de reconnaître le principe de l'autonomie de la science historique et critique, tous doivent pouvoir enseigner dans la section. Parmi ses directeurs et ses maîtres, on pourrait distinguer des catholiques, des protestants, des israélites, des adhérents de la tendance dite de la libre pensée. Mais à vrai dire, ces distinctions, dont nous n'entendons pas nier l'importance ailleurs, sont inconnues dans la section et disparaissent dans le culte commun de la vérité historique ».

La V^{ème} section est donc créée sous le signe de la science et de la libre pensée. Renan est pressenti pour animer la chaire des origines du christianisme. Cet honneur revient à un auteur aujourd'hui malheureusement complètement oublié du nom

⁷⁸⁵ Parmi lesquels : *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ* (1869) ; *Histoire des religions non-chrétiennes* (1883) ; *Jésus de Nazareth* (1897)

d'Ernest Havet qui avait été lui-même un disciple d'Ernest Renan. Sa carrière dans ce poste allait être brève, puisqu'il devait mourir en 1889, à 76 ans. (Renan prononcerait son éloge funèbre).

Ernest Havet (1813-1889) était idéologiquement attaché à ce courant dit de la libre pensée, plus précisément à sa fraction tolérante et rationaliste, un autre courant de la libre pensée se signalant par un anticléricalisme virulent. Il s'était distingué par une contribution particulièrement originale à l'histoire des origines du christianisme,⁷⁸⁶ en démontrant l'importance de l'hellénisme dans la formation de la religion nouvelle.

Selon Ernest Havet, le christianisme est judaïque dans la forme et hellénique dans le fond. Certes, le Christ est juif et vit au milieu des Juifs. Paul et les apôtres sont Juifs. La Pâque est une fête juive. Les premières *Écritures sacrées* dont se servent les premiers chrétiens sont la Bible hébraïque. Mais, c'est à Antioche, qui est une ville de culture grecque qu'apparaissent, dit-on, les premiers chrétiens. Les premières *Écritures sacrées* qu'utiliseront en propre les chrétiens, c'est-à-dire les textes réunis sous l'appellation de *Nouveau Testament* sont écrites en grec. C'est à des Grecs que Paul s'adresse. C'est dans l'Asie grecque que se trouvent les sept églises auxquelles l'Apocalypse est adressé. Dans toutes les grandes villes où le christianisme s'est développé, Alexandrie, Constantinople, Carthage, Lyon, Rome même, on parle grec. Dans les conciles des IV^{ème} et V^{ème} siècles où sont formulés les dogmes chrétiens, on parle grec. Dogme lui-même est un mot grec, comme théologie, évêque, diacre, moine, mystère, symbole, catéchisme, etc.

Un philosophe en renom au XIX^{ème} siècle, Étienne Vacherot, auteur d'un livre très remarqué, intitulé *La religion*, paru en 1869, écrit :

« M. Havet a-t-il démontré sa thèse des origines helléniques du christianisme ? Nous croyons qu'il sera difficile d'en douter après l'avoir lu. Le christianisme a pour père le Christ qui est juif de naissance, de doctrine et de génie. Mais (...) au fond, le christianisme a plusieurs origines, parmi lesquelles la grecque doit être comptée (...) Ce n'est point un paradoxe d'affirmer que le christianisme proprement dit est bien plus grec que juif et qu'il est plus facile de retrouver ses affinités naturelles avec l'hellénisme qu'avec le judaïsme. Quoiqu'il en soit, la thèse de M. Havet est bien grave pour l'orthodoxie catholique et chrétienne. Nos théologiens peuvent-ils laisser dire et surtout laisser prouver que le christianisme a ses principales origines dans la philosophie grecque ? (...) Nous ne serions pas surpris de leur répugnance à suivre un tel adversaire sur le terrain de la critique exacte et scientifique (...) Comment réfuter

⁷⁸⁶ Ernest Havet, *Le christianisme et ses origines*, 4 volumes, (1871-1885)

*des conclusions fondées à ce point sur les textes ? En tout cas, la critique y attend la théologie (...)"*⁷⁸⁷

Renan et Havet avaient bien préparé l'entrée en scène d'Alfred Loisy et les premiers pas de la méthode historico-critique.

C.5.2 Charles Seignobos et l'école méthodique

Charles Seignobos (1854-1942) est considéré, avec Charles-Victor Langlois, comme l'un des fondateurs de l'école méthodique qui, elle-même établit, l'histoire comme une discipline de nature scientifique. L'histoire est une activité de l'esprit fort ancienne, mais c'est une activité empirique jusqu'à ce qu'avec l'école méthodique, en définissant ses règles, elle s'établisse comme une technique, une discipline, un métier. L'un des principaux ouvrages de Seignobos paraît en 1901, sous le titre *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*. Dans son introduction, Seignobos écrit :

*"La méthode historique est la méthode employée pour constituer l'histoire ; elle sert à déterminer scientifiquement les faits historiques, puis à les grouper en un système scientifique. Il semble donc au premier abord, tant qu'on reste dans la logique formelle, qu'il existe une science spéciale, l'histoire, que cette science étudie une certaine catégorie de faits, les faits historiques, et qu'elle les étudie par une méthode appropriée à la nature de ces faits."*⁷⁸⁸

La notion de fait est essentielle pour l'école méthodique et il faut y insister, car un siècle, une décennie et quelques années plus tard, on peut avoir le sentiment que le fait, l'événement, ce qui s'est réellement passé, n'est plus nécessairement la matière principale de l'histoire, ce qui, si c'est exact, est d'une importance capitale pour l'histoire des origines du christianisme. En tous cas, pour Seignobos, il existe des faits historiques et une méthode historique appropriée à la nature de ces faits. Pour certains courants de pensée actuels, une telle conception de l'histoire est dépréciée sous le terme d'*historicisme*, c'est-à-dire une prétention aussi excessive que naïve de pouvoir accéder à une connaissance complète du passé. Il est certain que l'école méthodique correspond à peu près à la période du positivisme et Seignobos (comme Renan aussi) n'échappe pas à un certain nombre des illusions que l'on a, par la suite, reprochées à Auguste Comte.

⁷⁸⁷ Etienne Vacherot, *La religion*, 1869, page 108

⁷⁸⁸ Seignobos Charles, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris 1901, page 1

Mais Seignobos est très loin de faire de l'histoire une science exacte, ni même une science tout court, puisqu'il écrit : " *L'histoire n'est pas une science ; elle n'est qu'un procédé de connaissance ;* " ⁷⁸⁹ (mais c'est un procédé de connaissance scientifique.) Le doute, la suspension du jugement (" *la tendance spontanée à croire* "), qui n'est rien d'autre qu'un pré-conditionnement) est, comme chez Descartes, le premier impératif de l'école méthodique. L'historien doit connaître les motifs de la crédulité. Pour ce qui est des faits, le problème est de les établir. Les chapitres VI, VII, VIII, IX, X y sont consacrés. Seignobos dénonce avec rigueur, tous les pièges que les documents disponibles tendent à l'historien, invitant à recourir systématiquement à des observations d'origines aussi diverses que possible, sachant que des observations paraissant multiples, peuvent se révéler en réalité, émaner d'une seule source réutilisée par plusieurs acteurs. L'outil de l'historien, c'est l'esprit critique. (Après que le chapitre premier ait développé une théorie du document (l'histoire est un jugement sur la valeur des documents), le chapitre II est une défense et illustration de l'esprit critique : nécessité de la critique, formes rudimentaires de la critique, analyse (c'est-à-dire décomposition du document, jusqu'à l'élément irréductible), opérations diverses de la critique : les chapitres III, IV, V, traitent des différents types de critique : critique de provenance (les sources) ; critique d'interprétation, critiques de sincérité et d'exatititude.

*"La critique est contraire à la tournure normale de l'intelligence humaine ; la tendance spontanée de l'homme est de croire ce qu'on lui dit. Il est naturel d'accepter toute affirmation surtout une affirmation écrite - plus facilement si elle est écrite en chiffres - encore plus facilement, si elle provient d'une autorité officielle, si elle est, comme on dit, authentique. Appliquer la critique, c'est donc adopter un mode de penser contraire à la pensée spontanée, une attitude d'esprit contre nature."*⁷⁹⁰

Le point névralgique de cet ouvrage (déjà très subversif, encore aujourd'hui, pour le sujet qui nous intéresse) est constitué par le chapitre XI qui a pour titre : *Les différentes espèces d'histoire*. (Les histoires spéciales et les histoires générales ; naissance des histoires spéciales, histoire universelle et histoire générale) . Parce que *l'histoire générale* (qu'il appelle également *l'histoire commune* ou encore *l'histoire non spécialisée*) ne peut pas couvrir l'ensemble des activités humaines, *des histoires spéciales* se sont créées mais aussi *des historiens spécialisés* (que Seignobos appelle des *travailleurs spéciaux*) et enfin des méthodes appropriées (qu'il appelle des *traditions*

⁷⁸⁹ id. page 3

⁷⁹⁰ id; page 32

spéciales). Ce qui revient à dire que ces histoires spéciales s'affranchissent des règles de l'histoire générale : ces histoires spéciales deviennent des sciences indépendantes, s'occupant de faits spéciaux.

*"Peu à peu (...) on a commencé à étudier les faits par une méthode historique et à les grouper en ordre chronologique. Alors ont été constituées les histoires spéciales de l'écriture, de la langue, de l'Église, de la religion, du droit, des littératures, de l'architecture, de la sculpture, des institutions, des mœurs, etc. Chacune de ces histoires spéciales reste une partie intégrante de l'histoire totale ; mais elle devient une branche autonome, constituée avec son personnel de travailleurs spéciaux et ses traditions spéciales. Comme les historiens avaient gardé l'habitude de s'occuper à peine des faits de cette espèce, c'est en dehors d'eux que se sont créées ces histoires spéciales. Elles ont pris l'allure de sciences indépendantes. A cause de l'énorme quantité des faits spéciaux, il est devenu pratiquement impossible de les étudier de front avec l'histoire non spécialisée (...) A mesure que ces branches se sont séparées, le terrain de l'histoire non spécialisée s'est rétréci (...) Alors, la conception de l'histoire proprement dite non spécialisée a traversé une crise... (...)"*⁷⁹¹

Par conséquent, à peine l'histoire commence-t-elle à se structurer en technique qu'elle est déjà en crise, ce qui tendrait à confirmer l'aphorisme de *l'Ecclésiaste* selon lequel *il n'y a rien de neuf sous le soleil*. La crise que pense détecter Seignobos à l'orée du XX^{ème} siècle est sans doute assez différente de celle que diagnostiqueront ses successeurs à la fin du même siècle, tout en ayant de commun la difficulté de dire le vrai quand, poursuivant les mêmes objectifs, on met en œuvre cependant des principes différents. C'est ce qui peut se produire quand se confronte l'histoire générale et l'histoire spéciale qu'est, en l'occurrence, celle des origines du christianisme.

C.5.3 Le cas Loisy et la crise moderniste

C'est ce qui va se produire avec la figure emblématique de la crise moderniste qu'est Alfred Loisy. Dans sa leçon inaugurale de 1862 au Collège de France, Renan n'avait pas seulement dit que Jésus était un *homme incomparable* et qu'il était peu rationnel de le considérer comme un Dieu, il avait dit également : *"S'il y a une histoire en dehors des lois qui régissent le reste de l'humanité, s'il y a une histoire interdite à la critique et mise à part comme divine, il n'y a plus de science historique."* Renan est de plusieurs décennies antérieur à Seignobos et à l'école méthodique, mais il les annonce et dans la citation ci-dessus, il va plus loin que Seignobos. En effet, il ne souligne pas seulement la différence entre l'histoire générale et une histoire spéciale, mais il va

⁷⁹¹ id. pp. 158-159

jusqu'à dire que l'interdiction de critiquer certaines histoires spéciales (on sait à laquelle il pense), reviendrait à interdire la science historique.

Pour sa part, Alfred Loisy (1857-1940) est contemporain de Seignobos. Il est prêtre catholique, donc à ce titre, il ferait partie de ce que Seignobos a désigné comme *un de ces personnels de travailleurs spéciaux, entichés de traditions spéciales, œuvrant à faire des origines du christianisme une branche autonome, affranchie des obligations de l'histoire générale*. Précisément, c'est ce que Loisy ne voudra pas faire, mais tout au contraire, soumettre cette histoire spéciale aux règles de l'histoire générale ; cela lui vaudra, des difficultés dès le début de sa carrière, puis l'excommunication, et enfin une véritable apothéose laïque en accédant à la chaire d'histoire des origines du christianisme du Collège de France, d'où, quant à lui, il ne sera jamais expulsé, puisque depuis le IInd Empire, les choses ont bien changé dans les rapports entre Rome et notre République.

Prêtre depuis 1879 , Alfred Loisy est chargé dès 1886 de l'enseignement de l'Écriture sainte à l'Institut Catholique de Paris, un an après son ouverture. Dès les premières années, son enseignement fait sensation, car il consiste à admettre les principes de la méthode historico-critique issue du libéralisme protestant et français et à reconnaître la vérité des apports scientifiques de ces libéraux. Pour l'instant, Loisy n'entre pas lui-même dans cette critique, ce qu'il fera plus tard, tout son effort consistant à vouloir faire que la théologie contemporaine reconnaisse ce qu'il y a de vrai dans ces nouvelles données de l'histoire. C'est un peu, à ce titre, le précurseur de l'*aggiornamento* qui tentera de se faire à Vatican II en 1965. Mal en prend à l'abbé Loisy, car pour l'heure, les principes de l'Église sont ceux qui ont été définis un peu plus tôt à Vatican I (1870-1871), c'est-à-dire, non seulement, comme chacun sait, l'infaillibilité pontificale, mais aussi le principe de primauté (c'est-à-dire la supériorité du catholicisme sur les autres branches du christianisme, ainsi que l'autorité du pape sur les évêques) et surtout la théorie de l'inerrance, selon laquelle, Dieu étant l'auteur des textes sacrés, ils ne sauraient contenir la plus petite erreur, sauf au niveau des apparences sensibles qu'une interprétation correctement orientée permet de dépasser pour découvrir le sens profond et caché.⁷⁹²

⁷⁹² La théorie de l'inerrance n'est que l'officialisation de principes définis par saint Jérôme et saint Augustin aux IV^{ème} / V^{ème} siècles . Cette théorie (l'inspiration des Écritures) est reformulée à diverses reprises au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles et l'a été de nombreuses fois antérieures, tout au long de l'histoire de l'Église. Selon cette théorie, l'Esprit Saint, est à l'œuvre derrière le travail de rédaction des évangélistes qui ne peuvent, par conséquent, commettre aucune erreur. L'Église a redéfini cette théorie de nombreuses fois dans son histoire. Vatican I l'a définie dans la constitution *Dei Filius* du 24 avril 1870. Vatican II la reprend en la modifiant d'un détail dans la

A l'époque d'Alfred Loisy, l'Église ne veut pas entendre qu'il puisse y avoir la moindre contradiction entre la science religieuse et la science profane, et encore moins qu'une vérité scientifique quelconque puisse contredire une vérité religieuse. Tout ce que le Chrétien doit savoir est contenu dans la Bible, dont l'auteur est Dieu, ceci valant aussi bien pour le récit de la création du monde, tel qu'il figure dans la Genèse que pour la vie, la mort, la résurrection de Jésus-Christ, racontées dans le *Nouveau Testament*.

Les cours dispensés à « la catho » par l'abbé Loisy n'entraînaient pas de graves conséquences aussi longtemps qu'ils demeuraient sous la forme orale, mais le professeur a l'idée de les publier et de créer bientôt une revue. La publication de sa leçon de clôture de l'année 1891-1892, qui s'intitule *La composition et l'interprétation historique des Livres Saints* mit le feu aux poudres. Il y affirmait que les *Écritures Sacrées* en tant qu'elles posaient des problèmes d'histoire devaient être examinées d'abord selon la méthode historico-critique pour n'être examinées qu'ensuite selon les principes de l'exégèse religieuse et de l'orthodoxie théologique. En cela, il n'innovait pas puisque Strauss et Renan n'avaient jamais rien dit d'autre. Mais Alfred Loisy était prêtre ce qui donnait au propos une singulière résonance. Il confirmait, ce qu'avait déjà dit Spinoza, que la composition du Pentateuque ne pouvait être attribuée à Moïse ou que la création du monde en six jours selon la Genèse, ne pouvait reposer sur la moindre vraisemblance historique. L'Église affirmait tout-à-fait officiellement le contraire.

Très rapidement, le Vatican s'émeut. Mgr d'Hulst,⁷⁹³ le fondateur-directeur de l'Institut Catholique de Paris, donc supérieur hiérarchique de Loisy, l'avait jusqu'alors soutenu, jusqu'à ce que, travaillé au corps par le nonce apostolique à Paris, il lui devienne progressivement de plus en plus hostile. Enfin, probablement sur l'ordre de la haute hiérarchie de l'Église, Mgr d'Hulst suspend d'enseignement l'abbé Loisy. Le 17 novembre 1893, l'abbé Loisy lui écrit : « *Vous m'avez retiré l'enseignement de l'Écriture sainte... Maintenant, le professeur a vécu et l'enseignement biblique n'en a pas pour longtemps. Votre œuvre est achevée, Monseigneur. L'enseignement donné dans votre faculté de théologie ne peut plus inquiéter personne (...)* » Mgr d'Hulst lui répond : « *Le vent souffle toujours du côté de la sévérité dogmatique* ». En effet, un peu plus tard, le couperet tombe. Loisy doit quitter l'institution.

constitution *Dei Verbum* du 18 novembre 1965. Léon XIII l'avait exprimée dans l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893) ; Pie XII dans *Divino Afflante spiritu* (1943) et dans *Humani Generis* (1950), Jean-Paul II dans *Tertio Millenio Adveniente* (1994).

793 De son nom complet, Maurice Lesage d'Hauteroche d'Hulst, devient en 1892 (tout en gardant son poste à l'ICP), député du Finistère (Brest), en remplacement de son collègue qui venait de décéder, Mgr Freppel, ancien professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne et fondateur de l'Institut Catholique d'Angers. (Francisco Beretta, *Mgr d'Hulst et la science chrétienne, portrait d'un intellectuel*, Beauchesne Paris 1996).

Le savant Alfred Loisy, pour subsister, se retrouve en cette année 1893, aumônier d'un couvent de jeunes filles à Neuilly. Il est loin d'être au bout de ses peines. Soit dit en passant, il découvre, à cette occasion, que les religieuses, ces femmes qui, comme lui-même, ont consacré leurs vies à la religion, étaient dans une ignorance profonde autant de l'histoire que des dogmes de leur religion. En 1902, l'irréversible se produit avec sa publication de *L'Évangile et l'Église* qui fait un énorme scandale et qu'on appellera *le petit livre rouge*, pour son format et la couleur de la couverture. L'année suivante, il récidive avec la publication de *Autour d'un petit livre* qui fait l'histoire des remous suscités par le premier. En décembre 1903, cinq de ses livres sont mis à l'index.

Dans *Autour d'un petit livre*, Loisy tente d'expliquer qu'il n'a jamais eu la moindre intention d'attaquer l'Église catholique romaine, mais tout au contraire de la défendre et surtout de la protéger des dangers à venir en faisant comprendre aux théologiens et à tous les plus hauts responsables, jusqu'au pape lui-même, que les progrès de la science historique et que les données nouvellement acquises également par l'archéologie et la linguistique étaient irrécusables, que la science historique ne devait pas être reçue comme incompatible avec les dogmes de la théologie, mais que c'était à celle-ci de s'y adapter et qu'elle n'aurait jamais d'autre possibilité.

Quant à *L'Évangile et l'Église* de 1902, il s'agissait d'une réfutation de l'ouvrage du protestant allemand Adolf von Harnack intitulé *Das Wesen des Christentums*, (*L'essence du christianisme*) paru l'année précédente. Le malentendu était donc complet. L'Église se sentait agressée par celui qui voulait la défendre et, se croyant en légitime défense, elle allait frapper à son tour, encore plus fort : bientôt, Alfred Loisy allait être excommunié.

C'est ce qui se passe le 7 mars 1908, quand la Congrégation du Saint-Office (autrefois appelée Sainte Inquisition) publie le décret d'excommunication : « *Le prêtre Alfred Loisy, séjournant actuellement dans le diocèse de Langres, a enseigné oralement et publié à maintes reprises des théories qui ruinent même les fondements principaux de la foi chrétienne.* »⁷⁹⁴ Ce motif mérite d'être l'objet d'une attention particulière. Il rejoint cette incidente dans laquelle l'encyclique *Pascendi* de Pie X, dénonce les effets du modernisme : « *Le danger est aujourd'hui presque aux entrailles mêmes et aux veines de l'Eglise* ». ⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ Voir le décret complet en annexe.

⁷⁹⁵ Voir en annexe.

En 1909, Alfred Loisy est nommé à la chaire d'histoire des religions du Collège de France. Il prend sa retraite en 1933 et meurt en 1940. Il produit durant toute cette période une œuvre abondante, injustement dévalorisée aujourd'hui.⁷⁹⁶

5.5.4 La première réaction catholique

Il y aura deux réactions, de la part de l'Église catholique, à ce choc formidable provoqué par l'irruption de l'esprit critique dans le domaine de la foi, protégé depuis les origines par l'analphabétisme social.

La première réaction est ouverte, brutale, obscurantiste et, d'autre part, très antérieure à l'apparition d'Alfred Loisy. On pourrait dire qu'elle commence avec la philosophie des Lumières dès le XVIII^{ème} siècle. Une manifestation très connue de cette grande peur éprouvée par l'Église est fournie par l'encyclique *Quanta Cura* et son *Syllabus* du 8 décembre 1864 qui condamne les erreurs du modernisme. Ce *modernisme* qui s'est appelé quelques décennies plus tôt l'*indifférentisme* (avec la brebis perdue de l'époque qu'était Félicité Lamennais) s'appelle aujourd'hui le *relativisme*⁷⁹⁷ ; la dénonciation du *relativisme* est le résultat de la deuxième réaction, qui commence presque clandestinement dans les années 1920-1930 et sera, contrairement à la première, discrète, subtile et intelligente. C'est celle qui triomphe aujourd'hui sans qu'aucune des questions de la crise moderniste n'ait reçu de réponse, et pour cause, puisque tout se passe comme si elles avaient jamais été posées. Mais revenons à la première réaction catholique, c'est-à-dire, au temps de Loisy. Ce prêtre n'était évidemment pas le seul savant à honorer les rangs du clergé catholique. Ils étaient même assez nombreux. L'histoire de la critique biblique a fait l'objet de deux ouvrages

⁷⁹⁶ Paradoxalement, depuis dix ans, Alfred Loisy a opéré un retour dans le monde francophone des sciences religieuses. Encore est-on en droit de se demander si son œuvre qui n'a rien perdu de sa subversité est réellement présente dans ces colloques. Entre autres: organisé conjointement par l'Institut Catholique de Paris et le Collège de France, *Autour d'un petit livre, Alfred Loisy, cent ans après* : Paris, 22, 23, 24 mai 2003; Demi-journée d'études à l'occasion du centenaire de l'élection de Loisy au Collège de France, Paris Collège de France, 2 octobre 2009; *Alfred Loisy dans l'histoire de l'exégèse biblique et des sciences des religions*, colloque de l'IRSB, (Institut Suisse de Droit Comparé), Lausanne, 16 et 17 juin 2011 ; La crise de la foi dans le temps présent. Actualité de la pensée d'Alfred Loisy, Paris, 11 février 2012, organisé par la Faculté jésuite du Centre Sèvres et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

⁷⁹⁷ Encore précédemment, en réaction contre le succès du *Génie du christianisme* de Chateaubriand, l'exercice de l'esprit critique reçoit le nom de *naturalisme*, parce qu'il s'agirait d'un rejet du caractère *suraturel* de la religion chrétienne.

classiques d'un éminent spécialiste.⁷⁹⁸ Avec Loisy, les deux plus importants de ces savants sont :

- Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), dominicain, fondateur de l'École Biblique de Jérusalem (qui existe toujours), dont l'objectif en ce temps est d'accorder les évidences incontournables résultant des progrès de la méthode et les exigences non négociables de la foi. Moyennant une soumission inconditionnelle à Rome qui se traduit notamment par le silence, c'est-à-dire la non-publication des décennies durant des travaux menés par lui-même et son équipe, le dominicain parvient à mener à bien son œuvre, qui servira ultérieurement à l'Église quand le temps de la deuxième réaction sera venu.

- Louis Duchesne (1824-1922) est également un cas intéressant : de 1877 à 1883, il enseigne, comme Loisy à l'Institut Catholique de Paris, qu'il doit quitter pour les mêmes raisons. Prêtre en 1867, il est malgré les oppositions virulentes qu'il rencontre - mais il a aussi des amis - nommé « protonotaire apostolique » en 1900 c'est-à-dire une dignité quasi-épiscopale. Cette " promotion " a lieu avant la publication de son œuvre principale, l' *Histoire ancienne de l'Église* (en 3 volumes, publiés entre 1906 et 1910) et que celle-ci ne soit mise à l'index en 1912. Après avoir enseigné la philologie à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, il est nommé directeur de l'École Française de Rome en 1895 et élu à l'Académie française le 26 mai 1910. On lui doit également la publication d'une savante *Étude sur le Liber Pontificalis* dans laquelle il démontre ce qui, dans ce document qui depuis le VII^{ème} siècle jusqu'à lui constituait l'histoire officielle de la papauté, relève de la contrefaçon.⁷⁹⁹

Il faudrait encore citer beaucoup d'autres noms, laïcs ou clercs, qui se battent à l'intérieur de l'Église pour la faire évoluer, malgré les instances bureaucratiques et obscurantistes de la Curie romaine : des philosophes comme Édouard Le Roy ou Maurice Blondel ; des prêtres comme l'abbé Lucien Lacroix ou l'abbé Laberthonnière, des prélats comme Mgr Pierre Batiffol, ou encore Mgr Mignot. Bien d'autres. D'un autre côté, un certain nombre d'ecclésiastiques, vont quitter l'Église, excommuniés ou pas, soit à l'instar d'Alfred Loisy, en conservant la foi, soit en lui donnant congé, comme l'abbé Joseph Turmel (1859-1943) , ou même, comme l'ex-abbé Prosper Alfaric en versant dans un anticléricalisme tellement virulent qu'il en portera ombrage à leurs travaux.

798 Laplanche François : 1) *La Bible en France entre mythe et critique* : XVI^e-XIX^e siècle Paris, 1994 ; 2) *a crise de l'origine : la science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle* Paris, 2006.

799 Waché Brigitte, *Monseigneur Louis Duchesne, (1843-1922)* Publications de l'Ecole Française de Rome, 1992.

L'abbé Turmel est un cas très particulier qui récidive l'exploit du célèbre curé Meslier.⁸⁰⁰ Il perd la foi très jeune, alors qu'il enseigne au grand séminaire de Rennes ; mais son métier lui plaît et il se dit que ses lumières ne doivent pas rester sous le boisseau ; aussi il publie très abondamment en se cachant sous une kyrielle de pseudonymes, jusqu'à ce qu'il soit percé à jour et excommunié le 6 novembre 1930. Prosper Alfaric (1876-1951) présente un profil de carrière encore différent : ordonné prêtre à 23 ans, parallèlement à sa formation théologique il a acquis une compétence philosophique. C'est en philosophe, ardent zélateur de Spinoza et de Kant, qu'il perd la foi. Contrairement à l'abbé Turmel, il sent que sa situation de professeur de philosophie au séminaire d'Albi est intenable et il abandonne la prêtrise en 1908, à 32 ans. Il sera excommunié en 1932. Outre l'athéisme philosophique, il développe la conviction, sur le plan historique, que l'existence de Jésus de Nazareth est purement mythique, ce qui ne l'empêchera nullement d'obtenir la chaire d'histoire des religions à l'université de Strasbourg. Il aura même l'occasion de faire une conférence en Sorbonne sur ce thème le 17 décembre 1946.⁸⁰¹

D'un tout autre point de vue, la Curie romaine mobilise toutes les ressources possibles pour tenter d'endiguer ce qu'elle perçoit comme le péril mortel du modernisme. Si ces ressources n'existent pas, elle les crée, comme c'est le cas avec la *Commission Biblique Pontificale* que Léon XIII met sur pied le 30 octobre 1902, laquelle existe toujours et continue à jouer un rôle essentiel dans la définition des principes et des règles que doit suivre l'exégèse catholique dans l'étude des textes sacrés. Il est, à ce moment, à la fin d'une longue vie et d'un long pontificat puisqu'il meurt le 20 juillet 1903 à 93 ans, après avoir été pape pendant 25 ans. Lui succède Pie X qui laissera une réputation (méritée) d'intransigeance laquelle se manifeste non seulement sur le plan politique avec son rejet de la séparation de l'Église et de l'État, par l'encyclique *Vehementer Nos* du 11 février 1906 mais, sur le plan de l'épistémologie ecclésiastique, par toute une série de textes dont les plus significatifs sont le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, l'encyclique *Pascendi dominici gregis* du 8 septembre 1907 et le serment antimoderniste (encore appelé *sacrorum antistitum*) du 1er septembre 1910. Tous les prêtres de France, quelle que soit la date à laquelle ils ont été ordonnés ont l'obligation de prêter ce serment. Ces textes affirment que l'interprétation des Écritures n'a qu'une seule source légitime : l'autorité doctrinale de l'Église et condamnent en termes, on ne

800 Jean Meslier (1664-1729), curé d'Etrépigny, dans les Ardennes, fait toute sa longue carrière à la satisfaction générale, autant de sa hiérarchie que de ses paroissiens. Dans son testament, il révèle qu'il était absolument incroyant, mais que ne faisant que du bien autour de lui dans l'exercice de ses fonctions, il s'était cru autorisé à continuer. C'est Voltaire qui le portera à la célébrité en éditant son testament.

801 Voir en annexe un extrait de cette conférence.

peut plus définitifs, les règles de la méthode historico-critique.⁸⁰² Pendant ce temps, la *Commission Biblique Pontificale* prend toute une série de décrets sur l'historicité des évangiles.⁸⁰³

C.5.5 Anti-cléricalisme en Sorbonne ? Charles Guignebert

Après la mort d'Ernest Havet, le successeur d'Ernest Renan, qui intervient en 1889, la chaire d'histoire des origines du Christianisme reste longtemps inoccupée, c'est-à-dire dix-huit ans, alors qu'elle n'aura encore fonctionné que deux ans. Alfred Loisy donnera pendant quelque temps des conférences à la Vème Section de l'EPHE, mais ce sera à titre temporaire. Le second titulaire de la chaire des origines du christianisme sera Maurice Goguel, nommé en 1927. Or, Maurice Goguel est un théologien qui sera d'ailleurs doyen de la faculté de théologie protestante de Paris et il faudra attendre longtemps avant que la chaire en question soit à nouveau attribuée à un historien non engagé confessionnellement.

Toutefois, la Sorbonne dans sa faculté des lettres abrite un historien qui répondra à cette caractéristique et qui posera, en termes très clairs, la question des difficiles rapports entre l'activité de théologien et l'activité d'historien, c'est Charles Guignebert (1867-1939). Il le fait dans un livre qui paraît en 1906 sous le titre *Manuel du christianisme ancien* et il le répètera en de nombreuses occasions, au travers d'une œuvre très abondante dont l'oubli est particulièrement injuste et particulièrement dommageable car elle est, précisément, exemplaire d'une attitude où la foi, pas plus que l'opposition à la foi, ne constitue le principe directeur. Il écrit dans l'avertissement de ce livre :

" J'ai prétendu faire œuvre d'historien et à aucun degré œuvre de théologien. L'histoire, scientifiquement entendue (...) est pleinement indépendante de la théologie. Je n'entends pas qu'elle interdise au théologien de venir puiser des arguments chez elle s'il le juge à propos ; elle n'en a ni le droit ni le désir ; je ne soutiens pas davantage qu'elle ait aboli la vérité théologique ; ce n'est point son affaire ; je dis seulement que désormais bien chez elle, elle y poursuit sa besogne propre, qui est de critiquer des documents, de classer et d'expliquer des

⁸⁰² On en trouvera quelques extraits en annexe.

⁸⁰³ Voir supra p 363 et s.

*faits, sans prendre souci des applications des découvertes qui pourront être tentées en dehors d'elle. L'historien n'a ni les scrupules ni les obligations du théologien ; il en a d'autres que ce dernier peut et doit parfois ignorer. Je ne me suis pas flatté de contenter tout le monde, ni même d'éviter le reproche de partialité ; mais, ayant la volonté et la conviction de n'être pour ou contre personne, je n'oublie pas qu'il est écrit : "Celui qui n'est pas avec moi est contre moi, et celui qui ne rassemble pas disperse". Sauf de rares exceptions où la nécessité de prendre parti parmi des doctrines absolument contradictoires m'a forcé d'exprimer une opinion personnelle, j'ai effacé ma personne autant que possible (...) Ces quelques explications étaient nécessaires pour éviter tout malentendu. Je serai payé de mon effort si ce petit livre très imparfait contribue cependant à replacer sur le terrain historique des questions primordiales que les préoccupations confessionnelles et politiques ont si longtemps écartées."*⁸⁰⁴

Ces quelques mots pourraient être médités avec profit par les historiens-théologiens d'aujourd'hui, dont certains quand - exceptionnellement ils mentionnent le nom de Guignebert - le taxent d'anti-cléricalisme. Guignebert n'en serait pas surpris : *celui qui n'est pas avec moi est contre moi*, rappelle-t-il.⁸⁰⁵ En revanche, il serait probablement très surpris de découvrir que, loin de reculer comme il pensait en prendre acte en 1906 - *l'histoire est aujourd'hui pleinement indépendante de la théologie*, écrit-il - l'influence de la théologie serait prépondérante un siècle après. Son ouvrage était postérieur de cinq ans à l'ouvrage de Seignobos que nous avons précédemment cité. Guignebert pensait que le vœu de Renan que l'histoire du christianisme soit une histoire comme les autres, réitéré par Seignobos, était en train, notamment grâce à ses propres efforts, de se réaliser. Ce n'était pas ce qui devait se passer, mais il pouvait encore en garder l'illusion au moment de sa mort en 1939. Le mouvement de restauration qui devait redonner la prépondérance à la théologie commençait à se mettre en place, mais les effets en étaient encore imperceptibles.

Quand il fait paraître ce *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, il est en poste à la faculté des lettres de la Sorbonne depuis un an. Il est encore connu aujourd'hui pour deux ouvrages qui sont *Jésus*, paru en 1933 et *Le Christ*, paru en 1943, c'est-à-dire après sa mort. Il avait prévu de faire une trilogie dont le troisième volet devait s'intituler *l'Église* mais l'état d'avancement du dossier correspondant était insuffisant pour qu'une autre publication posthume soit possible. Il faut pourtant retenir ces trois titres, comme ceux d'un ensemble, car ils contiennent sa théorie propre : Jésus (historique) fonde un mouvement qui va donner naissance au Christ (de la foi) dont une institution prendra en mains par la suite la destinée, l'Église. Autrement dit, Guignebert ne s'inscrit nullement dans le courant mythiste illustré par l'ex-abbé Alfaric ; il croit au contraire à l'historicité

⁸⁰⁴ Guignebert Charles, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906

⁸⁰⁵ Mt 12, 30

de Jésus, quoique, à la manière de Renan, il considère que les éléments de connaissance sont d'une rare pauvreté.⁸⁰⁶

A la rigueur, on pourrait comprendre que le christianisme originel se soit développé sans interpeller les consciences païennes ou juives, mais Guignebert soulève un problème encore plus important, sans peut-être avoir eu le temps de l'exploiter comme il serait nécessaire : à savoir que les sources chrétiennes elles-mêmes sont très pauvres en données historiques :

*« Ce qui semble beaucoup plus grave pour nous que l'ignorance des païens et des juifs au regard de la première histoire chrétienne, c'est celle des écrivains chrétiens eux-mêmes, des plus anciens d'entre eux, mis à part, provisoirement, les rédacteurs du Nouveau Testament. Dès qu'on étudie, par exemple, les apologistes du II^e siècle, on s'aperçoit qu'ils ne semblent rien savoir de plus que nous, du moins rien d'assuré, sur le sujet qui nous occupe et qu'ils ne disposent guère que des sources qui nous sont parvenues. Il en va de même de tous les Pères de l'Église les plus rapprochés des origines, et a fortiori des autres. »*⁸⁰⁷

Guignebert aborde également, en plusieurs endroits de son œuvre, le problème capital de la datation des évangiles canoniques, mais non pas de la manière systématique qui aurait été souhaitable. Ce qu'il en dit est cependant assez clair :

*« Nous n'avons à espérer de clarté sur nos évangiles que de leur texte même. Il est très hasardeux de chercher à les dater. Les indications qu'il n'est pas impossible de glaner entre leurs lignes nous laissent réellement dans l'incertitude parce que, selon toute apparence, leur rédaction première a été plus ou moins retouchée à diverses reprises (...) D'autre part, entre la rédaction proprement dite de nos synoptiques et le moment où leur entrée au Canon les a relativement stabilisés dans leur lettre, il s'est écoulé une bonne centaine d'années durant lesquelles ils ont été considérés non pas comme des œuvres personnelles, appartenant à leur auteur et respectables dans le texte qu'il avait lui-même fixé, mais comme la propriété des églises qui les acceptaient. Elles usaient d'eux selon ce qu'elles croyaient leur propre intérêt et selon les tendances de leur foi. Elles ne se faisaient pas faute de les améliorer, quand elles le jugeaient à propos. »*⁸⁰⁸

C'est également brièvement que Guignebert évoque les contradictions et les bizarreries présentes dans les trois évangiles synoptiques, indépendamment du fait que le quatrième évangile, celui dit de Jean, décrit un Jésus complètement différent et raconte toute une suite d'épisodes, ignorés des précédents, sans parler de cette autre série que sont les évangiles dits apocryphes.

⁸⁰⁶ Guignebert Charles, *Le Christ*, Paris 1943, pp 16-17

⁸⁰⁷ id , *Le Christ*, p. 18

⁸⁰⁸ Guignebert Charles, *Jésus*, pp 30-32

« Il est légitime de se demander aujourd'hui si la lettre de nos textes mérite confiance (...) Beaucoup d'entre les innombrables variantes n'ont aucune importance, mais il en est d'autres qui font trembler (...) Trop nombreux sont les passages on l'on se demande : comment a-t-on pu savoir cela ? Trop souvent nous sentons que les détails qui s'offrent à nous ont été obtenus tout simplement par le procédé que le romancier emploie pour faire vivre ses personnages devant le lecteur : il suppose et imagine leurs réflexions et leurs paroles par rapport à une certaine convention de la vraisemblance fixée par lui » (...) Retenons en conclusion provisoire ce verdict : « Il serait très hasardeux d'accepter de tels écrits (c'est-à-dire les évangiles) même si leur texte authentique était supposé - gratuitement en l'espèce - bien établi et sûr, pour des documents dignes de la confiance de l'historien ».⁸⁰⁹

Outre le reproche - totalement injustifié - d'anticléricalisme qu'aujourd'hui certains s'autorisent à faire à Charles Guignebert, on ajoute celui d'historicisme (comme à d'autres du même temps, André Bouché-Leclerc, ou Joseph Turmel). En fait, c'est toute l'histoire de l'époque qui sera qualifiée par ce terme dévalorisant. L'image qui était celle de Charles Guignebert était, au contraire, celle d'un historien de grande valeur, comme le dit, dans la préface de *Jésus*, Henri Berr (1863-1954), philosophe, fondateur de la *Revue de synthèse historique* :

« Personne, si nous ne nous trompons, ne lira ce livre, sur un sujet particulièrement délicat, sans reconnaître la sereine objectivité de l'auteur. Ch. Guignebert se comporte en historien pur. Aussi bien que la prévention fidéiste, il se méfie et se défend du préjugé rationaliste : l'historien ne sait ni ne croit rien d'avance, dit-il, sinon qu'il ne doit rien croire et qu'il ne sait rien. Il cherche... la vérité d'histoire et il ne met d'espoir que dans les textes."

Le problème capital que pose Guignebert - il va se poser en des termes renouvelés et dans une perspective différente, avec celui auquel nous allons maintenant nous intéresser, Maurice Goguel - est celui de la légitimité du non-croyant à s'occuper d'histoire religieuse, avec les conséquences qui peuvent en découler pour certaines formes de foi. A la même époque, dans un récit de voyage, intitulé *Le voyage de Sparte*, un célèbre controversiste de l'époque, Maurice Barrès, écrit : "L'attitude d'un laïque et d'un libre penseur qui, sans préoccupation polémique, étudie le divin est peut-être ce qu'il y a de plus étranger à notre goût français."⁸¹⁰ En somme, il n'est pas *nationalement* correct qu'un libre penseur s'occupe de religion, sous l'angle de l'histoire ou autre, étant bien entendu que, selon Maurice Barrès, la nation française est essentiellement catholique.

C. 5.6 Théologisme en Sorbonne ? Maurice Goguel et ses successeurs

⁸⁰⁹ id. p 43

⁸¹⁰ Cité comme exemple dans le Trésor de la Langue Française Informatisé, à l'article "Polémique".

De Maurice Goguel (1880-1955) il a été question précédemment, pour dire qu'il devient le second titulaire de la chaire des origines du christianisme à l'EPHE, après une longue inoccupation. Il est, nous l'avons dit, théologien protestant ; il gardera la chaire de l'EPHE pendant 21 ans (1927-1948) et deux théologiens protestants lui succéderont (Oscar Cullmann, 1948-1972 ; Pierre Geoltrain, 1972-1987).

L'événement que constitue la remise en activité de cette chaire tient à ce que Maurice Goguel s'avère être un grand historien, mais en même temps, par son engagement confessionnel, il est la manifestation de cette restauration de l'influence de la théologie sur l'histoire. Cette restauration n'en est alors qu'à son commencement. Maurice Goguel essaiera même d'y résister et fera preuve, pour sa part, d'un remarquable esprit critique, en même temps qu'indépendant, même si, en tant que protestant, il n'est pas neutre religieusement. C'est par l'équilibre qu'il a tenté d'établir entre l'esprit critique et l'engagement religieux qu'il demeure exemplaire. On peut regarder comme signalant le début de cette restauration la date de 1924 et, tout particulièrement, l'encyclique du 18 janvier 1924, signée de Pie XI, intitulée *Maximam gravissimamque* par laquelle, en acceptant les *associations diocésaines* qui, sous le nom « *d'associations cultuelles* » avaient été le prétexte du rejet de la loi de 1905, l'Église de France rentre dans le cadre de la loi, c'est-à-dire reconnaît le principe de la séparation. On appelle d'ailleurs cet épisode le « deuxième Ralliement », le premier étant celui de 1892 marqué par l'encyclique de Léon XIII *Au milieu des sollicitudes* qui appelait les catholiques français à « rallier » la République. C'est donc dans ce contexte qu'apparaît Maurice Goguel à l'EPHE. Deux ans après sa prise de fonction, il fait à Liège et à Bruxelles une conférence dans laquelle il va reprendre à son compte, en la développant et en la structurant, la distinction faite un siècle auparavant par D.F. Strauss entre le *Jésus de l'histoire* et le *Christ de la foi*.⁸¹¹

Rappelons que sous l'apparence banale de la formule, - encore faut-il bien la comprendre, et elle perd alors toute banalité - c'est la question de la validité de l'histoire conventionnelle des origines du christianisme qui se pose - à laquelle non seulement on ne répondra pas après Goguel, mais qu'on s'ingéniera à faire oublier. Ce rappel est essentiel car, c'est exactement à ce point que la crise moderniste a abouti : savoir si, dans l'histoire, un certain Jésus de Nazareth serait au point de départ du *Christ de la foi*, c'est-à-dire, en définitive, du christianisme ; ou si, au contraire, le christianisme, étant

811 *Critique et histoire à propos de la vie de Jésus*, conférences données à Liège et à Bruxelles, les 4 et 5 février 1929, publié dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1929, pages 115/131

apparu dans l'histoire - si l'on préfère, le *Christ de la foi* étant apparu dans certains faits et propos (on ne sait trop comment) - un support accessible aux intelligences humaines s'avère nécessaire et, à ce moment, *Jésus de l'histoire* devient inévitable, que l'on fera naître à Bethléem et vivre ensuite à Nazareth, d'où qu'il vienne réellement, c'est-à-dire, de la mémoire plus ou moins fidèle des hommes ou, éventuellement, de leur imagination.

Maurice Goguel pour sa part, comme de son côté Charles Guignebert, est totalement convaincu de la réalité du *Jésus de l'histoire*, bien que tout au long de son œuvre, il abonde en considérations pouvant nourrir le scepticisme. Mais toujours, dans ses conclusions, ses convictions théologiques reprennent le dessus et c'est en ce sens qu'il est une première manifestation de la restauration qui subtilement se met en place. Pendant ce temps, en Allemagne, un autre historien-théologien fera de même, quoique se projetant beaucoup plus loin que Goguel dans le scepticisme, Rudolf Bultmann. Dans la conférence précitée, Maurice Goguel tient ces propos :

« Si le problème des rapports entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi présente ainsi pour le théologien - je prends ce mot dans son sens strict - un intérêt de premier ordre, il n'a pas moins d'importance pour l'historien. La genèse du christianisme n'est en effet pas autre chose que le passage du Jésus de l'histoire au Christ de la foi. Que se propose l'historien des origines du christianisme, sinon de comprendre et d'expliquer comment, dans quelles conditions, sous l'influence de quelles expériences intérieures et de quels facteurs extérieurs l'Église est sortie de l'activité du prophète de Nazareth, l'Église, c'est-à-dire une société nouvelle qui a le sentiment d'avoir pour Chef Jésus, mais ce Jésus élevé au-dessus de l'humanité ? En d'autres termes, le problème est celui-ci : comment le Jésus du Sermon du la montagne est-il devenu non seulement le Christ-Dieu d'Athanase et des Pères de Nicée, mais déjà le Seigneur de l'Apôtre Paul et des premières communautés ou, pour reprendre le mot dont nous nous sommes déjà servis, le Christ de la foi ? »

L'histoire peut faire courir un risque à la foi, comme il l'explique dans un autre passage de la même conférence ; ceci est capital car le danger évoqué est non seulement toujours d'actualité, mais inhérent au problème. C'est ce qui amenait le Vatican à dire que Loisy ébranlait les fondements de la foi ; c'est ce qui fait, pour revenir à Seignobos, que les méthodes de l'histoire générale ne sont toujours pas bienvenues dans cette histoire très spéciale qu'est toujours l'histoire des origines du christianisme :

"Il ne manque pas de bons esprits qui pensent que l'antinomie entre Jésus et le Christ, c'est-à-dire entre le Christ et la foi est irréductible (...) Certains vont même plus loin et pensent que le développement de l'esprit critique, la préoccupation de saisir le Jésus de l'histoire ne peuvent que nuire à l'épanouissement de la foi religieuse et rendre plus ou moins indifférent au Christ de la foi. Il serait facile de montrer, par des exemples douloureux mais topiques que, parfois,

la critique a nui à la foi, si même elle ne l'a pas complètement étouffée. Aussi ne faut-il être ni surpris ni scandalisé des défiances que la critique évangélique éveille dans certains groupes religieux et jusque dans certains milieux théologiques ».

Toute la difficulté des rapports entre la théologie et l'histoire tient dans ces simples mais profondes remarques.⁸¹²

Du point de vue historiographique, l'intérêt majeur de l'œuvre de Goguel est qu'elle se situe à un double tournant de la conception de l'histoire, en tant que l'un des champs des sciences humaines. Avec Seignobos qui correspondait à l'âge d'or du positivisme, l'histoire avait voulu se situer dans une perspective de fiabilité très grande. L'histoire était affaire de techniques et de règles ; l'historien qui les appliquait savait où il allait, même si, sur sa route, il traversait des espaces d'incertitude. Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le champ de l'histoire va se trouver submergé par l'envahissement de toutes sortes de sciences connexes, issues de l'insondable océan des sciences humaines, qu'on va bientôt opposer à ce que l'on va nommer les sciences dures. L'opposition entre sciences dures et sciences molles n'existe pas au temps de Maurice Goguel. Formé lui-même dans la tourmente de la crise moderniste qui menace les fondements de la foi, il sera de ceux qui permettront à la théologie menacée d'opérer un spectaculaire redressement et remettre l'histoire sous son contrôle. Une nouvelle école d'historiens des origines du christianisme va se créer sur la base de l'œuvre de Maurice Goguel, intégrant la critique mais la retournant, en vertu des inépuisables ressources de la rhétorique, dans le sens d'une apologie subreptice. Ce mouvement de réaction à la crise moderniste est considérablement favorisé par une crise générale qui frappe la science historique, que nous allons évoquer un peu plus loin, où la possibilité d'atteindre une connaissance fiable est mise en doute. Dans toutes ses applications, l'histoire devient un espace labyrinthique où l'espoir de trouver une sortie qui serait une connaissance certaine, fût-elle partielle, est considéré comme une extraordinaire naïveté, un relent de l'historicisme, du positivisme, du rationalisme le plus rétrograde.

En fait, il s'agit d'une véritable rénovation du théologisme, terme d'ailleurs ancien mais qu'on trouve très peu, aujourd'hui, dans la littérature concernée, comme s'il apportait un éclairage trop vif sur des questions où l'on préfère utiliser une lumière très tamisée. *Le Dictionnaire de la Langue Française Informatisé* donne ces définitions du théologisme : "*Abus, subtilité de la discussion théologique ; doctrine, théorie, système*

⁸¹² Il avait déjà traité le même thème dans une autre conférence, celle faite le 6 novembre 1912 à la Faculté de théologie protestante de Paris et publiée à Montbéliard en 1913, sous le titre : *La Bible de l'étudiant*. Voir en annexe ((2ème volume, page 124)

théologique ; conception du monde fondée sur la croyance à des agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de la nature ". Dans cette troisième partie de la définition, le mot le plus important est le mot *nature*. Il suffit de le remplacer par *histoire*. Le théologisme aurait pour but et pour effet d'expliquer toutes les anomalies apparentes de l'histoire. En effet, cette histoire des textes supposés retracer les origines du christianisme - essentiellement les quatre évangiles - contiennent d'innombrables anomalies ; mais s'intéresser de trop très à ces anomalies relèverait de l'historicisme, tandis qu'apercevoir en filigrane le plan de Dieu mis en action serait la condition *sine qua non* d'une réelle compréhension de l'histoire, à laquelle ne pourraient avoir accès les historiens incroyants.

Pour tous ces théologiens qui invoquent l'histoire, il semble entendu, une bonne fois pour toutes que, les gens qui écrivent ces évangiles sont animés d'une foi ardente et, par conséquent, ce qu'ils transmettent des faits - dont on affirme axiomatiquement qu'ils les ont vécus ou les ont appris de témoins directs - dépend d'un système d'interprétation qu'il s'agit, pour l'historien de décrypter. Il ne s'agit nullement de s'interroger sur l'ancrage de ces faits dans la réalité - ce que, axiomatiquement et surtout implicitement, on veut considérer comme acquis -. Il s'agit, désormais, de comprendre la signification que prendraient ces faits pour ceux qui les auraient vécus, en d'autres termes, ce à quoi croient les témoins de Jésus et pourquoi ils y croient. Dès lors, il n'est plus besoin de savoir si ce à quoi ils croient correspond à des faits historiques. La question n'est pas de savoir si les récits correspondent à des témoignages de faits vécus, mais quelles croyances ils traduisent ; les faits vécus, quant à eux, les faits historiques, sont a priori considérés comme certains, quoiqu'il en soit des anomalies des témoignages ou de leur insuffisance quantitative ou qualitative.

Le théologisme, réintroduit par Maurice Goguel, va être extraordinairement renforcé par son successeur, Oscar Cullmann, qui va occuper la chaire de 1948 à 1972. C'est par lui que le dogmatisme chrétien, car ce dogmatisme existe aussi dans le protestantisme, va faire sa rentrée à la Sorbonne (ainsi que par quelques « étudiants catholiques » qui finiront par y devenir directeurs d'études). Oscar Cullmann (1902-1999) est, certes, animé de convictions religieuses respectables où l'idéal œcuménique figure en bonne place, mais comme le redoutait Charles Guignebert, il est à craindre que la rigueur scientifique ne souffre un peu, voire beaucoup, de sa vocation apostolique. C'est désormais un frère prêcheur qui est en charge de la chaire d'histoire des origines

du christianisme à la V^{ème} section. Les titres de ses principaux ouvrages parlent pour lui, spécialement vers la fin de sa carrière :

- *Le Retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament* 1948
- *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr, histoire et théologie* 1952
- *Catholiques et protestants : un projet de solidarité chrétienne* 1958
- *Christologie du Nouveau Testament* 1968
- *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne* 1969
- *La prière dans le Nouveau Testament : essai de réponse à des questions contemporaines* 1995

Oscar Cullman est invité par Jean XXIII à tenir le rôle d'observateur au concile de Vatican II. Avec lui s'opère, en matière d'histoire des origines du christianisme un subtil renversement. Obnubilé par l'œcuménisme, Oscar Cullmann va inaugurer une ère, sous laquelle nous vivons aujourd'hui, où le protestantisme et le catholicisme se réconcilient, sous l'angle de l'histoire, entre autres points de vue. Depuis le début du XIX^{ème} siècle, c'était le libéralisme protestant qui avait menacé le dogmatisme historico-théologique des savants catholiques. Désormais, savants catholiques et savants protestants marchent main dans la main et n'ont plus qu'un ennemi commun, les historicistes attardés (et généralement anticléricaux).

Le cinquième titulaire de cette chaire est également un théologien protestant, Pierre Geoltrain (1929-2004). Celui-ci est fort loin de tomber dans le prosélytisme qui est la caractéristique d'Oscar Cullmann. Son apport scientifique à l'histoire des origines du christianisme est même considérable en raison de la part qu'il prend à l'œuvre de longue haleine qui aboutit à la publication, sous sa direction, de deux des trois tomes consacrés aux *Écrits Apocryphes Chrétiens* dans la « *Bibliothèque de la Pléiade* ». Il est cependant essentiellement marqué par son engagement religieux.

Pierre Geoltrain est également l'auteur du premier des deux articles de l'*Encyclopedia Universalis* consacré à Jésus. « *Il est peu de personnages historiques, écrit Geoltrain, dont l'influence a été aussi grande que celle de Jésus, eu égard à la durée exceptionnellement courte de sa prédication.* »⁸¹³ D'entrée, Jésus est un personnage historique et sa prédication, courte sans doute, est un fait historique.⁸¹⁴

⁸¹³ *Encyclopedia Universalis*, tome .13, Edition 1996, Article *Jésus*.. pp 15-20 (P. Geoltrain), pp 20-22 (G. Bornkamm)

⁸¹⁴ Pierre Geoltrain ou comment faire l'histoire des religions? *Le chantier des origines, les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* de Simon Claude Mimouni et Isabelle Ullern-Weit  2006 Brepols

C.5.7 L'ère de la restauration

Des auteurs tels que ceux qui viennent d'être cités ne doivent pas s'apprécier à la mesure de leur personne individuelle, ou même de l'entièreté de leur œuvre, mais surtout dans le rapport qu'ils ont les uns aux autres, c'est-à-dire comme des indicateurs de tendance dont la signification n'apparaît qu'à la lumière de tout l'environnement. Un fait majeur à observer si l'on veut comprendre l'historiographie actuelle dans le monde de dimensions restreintes que sont les sciences religieuses francophones est que les chercheurs non-engagés confessionnellement sont extrêmement minoritaires, pour ne pas dire exceptionnels. Ils ne sont pas nombreux dans la première partie du XX^{ème} siècle. Ils vont encore se raréfier dans la seconde. On sait combien la position minoritaire entrave la liberté d'expression dans une communauté, quand bien même elle serait, du point de vue formel, garantie.

Un second fait, non moins important est celui du rapprochement qui va s'opérer entre les chercheurs catholiques et les chercheurs protestants après 1950. C'est François Laplanche qui va en faire la remarque dans son ouvrage consacré à la crise moderniste, ses antécédents et ses suites. Parlant d'un " *rapprochement entre exégèse catholique et protestante [qui] explique leur convergence dans l'approche du problème de Jésus,*" F. Laplanche écrit : " *En faisant abstraction des nuances apportées par chaque auteur, on dira que le rôle de l'Église primitive dans la formation des Évangiles est de plus en plus acceptées par les catholiques ; et que les protestants se posent à nouveaux frais la question du Jésus historique.*" ⁸¹⁵, François Laplanche en fait le constat, mais sans insister nullement sur la nouveauté et l'importance d'un tel changement. Le même constat se trouve sous la plume de Vittorio Fusco, dans *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme* où, parlant de la 3^{ème} quête, il écrit : " *On peut assigner à cette orientation c'est-à-dire, cette troisième quête de nombreux savants protestants et catholiques que réunissent non seulement un horizon défini par la christologie et l'histoire du salut, mais aussi des convergences remarquables dans la reconstitution historique de Jésus (...).*" ⁸¹⁶

Dans un autre ouvrage très riche d'informations relatives à l'historiographie actuelle des origines du christianisme, l'un des auteurs, Elian Cuvillier, dans un article consacré à *La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone, aperçu historique et évaluation critique*, donne un aperçu de l'accord entre l'exégèse catholique et

⁸¹⁵ Laplanche François (1928-2009), *La crise...* op. cit. p. 417

⁸¹⁶ Fusco Vittorio, *Jésus de Nazareth, Nouvelles approches...* op.cit. p. 47

l'exégèse protestante, sans toutefois insister sur la nouveauté qu'elle représente et l'importance qu'elle revêt. Pourtant, dans les périodes antérieures, l'un des facteurs du dynamisme qui marquait cette recherche était cette opposition entre les deux sensibilités. Selon cet auteur, il apparaîtrait qu'à partir de cette période, les historiens devraient se résigner à faire leur deuil d'une connaissance précise de l'histoire de Jésus de Nazareth, histoire que l'on va prendre l'habitude de désigner par le terme de *biographie*. C'était déjà le terme utilisé par Schweitzer en 1906 qui, après avoir recensé toutes les vies de Jésus parues durant le XIX^{ème} siècle, concluait à l'impossibilité d'en faire aucune ; mais c'était de l'historicité de Jésus qu'il parlait et non d'un genre historico-littéraire particulier qu'on appelle *biographie*, où tous les renseignements souhaitables figurent en bonne place. Parlant d'Étienne Trocmé (protestant) puis de Charles Perrot (catholique) ⁸¹⁷, Elian Cuvillier écrit : " *Les historiens n'en sauront jamais beaucoup plus sur Jésus. Beaucoup d'entre eux se rebellent contre l'impossibilité où ils se trouvent de dresser une véritable biographie de ce grand homme* ". ⁸¹⁸ Telle serait, semble-t-il, la conclusion finale à laquelle Étienne Trocmé serait parvenu.

Le concept de biographie sera désormais systématiquement utilisé pour toujours l'associer au verdict de son impossibilité. Le vrai problème est ainsi évacué que, selon nous, voici : est-ce la biographie de Jésus de Nazareth qui est impossible ou l'histoire de Jésus de Nazareth ? Une biographie complète n'est nullement nécessaire pour la connaissance d'un personnage historique et pour l'évaluation de son œuvre. Le personnage ne poserait pas de problème à l'historien, quelle que soit l'épaisseur de sa vie cachée si ce que l'on sait de sa vie publique était connu selon des critères donnant satisfaction à l'histoire. Mais ce n'est pas le cas. A la simple lecture des évangiles, on peut s'apercevoir facilement que, dans les évangiles canoniques, cette vie publique dure un an, tandis que dans l'évangile johannique, elle dure trois ans. Les deux représentations ne peuvent pas être vraies, selon les critères les plus élémentaires de l'histoire. Supposer un sens théologique au dernier - ou tout ce que l'on veut concernant la formation respective de l'un et des autres - ne change rien à ce problème historique. Si l'on regarde les choses de plus près, si l'on compare ces textes à d'autres, si même on compare entre eux ceux qui se ressemblent le plus, c'est-à-dire les trois synoptiques, si l'on met en œuvre ce que l'on va nommer, à partir de la crise moderniste, les méthodes

⁸¹⁷ Etienne Trocmé (1924-2002 et Charles Perrot (1929-....) produisent l'un et l'autre une œuvre importante dont une analyse plus détaillée de cette période devrait tenir compte, de même que Marcel Simon (1907-1986), ce dernier surtout pour son apport majeur concernant les relations entre le christianisme et le judaïsme.

⁸¹⁸ Cuvillier Elian, in *Jésus de Nazareth, Nouvelles approches d'une énigme*, op.cit. p. 83

historico-critiques, les facteurs de crédibilité vont chuter vertigineusement. C'est encore cela que va dissimuler un discours nouveau à finalité herméneutique par lequel la restauration théologique se met en place. C'est à cela, en particulier, que participe le rapprochement entre l'exégèse catholique et l'exégèse protestante.

Ce sur quoi cette exégèse commune va se constituer est ceci : nous disposons, avec les textes évangéliques des témoignages de foi, forgés sur une interprétation de faits qui sont - en dehors de ces témoignages - insaisissables. Pour l'essentiel, l'homogénéité et surtout l'authenticité des faits fondateurs est postulée, mais non démontrée. Ce sont ceux que l'on trouve dans le *Nouveau Testament*. Encore faudrait-il démontrer la validité historique d'un tel texte, ce que l'on ne fait pas. Nous y reviendrons.

On veut tenir comme évident que les témoignages de foi manifestent des éléments suffisamment nouveaux pour qu'ils expliquent la religion nouvelle qu'on va voir, par la suite, se développer. La réalité de la nouveauté de cette foi est, effectivement, évidente. Qu'elle ait produit ou non, par la suite, la religion que nous connaissons, est encore un autre problème ; mais, ce que les historiens-théologiens veulent avant tout démontrer c'est que ces nouveautés sont étroitement et même inextricablement associées, au *Jésus de l'histoire*, ce *Jésus de l'histoire* que nous connaissons par le *Nouveau Testament*.

Or, au moment où apparaissent ces éléments nouveaux générateurs d'une foi nouvelle, tels qu'on les voit, notamment, chez Paul les textes du *Nouveau Testament* n'existent certainement pas. Dans les autres épîtres apostoliques incorporées plus tard au *Nouveau Testament*, émanant donc des compagnons du Christ, on n'en voit pas trace non plus. Rien n'est moins évident que leur connaissance, ni que la connaissance de ces mêmes faits contenus soit présente chez les auteurs ultérieurs, jusqu'à la fin du II^{ème} siècle. Il est donc légitime de se demander si la cause originelle de la foi nouvelle est dans le *Jésus de l'histoire* ou dans le *Christ de la foi*. Si la foi nouvelle apparaît plus ancrée dans le Christ que dans Jésus, il est légitime de penser que le *Christ de la foi* a pu donner naissance au *Jésus de l'histoire* plutôt que l'inverse.

Eliau Cuvillier poursuit sa rétrospective de l'exégèse francophone postérieure à la seconde guerre mondiale en examinant, après le protestant Trocmé, l'œuvre du catholique Charles Perrot, notamment son livre intitulé *Jésus et l'histoire* (première édition : 1979). L'ouvrage se situe résolument dans l'ère post-schweitzérienne et post-

bultmannienne, tout en faisant explicitement et longuement référence à Käsemann (qui initie la réaction à Bultmann, dans les années 1950). E. Cuvillier écrit :

*" Dans ce contexte, et comme l'ouvrage de Trocmé, il s'agit d'une série d'enquêtes sur des points particuliers et non d'une biographie sur Jésus (...) Par delà les options particulières de l'auteur sur tel ou tel aspect du personnage historique de Jésus, l'apport majeur de l'ouvrage nous paraît se situer dans la réflexion herméneutique sur la tâche de l'historien. Il s'agit sans doute de la réflexion la plus poussée d'un exégète francophone traitant de la question du Jésus de l'histoire. Après avoir souligné l'impasse de l'historicisme - "ce mouvement de pensée qui élude les distances et provoque la confusion entre, d'une part, l'histoire représentée littérairement dans un texte narratif et, d'autre part, ce qui est ou serait advenu concrètement dans le passé" - Perrot réfléchit aux critères d'historicité "*⁸¹⁹

Si l'on comprend bien la citation de Charles Perrot, l'histoire qui s'écrit dans la première moitié du XX^{ème} siècle relève de l'historicisme. On voit donc que ce renvoi à l'historicisme s'observe très fréquemment dans l'historiographie actuelle, aussi est-il utile de bien comprendre ce que recouvre le concept d'historicisme, d'autant que ce concept donne lieu à plusieurs acceptions. La plus générale fait de l'historicisme une doctrine naïve selon laquelle l'histoire serait une discipline permettant d'accéder à la compréhension totale du temps passé. On l'assimile souvent au positivisme, au scientisme, à un rationalisme *étriqué* (ou *étroit, obtus, réducteur*, etc... Charles Perrot dit dans son ouvrage que la pensée s'y est *engluée*.)

Cette interprétation très répandue aujourd'hui de la discipline historique dans la première moitié du XX^{ème} siècle nous semble particulièrement injuste dans la mesure où c'est l'époque où - en tentant de s'affranchir de la tutelle théologique - avec ce qui ne fut qu'un succès temporaire - de très grands progrès dans la connaissance des origines du christianisme ont été réalisés. On ne peut apprécier cette période, qui commence vers le temps de Renan, sans se référer à ce qu'étaient les positions officielles, notamment de l'Église catholique romaine sur la question de l'historicité des textes fondateurs.⁸²⁰

Contrairement à ce qu'affirme Charles Perrot, la méthode historico-critique, car c'est cela qu'il vise par le terme d'historicisme ne conduisait nullement à une impasse, mais sortait au contraire, l'Église catholique de l'impasse où son aveuglement doctrinal l'avait conduite. En réalité, la méthode historico-critique conduisait au constat de l'impossibilité d'une connaissance acceptable, de nature historique, des personnages et des événements présentés dans les évangiles.⁸²¹ Le constat d'une impossibilité n'est pas

⁸¹⁹ Elian Cuvillier, id.

⁸²⁰ Voir supra p. 391 (l'historicité des évangiles...)

⁸²¹ Voir annexe : M. Goguel, *la naissance du christianisme*, Paris, 1946

une impasse, à proprement parler ; c'est une conclusion aporétique. En revanche, dans la mesure où la théologie chrétienne a voulu fonder ses vérités métaphysiques sur une supposée vérité historique, depuis les origines, c'est elle qui se trouvait dans l'impasse, face aux critiques du modernisme, impasse dont elle s'est échappée en tournant le dos à la direction qu'elle suivait et en empruntant celle du modernisme, en s'appropriant les apports du modernisme, tout en niant avec audace ses mérites. Le mouvement de restauration n'a eu d'autre choix que de discréditer la méthode et d'inventer des subterfuges.

On peut encore observer que, selon la citation de Charles Perrot, l'historicisme serait responsable d'une confusion entre " *une histoire représentée littérairement dans un texte narratif et, d'autre part, ce qui est ou serait advenu concrètement dans le passé.*" Si la réalité visée par le terme d'historicisme est, effectivement, la méthode historico-critique, ses variantes, ses dérivées, c'est exactement le contraire qui est vrai. Le but de la méthode historico-critique - et c'est le but de l'histoire - est, précisément, de faire le tri entre ce qui était " *advenu concrètement dans le passé* ", c'est-à-dire les faits, et les traces littéraires qui nous sont parvenues dans ces textes narratifs que sont, précisément, les évangiles. C'est, justement, le mouvement de restauration dont, avec quelques autres, Charles Perrot est, du côté catholique, l'un des artisans majeurs, désormais efficacement aidés par des théologiens protestants, qui va trouver une échappatoire dans une certaine culture de la confusion. Cette confusion va se faire en introduisant au cœur de l'histoire des disciplines jusqu'alors connexes, comme la philosophie et tout particulièrement les plus récentes des sciences humaines, comme la narratologie. Il suffira, pour cela, de suivre une certaine évolution de l'histoire générale, qui va déboucher dans les dernières années du XX^{ème} siècle sur une vaste crise ; l'historiographie religieuse en bénéficiera.

Les derniers mots de la citation d'Eliau Cuvillier font allusion aux critères d'historicité sur lesquels s'appuient Charles Perrot - et, en fait, toute la communauté des historiens des origines du christianisme. Nous en parlerons un peu plus loin, après avoir évoqué la méthode historico-critique, ses variantes et ses dérivées. Mais on ne quittera pas Eliau Cuvillier sans noter l'hommage appuyé qu'il rend à Daniel Marguerat, lui-même devenu, à la fin du XX^{ème} siècle, une figure de proue de l'histoire théologique restaurée, ainsi que de l'entente cordiale rétablie entre l'exégèse catholique et l'exégèse protestante, grand pourfendeur, enfin, de l'historicisme :

*"Dans la lignée de Trocmé et Perrot, il convient de signaler le petit ouvrage de Daniel Marguerat, " L'homme qui venait de Nazareth, ce qu'on peut savoir aujourd'hui de Jésus " (1990) (...) Après quelques préalables méthodologique (...), historique (...), et théologique (...) l'auteur propose non une reconstitution biographique, mais des flashes successifs sur différents aspects de la vie, des paroles et des actes de l'homme de Nazareth (...) Ce livre est, là encore, radicalement différent des vies de Jésus qui ont fleuri au XIXème et au début du XXème siècle (...)" Cuvillier salue " la modestie du projet et l'humilité de l'auteur qui n'a pas la prétention d'avoir découvert qui était vraiment Jésus ". Finalement, il conclut : " En ce sens, Marguerat enregistre l'avancée du débat depuis Bultmann, tout en réhabilitant le rôle de l'histoire dans la perspective de Käsemann. Vérité et histoire sont en tension. L'histoire ne fonde pas la vérité ; c'est la foi qui est appelée à se prononcer sur la vérité. Le travail de l'histoire est cependant l'instance critique qui empêche que cette foi se fonde sur du vent. "*⁸²²

Cette conclusion appelle quelques remarques : d'abord s'inscrire dans la perspective de Käsemann (qui lance la réaction contre une direction ouverte par Bultmann) ne constitue pas une réhabilitation de l'histoire. L'histoire n'avait pas démérité avec Bultmann. Bien au contraire. Ensuite, quant au rapport dialectique entre l'histoire et la vérité, le propos d'Elian Cuvillier répète ce leitmotiv évoqué en début de ce chapitre : sans la foi, le Jésus de l'histoire est incompréhensible ; sans le Jésus de l'histoire, la foi théologique s'effondre. Enfin, il ne convient pas de réfuter une prétention qu'aurait l'histoire de dire la vérité, pour affirmer ensuite que c'est à la foi qu'un tel privilège appartient. L'histoire n'a pas la prétention de "dire LA Vérité", mais seulement la vérité historique, telle qu'elle peut se connaître, et sans jamais penser que ce soit plus qu'une parcelle DE vérité, mais laquelle a l'avantage d'offrir des garanties sûres, dans la mesure où l'on applique ses techniques. Les registres de vérité sont divers et variés ; pour cette raison, ce n'est pas non plus à la foi de dire une vérité qui serait autre que celle qui s'entend dans son registre. Ce n'est pas à la foi de dire la vérité historique. Si la théologie chrétienne a été amenée, dès un très lointain passé, à fonder sa vérité spécifique sur une vérité historique qui par la suite se serait avérée problématique, c'est à la théologie de réviser ses positions et de respecter les critères d'historicité qui sont ceux de l'histoire et non d'en inventer une panoplie spécialement forgée pour amener à des conclusions qui sont celles que la théologie exige.

Toute la doctrine de l'historiographie théologique consiste à affirmer que le Jésus de l'histoire ne se comprend que par la foi et que la foi ne saurait se passer du Jésus de l'histoire. Par ce double principe, elle interdit en réalité à tout historien qui ne serait pas engagé religieusement de pénétrer dans ce champ où elle peut, dès lors, imposer des règles plus ou moins explicites, et aussi une hypertechnicité qui font (*continuent à faire*)

⁸²² op.cit. pp 84-85

de l'histoire des origines du christianisme une de ces histoires spéciales que Seignobos dénonçait.

II.3 Histoire, société, vérité et post-modernité

A. LES METHODES NOUVELLES

Au début du XX^{ème} siècle, l'histoire des origines du christianisme, telle que la pratiquait en France un historien tel que Loisy, en était venue à menacer la foi dans ses fondements, selon diverses déclarations officielles et très claires de l'Église Catholique Romaine. Le constat global qui s'imposait était que les informations dont on disposait sur la naissance de la nouvelle religion étaient très lacunaires et très incertaines. A la fin de ce même siècle, et par conséquent, aujourd'hui, le constat a changé : ces informations sont très abondantes, telles qu'on n'en dispose pas pour le reste de l'antiquité et on ne voit plus que l'étude de l'histoire des origines soit une menace pour la foi, mais plutôt une invitation à y souscrire, si l'on veut réellement bien comprendre ce qui s'était passé. C'est moins le dossier - en dépit de l'importance des découvertes de Qumran et de Nag Hamadi - en tant que donnée objective qui a changé, que l'histoire elle-même, en tant que perspective.

Alfred Loisy est l'un des représentants de ce que l'historiographie désigne comme " la méthode historico-critique ", avec toute l'ambiguïté qu'une telle expression recèle. Nous avons vu précédemment que le pape Benoît XVI s'y réfère souvent dans ses trois *Jésus de Nazareth*, notamment pour dire qu'en son temps, cette méthode avait porté des fruits, mais qu'elle est aujourd'hui dépassée et qu'il est bon qu'elle ait cédé la place à autre chose de plus performant. Ce quelque chose de plus performant est parfois nommé "l'exégèse historico-critique".

Un degré supplémentaire est atteint dans l'ambiguïté si l'on considère que les deux expressions sont identiques. On parle aussi, à l'occasion, d'herméneutique, à ceci près

qu'on ne voit pratiquement jamais l'adjectif composé "historico-critique" accolé au substantif "herméneutique". Quelques précisions terminologiques peuvent s'avérer utiles, car si ce n'est pas le dossier mais l'histoire qui a changé, on doit pouvoir trouver certaines traces de ce changement dans le vocabulaire. Au sens le plus basique (étymologique), l'exégèse, c'est l'explication ; l'herméneutique, c'est l'interprétation ; la méthode, c'est la voie ; l'histoire, c'est l'enquête ; la critique, c'est le jugement.

Dans la pratique, les choses sont malheureusement moins simples ; toutes les confusions sont possibles, la plus grave étant de confondre la méthode historico-critique et l'exégèse historico-critique, signe certain que l'on ne perçoit rien des changements qui se sont opérés. En effet, pour ce qui est de l'histoire du christianisme, l'exégèse existe depuis toujours ; elle est même antérieure à l'histoire ; la méthode historico-critique, au contraire, est positionnée dans le temps, quoiqu'on ne puisse pas lui assigner une date de naissance précise, ni un père fondateur. La confusion avec l'exégèse est d'autant plus regrettable que, d'une certaine manière, la méthode apparaît pour prendre la place de l'exégèse et si la méthode historico-critique est aujourd'hui réputée dépassée, c'est probablement parce que l'exégèse a repris le dessus, mais une exégèse nouvelle qui est, en réalité, une apologétique nouvelle qui ne dit pas son nom.

Si exégèse historico-critique il y a, c'est une exégèse qui s'approprie les apparences de la méthode tout en oubliant, comme nous l'avons précédemment constaté, de répondre aux questions que la méthode posait et en postulant le principe de la foi nécessaire pour l'intelligence de l'histoire des origines.

Ce sont deux spécialistes de cette démarche qui mettent en garde contre le risque de mécompréhension du concept, disant que c'est par erreur que s'est imposé le singulier puis qu'il n'y a pas UNE méthode historico-critique, mais DES méthodes :

" La méthode historico-critique - au singulier - est parfois utilisée dans un sens très large et elle englobe alors toutes les méthodes qui s'intéressent à la critique biblique. Une telle expression est contraire à la vérité (...) En réalité, parler de " la méthode historico-critique " fait référence à une manière de travailler qui s'est développée au XIXème siècle et qui a été explicitée et corrigée au XXème siècle. Il n'y a jamais eu une seule façon d'analyser les textes. C'est pourquoi il est préférable de parler des méthodes historico-critiques, puisqu'il y a vraiment pluralité de méthodes. Les méthodes historico-critiques comportent donc, comme nous venons de le voir, plusieurs méthodes qui dépendent plus ou moins les unes des autres et dont la combinaison globale ou l'agencement est loin de faire l'unanimité ." ⁸²³

823 Guillemette Pierre et Brisebois Mireille, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal, 1987, p. 139

Ce que toutes ces méthodes (se combinant entre elles) avaient en commun - et c'est sur cette base qu'elles se forment - était le principe selon lequel les textes religieux étaient de facture humaine et devaient donc être analysés comme tels, sans aucun présupposé de nature fidéiste, quant à leur cause ou à leur finalité. C'est très exactement en cela que " la " méthode historico-critique - nous reprenons le singulier, puisque l'usage l'a consacré - était une tentative de réalisation du vœu exprimé par Renan et repris par Seignobos, de voir l'histoire des religions adopter le statut de l'histoire générale.

On peut entendre, sémantiquement, l'exégèse, comme l'analyse interprétative d'un texte profane aussi bien que sacré ; mais, historiquement, l'exégèse apparaît essentiellement comme le commentaire autorisé d'un texte religieux, ou encore la discipline qui regroupe l'ensemble de ces commentaires. L'exégèse, en dernière analyse, est une méthode spéciale pour une histoire spéciale.

C'est cela même que la méthode historico-critique attaquait et c'est pourquoi l'expression "exégèse historico-critique" peut signifier le retour du religieux comme principe directeur de la critique historique. Dès lors, toute analyse ou tout constat de nature historique ayant pour conséquence d'affaiblir la foi est mal venu et par conséquent rejeté.

En tant qu'analyse interprétative d'un texte religieux, l'exégèse était le mode opératoire le plus ancien, notamment utilisé dans le judaïsme antérieur à la naissance du christianisme. Il est d'ailleurs remarquable que, pour une bonne part, les premiers textes chrétiens apparaissent comme des exégèses de *l'Ancien Testament*. Il s'agit, soit d'expliquer des passages obscurs des textes sacrés, soit, même si le texte semble clair au premier degré, de démontrer qu'il contient un sens caché auquel il convient de trouver accès. L'exégèse du *Nouveau Testament* n'apparaît guère qu'au III^{ème} siècle avec Origène qui, pour autant, n'abandonne pas l'exégèse de *l'Ancien*. Dès cette époque, et même avant, avec saint Paul apparaît un mode d'interprétation qui consiste à distinguer le sens littéral (on dit aussi le sens charnel) et le sens allégorique, on dit aussi le sens spirituel. Cette méthode commence à se systématiser avec Augustin et avec Jérôme. Chez ces deux auteurs, il s'agira avant tout de minimiser les contradictions ou invraisemblances qui sont perçues par les chrétiens de ce temps où désormais, le canon des quatre évangiles étant constitué, ces ouvrages sont toujours lus ensemble, révélant des anomalies qui ne pouvaient être perçues quand ils étaient lus indépendamment les uns des autres. Le sens spirituel consistera souvent à inviter le lecteur à comprendre dans le texte autre

chose que ce qu'il dit.⁸²⁴ La divergence entre les sources les plus primitives est un problème chez les premiers chrétiens avant même toute organisation de l'Église, comme on le voit avec la tentative d'harmonisation opérée au milieu du II^{ème} siècle par Tatien, avec son *Diatessaron* (signifiant à *travers les quatre*) qui connut, dit-on, un très grand succès et contribua par là à l'expansion du christianisme. Les tendances gnostiques de Tatien le font classer parmi les hérétiques par Irénée.

Ces tentatives d'harmonisation inaugurées par Tatien ne cesseront jamais tout au long de l'histoire du christianisme et continuent aujourd'hui. En 1890, Léon Tolstoï fait paraître un *Abrégé de l'Évangile* (vulgairement appelé *L'Évangile selon Tolstoï*) qui a fait l'objet d'une re-publication en français en 1969.⁸²⁵ Vers la fin du XIX^{ème} siècle paraissait en France, sous la signature du chanoine Alfred Weber, un ouvrage intitulé *Le Saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou les Quatre Évangiles en un seul*, qui remporta un immense succès, dépassant le million d'exemplaires en plusieurs dizaines d'éditions. Il est certes aujourd'hui tombé dans l'oubli, malgré l'initiative des Editions Saint Rémi qui l'ont republié en 2012.⁸²⁶ Dix ans auparavant, un prêtre catholique fort connu du grand public, en particulier pour ses ouvrages sur la mariologie, René Laurentin, décidait de parachever une œuvre fort abondante par un *Nouveau Diatessaron*, qu'il présentait en ces termes :

" Étant enfant, j'avais été intrigué par la publicité d'un livre intitulé les Quatre Évangiles en un seul, mais j'ai attendu quatre vingts ans pour le retrouver. La critique a fait disparaître ce best-seller, malgré son formidable tirage : un million d'exemplaires de 1898 à la guerre de 1914. Un tel propos est aujourd'hui contesté dans son principe même, pour deux raisons :

- L'amalgame de quatre auteurs différents est littéralement un pot-pourri, un monstre à proscrire, dit-on, car les exégètes concentrent avec raison leur attention sur chaque texte : son originalité, sa spécificité, ses différences propres ;

- Chaque Évangile est unique, irréductible aux autres ; il a son auteur, son style original, insiste-t-on, les mélanger, c'est abolir l'inspiration de l'Esprit-Saint, Auteur principal. Ne désacralisons pas les Évangiles, protestera-t-on.

*Braver ces arguments sérieux, n'est-ce pas une erreur, voire une faute ? Voici les raisons qui m'ont invité à sauter le pas, en tout respect des objections qu'il importe de prendre en compte."*⁸²⁷

824 On en a un bel exemple dans la correspondance entre la veuve Hédylbia et Jérôme. Voir en annexe.

825 Tolstoï, L. *Abrégé de l'Évangile*. Paris: Éditions Klincksieck, 1969 ; cette publication a fait l'objet d'une recension par Jean-Pierre Deschepper, dans la *Revue philosophique de Louvain*, Année 1970 Volume 68 , Numéro 99, pp. 400-401.

826 Weber Alfred un ouvrage intitulé *Le Saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou les Quatre Évangiles en un seul* 2012, Editions Saint Rémi, BP 80-33410 CADILLAC

827 Laurentin René, *le Nouveau Diatessaron, les quatre Évangiles en un seul*, Paris, 2002

L'abbé Laurentin (ancien expert à Vatican II ; membre de l'Académie théologique pontificale de Rome, professeur émérite de l'Université catholique de l'Ouest, âgé aujourd'hui de 96 ans) ne voit entre les quatre évangiles que des contradictions apparentes ; s'y attarder est la preuve d'un rationalisme particulièrement démodé ; les évangiles sont pour lui, en réalité, concordants ; il va même jusqu'à dire qu'à les bien examiner, les divergences convergent. Le cas de l'abbé Laurentin est d'autant plus intéressant qu'il est, d'autre part, l'auteur d'une *Vie authentique de Jésus* en deux volumes dont le second porte en sous-titre : *Fondements, preuves et justifications*.⁸²⁸ Il présente son *Nouveau Diatessaron* à la fois comme le couronnement de son œuvre historique sur Jésus de Nazareth et comme la réhabilitation de l'entreprise de Tatien : " *Le présent livre est resté fidèle au projet bimillénaire de Tatien. C'est le stade ultime de La Vie authentique de Jésus-Christ, en deux volumes, publiés chez Fayard en 1997* ".⁸²⁹

Au-delà de ces tentatives récurrentes, à travers les siècles, de rétablir la rationalité là où il est trop clair qu'elle souffre énormément, l'esprit critique n'a jamais complètement renoncé à ses droits : Au Moyen-Age, avec des auteurs comme Bernard de Clairvaux, Albert Le Grand, Thomas d'Aquin, l'exégèse se constituera en véritable technique, permettant de distinguer dans les textes sacrés quatre niveaux de sens : 1) le sens littéral (ce qui correspond à la triviale réalité) ; 2) le sens allégorique (la signification plus subtile par rapport à laquelle le sens premier n'est qu'un moyen d'accès) ; 3) le sens moral (ce qu'il y a à comprendre pour la conduite de la vie) ; 4) le sens anagogique (la réalité ultime à laquelle la révélation divine veut nous mener).

On a pu noter dans la citation ci-dessus que les auteurs signalent (et ils le répètent en divers endroits de leur livre) que la "combinaison globale" DES méthodes qui a donné LA méthode est " loin de faire l'unanimité ". C'est vrai pour la combinaison globale. C'est vrai aussi pour chacune d'entre elles. Mais que sont exactement ces diverses méthodes ? Compte tenu d'un certain désaccord entre les spécialistes et surtout du fait que, pour une bonne part, elles se complètent, se combinent et se recoupent, on peut cependant les classer en quelques grandes catégories qui sont :

- a) La critique textuelle. L'usage a fait de Richard Simon (1638-1712) l'un des premiers pionniers, mais la notion elle-même de critique textuelle peut être sujette à caution ; en effet, au sens large, Jérôme et Augustin, aux IV^{ème} et V^{ème} siècles font de la

⁸²⁸ Laurentin René, *Vie authentique de Jésus Christ. 1, Récit et Vie authentique de Jésus Christ. 2, Fondements, preuves et justification. Paris, 1996* ; voir en annexe : Le cas Laurentin, suivi de Le cas Petitfils et complément sur le suaire de Turin.

⁸²⁹ Laurentin R. op.cit. p 400

critique textuelle, qui devrait donc être considérée à ce titre, comme une des bases de l'exégèse). Au sens restreint et plus technique, il faut attendre l'invention de l'imprimerie, car la critique textuelle part de l'existence de plusieurs manuscrits d'un même texte présentant des variantes pour tenter de remonter idéalement au texte originel ; (La critique textuelle est le fer de lance des méthodes historico-critiques et nécessite la connaissance des langues dans lesquelles ces œuvres sont écrites).

- b) La critique des sources. Cette méthode découle de la précédente. Il s'agit de trouver les matériaux puisés dans la tradition écrite et la tradition orale par l'auteur de ces textes que nous connaissons dans leurs formes finales. Elle a produit cette théorie, à la fois ancienne et très en vogue aujourd'hui, dite "des deux sources".

- c) La critique littéraire ou histoire de la rédaction. Elle consiste à rechercher les diverses étapes de la formation d'un texte. Il peut apparaître que plusieurs auteurs ont concouru à la rédaction d'un même texte, ou qu'un même auteur s'y est attelé à diverses reprises. C'est la structure du texte plus que son histoire qui est l'objet de l'étude : quelles sont les unités constitutives ? comment sont-elles reliées ? Peut-on leur trouver un ordre chronologique ? Quels sont les thèmes traités ? Quels sont les styles mis en œuvre ? Y a-t-il eu un ou plusieurs rédacteurs ?

- d) L'histoire des formes (*Formgeschichte*). C'est une méthode dont le pionnier est Martin Dibelius (1883-1947) et l'un des plus importants artisans Rudolf Bultmann (1884-1976). A partir des éléments établis par la critique littéraire, cette méthode consiste à découvrir et classer diverses unités littéraires petites et réputées autonomes les unes par rapport aux autres, dont le travail des auteurs a justement été de les relier. Partant de ces unités littéraires, le chercheur en vient à mettre à jour la connaissance du milieu de vie qui a vu apparaître ces unités, mettant en cause d'une part l'historicité des contenus, d'autre part, la nature des croyances dont elles portent témoignage. Le chercheur traite donc en même temps de l'historicité réelle et de la théologie manifestée. Les témoignages de foi sont beaucoup plus consistants que les faits qui sont racontés.

L'histoire des formes, telle que Bultmann va la pratiquer, va paraître à certains historiens-théologiens de la première moitié du XX^{ème} comme une seconde vague d'assaut contre les fondements de la foi chrétienne (après celle incarnée par Loisy), mais c'est, paradoxalement, à partir de cette œuvre, qu'une certaine restauration va s'organiser, menée, notamment par deux de ses disciples, Ernst Käsemann (1906-1998) et Günther Bornkamm (1905-1990). Faut-il en conclure que les méthodes historico-

critiques ont été détournées ? Les deux auteurs de l'ouvrage de référence précédemment cité se gardent d'exprimer une conclusion aussi radicale, mais ne manquent pas de dire, cependant, qu'ils les considèrent comme nullement dépassées :

*" Les méthodes historico-critiques, dans leur ensemble, ont été la cible de jugements sévères depuis de nombreuses années. On leur reproche, entre autre, leur historicisme, leur méconnaissance des théories du langage, leur incapacité d'aboutir à des résultats probants, de même que leurs présupposés philosophiques. Il y a dans ces critiques beaucoup de vérités. C'est pourquoi on doit s'habituer à déceler les faiblesses des méthodes historico-critiques et par voie de conséquence les lacunes possibles dans le travail de recherche scientifique qu'on effectue (...) Il conviendrait peut-être de répéter, en terminant, que les méthodes historico-critiques sont des instruments imparfaits et incomplets comme les autres méthodes d'ailleurs "*⁸³⁰ *("Elles sont encore pratiquées aujourd'hui par un grand nombre d'exégètes", précisent-ils).*

Le véritable reproche qui est fait à la méthode historico-critique n'est peut-être pas formulé. Nous avons vu que la quasi-totalité des chercheurs en ce domaine sont des hommes de religion. Le résultat pratique de la méthode historico-critique est de nourrir le scepticisme, alors que le but de ces chercheurs est de consolider la foi. Ce paradoxe est insoluble, sauf à en venir, à construire les bases d'une nouvelle religion, comme le redoutait explicitement Benoît XVI. La méthode historico-critique (avec ses variantes et ses dérivées) fait, en définitive, apparaître que l'histoire de Jésus nous est parvenue à travers une série de couches rédactionnelles dont la science la plus avancée ne parvient pas à dire quoi que ce soit de vraiment sûr, tant sur les paroles prononcées par Jésus que sur ses actes. Elle tend à faire voir que Jésus est un personnage idéal reconstruit à partir de représentations que s'en sont données les diverses communautés. Sa réalité historique est insaisissable. De même que l'on veut laisser penser que le Christ et Jésus ne feraient qu'un, on veut laisser entendre que le personnage réel serait le personnage idéal dont le portrait est dressé dans les quatre évangiles. Rien n'est moins sûr et la seule raison de le croire est d'affecter à ces textes un degré de validité historique que, précisément, toute la méthode historico-critique dément.

L'exégèse actuelle qui est une nouvelle exégèse ou, si l'on veut une nouvelle apologétique pour laquelle catholiques et protestants se sont désormais réunis, n'a de cesse que d'édulcorer le constat dramatique fait par la critique historique qui serait de nature à décourager toutes les croyances. Nous verrons plus loin comment l'exégèse

⁸³⁰ op. cit. p 141

nouvelle s'est dotée du soutien d'une herméneutique nouvelle, à la limite de l'intelligibilité, se fondant sur l'idée qu'il n'est d'histoire que de récit.

A.1 L'histoire des formes, Bultmann et l'effet Bultmann

S'il fallait trouver le point culminant de la crise moderniste et les prémisses du mouvement de restauration c'est dans l'œuvre de Rudolf Bultmann (1884-1976) qu'il faudrait les chercher. Il est, avec Martin Dibelius (1883-1947), le créateur de la critique des formes littéraires que l'on peut considérer comme l'un des points d'aboutissement de la crise moderniste, mais aussi comme l'une des issues qui vont s'offrir à cette crise. En effet, il s'agit de dépasser le scepticisme à quoi conduit "la" méthode historico-critique en refondant une exégèse débarrassée des légendes que contiennent le *Nouveau Testament*. Le terme de "légendes" apparaît très souvent pour qualifier divers épisodes, dans son ouvrage intitulé *L'histoire de la tradition synoptique*.⁸³¹

Rudolf Bultmann a été énormément commenté. Beaucoup plus de livres lui ont été consacrés qu'il n'en a lui-même écrits. Mais il a peut-être aussi été, pour une part, détourné. Ou plus exactement, on s'est détourné d'un certain nombre de ses thèses pour en disséquer d'autres à l'infini et perpétuer ainsi un certain nombre d'ambiguïtés salvatrices. L'ambiguïté fondamentale tourne autour de la notion de mythe et de démythologisation. Nous avons vu, précédemment qu'il existe dans la première partie du XX^{ème} siècle tout un courant qui porte ce nom de mythiste parce qu'il soutient la thèse de la non-existence de Jésus. Bultmann, pour sa part, veut croire à l'existence de Jésus ; en maintes occasions, Rudolf Bultmann affirme sa conviction en l'historicité de Jésus de Nazareth, mais ce n'est jamais sous une autre forme que la pétition de principe et l'impression est forte, parmi ses collègues théologiens qu'en réalité, il en doute:

*" Je pense, il est vrai, que nous ne pouvons rien savoir de la vie de Jésus, parce que les sources chrétiennes en notre possession, très fragmentaires et envahies par la légende, n'ont manifesté aucun intérêt sur ce point et parce qu'il n'existe aucune autre source sur Jésus. Tout ce qui a été écrit depuis environ un siècle et demi sur la vie de Jésus, sa personnalité et son évolution, - dans la mesure où il ne s'agit pas d'études critiques - relève du domaine du roman ! "*⁸³²

831 Voir pages suivantes

832 Rudolf Bultmann, *Mythologie et démythologisation*, le Seuil, 1968, page 35

Le problème que pose Bultmann pour ses amis théologiens (protestants ou catholiques) est qu'il ne croit pas à l'historicité des évangiles, c'est-à-dire qu'il ne croit pas à la réalité des faits qui y sont rapportés.⁸³³ C'est ce que l'on ne perçoit plus quand on focalise l'attention sur la notion de démythologisation, à quoi ses successeurs ont tendance à réduire son œuvre ; la démythologisation chez Bultmann signifiera beaucoup de choses et se diluera dans des analyses théologiques abstraites ;⁸³⁴ ainsi Paul et Jean démythologisent la Gnose, la Résurrection démythologise l'apocalyptique juive et le christianisme démythologise la mythologie. Dans *Mythologie et démythologisation*, on peut lire :

*" Cette espérance de Jésus et de la communauté chrétienne primitive ne s'est pas réalisée. Le même monde demeure et l'histoire continue. Le cours de l'histoire a contredit la mythologie. En effet, la représentation du " Royaume de Dieu " est mythologique au même titre que le drame final, au même titre aussi que les conditions qui fondent l'attente du Royaume de Dieu (...) Toute la représentation du monde, présupposée dans la prédication de Jésus comme dans le Nouveau Testament d'une manière générale est mythologique (...) Pour l'homme moderne, la conception mythologique du monde, les représentations de l'eschatologie, du rédempteur et de la rédemptions sont dépassées et périmées. (...) Devons-nous passer sur les énoncés du Nouveau Testament, qui renferment de telles représentations mythologiques, et choisir d'autres paroles qui ne scandalisent pas à ce point l'homme moderne ? (...) Devons-nous conserver la prédication éthique de Jésus et renoncer à sa prédication eschatologique ? (...) ou bien y a-t-il une troisième possibilité ? "*⁸³⁵

Son *Manifeste de la démythologisation* qui paraît en 1941 commence à le faire connaître en France, mais il fera l'objet, par la suite, de différentes versions, dont la dernière s'intitule *Mythologie et démythologisation*, contenant deux conférences, l'une de 1926, *Jésus et son enseignement*, la seconde *Jésus-Christ et la mythologie*, de 1958, à quoi s'ajoutent diverses annexes⁸³⁶.

D'autres textes de Bultmann ont été publiés en deux volumes sous le titre : *Foi et Compréhension*, où apparaît notamment son intérêt pour la phénoménologie, cette tentative de réduire la frontière qui sépare l'objectivité de la subjectivité qui s'avèrera particulièrement féconde pour la sortie de la crise moderniste et le tournant que va prendre la théologie restauratrice. Il s'agira de moins en moins de s'intéresser aux faits réels qui ont donné naissance à la foi, qu'aux faits de foi constituant les données

833 Voir en annexe, un témoignage parmi d'autres (abbé Jean Carmignac).

834 " Par démythologisation, j'entends un procédé herméneutique qui interroge les énoncés ou les textes mythologiques sur leur sens réel. Il est donc présupposé que le mythe parle d'une réalité, mais de manière inadéquate. Est également présupposée une compréhension déterminée de la réalité. Or on peut comprendre la réalité selon un double sens. On entend ordinairement par réalité la réalité du monde représenté dans le regard objectivant et au sein de laquelle l'homme se trouve, dans laquelle il s'oriente en s'opposant à elle, sur la rationalité de laquelle il compte et qu'il suppose afin de la maîtriser et d'assurer ainsi son existence". — Rudolf Bultmann *Foi et compréhension*, volume 2, *eschatologie et démythologisation*, le Seuil, 1969, page 384

835 Bultmann Rudolf, *Mythologie et démythologisation*, p.

836 Bultmann Rudolf : *Nouveau Testament et mythologie*, 2013; Labor et Fides

concrètes permettant d'établir les origines du christianisme. C'est aussi dans le cadre de la phénoménologie (phénoménologie générale qu'il emprunte à Husserl, et phénoménologie de la religion qu'il emprunte à Heidegger), qu'il développe sa théorie de la précompréhension, c'est-à-dire les dispositions psychologiques qui conditionnent l'interprétation des faits de religion :

*" Il ne peut pas y avoir d'exégèse sans présupposition (...) le problème herméneutique se présente à nous...chaque historien se laissera toujours guider par une manière de poser le problème, par une perspective propre. Ce n'est pas une déformation de l'histoire tant que la façon de poser le problème ne repose pas sur un préjugé mais reste une simple interrogation, et tant que l'historien se rend compte que sa façon de poser le problème est unilatérale (...) La compréhension de l'histoire n'est donnée qu'à celui qui, loin de la contempler en simple spectateur, neutre et non concerné, s'y sent lui-même intégré et assume sa part de responsabilité envers elle. Cette rencontre avec l'histoire, née de notre propre historicité, nous l'appelons rencontre existentielle. Elle engage l'historien dans tout son être (...) la connaissance historique n'est jamais complète ni définitive (...) un événement historique est inséparable de son avenir (...) La précompréhension est fondée sur la quête de Dieu qui préoccupe l'homme (...) La rencontre existentielle avec le texte peut aussi bien conduire au oui qu'au non, à la foi confessante qu'à l'incrédulité complète, puisque le texte adresse à l'exégète une exigence, qu'il lui offre une compréhension de soi qu'il peut accepter comme don ou rejeter, puisque, enfin, il l'oblige à la décision. "*⁸³⁷

C'est essentiellement dans son *L'histoire de la tradition synoptique* que l'on perçoit clairement son scepticisme d'historien. Ce livre paru en allemand en 1921 (*Geschichte der synoptischen Tradition*) doit attendre 1973 pour être publié en France, encore va-t-il être assez rapidement voué à l'oubli. C'est pourtant un ouvrage fondamental pour la compréhension de l'auteur et, dans la mesure où l'on accorde quelque crédit à celui-ci, ce livre devrait être aussi fondamental pour l'histoire des origines du christianisme. A la base des textes évangéliques, Bultmann voit, comme tous les historiens, après la phase de tradition orale, la conservation écrite des paroles de Jésus, les *logia* ; mais ces *logia* vont bientôt s'étoffer de brèves indications circonstanciées (lieux, temps, détails) qui vont constituer ce qu'il appelle des *apophtegmes*, qui sont des unités narratives minimales ; ces *apophtegmes* vont être réunis ensemble dans des combinaisons plus ou moins précises et donner lieu ensuite à un travail de composition essentiellement littéraire. Or, dans ce travail de composition entre une part de légendes absolument considérable qui sont la caractéristique des évangiles une fois achevés. Ceci est rarement souligné les rares fois où Bultmann aujourd'hui est évoqué, mais son évaluation est formelle : les évangiles sont des

⁸³⁷ Foi et compréhension I, *L' Historicité de l'homme et de la Révélation* Seuil 1970 ; - [2], *Eschatologie et démythologisation* Seuil, 1987

légendes formées à partir d'un petit nombre de faits qu'il veut considérer comme historiques. Une chose est de lire dans un paragraphe, comme on le fait dans *Foi et Compréhension*, que les sources chrétiennes, très fragmentaires, sont envahies par la légende, autre chose est de lire, comme on peut le faire dans *L'histoire de la tradition synoptique* qu' épisode après épisode à peu près tout est légende.⁸³⁸

L'assimilation de Bultmann à la catégorie des mythistes ne relève donc pas de la diffamation. Certes, il a beaucoup écrit sur les diverses acceptions possibles du concept de démythologisation, au point qu'on peut s'égarer sur le sens exact qu'il donne au terme, mais l'interprétation consistant à l'entendre au premier degré n'a aucune raison d'être exclue. A la lecture de *L'histoire de la tradition synoptique*, on en vient à se demander pourquoi Bultmann est convaincu de l'historicité de Jésus de Nazareth et même s'il l'est vraiment. Il faudrait pour qu'on le sache qu'il mette la même détermination à expliquer les raisons de l'historicité qu'il en met à souligner l'évidence de la légende.

A.2 Le Tillich qu'on veut ignorer

Les réactions à l'œuvre de Bultmann vont être très diverses. Globalement, les thèses de Bultmann, malgré le succès de la critique des formes seront repoussées, notamment sous la houlette de l'un de ses disciples, Ernst Käsemann (1906-1998) qui personnifie souvent le début de la deuxième quête et auquel l'on doit l'initiative des critères d'historicité relatifs aux évangiles.⁸³⁹

En revanche, Paul Tillich (1886-1965), autre théologien allemand, en butte aux tourments du nazisme qui l'amènent à s'expatrier aux États-Unis, sera assez proche de Bultmann quant à son scepticisme historique, compensé, comme chez Bultmann par une volonté de refonder la foi par une sorte de sublimation. Personne, peut-être, ne pose aussi bien que Tillich le rapport entre le *Jésus de l'histoire* et le *Christ de la foi* ; personne ne dit aussi bien que lui que le *Jésus de l'histoire* n'est pas nécessaire au *Christ de la foi*. Ce n'est pas par ses doutes de nature historique que Paul Tillich est connu en Europe - au contraire : ils sont plutôt ignorés - mais par l'originalité de sa théologie. Toutefois, une thèse parue en 1997 due à la plume de Madeleine Laliberté, intitulée *Jésus le Christ*

⁸³⁸ Voir quelques éloquentes extraits en annexe.

⁸³⁹ Voir infra p. 420 et s.

entre l'histoire et la foi ⁸⁴⁰ ne laisse aucun doute sur la proximité de ses opinions avec celles de Bultmann, dont il est le contemporain. Certes, Tillich s'opposera à Bultmann en maintes occasions et sur de nombreux points ; notamment il proposera de substituer le terme de *délittéralisation* à celui de *démythologisation* qu'il trouve mal venu ; mais la différence est surtout formelle. Tillich ira plus loin que Bultmann quant aux conséquences pour la foi du constat qu'il fait du peu de crédibilité que mérite le Jésus de l'histoire. Les quelques parties de son œuvre consacrées à la *délittéralisation* des évangiles (mal connues en France) répertoriées et analysées par Madeleine Laliberté sont :

- Les 128 thèses de 1911
- La dogmatique de 1925
- La théologie systématique de 1938
- La dynamique de la foi de 1957
- La conférence donnée à Düren de 1961
- Les dialogues avec les étudiants de 1963

La conférence de 1961 est un très bon condensé de ses positions. Il y fait même quelques confidences : c'est dès ses 14 ans qu'il a cessé de croire à la réalité de la résurrection. Dans sa jeunesse, les théories mythistes n'étaient pas ridiculisées comme il allait advenir et c'est bien au premier degré qu'il allait, un peu plus tard comprendre la démythologisation de Bultmann. L'impossibilité de croire à la résurrection le perturbait énormément jusqu'au jour où, dit-il, la théologie de Karl Barth le débarrassa de ce problème. Une deuxième étape vers la libération est franchie avec ce qu'il nomme " *le programme de démythologisation de Rudolf Bultmann* ", c'est-à-dire, précise-t-il,

*" la tentative de non seulement repérer les éléments mythiques du Nouveau Testament (cela on le tentait et on le faisait depuis cent cinquante ans) mais aussi de présenter aux hommes de notre temps un message chrétien entièrement libéré de ces éléments mythiques. Et malgré toutes les critiques qu'on puisse faire à Rudolf Bultmann, par exemple à son concept de mythe, je tombe d'accord avec lui pour dire que si nous ne pouvons pas mener à bien cette tâche, les hommes de notre temps seront perdus pour le message chrétien " .*⁸⁴¹

Les hommes de notre temps perdus pour le message chrétien ? Le paradoxe que défend Paul Tillich est que c'est le doute sur le *Jésus de l'histoire* qui devrait sauver le *Christ de la foi*. Face au doute de nature historique qui peut assaillir le croyant, cinq attitudes, selon lui, sont repérables à l'époque où il parle :

⁸⁴⁰ Laliberté Madeleine, *Jésus le Christ entre l'histoire et la foi*, Médiaspaul, 1997

⁸⁴¹ op.cit. p 192

"Qu'en est-il maintenant de l'attitude de foi - telle sera ma deuxième considération - dans ce contexte, c'est-à-dire en tenant compte de la recherche historique avec toutes ses vraisemblances et ses invraisemblances, avec ses distinctions entre le " possiblement hypothétique ", le " probablement légendaire " et le " certainement mythique " ? Il y a bien quatre ou cinq réponses à donner à cette question.

Premièrement, il existe encore une large couche de la population qui n'a encore jamais posé la question historique, pour qui celle-ci ne signifie rien, qui considère tout uniment les sections historiques de la Bible comme de simples comptes-rendus historiques et qui ne voit aucunement là une question posée à la foi. Tel est le premier groupe ; je ne puis vous dire son ampleur en termes quantitatifs, mais je crois que plus une culture s'urbanise, moins il y a de gens qui persistent dans cette situation. Mais ils sont encore nombreux.

Le deuxième groupe se compose de gens dont le parcours est à bien des égards semblable au mien : ils ont reçu un jour un premier choc de la part de la critique, puis peut-être d'autres chocs ultérieurement, de sorte que leur foi immédiate et sans rupture s'est transformée en une foi rompue, une foi combattante ; la recherche historique a provoqué une rupture en eux-mêmes, dans leur foi, et désormais, ils combattent au nom de leur foi à partir de cette situation de rupture. Suit une troisième attitude possible, celle que je qualifierai de défaite. Ce sont les gens qui ont perdu le combat et se détournent de la foi, qui ne trouvent pas de solution. Ici encore ces gens sont fort nombreux. Je constate ce phénomène parmi la jeunesse américaine ; les étudiants de théologie originaires de foyers principalement conservateurs, d'un niveau culturel pas très élevé, arrivent dans les instituts de théologie, ils doivent se frotter à la science de l'Ancien et du Nouveau Testaments et s'aperçoivent qu'on ne peut identifier naïvement ce que dit la Bible avec la parole de Dieu, qu'on ne peut identifier naïvement les récits historiques avec d'authentiques documents historiques.

Il y a ensuite une quatrième attitude, que je qualifierais de victoire apparente. Il s'agit d'une victoire qui n'est en fait que le refoulement du doute. Le doute est présent, mais les forces de la tradition sont si puissantes qu'elles interdisent la conscience historique, la probité de la conscience historique - et cet interdit ne vient pas de l'extérieur mais de soi-même, des forces inconscientes à l'intérieur de soi. Il s'agit bien d'une victoire puisqu'elle restaure une certaine unité, la scission de la foi rompue et combattante se trouve surmontée. Mais il s'agit d'une victoire apparente, puisque le refoulé n'est pas supprimé, puisqu'il demeure et est perceptible. Or, lorsqu'un doute refoulé n'est pas intérieurement surmonté, il prend les traits du fanatisme. (...) Il y a aussi une cinquième attitude. Je la qualifierais de foi émancipée ; non pas la foi sans rupture, ni la foi combattante, ni son rejet, ni la répression du doute, mais bien la foi émancipée, celle qui n'est pas fanatique parce qu'elle n'a rien à refouler et est en mesure d'assimiler les résultats de la critique. " ⁸⁴²

Comme Paul Tillich s'adresse en l'occurrence à des étudiants en théologie, c'est-à-dire à de futurs pasteurs, il en vient à évoquer les conséquences qui en résultent pour la prédication : *" Le problème que rencontre la prédication est que dans une communauté d'une certaine taille, les cinq groupes évoqués précédemment sont presque toujours présents de manière concurrente. "* Le pasteur doit donc tenir un langage qui puisse être reçu des cinq groupes différents, ou plus probablement de quatre groupes, le cinquième, qui a perdu la foi ayant physiquement disparu. On est en droit de se demander si

l'historien traitant des origines du christianisme ne se trouve pas dans une situation similiaire. S'il est engagé confessionnellement, il sera dans la position proche de celle du prédicateur ; s'il ne l'est pas, la conscience de l'impact de ses propos sur la foi des croyants, l'amènera probablement à les moduler sensiblement.

Cette conférence de 1961 concluait un parcours d'un demi-siècle ; mais ce scepticisme historique sublimé par la foi était déjà présent dans ses 128 thèses publiées en 1911, ⁸⁴³ dont voici la première : "*L'énoncé de la foi chrétienne " Jésus est le Christ " doit être distingué du jugement historique " Jésus, le Christ, a existé "*". Comme tout discours théologique, celui de Paul Tillich est, évidemment sujet, à interprétation et n'exclut pas la possibilité d'erreur d'interprétation. Ainsi, il va dire, plus loin, que Jésus et le Christ sont identiques et que cette identité est la base de la foi chrétienne. Et il justifie cette affirmation par des arguments théologiques. Jésus et le Christ ne font qu'un théologiquement. Historiquement, si l'existence du Christ est une évidence, celle de Jésus est beaucoup moins certaine. Par conséquent, Jésus et le Christ se distinguent. Cela dit, son objectif est, justement de libérer la théologie de l'histoire. Donc, dans cette première thèse, "*Jésus est le Christ*" renvoie au Christ de la foi, qui est à la base du christianisme ; "*Jésus, le Christ, a existé*" renvoie au contraire à l'histoire - c'est le Jésus de l'histoire - et il est parfaitement possible que cette affirmation ne soit pas vraie - ou pas absolument vraie - sans que la religion chrétienne n'ait à en souffrir, si tant est, du moins, que l'opération de libération qu'il entend mener a réussi. Ce que Tillich dénonce comme une erreur c'est que l'énoncé 1 et l'énoncé 2 soient considérés comme équivalents (thèse 30)⁸⁴⁴ ou que la vérité du 2 soit nécessaire à la vérité du 1.

Les thèses 6, 7 et 8 ⁸⁴⁵ ont pour but de distinguer la preuve historique (dont relève "*Jésus, le Christ, a existé*" et la preuve dogmatique ("*Jésus est le Christ*"). (Cette distinction est fondamentale dans la démarche de Tillich : c'est par la preuve dogmatique que le chrétien peut avoir la certitude de l'identité entre Jésus et le Christ, nullement par la preuve historique). Pratiquement toute son argumentation est de nature théologique. Ce n'est pas dans les subtilités de la critique textuelle ou même de la critique des formes qu'il trouve les raisons de croire que Jésus est le Christ, c'est dans *l'Ancien Testament* qui annonce le *Nouveau*, c'est dans la relation vécue du croyant à *l'Ancien* et au *Nouveau*

⁸⁴³ Elles se trouvent dans le volume 6 de ses œuvres complètes, édition bilingue anglais-allemand et en Français dans le livre de Madeleine Laliberté, pp 253-272

⁸⁴⁴ Voir en annexe douze des 128 thèses.

⁸⁴⁵ id.

Testaments. Quant au langage mythologique utilisé aussi bien dans le second que dans le premier, rien de plus normal, la mythologie est le langage religieux par excellence.

Bien que les thèses numérotées de 81 à 128 aient pour titre la nécessaire incertitude quant au Jésus historique, c'est pratiquement toujours en théologien qu'il raisonne, disant que - mais expliquant très peu pourquoi - le Jésus de l'histoire ne lui semble pas recevable (thèses 17 et 28) ⁸⁴⁶. En revanche, il explique amplement que ses collègues théologiens partisans de l'historicité (qu'il appelle "*les chercheurs supranaturalistes*") croient à cette historicité parce qu'ils pensent - à tort, selon lui - qu'elle est indispensable à la théologie. (Thèses 15 et 29) ⁸⁴⁷. C'est une remarque particulièrement intéressante qu'il fait, et qui n'a rien perdu de sa pertinence aujourd'hui, bien qu'écrite en 1911, quand il dit que ces théologiens n'admettent la critique historique qu'en principe, qu'ils ne l'appliquent que parcimonieusement et sur aucun point fondamental.

En définitive, pour Paul Tillich, la preuve de la vérité de Jésus-Christ, c'est la rencontre avec Jésus-Christ, c'est la vie en Jésus-Christ, ce qui est un pur argument de croyant. Dans sa *Conférence aux étudiants* de 1963, qui est sa dernière expression publique, il explique que la vérité du christianisme - il dit même sa "supériorité" - est de transformer le monde parce que le Christ qui a vécu a transformé le monde. La vérité qu'il appartient à chaque croyant de s'administrer lui-même, c'est de se transformer avec l'aide de Jésus-Christ. Il dit que c'est ce qu'il a fait et que c'est la source de sa certitude :

"Voilà le chemin, conclut-il. Tout autre chemin, en particulier celui de la recherche de faits objectifs, est un chemin indirect, qui passe par l'érudition et par beaucoup d'autres choses fort nobles mais qui ne peuvent procurer l'immédiateté de la certitude de la foi. Si l'on se contente de dire - et je crains que ce ne soit aussi le cas de vos maîtres - que l'histoire est toujours faite de subjectivité et que, ce faisant, on oublie totalement la composante objective et l'on construit une histoire de la vie de Jésus à partir de la seule subjectivité, alors je vois là un danger de confusion"⁸⁴⁸. Et je crains que Heidegger ne soit, à l'occasion, utilisé pour dissimuler des confusions logiques".

Heidegger s'est intéressé de longue date à la *phénoménologie de la vie religieuse* ⁸⁴⁹; mais en fait, c'est toute la discipline historique qui, dans la seconde partie du XXème

⁸⁴⁶ id.

⁸⁴⁷ id.

⁸⁴⁸ Rappelons que dans *La naissance du christianisme*, Maurice Goguel parle d'une confusion d'idées, née de préjugés confessionnels. (Voir page 240)

⁸⁴⁹ Divers textes de Heidegger sont regroupés dans le volume 60 de ses œuvres complètes, sous ce titre, qui est édité en 2011 par Gallimard.

siècle va se trouver envahie par différentes disciplines connexes, dont la philosophie. C'est, comme le dit Tillich, le statut de la connaissance objective qui va être questionné et c'est dans le cadre d'une vaste remise en cause de nombreux principes fondamentaux qu'une restauration historico-théologique va désormais s'opérer.

A.3 Repenser le problème avec Étienne Trocmé

Nous avons vu plus tôt que dans la classification en trois quêtes que retiennent quasi-unanimement tous les auteurs qui traitent de l'historiographie du christianisme, on passe de la fin de la première quête - que l'on fait coïncider avec le livre de Schweitzer de 1906 - au début de la deuxième, à quoi l'on associe le nom d'Ernst Käsemann qui commence à s'exprimer au début des années 1950. Tout se passe comme si rien n'était à signaler dans le demi-siècle qui va de la fin de la première quête au début de la seconde, comme si les œuvres de Loisy, Turmel, Bultmann, Tillich, entre autres, n'avaient pas compté dans la recherche du Jésus historique.

En réalité, c'est probablement cette période de l'entre-deux quêtes, dont il n'est plus question, qui est la plus importante de toute la recherche. Il est essentiel de la rappeler. Elle aboutissait irrésistiblement à la double conclusion

- que l'existence terrestre de Jésus était hypothétique.
- que la fondation de cette religion nouvelle qu'était le christianisme ne s'expliquait pas par l'enseignement de Jésus qui, si l'on voulait accorder crédit aux quatre évangiles, apparaissait comme un réformateur du judaïsme.

Pendant toute la durée de cette entre-deux quêtes, le milieu des sciences religieuses évolue, en France et dans le monde. En France, les experts se signalant par leur indépendance vis-à-vis de toute institution et toutes croyances religieuses vont, peu à peu, disparaître. D'autres experts, au contraire très engagés confessionnellement, vont dans les mêmes proportions les remplacer dans les différents lieux de paroles, y compris l'université laïque d'où ils avaient été chassés à la fin du XIX^{ème} siècle, et constituer un nouveau front, en apparence uni. C'est le début de la restauration dont l'objectif est de regagner en influence ce qui avait été perdu en pouvoir.

Nous avons évoqué l'exemple d'Oscar Cullmann qui occupe la chaire d'histoire des origines du christianisme à l'EPHE vingt-cinq ans durant, c'est-à-dire à peu près le temps de la deuxième quête. C'est aussi la période de la pleine activité d'Étienne Trocmé

(1924-2002). Cet historien (chartiste) et théologien (protestant) marque, à notre avis, l'apogée du mouvement critique, avant qu'une nouvelle apologétique ne disant pas son nom submerge la critique et s'y substitue.

C'est ici le moment de rappeler les mots de Benoît XVI dans le deuxième tome de son *Jésus de Nazareth* :

*"La méthode historique est et reste une dimension indispensable du travail exégétique. Car il est essentiel pour la foi biblique qu'elle puisse se référer à des événements historiques. Elle ne raconte pas des légendes comme symboles de vérité qui vont au-delà de l'histoire ; mais elle se fonde sur une histoire qui s'est déroulée sur le sol de cette terre (...) dès lors que l'histoire, le factuel, fait partie de l'essence même de la foi chrétienne, celle-ci doit affronter la méthode historique. (...) Si nous écartons cette histoire, la foi chrétienne est abolie en tant que telle et refondue dans une autre forme de religion. »*⁸⁵⁰

Bultmann et Tillich s'appuyaient sur les travaux des Loisy et Turmel (et surtout des homologues allemands des Loisy et Turmel). Trocmé (ou Marcel Simon et d'autres) s'appuyaient sur Bultmann et Tillich (et la critique des formes). Mais tout n'était pas dit avec Trocmé et Simon. Leurs œuvres conduisaient à un point où la conclusion allait nécessairement être celle que la trilogie de Benoît XVI sur Jésus de Nazareth veut, précisément, exorciser : la refonte de la foi chrétienne en une autre forme de religion. Cela étant, la formule de Benoît XVI prête matière à débat : s'agit-il vraiment de l'abolition de la foi chrétienne conduisant à une nouvelle forme de religion ou ne s'agit-il pas plutôt d'une abolition de la foi catholique donnant naissance à une nouvelle forme de christianisme ?

C'est clairement à cette seconde éventualité que Bultmann et Tillich conduisaient. Loisy, quant à lui, bien qu'accusé de ruiner les fondements du christianisme n'allait jamais cesser de toute sa vie de se considérer comme chrétien. Ce sur quoi les œuvres de ces auteurs faisaient peser une lourde menace, c'était, non pas la religion elle-même, mais les fondements historiques d'abord et, secondairement, les dogmes dans la mesure où les dogmes sont présentés comme fondés historiquement.

Si Bultmann et Tillich étaient, d'une certaine façon, les héritiers de Loisy, Trocmé allait prendre en quelque sorte la succession de Bultmann et Tillich. L'œuvre d'Étienne Trocmé ne peut pas se résumer en quelques mots. Il s'agit seulement ici d'en montrer quelques points qui nous semblent essentiels. Comme Oscar Cullmann, Étienne Trocmé est un militant. Son engagement politique et social est profond et a pour base son

⁸⁵⁰ Voir supra, p 30

engagement religieux.⁸⁵¹ Celui-ci se place, comme celui d'Oscar Cullmann, sous le signe de l'œcuménisme. Mais c'est Cullmann et non Trocmé qui sera invité comme observateur au Concile de Vatican II. D'autre part, l'essentiel de la carrière de Trocmé aura pour cadre la faculté de théologie protestante de Strasbourg et non la Vème section de l'EPHE. Enfin et surtout, il établit dans son œuvre une frontière très nette entre la part de l'historien et celle du théologien qu'il est aussi. C'est ce qui lui permet de se montrer très critique à l'égard de l'histoire conventionnelle des origines du christianisme.

Pour évoquer ses positions, nous nous contenterons de deux aperçus pris, l'un dans un ouvrage collectif datant de 2000, l'autre dans un article de périodique, daté de 1974.⁸⁵²

Dans l'ouvrage collectif intitulé *Aux origines du christianisme*, paru en 2000 sous la direction de Pierre Geoltrain, Étienne Trocmé publie un article ayant pour titre : " *Paul fondateur du christianisme ?*"⁸⁵³ Nous avons vu précédemment que Trocmé faisait partie de ceux pour qui Jésus de Nazareth n'est pas le fondateur du christianisme.⁸⁵⁴ Mais contrairement à ceux qui aujourd'hui le répètent timidement, tout en affirmant que si Jésus ne fonde pas le christianisme il fonde le mouvement qui va fonder le christianisme, Trocmé est tout-à-fait radical car, allant au bout du raisonnement, il constate que les raisons faisant que Jésus ne peut être considéré comme le fondateur s'appliquent aussi à Paul et aux autres apôtres :

*" De plus, Paul diffère de Jésus sur beaucoup de points. Une comparaison entre les Évangiles synoptiques, où se reflète la prédication du Maître, et les lettres de Paul aux Églises est à cet égard si éloquente qu'elle se passe de tout commentaire : ce sont deux univers radicalement différents qui se font face, malgré la communauté de langue. Paul apparaît beaucoup moins comme le disciple et le continuateur de Jésus que comme un admirateur lointain dont le dynamisme s'exprime d'une façon presque complètement indépendante. "*⁸⁵⁵

Le plus remarquable dans cette indépendance de Paul par rapport à Jésus qui est une évidence si on veut simplement lire le *Nouveau Testament* selon le sens commun, est toujours passé sous silence par les commentateurs. Trocmé aurait pu remarquer, ce qu'il ne fait pas, que Paul connaît un certain nombre de choses sur le Christ, c'est-à-dire le

851 Voir l'article nécrologique d'Etienne Trocmé par Christian Wolff dans "Bibliothèque de l'Ecole des Chartes" n° 161-2, année 2003 pp. 769-772

852 Ses positions sont plus classiques dans *L'enfance du christianisme*, ainsi que dans l'article consacré aux origines du christianisme dans le volume II de l'encyclopédie des religions de La Pléiade ; *Luc et les Actes*, *Jésus, vu par les témoins de sa vie*, qui sont ses livres principaux.

853 Trocmé Etienne, *Paul, fondateur du christianisme ?* in *Aux origines du christianisme* (Geoltrain éd.) Gallimard, Paris 2000, pp. 390-399

854 Voir supra, page 315 et s.

855 op.cit, pp 392-393

Messie, mais à peu près rien sur Jésus de Nazareth. L'auteur insiste ensuite sur le courant antipaulinien incarné par des " chrétiens judaïsants du IIème siècle ". En effet, loin d'être le vecteur principal de la diffusion du christianisme, comme les *Epîtres* de Paul les *Actes des Apôtres* et l'historiographie subséquente veulent le faire croire, Paul est l'objet d'un rejet d'une certaine fraction des chrétiens primitifs.

*"Mais ces minoritaires encore tout proches du judaïsme interprétaient le rôle de Paul d'une façon entièrement négative. Selon eux, ce faux apôtre aurait conduit l'Église majoritaire à l'aspostasie la plus désastreuse. Il était le fondateur de la fausse Église, tandis que Jacques était celui de la communauté fidèle à la volonté divine".*⁸⁵⁶

Loyalement, Trocmé reconnaît que les thèses faisant de Paul le fondateur du christianisme ne sont pas sans consistance, mais... " suivrons-nous donc les historiens qui soutiennent cette thèse ? demande-t-il. La réponse à cette question sera un " non " résolu."

⁸⁵⁷ Il poursuit :

*" Dira-t-on que son rôle de fondateur n'est pas missionnaire, mais théologique ? Sans sous-estimer l'immense portée de la pensée paulinienne, on doit dire que l'apôtre n'est pas le créateur des idées centrales de la doctrine chrétienne. Sa doctrine de Dieu vient tout droit de l'Ancien Testament et du judaïsme (...) On peut encore mettre l'accent sur l'activité de Paul comme créateur et organisateur d'Église. Mais l'apostolat n'est aucunement sa création, presbytres et diacres ont des racines palestiniennes, les quelques ministères d'Églises auxquels il fait allusion ça et là ne correspondent pas à une organisation cohérente et originale des communautés. Pour le culte et les sacrements, l'apôtre est tiraillé entre des traditions palestiniennes et des tendances enthousiastes qu'il n'approuve guère. Il ne crée pas, il travaille à des compromis difficiles."*⁸⁵⁸

L'auteur remarque encore qu'une autre raison d'être sceptique tient dans le fait que "les épîtres assurément authentiques de Paul ne représentent que la moitié de la collection placée sous son nom..."⁸⁵⁹ D'où il conclut, pour ce qui est de Paul :

*" En d'autres termes, certains chrétiens du dernier quart du Ier siècle ont délibérément grossi le personnage afin d'orienter les Églises de leur temps dans la direction qu'ils considéraient comme conforme à la pensée de leur grand homme. Si l'on tient compte de ce fait, on peut admettre plus facilement que Paul personnage très important de la première génération chrétienne, n'a pas dominé celle-ci au point qu'on puisse voir en lui le vrai fondateur du christianisme".*⁸⁶⁰

La conclusion générale d'Étienne Trocmé va bien au-delà de Paul : " Par conséquent, si Paul n'est pas le fondateur du christianisme, le christianisme n'a pas

⁸⁵⁶ op.cit. p. 393

⁸⁵⁷ op.cit. p 393

⁸⁵⁸ id. p. 394

⁸⁵⁹ id. p. 395

⁸⁶⁰ id. pp 395-396

de fondateur. La religion qui a fait du Christ Jésus le centre de sa foi est une création collective, dont l'origine est sans doute beaucoup plus difficile à saisir que si elle était le résultat de l'action d'un individu. Resterait à savoir si l'on peut quand même localiser, dater et comprendre la naissance de cette société religieuse organisée dont l'histoire a une telle importance pour le destin de l'humanité."⁸⁶¹

Localiser, dater, comprendre la naissance de la nouvelle religion, telles sont les questions que devraient se poser l'historien totalement affranchi de l'influence de la théologie. Ces questions sont importantes parce que cette religion a été elle-même importante pour le destin de l'humanité, ce destin étant compris comme une réalité immanente et non comme vérité transcendante, le salut de l'humanité par l'accession au Royaume de Dieu.

Dans cette perspective, ce ne serait pas seulement une nouvelle théologie qui sortirait d'une reconstruction historique ⁸⁶², mais une nouvelle histoire des origines du christianisme, à proprement parler. Cette perspective était déjà en gestation dans un article de la revue *Études théologiques et religieuses*, publié en 1974, ayant pour titre : *Le Christianisme primitif, un mythe primitif ?* ⁸⁶³ Comment ne pas voir dans ce titre bien significatif de l'ensemble de l'article un héritage direct du questionnement de Bultmann et de celui de Tillich ?

*" Bien sûr, nous ne sommes plus aussi naïfs que tant de nos prédécesseurs du siècle dernier, qui n'avaient, semble-t-il, d'autre but que de montrer que Jésus ou les premiers chrétiens avaient créé un type de religion complètement original, sur lequel toute influence réelle, qu'elle soit juive ou grecque devait être niée (...) c'est cette hypothèse fondamentale que je voudrais mettre en question (...) nous adoptons en général une vue tendancieuse de l'histoire fondée sur des développements ultérieurs (...) nous tenons du coup pour établi que les chrétiens du II^{ème} siècle ont eu raison de remonter jusqu'à Jésus et aux apôtres pour découvrir la fondation de l'Église. Mais pourquoi faudrait-il que ce point de vue de canoniste soit valable pour des historiens ? Il nous faut abandonner cette hypothèse et repenser le problème. Où est la preuve qu'il y avait avant 70 une religion chrétienne indépendante ? "*⁸⁶⁴

Plus loin, Étienne Trocmé demande : *" Est-il concevable qu'une religion indépendante ait pu naître spontanément après 70 d'un mouvement juif de 40 années plus jeunes ?"* Ce qui se passe dans les années 30 n'est donc certainement pas la naissance du christianisme, selon cet auteur, et il est douteux que ça le soit davantage après 70.

Trocmé va donc beaucoup plus loin que Bultmann et Tillich (ou qu'en France Marcel Simon, ou que Maurice Goguel qui pensait, dans les années 1950 que Jésus

⁸⁶¹ iid. p. 397

⁸⁶² Ou, comme dit G. Minois "une révision complète de la notion de divin" (voir supra pp. 289-290)

⁸⁶³ *Études théologiques et religieuses*, revue trimestrielle publiée avec le concours du CNRS, n° 167, volume 61, 1974 ; Étienne Trocmé : *Le Christianisme primitif, un mythe historique?*, pp. 15-29 (Voir annexe)

⁸⁶⁴ id. p. 16

n'avait pas fondé le christianisme, mais que, néanmoins, celui l'était immédiatement après la résurrection, ce qui se manifestait par le phénomène surnaturel de la Pentecôte.) Si É. Trocmé prend l'année 70, c'est bien sûr par référence à la chute du Temple, qui marque aussi le mouvement de réforme lancé par Johanna ben Zakkaï, disant *"ce qui avant 70 était une branche de l'un des partis parmi les Juifs, principalement en Palestine, devint en une génération le judaïsme lui-même et rejetta hors des synagogues comme sans importance tous les autres groupes avec lesquels il avait coexisté pendant des dizaines d'années avant la chute de Jérusalem."*

Parmi ces autres groupes, il y avait ce que plus d'un millénaire et demi d'historiographie chrétienne nomme les *chrétiens*. D'ailleurs, l'auteur continue à utiliser ce terme pour désigner ce groupe antérieurement à 70, bien qu'il ait dit que ce groupe n'existait pas en tant que tel :

"Nous en savons trop peu sur l'histoire du judaïsme des dernières décennies du I^{er} siècle de notre ère pour pouvoir nous avancer davantage, excepté sur un point : cette opposition à l'intérieur du judaïsme fut menée, entre autres, par les chrétiens (...) Ma thèse est que cette opposition chrétienne à la réforme pharisaïque fut un succès en quelques endroits mais un échec dans la plupart des cas ; que, partout où elle échoua, elle amena la disparition du christianisme ou sa séparation rapide du judaïsme ; et que, partout où elle réussit, elle amena un long processus de ré-orientation et de séparation du judaïsme - parfois aussi une séparation du corps principal des églises chrétiennes. Somme toute, la naissance du christianisme en tant que religion indépendante eut lieu dans les années 70-100. Mais, sous ses formes diverses, ce n'est qu'un effet secondaire de la crise et de la réforme du judaïsme"

" 865

A ce point de son œuvre, Étienne Trocmé est en train de menacer terriblement le paradigme dominant ; mais apparemment, il n'ira pas beaucoup plus loin. Il reste prisonnier de ce paradigme que, cependant, il menace. Son maintien dans le paradigme se manifeste notamment par le vocabulaire qu'il continuera à employer. Ainsi, quand il parle de la réforme pharisaïque du judaïsme, ou de la crise du judaïsme qui entraîne cette réforme, il n'ira pas jusqu'à envisager un éclatement du judaïsme, allant de pair avec l'éclatement de la nation, marquant la rupture entre un judaïsme ancien (auquel le mouvement messianiste qui recevra le nom de christianisme était attaché) et un judaïsme nouveau qui ne mettra pas moins de temps à se former que le christianisme lui-même, c'est-à-dire encore un petit nombre de siècles. Cela eût été ouvrir la perspective d'un paradigme nouveau. Cela eût été réellement repenser le problème.⁸⁶⁶

865 id. p. 20

866 Voir en annexe des extraits de l'article *"Le christianisme primitif, un mythe historique ?"*

A.4 La réaction à Bultmann

Tout en remportant un succès considérable dans le milieu des sciences religieuses, l'œuvre de Bultmann va faire l'objet d'une très vive réaction, frisant le rejet, menée en premier lieu par ses propres élèves, à savoir E. Käsemann et G. Bornkamm :

" Les disciples de Bultmann qui s'écartent de lui , écrit F. Laplanche, insistent sur la réalité de l'incarnation. Si la critique volatilise l'histoire de Jésus, celui-ci n'a plus que l'apparence d'un être humain et cette exégèse frise le docétisme antique. On pourra dire aussi, en une terminologie plus moderne, que cette histoire n'est plus qu'un mythe, un récit fictif à dessein religieux. Une telle approche de l'histoire évangélique est ruineuse pour la foi chrétienne, dont le symbole affirme que le Dieu, objet de la croyance " a souffert sous Ponce Pilate " (...) Mais contrairement à l'histoire dite " positive " qui voit ici une déformation légendaire ou mythique, Bornkamm et Käsemann font bien comprendre que la rencontre de Jésus ayant été décisive pour la foi des apôtres, ils ne peuvent la présenter comme une histoire neutre. Quelle que soit l'exactitude de ce que l'historien peut dire de Jésus, ces informations purement factuelles n'offrent aucune base à la foi (par exemple, la foi de Pâques ne repose nullement sur le constat du tombeau vide). L'enveloppement des faits historiques dans la proclamation du message se propose, au contraire, de susciter la foi (...) Les disciples de Bultmann, dans ce retour à l'histoire, mettent en vedette une proposition tirée de la somme du maître que représente la Theologie des Neuen Testaments." ⁸⁶⁷

Beaucoup de choses sont dites (principalement entre les lignes) dans ces quelques paragraphes. L'œuvre de Bultmann conduisait à ne pas croire à la réalité humaine du Christ. Cette conception de l'histoire relevait, va-t-on dire maintenant, du positivisme. L'idée va donc s'établir qu'il ne faut pas vouloir comprendre les évangiles au nom d'une histoire neutre ; car les apôtres qui ont transmis l'enseignement du Christ ne l'entendaient pas ainsi. Ils avaient compris l'essentiel : le message du salut. Les "*informations purement factuelles*" (y compris, le *constat du tombeau vide*) n'étaient qu'anecdotiques, un " enveloppement ", rien d'indispensable. L'important n'est pas l'enveloppe, mais le contenu, la prédication apostolique, le kérygme de l'Église primitive. Pour cela, les apôtres et les évangélistes ne s'y sont pas trompés.

A partir d'une telle décision, la réflexion la plus large, la plus profonde et la plus féconde est bienvenue. Il y a matière. Cependant, les exégètes vont découvrir et expliquer de réelles difficultés. Voici :

" Entre le message de Jésus et la prédication apostolique ou le " kérygme " de l'Église primitive subsiste toutefois un hiatus : l'annonceur est devenu l'annoncé. Les post-bultmaniens recherchent alors si le comportement de Jésus durant sa carrière terrestre peut offrir des pierres d'attente à cette transformation. Ils dirigent l'attention vers la personnalité

⁸⁶⁷ Laplanche F. op.cit. pp 420-421

*de Jésus, vers ce qui leur apparaît comme son étrangeté, son caractère énigmatique. Il est toujours ailleurs qu'au lieu où on l'attend, il se démarque toujours des modèles par lesquels on tenterait de le définir. Il n'est pas un sage (...) il n'est pas un rabbi (...) Est-il un prophète ? (...)"*⁸⁶⁸

Ce que les historiens modernes savent faire, face à la stratégie des apôtres et des évangélistes c'est mieux cerner l'énigme, grâce à de nouvelles approches, laissant le soin aux lecteurs, avec l'aide de la foi, de trouver la solution. Ce tournant de la recherche va être présenté comme un progrès. L'exégèse de la seconde quête est devenue consciente des limites et des ombres d'une histoire qui était restée trop ancrée dans une tradition incertaine. La nouvelle histoire va devenir - ou le prétendre - plus savante, plus scientifique, plus objective et aussi plus subtile pour finir par conclure que, hors de la lumière de la théologie, il n'y pas - sinon de salut possible - pas de possibilité de comprendre réellement l'énigme de Jésus-Christ.

La recherche post-bultmanienne, consciente que le questionnement bultmannien était potentiellement désastreux pour la foi et qu'il était d'autre part impossible d'y répondre de manière satisfaisante, va tout simplement l'occulter et postuler une tradition qui tiendrait lieu d'une histoire suffisante. Comme le dit encore Laplanche :

*" Auparavant, les historiens allaient de l'histoire au kérygme (...) maintenant, la démarche s'est inversée : l'historien part de la présentation kérygmatisée de Jésus, matériau premier atteint par son travail, pour remonter vers les données de l'histoire. Il ne parvient pas à reconstituer une biographie de Jésus, mais il atteint un ensemble de renseignements suffisamment établis."*⁸⁶⁹

Une fois de plus, l'argument de la biographie impossible suffit à balayer le formidable et dramatique débat qui, implacablement, résulterait du constat de l'historicité impossible. Or, c'est, à notre avis, ce constat qui s'imposerait si l'on reconnaissait la non-validité historique des évangiles. C'est cette question-là qui est occultée par la répétition *ad infinitum* d'une pétition de principe en deux articles, l'un explicite : aucun historien sérieux ne doute de l'existence historique de Jésus de Nazareth ; l'autre implicite, à savoir que les évangiles, dont on ne connaît ni la date de composition ni les auteurs, constituent malgré cela, une base historique suffisante.

François Laplanche cite, à l'appui de sa démonstration, un propos de James M. Robinson dans son livre *"A new quest of the historical Jesus"* (qui date de 1961 dans sa

⁸⁶⁸ id.

⁸⁶⁹ op.cit. p 432

traduction française ⁸⁷⁰⁾ et qui, lui-même reprend un ouvrage de Ch. H. Dodd (*Évangile et histoire*, datant de 1974 pour la traduction française, de 1938 pour sa version originale) ⁸⁷¹⁾ :

"Nous sommes relativement bien informés, écrit Dodd que rappelle Robinson que rappelle Laplanche, de la situation générale, du contenu essentiel de l'enseignement de Jésus, en rapport avec la pensée et les problèmes de l'époque, du genre de religion qu'il préconisait, de la nature et des causes de l'opposition qu'il a rencontrée et du processus qui a abouti à sa mort." ⁸⁷²⁾

F. Laplanche ajoute que

" la brèche ouverte par Bultmann " (et d'autres) est " profonde ", établissant " qu'il est désormais bien établi et admis par tous les exégètes que le caractère " historique " de Jésus n'est pas à concevoir principalement comme la référence à des dates et à des lieux vérifiables, mais comme l'irruption d'un personnage qui a marqué l'histoire de façon décisive. A l'origine de cette inscription du fait de Jésus dans l'épaisseur de l'histoire, le fait et l'interprétation sont inséparables, mais tantôt le fait est plus nettement isolable (par exemple, la mort de Jésus sous Ponce Pilate), tantôt c'est la signification du fait qui crée principalement l'événement historique (par exemple, la Résurrection)." ⁸⁷³⁾

Toute l'ambiguïté de l'exégèse post-bulmannienne qui, sous couvert de faire une histoire, soi-disant débarrassée du positivisme, introduit en réalité la nouvelle apologétique déguisée et appelée à un grand avenir, est résumée dans ces quelques lignes. L'événement historique n'est plus le fait, mais la signification du fait devient l'événement. La " vérifiabilité " des dates et des lieux (il aurait été bon aussi de mentionner les sources) n'est plus le souci principal des historiens post-bulmanniens. L'important, c'est le sens. Or, ce sens général est manifeste par l'effet produit (de manière décisive) dans l'histoire de l'humanité par l'irruption d'un personnage. L'argument n'est convaincant que pour les esprits déjà convaincus. Que le personnage de Jésus ait marqué l'histoire de façon décisive est une évidence. Mais cela ne suffit pas pour faire de ce personnage un personnage historique. Il pourrait l'être ; il pourrait ne pas l'être. Homère aussi marque l'histoire (de la littérature) de façon décisive et Moïse l'histoire du judaïsme ; cela ne fait pas irrévocablement de ces personnages des personnages historiques. Il s'en faut. On pourrait en citer d'autres. Ici se manifeste à nouveau l'ambiguïté (relative) qui plane autour de la définition du personnage

⁸⁷⁰⁾ Robinson James M *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire* (Paris 1961)

⁸⁷¹⁾ Dodd, Ch. H *Evangile et histoire*, Paris 1974

⁸⁷²⁾ Laplanche F. op.cit. p 432

⁸⁷³⁾ id. p 433

historique et de ce qui le sépare du personnage réel. L'expression de personnage conceptuel permet, dans une large mesure, de réduire cette ambiguïté.⁸⁷⁴

Quant à certains faits particuliers qui seraient isolables, tels que la mort de Jésus sous Ponce Pilate, ce n'est pas parce que la réalité historique de Ponce Pilate est certaine que la mort de Jésus sous sa gouvernance le devient. Si Ponce Pilate est considéré comme historique, c'est parce que son existence est attestée par plusieurs sources qui ne prêtent pas à suspicion (et dont d'ailleurs aucune ne parle jamais de la condamnation de Jésus). Si Ponce Pilate n'était connu que par le *Nouveau Testament*, il serait impossible de conclure à sa réalité historique, parce que le *Nouveau Testament* présente trop de caractères incitant au doute, comme, précisément, Bultmann et beaucoup d'autres, l'ont, en leur temps, si clairement démontré.

Enfin, quant au dernier argument brandi par F. Laplanche, c'est une aberration sur le plan logique. Ce n'est pas la "signification du fait" de la résurrection qui crée "l'événement historique" de la résurrection : il est possible - il n'est pas certain, mais il est possible, voire probable - que ce soit la croyance (générale) en la résurrection qui soit à l'origine de ce récit (soit fictif, soit surnaturel) de l'événement, présenté comme historique, à savoir la résurrection de Jésus ; cet événement, en effet, un homme de l'antiquité pouvait le considérer comme réel, tandis qu'un homme moderne ne peut le concevoir que dans l'hypothèse d'une surnature, laquelle, effectivement, pourrait interférer avec la réalité banale et quotidienne que nous connaissons.

Ce qui est surtout à retenir dans la citation de F. Laplanche, c'est qu'après Bultmann, pour tous les exégètes, protestants et catholiques, le fait et l'interprétation vont devenir inséparables. Tout se passe comme s'il existait un principe voulant que si l'on détecte qu'un fait a donné lieu à une interprétation, on doit en conclure que le fait a eu lieu. Il ne saurait être question d'envisager que le fait ait été imaginé, ou que l'un soit décrit à partir d'un autre, déformé et transformé jusqu'à en être méconnaissable. Parce qu'il y aurait une interprétation dont il est hors de doute qu'elle appartient à l'histoire, le fait interprété appartiendrait lui aussi à l'histoire. Or, c'est justement ce qu'il faudrait démontrer et que les exégètes considèrent comme démontré, alors que ce qui a fait l'objet d'une démonstration en bonne et due forme avec la période moderniste, c'est que l'état du dossier oblige à conclure à la plus grande incertitude.

⁸⁷⁴ Voir supra, p. 326

La réaction aux effets profondément déstabilisants de cette crise moderniste va consister à établir et donner valeur normative à une grande et générale confusion qui va permettre d'escamoter la réalité du fait au profit de la subtilité de l'interprétation, pour laquelle un maximum de disciplines vont être convoquées. Non seulement, désormais, la confusion est la règle entre le fait et son interprétation, mais aussi entre l'histoire et la tradition. Sur le plan épistémologique, la restauration exégétique est une véritable régression.

Les exégètes post-bultmanniens pensent de leur côté qu'ils restent strictement dans leur rôle d'historien recherchant le fait, sachant que c'est leur qualité de croyant qui leur permet d'accéder à la signification. C'est encore ce que F. Laplanche démontre dans l'analyse qu'il fait de l'ouvrage de Xavier Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (1963) :

"Il refuse clairement, écrit F. Laplanche, la séparation opérée par Bultmann et ses disciples entre " Jésus de l'histoire " et " Christ de la foi " (...) Le regard de la foi jeté sur Jésus pénètre à une profondeur invisible pour l'historien qui ne chercherait qu'à démêler le vrai du faux selon les critères de la science. Xavier Léon-Dufour reconnaît qu'il s'agit là d'une démarche de croyant ; mais en posant à propos du " fait " de Jésus la question de son " sens ", il affirme vouloir rester dans son rôle d'historien. Il étaye ce projet par un appel à la réflexion d'Aron et de Marrou sur la science historique (...) Ici, l'historien honnête reconnaîtra qu'il se trouve devant un événement historique, devant un personnage qui pose question, par l'énigme de sa vie et de ses paroles. La pleine réponse à sa question ne lui appartient pas et il est invité à passer la main au croyant : " Plus n'est besoin d'opposer le " Jésus de l'histoire " et le " Christ de la foi ". Il n'y a qu'un seul champ d'investigation, la foi de l'église naissante, et un seul événement, l'existence de Jésus." ⁸⁷⁵

Ce qui ressort d'une telle nouvelle orientation, c'est que le regard de l'historien cherchant à démêler le vrai du faux selon les critères de sa science n'est pas satisfaisant. En même temps, appel va être fait à tout un nombre de disciplines, dont la philosophie (Aron), cependant que l'évolution générale de la science historique (Marrou) va être utilisée comme la ressource décisive. ⁸⁷⁶ Désormais, il va être admis par tous les historiens des origines du christianisme que seul le regard du croyant permet de comprendre Jésus-Christ, seule l'énigme de la vie et des paroles de Jésus permet d'accéder à son histoire, ce que l'historien *honnête* doit reconnaître. La foi de l'Église naissante et l'existence de Jésus ne font qu'un et comme la naissance de l'Église (ou du christianisme) ne saurait être née sans la vie, les paroles et l'action de Jésus-Christ, l'affaire est entendue.

⁸⁷⁵ op.cit. p 442

⁸⁷⁶ Voir infra, p 409 et s.

Émettre un doute sur l'existence de Jésus pour cause de validité historique insuffisante des évangiles, faire l'hypothèse que le christianisme et l'Église aient pu naître par des causes différentes n'est pas d'un historien honnête. Par cette position si fermement définie par Xavier Léon-Dufour, le christianisme est sorti de la crise moderniste ; mais il est sorti aussi de l'histoire générale comme l'entendaient, entre autres, Renan, Loisy, Guignebert et même Goguel. Le christianisme est revenu à l'histoire sainte, mais sans le dire.

Avec l'affirmation de l'identité entre le *Jésus de l'histoire* et du *Christ de la foi* (que niait Tillich) le théorème n°1 du paradigme historico-théologique est établi. Et c'est ce théorème qui est à la base de l'exégèse actuelle (que François Laplanche appelle *l'exégèse progressiste*). On ne dira plus (sans exception) que l'historien qui ne souscrit pas à ce paradigme n'est pas honnête. On dira qu'il n'est pas sérieux. On ne l'invitera pas aux colloques. On ne publiera pas ses ouvrages. Il ne trouvera pas de poste d'enseignant. Ainsi triomphe le consensus.

B. AVEC LA CRISE MODERNISTE, LA RESTAURATION S'ORGANISE...

Les pages qui précèdent peuvent donner l'impression que la réaction post-bultmannienne est le fait d'un petit nombre d'individus prenant l'initiative de mettre leurs positions par écrit. D'où quelques titres, suivis de quelques articles, donnant éventuellement lieu à quelques controverses. Or ces manifestations visibles sont la partie émergée d'un vaste mouvement institutionnel pour une part officieux, pour une autre part officiel.

La partie officieuse de la réaction se fait par la création de diverses associations qui réunissent, au titre de l'œcuménisme, des experts protestants et des experts catholiques, auxquels s'ajoutent des experts laïques, plus ou moins engagés religieusement, à titre personnel. De celle-ci, décrite en détail dans le livre de F. Laplanche, à propos de la naissance d'une profession et de la constitution d'un réseau professionnel (ce qui correspond à la période de la deuxième quête), nous ne parlerons

pas⁸⁷⁷. Mais elle est d'une redoutable efficacité dans la fabrication du consensus. Elle a la haute main sur l'organisation des colloques, l'activité éditoriale, l'univers de la recherche et de l'enseignement. Sous l'angle officiel, c'est surtout du côté catholique que l'institutionnalisation s'observe, du fait du manque de centralisation du protestantisme. Dans le monde catholique, la première manifestation observable (qui est même d'une visibilité éclatante) est une encyclique qui paraît en pleine guerre, donc aussi vers la fin de la période de l'entre-deux quêtes, une bonne dizaine d'années avant le début de la seconde quête. Le titre en est : *Divino afflante spiritu* (30 septembre 1943, fête de saint Jérôme) et porte la signature de Pie XII.⁸⁷⁸ Ce n'était pas seulement la fête de saint Jérôme, mais aussi le cinquantenaire de l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), par laquelle Léon XIII condamnait le modernisme, inaugurant une longue série de textes officiels que l'on veut aujourd'hui oublier. *Divino afflante spiritu*⁸⁷⁹ que l'on appelle, dès sa réception, *l'encyclique libératrice*, est présentée aujourd'hui comme le grand succès du courant progressiste qu'animait un certain nombre de savants catholiques dès les origines de la crise moderniste ; cette évaluation est partiellement exacte mais ce qui n'est pas dit (qui est pourtant est le plus important), c'est que l'Église catholique reconnaît par ce texte le bien-fondé de tout ce qu'elle condamnait avec la pire intransigeance depuis quarante ans. Elle annonce aussi le contrôle qu'elle entend continuer à exercer sur la recherche et l'enseignement de ces matières. L'histoire de sa réception montre qu'elle révèle, de manière durable, l'existence de deux courants opposés, au sein même de l'Église, un courant progressiste et un courant conservateur.⁸⁸⁰ L'encyclique fait l'objet de publications complémentaires de la *Commission Biblique Pontificale*, dont l'une entre autres, reconnaît " *la plus entière liberté* " aux chercheurs " *dans les limites de l'enseignement traditionnel de l'Eglise* ".⁸⁸¹ Enfin, elle préconise la distinction nécessaire entre le sens littéral et le sens charnel.

Ceci est le contraire d'une nouveauté. C'est même l'argument par lequel deux docteurs de l'Église des IV^{ème} et V^{ème} siècles, Augustin et Jérôme, résolvent les difficultés qui résultent du fait qu'à cette époque les quatre évangiles dits canoniques commencent à être lus ensemble, suscitant de sérieuses réserves de lecteurs et de lectrices, positivistes avant l'heure. Pour un traité qu'il écrit en 412 (l'année où il commence la

877 F. Laplanche op cit. Voir chapitre 11 : *Naissance d'une profession, le réseau de l'exégèse catholique française* pp. 491-499

878 Les premiers mots sont : " *Sous l'inspiration de l'Esprit Saint, les écrivains sacrés ont composé des livres que Dieu dans sa paternelle bonté a voulu donner au genre humain* ".

879 Voir quelques extraits en annexe

880 Voir Laplanche F. op. cit. chapitre 7, l'oiseau et la cage, pp. 337 s.

881 op.cit. pp 339-340

rédaction de *La Cité de Dieu*) Augustin choisit pour titre *L'Esprit et la lettre* ⁸⁸², s'inspirant, d'ailleurs, de l'apôtre Paul qui emploie cette expression : *la lettre tue, l'Esprit vivifie*. ⁸⁸³ L'idée du sens allégorique est déjà présente aussi chez Philon d'Alexandrie et elle deviendra un véritable système chez Jérôme, entendons un système destiné à anéantir toute critique de nature rationnelle : ce n'est pas ce qui est écrit qu'il faut comprendre, mais autre chose qui est caché entre les lignes, comme nous l'avons vu dans sa correspondance avec la veuve Hédylbia.

Plus de deux décennies après, vint le temps du Concile de Vatican II ; la constitution dogmatique *Dei Verbum* du 18 novembre 1965, reprend, sur le fond, l'essentiel de *Divino Afflante Spiritu* : l'inspiration des Écritures Sacrées est divine ; elles ne contiennent, par conséquent, pas d'erreur ; mais Dieu a parlé à des hommes par l'intermédiaire des hommes, c'est donc aussi à des hommes d'en donner la juste interprétation, ce qu'ils peuvent faire de manière sûre dans la mesure de leur attachement à l'enseignement de l'Église. L'origine du *Nouveau Testament* est bien apostolique et historique : " *La sainte Mère Église a tenu et tient fermement et, avec la plus grande constance, que ces quatre Évangiles, dont elle affirme sans hésiter l'historicité, transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel* ". Mais, pour bien saisir l'intention de l'Écrivain sacré, des connaissances spéciales sont nécessaires, notamment concernant les *genres littéraires utilisés*. De même que la préparation de cette *constitution dogmatique* s'était avérée très compliquée, sa réception n'est pas sans entraîner des réactions diverses. Parmi d'autres, notons, celle d'Oscar Cullmann que F. Laplanche rapporte : " *Dans le domaine de l'exégèse, l'unité est, pour ainsi dire, fondamentalement réalisée* ". ⁸⁸⁴ La *Commission Biblique Pontificale* fera, par la suite, l'objet de réformes.

Le 21 avril 1964, plus de 20 ans après *Divino Afflante Spiritu* dans le cadre de la préparation de Vatican II, cette *Commission Biblique Pontificale* allait publier une *instruction sur la vérité historique des évangiles*, véritable mode d'emploi à l'intention des historiens-théologiens. ⁸⁸⁵ Ce texte invite l'exégète catholique à utiliser les éléments sains qui peuvent se trouver dans la " méthode de l'histoire des formes ", mais le met en garde quant à la présence de *principes philosophiques et théologiques qu'il faut réprouver*.

⁸⁸² Le Goff, JPY, Augustin et la théocratie, mémoire de maîtrise de philosophie, Nanterre, juin 2002, p. 117

⁸⁸³ Paul II Corinthiens, 3, 6

⁸⁸⁴ Laplanche F. op.cit. p 481

⁸⁸⁵ Voir en annexe

Il faut lire cette instruction pour prendre la mesure de la réalité du libéralisme qui aurait finalement eu le dessus dans l'Église.

Portant la signature de Jean-Paul II, mais principalement dû au Cardinal Ratzinger, futur Benoît XVI, paraît le 15 avril 1993 un texte intitulé *L'interprétation de la Bible dans l'Église* : qui résume ce que sont les principes directeurs de l'exégèse catholique, toujours en vigueur à l'heure actuelle : on y trouve exprimée l'idée que la méthode historico-critique, qui autrefois rendit de grands services - oubliant la façon dont elle fut alors traitée - est aujourd'hui tout-à-fait dépassée. Elle est sans doute encore utilisée, mais elle a besoin d'être soutenue par bien d'autres méthodes et techniques.

Dans l'introduction, on lit :

" Mais au moment même où la méthode scientifique la plus répandue, - la méthode « historico-critique », - est pratiquée couramment en exégèse, y compris dans l'exégèse catholique, cette méthode se trouve remise en question : d'une part, dans le monde scientifique lui-même, par l'apparition d'autres méthodes et approches, et, d'autre part, par les critiques de nombreux chrétiens, qui la jugent déficiente du point de vue de la foi. Particulièrement attentive, comme son nom l'indique, à l'évolution historique des textes ou des traditions à travers le temps — ou diachronie —, la méthode historico-critique se trouve actuellement concurrencée, dans certains milieux, par des méthodes qui insistent sur une compréhension synchronique des textes, qu'il s'agisse de leur langue, de leur composition, de leur trame narrative ou de leur effort de persuasion. Par ailleurs, au souci qu'ont les méthodes diachroniques de reconstituer le passé se substitue chez beaucoup une tendance à interroger les textes en les plaçant dans des perspectives du temps présent, d'ordre philosophique, psychanalytique, sociologique, politique, etc. Ce pluralisme de méthodes et d'approches est apprécié par les uns comme un indice de richesse, mais à d'autres donne l'impression d'une grande confusion. Réelle ou apparente, cette confusion apporte de nouveaux arguments aux adversaires de l'exégèse scientifique. "

L'auteur parle encore d'un conflit des interprétations. Notons que ce n'est pas la première fois que nous rencontrons, dans ce survol de l'historiographie du christianisme au XX^{ème} siècle cette notion de *confusion*. L'auteur du texte (Ratzinger) fait ensuite un historique et une description de la méthode historico-critique, il en analyse les principes, pour, finalement, émettre cette évaluation:

" C'est une méthode qui, utilisée de façon objective, n'implique de soi aucun a priori. Si son usage s'accompagne de tels a priori, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses(...) Assurément, l'usage classique de la méthode historico-critique manifeste des limites, car il se restreint à la recherche du sens du texte biblique dans les circonstances historiques de sa production et ne s'intéresse pas aux autres potentialités de sens qui se sont manifestées au cours des époques postérieures de la révélation biblique et de l'histoire de l'Église. Toutefois, cette méthode a contribué à la production d'ouvrages d'exégèse et de théologie biblique de grande valeur."

Pour l'auteur, le temps est venu de passer à d'autres méthodes, d'autres approches : l'analyse rhétorique, l'analyse narrative, l'analyse sémiotique. A quoi s'ajoutent les approches basées sur la Tradition (subdivisée en approche canonique, approches par le recours aux traditions juives d'interprétation, approche par l'histoire des effets du texte, approches par les sciences humaines). Ces approches par les sciences humaines se déclinent elles-mêmes en approche sociologique, approche par l'anthropologie culturelle, approches psychologiques et psychanalytiques, approches contextuelles, approche libérationniste, approche féministe. Il convient de ne pas oublier non plus les divers modes de lecture, sachant qu'il existe encore une lecture fondamentaliste. De plus, les questions d'herméneutique philosophique sont à traiter selon les perspectives modernes. Enfin, l'Écriture inspirée est porteuse de différents niveaux de sens, sens littéral, sens spirituel et - ce qui est la nouveauté -, le sens plénier. L'auteur précise :

" Relativement récente, l'appellation de "sens plénier" suscite des discussions. On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain (...) En définitive, on pourrait considérer le " sens plénier " comme une autre façon de désigner le sens spirituel d'un texte biblique, dans le cas où le sens spirituel se distingue du sens littéral. Son fondement est le fait que l'Esprit Saint, auteur principal de la Bible, peut guider l'auteur humain dans le choix de ses expressions de telle façon que celles-ci expriment une vérité dont il ne perçoit pas toute la profondeur." En dépit de sa nouveauté, le sens plénier ne peut se découvrir, bien entendu, qu'avec l'aide de l'enseignement traditionnel de l'Église : " Le recours à un prétendu sens plénier pourrait conduire à des interprétations subjectives dépourvues de toute validité. ". Etc...

Le texte se clôt sur des variations de cette mise en garde. Pas un mot n'est dit sur les errements qu'auraient pu commettre les interprétations de l'Église, par exemple, dans les décrets de la *Commission Biblique Pontificale* des 19 juin 1911 (*Matthieu*), 26 juin 1912 (*Marc et Luc*), 12 juin 1913 (*Actes des Apôtres*), 12 juin 1913 (*Paul*)

B.1 La crise moderniste dans la crise générale de l'histoire.

La crise moderniste culmine avec Alfred Loisy, mais elle lui est largement antérieure et s'achève à la même époque où le savant finit sa vie, puisqu'il disparaît en 1940 et que l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, de 1943, peut être considérée comme le terme de la crise moderniste et un nouveau départ pour la science catholique. La crise moderniste est à peu près contemporaine, d'autre part, de l'école méthodique, dont nous avons dit quelques mots à propos de Charles Seignobos, cependant que cette histoire

allait, au tournant des années 1930, laisser la place à l'*École des Annales*, dont l'idéal serait d'écrire une histoire totale. Le rayonnement de l'*École des Annales* allait se poursuivre jusqu'aux années 1970/1980, où la *Nouvelle Histoire*, se voulant avant tout une histoire des mentalités, fait son apparition en ouvrant toutes grandes les portes à l'ensemble des sciences humaines et, de ce fait, marquant le début de cette crise qui allait marquer durablement la discipline historique. L'histoire religieuse est profondément marquée par ces bouleversements et en tire profit, à sa manière.

B.2 La crise d'une histoire spéciale dans la crise de l'histoire générale

Le souhait d'Ernest Renan de voir l'histoire du christianisme être dotée du statut d'une histoire comme les autres ne se verra pas réalisé. L'histoire des origines du christianisme conservera le statut d'une histoire spéciale, cent ans après que Charles Seignobos en ait dénoncé l'existence, fonctionnant avec des critères spéciaux et sous la direction d'historiens spéciaux, c'est-à-dire les théologiens. Tel est désormais l'état des lieux, même s'il s'agit d'une évidence que l'on s'entend à cacher. Avec *l'Interprétation de la Bible dans l'Église* (1993) et *l'Instruction sur la vérité historique des évangiles* (1964), il apparaît que la recherche en la matière se fait sous l'autorité suprême d'une institution spéciale, l'Église catholique romaine, qui s'arroge la capacité de dire ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas dans " *les vrais principes de la méthode historique* ". L'institution est spéciale, en outre, par le privilège dont elle dispose, d'oublier ce que furent ses positions au temps où elle s'opposait de toutes ses forces au progrès de la connaissance, bénéficiant en outre de l'assurance que pas une voix ne s'élèvera dans la communauté scientifique des historiens pour les lui rappeler.

Du moins, par de tels textes, a-t-on la preuve que tout l'effort d'intelligence mis en œuvre par plusieurs générations d'historiens, depuis Renan jusqu'à Goguel, a porté quelques fruits, faute de quoi, l'Église catholique romaine en serait toujours à *Providentissimus Deus* (1873). Le document de 1964 produit par la *Commission Biblique Pontificale* ne se comprend que par référence à toute la production de *l'entre-deux quêtes*. En revanche, ceci n'apparaît pratiquement plus dans le document de 1993. De même des ouvrages classiques tels que le *Jésus de Nazareth, vu par les témoins de sa vie* de Étienne Trocmé (1972), ou encore jusqu'au *Jésus et l'histoire* de Charles Perrot (1979).

Même si les questions de l'entre-deux quêtes restent sans réponse, et pour cause, de tels ouvrages sont, non pas des réfutations, puisque l'entreprise est impossible, mais les signes manifestes de la restauration, des tentatives de reconstruction. C'est au cours de la troisième quête, autrement dit dans les trois dernières décennies, qu'un nouveau régime se met en place. D'ailleurs, il est significatif que la classification en trois quêtes, qui est, précisément l'œuvre de la troisième quête, oublie tout ce qui s'est passé entre la fin de la première et le début de la seconde. Les auteurs de la troisième quête veulent bien se moquer de leurs homologues du *Jesus Seminar*, mais feignent d'ignorer Loisy, si ce n'est pour lui rendre de sournois hommages. Ils feignent d'ignorer Guignebert. Ils réduisent Goguel à deux ou trois références bibliographiques, etc. Par dessus tout, ils inventent une nouvelle manière d'écrire l'histoire, comme on peut s'en rendre compte, par exemple, dans *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme (2003)* ; ils fabriquent, sans les désigner comme tels, de nouveaux postulats, à partir d'affirmations pour le moins contestables, telles que faire de Luc le premier historien du christianisme.

C'est une étrange évolution de l'histoire générale qui a rendu possible un tel positionnement. Cette évolution se caractérise par l'envahissement du champ de la discipline historique par tout un nombre d'autres disciplines issues des sciences humaines, comme le montre clairement le texte de 1993 de la *Commission Biblique Pontificale*, qui a, au moins, ce mérite. L'auteur parle de *confusion* et de *conflits d'interprétations* ; il se plaint que certaines lectures parallèles ne perturbent une juste exégèse. C'est, selon nous, cet embrouillamini de sciences connexes, en particulier la linguistique (narratologie) et la philosophique (herméneutique) qui a permis à l'exégèse de fuir les questions et les critiques de l'entre-deux quêtes, qui étaient proprement historiques.

La crise moderniste a finalement été balayée par la crise générale de l'histoire. Cette crise générale et sa répercussion dans l'histoire des origines du christianisme, sont évoquées dans ce document capital qui s'intitule *L'interprétation de la Bible dans l'Église* de 1993, (dont, rappelons, que le principal inspirateur était le Cardinal Ratzinger) : s'agissant de ce qu'il nomme l'exégèse scientifique et les adversaires de cette exégèse scientifique, l'auteur écrit : "*Le conflit des interprétations manifeste, selon eux, qu'on ne gagne rien à soumettre les textes bibliques aux exigences des méthodes scientifiques, mais qu'au contraire, on y perd beaucoup. Ils soulignent que l'exégèse scientifique a pour résultat de provoquer la perplexité et le doute sur d'innombrables points qui, jusqu'alors, étaient admis paisiblement.*"

Comme beaucoup de points de vue, celui-ci peut se défendre. Mais il en existe aussi un autre, très opposé, tout aussi défendable, et peut-être plus juste : la perplexité et le doute sont nés de la crise moderniste, alors que jusqu'à elle, d'innombrables difficultés passaient inaperçues. Si, de fait, du temps du modernisme la critique, telle qu'elle était formulée, émanait de savants, elle n'exigeait pas que le lecteur soit lui-même savant, mais qu'il ait seulement du bon sens, le *Nouveau Testament* à sa disposition et une pratique ordinaire de la langue française. Aucune initiation particulière n'était exigée.

Aujourd'hui, l'exégèse nouvelle (dont il faudrait établir qu'elle est aussi scientifique qu'elle-même le prétend) a balayé sans y répondre, submergé et remplacé la critique telle que la concevaient Loisy, Guignebert, Goguel. Aujourd'hui, pour lire certains exégètes, il semblerait qu'il faille posséder une solide formation en à peu près toutes les sciences humaines (celles que *l'Interprétation de la Bible dans l'Église* énumère) et pratiquer couramment une langue complètement ésotérique.

Cette évolution qui résulte de l'envahissement du domaine de l'histoire par toutes sortes de disciplines commence assez longtemps avant les débuts de la *nouvelle histoire*, puisqu'on peut en trouver une manifestation, parmi d'autres, dans un échange polémique qui oppose un historien illustre de l'ancienne école, Jules Isaac, à un historien également très prestigieux, annonciateur de perspectives nouvelles, Henri-Irénée Marrou.

En marge de son œuvre pédagogique monumentale, Jules Isaac est également l'auteur de *Jésus et Israël*, qui paraît en 1948 et dans lequel il dit que la vie humaine de Jésus n'a d'autre base documentaire que les évangiles canoniques, sur lesquels, avec tout le respect qui leur est dû, des réserves s'imposent quant à leur valeur historique, leur valeur de témoignage. C'est une opinion très répandue à l'époque, qui est le résultat concret des attaques du modernisme, opinion que même des auteurs chrétiens partagent. Quant au témoignage, le temps n'est pas encore venu - mais il approche - où *le témoignage de foi* suffira pour une certaine histoire, sans qu'il ne soit plus nécessaire d'exiger des *témoignages de fait*.

Quelques années plus tard, Henri-Irénée Marrou fait paraître un recueil de divers textes qu'il réunit sous le titre de *De la connaissance historique*, où Jules Isaac s'offusque de lire : " *Nous n'atteignons Jésus qu'à travers l'image que ses disciples se sont faite de lui, ce qui ne veut pas dire que cette image soit trompeuse, encore que ce ne soit pas celle que*

l'historien événementiel aimerait qu'elle eût été."⁸⁸⁶ Jules Isaac se sent visé par les termes *historien événementiel* et quelques autres.

Autant dans le livre *Jésus et Israël*, on voit les effets terminaux de la crise moderniste, autant dans une phrase telle que celle d'H.I. Marrou, on peut soupçonner l'influence de la réaction anti-bultmannienne et des signes annonciateurs de ce qui deviendra la *nouvelle histoire*. En réponse, dans un livre datant de 1956, *Genèse de l'antisémitisme*, Jules Isaac ironise sur les thèses de celui qu'il nomme *notre docteur catholique* :

« Perspective existentielle », « historien événementiel », à ces deux épithètes soigneusement épinglées, reconnaissez la dernière de l'élégance en philosophie comme en histoire (...) Pour ma part, tout « historien événementiel » que l'on me classe sans doute, je suis prêt à tomber d'accord avec Dibelius et son fidèle disciple sur le premier point, à savoir que les récits évangéliques sont des documents religieux qui expriment la foi (des premières communautés chrétiennes), non pas des documents historiques, biographiques, valables pour l'« histoire historisante », disons mieux : pour l'histoire tout court, car ces néologismes manquent de clarté, et je ne sais pas bien ce qu'est une histoire non « historisante » (quant à une histoire non « événementielle » - détachée de « l'événement » -, je sais bien que c'est une absurdité."⁸⁸⁷

Telle était la position qu'un historien de la stature de Jules Isaac pouvait défendre en 1953. L'histoire détachée de l'événement est une absurdité. En filigrane, sous le conflit d'interprétations on aperçoit le conflit de générations. Jules Isaac se qualifie lui-même de *vieil homme à l'ancienne mode*. Mais il se montre surtout peu disposé à saluer l'avènement d'une quelconque nouvelle histoire : " *Il n'y a pas deux formes d'historicité, écrit-il, il n'y en a qu'une* ". De même, il se fait sans appel quand il écrit que sur un terrain documentaire tel que le *Nouveau Testament* : " *Nous ne pouvons atteindre aucune certitude, nous sommes et nous restons en pleine conjecture, de l'espèce la plus conjecturale qui soit.* "⁸⁸⁸ Enfin, Jules Isaac fait montre d'une sorte de prémonition quand il dénonce le " *danger (qui) est de glisser insensiblement du plan de l'hypothèse, si vraisemblable qu'elle paraisse, au plan de la certitude historique* ". (Il ajoute que Maurice Goguel n'a pas été sans courir ce danger).

Insistons sur ces derniers mots : désormais, l'histoire va changer dans des proportions telles que Jules Isaac, dans ses pires craintes, n'aurait pu l'imaginer. Va-t-elle, pour autant, devenir tout autre que ce qu'elle avait toujours été ? Les changements que connaissaient, au fil des siècles, l'historiographie, étaient relatifs à ses techniques,

⁸⁸⁶ Cité par Jules Isaac dans *Genèse de l'antisémitisme*, 1956, page 339

⁸⁸⁷ Isaac, op.cit. p 340

⁸⁸⁸ Voir note 63 page 215 et annexe (Controverse sur la conception de l'histoire)

ses méthodes, ses règles. Ces changements ne touchaient pas à sa nature. L'histoire était, depuis ses origines, la reconstitution, dans la mesure où elle était possible, des données du passé, à partir des traces qui nous en étaient restées. Les traces d'un souvenir sont bien des traces du passé. Mais la preuve d'un souvenir n'est pas la preuve d'un fait. C'est un principe fondamental que la nouvelle histoire va avoir tendance à estomper, rendant ainsi à l'histoire des origines du christianisme, mise à mal par le modernisme, un service inespéré.

Dans l'histoire à l'ancienne mode, que défendait Jules Isaac, si le souvenir n'apportait pas la preuve du fait, le fait prenait le statut d'une hypothèse. C'est un premier principe. Un second est que, dans le statut de l'hypothèse, il y a des degrés sur l'échelle des probabilités. Jules Isaac rappelle que l'hypothèse même la plus probable (vraisemblable, dit-il) ne peut se transformer en certitude. Voilà deux principes qui, à la faveur des bouleversements de la nouvelle histoire, vont se faire singulièrement oublier.

B.3 Le christianisme et la crise générale de l'histoire

B.3.1 Ricœur

N'en déplaise aux mânes de Jules Isaac, de *nouvelles façons d'écrire l'histoire*⁸⁸⁹ allaient apparaître, puis s'imposer après sa disparition (1963). Avec la linguistique et la sociologie, la philosophie est la troisième grande puissance à se rendre maître du territoire de l'historien et, parmi les philosophes, Paul Ricœur est sans doute le plus influent. Trois ouvrages, dans son œuvre abondante vont marquer particulièrement la discipline historique : *Histoire et vérité* (1964), *Temps et récit* (3 volumes 1983-1985) et *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).

L'un des grands apports de Paul Ricœur dans le domaine de l'histoire est sa réflexion sur l'entrelacement de l'objectivité et de la subjectivité.⁸⁹⁰ Cette problématique se retrouve dans le choix de la preuve documentaire et le souvenir du témoin. L'option de l'objectivité qui consiste à privilégier la preuve peut amener l'historien à céder à une *conception vulgaire de la causalité*⁸⁹¹ et à anticiper l'*explication* sur la *compréhension*. Dans l'ouvrage *Temps et Récit* - où apparaît cette fois l'expression de *conception vulgaire de la temporalité* - P. Ricœur développe la parenté qu'il perçoit entre l'histoire et la

⁸⁸⁹ C'est le titre d'un article de Michel Foucault, datant de 1967, repris dans *Dits et écrits*, (1994) vol 1, texte n° 48, p. 585

⁸⁹⁰ *Objectivité et subjectivité en histoire*, dans *Histoire et vérité*, Paris, 1964, p. 31

⁸⁹¹ op.cit. p 29

poétique : plutôt que Thucydide et Hérodote, l'auteur de référence devient Aristote, grâce auquel on comprendra mieux la *mise en intrigue* qu'est le récit historique et tous les moyens qu'il emprunte à la narrativité créative.⁸⁹²

Dans le troisième livre, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, P. Ricœur synthétise ses positions, prônant une phénoménologie de l'histoire (inspirée de Husserl) qui invite à une nouvelle épistémologie de l'histoire, ouvrant elle-même à une herméneutique de l'histoire, culminant avec ce qu'il appelle *l'équation du pardon*.

B.3.2 Veyne

On ne peut raisonnablement évoquer Paul Ricœur et son rôle dans la rénovation d'une certaine conception de l'histoire, ni la notion d'intrigue, sans mentionner Paul Veyne et son *Comment on écrit l'histoire* (1970) où il décrit l'essence de cette discipline comme un récit véridique.

Salué dès sa sortie comme un grand événement, ce livre ne cesse depuis quarante ans de recueillir les plus vifs éloges. S'il est, effectivement, un combat en règle contre les idées reçues, voire les tabous, il fourmille aussi de formules déstabilisatrices qui contribueront à relativiser l'importance du fait (donc de l'histoire événementielle) au profit de la compréhension chère à Ricœur : " *Tout est histoire, donc l'histoire n'existe pas.*" ; " *Un événement est un croisement d'itinéraires* " ; " *Les événements n'existent donc pas avec la constance d'une guitare ou d'une soupière.* " ⁸⁹³

Dans la revue *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, Michel de Certeau consacre quelques pages enthousiastes à ce livre, désigné comme une tentative de *décoloniser l'histoire, un cheval de Troie, une vaste entreprise de démythification, une machine de guerre destinée à combattre une foule d'idées reçues concernant l'histoire et les sciences humaines.* ⁸⁹⁴

⁸⁹² Voir annexe (Ricœur, deux extraits)

⁸⁹³ Idem Voir annexe, Ricœur

⁸⁹⁴ Annales ESC, Année 1972, volume 27, n° 7, pp. 1317-1327

B.3.3 Certeau

Michel de Certeau commettra bientôt lui-même, dans la même intention, un livre intitulé *L'Écriture de l'histoire* que l'on peut considérer comme plus subversif que celui de Paul Veyne, mais sur des bases quelques peu différentes.

" Il (l'historien) travaille sur un matériau pour le transformer en histoire. Il entreprend là une manipulation qui, comme les autres, obéit à des règles. Pareille manipulation est assimilable à la fabrication effectuée avec du minerai déjà raffiné. Transformant d'abord des matières premières (une information primaire) en produits standards (information secondaire), elle le transporte d'une région de la culture (les " curiosités ", les " archives ", les " collections ", etc.) à une autre (l'histoire). Une œuvre " historique " participe au mouvement par lequel une société a modifié son rapport à la nature en muant le " naturel " en utilitaire (par exemple, la forêt en exploitation) ou en esthétique (par exemple, la montagne en paysage) ou en faisant passer une institution sociale d'un statut à un autre (par exemple, l'Église convertie en musée).¹⁸⁹⁵

Ainsi, d'après Michel de Certeau, l'histoire jouirait d'un pouvoir de transformation quand elle se saisit d'un objet. En l'occurrence, l'Église (catholique romaine actuelle) est une institution sociale bien vivante qui renseigne d'immenses masses de croyants sur ce qu'il convient de croire pour leur salut éternel et sur les cultes qu'il convient de rendre. Si l'on en croit Michel de Certeau, l'histoire aurait le pouvoir de transformer une telle institution en musée. Peut-être, en effet, serait-ce le résultat que l'histoire obtiendrait si elle s'acharnait à démontrer que les bases historiques de la doctrine sont entièrement vaines. Telle est la puissance de l'histoire. Mais si l'histoire, au lieu de perpétuer une telle entreprise, s'avise de confirmer l'enseignement de l'Église sur les origines de la foi, n'a-t-elle pas le pouvoir de réanimer une institution moribonde, voire si elle choisit de prendre pour guide, les *instructions pour l'interprétation de la Bible* telles que données par le Vatican, n'a-t-elle pas aussi celui de transformer une organisation religieuse en une Académie normative, hors de laquelle il ne saurait y avoir de vérité historique ?

Un autre point de la citation ci-dessus définit encore l'histoire par son pouvoir de transformer une information primaire (les matières premières) en une information secondaire (des produits standards). Si cette image est juste, n'y aurait-il pas lieu de considérer les évangiles - c'est-à-dire l'expression d'une certaine foi religieuse - comme une information secondaire, restituant une information primaire (les faits, les

¹⁸⁹⁵ Certeau de Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1988, p 83

événements, ce qui s'est réellement passé, donc la matière première), à la suite d'un travail de transformation, dont il ne serait guère possible d'évaluer ni l'ampleur, ni l'exacte nature ?

" Mais l'historien ne se contente pas de traduire un langage culturel en un autre, poursuit Michel de Certeau, c'est-à-dire des productions sociales en objet d'histoire. Il peut muer en culture les éléments qu'il extrait de champs naturels. Depuis sa documentation (où il introduit des cailloux, des sons, etc.) jusqu'à son livre (où des plantes, des microbes, des glaciers acquièrent le statut d'objets symboliques, il procède à un déplacement de l'articulation nature/culture. Il modifie l'espace, tout comme le font l'urbaniste en intégrant des prés dans le système de communication de la ville, l'architecte lorsqu'il ordonne le lac en barrage, Pierre Henry lorsqu'il transforme le grincement d'une porte en motif musical et le poète qui bouleverse les relations entre " bruit " et " message "... Il métamorphose l'environnement par une série de transformations qui déplacent les frontières et la topographie interne de la culture. Il " civilise " la nature - ce qui a toujours voulu dire qu'il la colonise et la change. " ⁸⁹⁶

Dans cette conception qui est celle de Michel de Certeau, l'histoire est une puissance colonisatrice, pas seulement une industrie de transformation, puissance colonisatrice qui modifie à son gré et selon ses desseins ce dont elle prend possession. Dans la suite de son livre, M. de Certeau explique les diverses techniques mises en œuvre pour opérer cette transformation ; la première étant

" le geste de mettre à part, de rassembler, de muer ainsi en " documents " certains objets répartis autrement. Cette nouvelle répartition culturelle est le premier travail. En réalité, elle consiste à produire de tels documents, par le fait de recopier, transcrire ou photographier ces objets en changeant à la fois leur place et leur statut. Ce geste consiste à " isoler " un corps, comme on le fait en physique, et à dénaturer les choses pour constituer en pièces qui viennent combler les lacunes d'un ensemble posé a priori. " ⁸⁹⁷

Les perspectives qu'ouvre une telle critique de l'histoire auraient pu porter, après la crise moderniste, un dernier coup fatal à toute prétention de l'institution chrétienne à donner un fondement historique aux origines du christianisme, mais ce n'est pas de cette manière que la grande défiance - qui est pourtant une caractéristique de la crise générale de l'histoire - va jouer à l'égard du christianisme. La crise moderniste avait lancé la pire suspicion relativement à la capacité des évangiles à rendre compte des événements, des faits tels qu'ils avaient réellement eu lieu.

Mais, dès l'instant où l'histoire événementielle apparaissait soudain comme une conception naïve de l'histoire, dès l'instant où toute histoire n'était, à la base, qu'un récit plus ou moins véridique, où le fait de dire (ou qu'il soit dit) remplaçait le fait tout court,

⁸⁹⁶ op. cit. p 83

⁸⁹⁷ op.cit p 84

les terribles soupçons qu'avait fait naître la crise moderniste à l'égard de la correspondance entre les récits néotestamentaires et les faits allégués disparaissaient. De tels soucis relevaient *d'une conception vulgaire de la causalité*. Ils étaient le signe d'un *rationalisme étriqué*, un *positivisme réducteur*, un *historicisme démodé*. Il suffisait, et il suffit toujours, pour couper court à ce type de critique, de répéter inlassablement quelques principes (faisant, prétendument, l'objet d'un consensus) sur la certitude de l'existence de Jésus, l'impossibilité de faire sa biographie, le fait que les évangiles sont des témoignages de foi à prendre comme tels, etc. La réflexion sur le statut, la composition, la datation et la transmission des évangiles était évacuée au profit de la réflexion sur la mise en intrigue, le type de relation que chaque évangile voulait établir avec ses destinataires (*le pacte de lecture*), le type de théologie qu'il entendait défendre (*l'intentionnalité*), etc.⁸⁹⁸

Ce qu'avait établi l'école méthodique,- (en même temps que la critique moderniste) - c'était en valorisant la rationalité, et en précisant les techniques à mettre en oeuvre, d'arriver à l'établissement du fait, de l'événement, de la réalité de ce qui s'était, en d'autres temps, passé Dans ses *Douze leçons sur l'histoire*, Antoine Prost écrit :

*"S'il est une conviction bien ancrée dans l'opinion publique, c'est qu'en histoire, il y a les faits et qu'il faut les savoir (...) plus exactement des faits et des dates (...) d'abord connaître les faits, ensuite les expliquer, les nouer dans un discours cohérent."*⁸⁹⁹

Avec l'École des Annales, la réflexion épistémologique des historiens sur leur art s'est poursuivie, notamment dans le cadre de nouvelles perspectives - (l'histoire totale) - d'autre part, les sciences sociales qui, à l'époque de l'École méthodique ne se faisaient sentir que marginalement, commencent à exercer une influence énorme dans le champ de l'histoire. Nous avons vu, avec Ricœur l'impact de la philosophie ; dans l'exemple de Michel de Certeau, bien qu'il soit lui-même relativement inclassable, c'est l'influence de la sociologie qu'il faut chercher. Il reste à dire quelques mots de l'influence de la linguistique et surtout de la narratologie, puisqu'avec la désormais omniprésente mise en intrigue, il va s'agir de ne pas confondre l'auteur et le narrateur, le destinataire et le destinataire, le narrateur et le narrataire, le récit et la diégèse, sachant que le narrateur peut être diégétique, intradiégétique, extradiégétique, homodiégétique,

⁸⁹⁸ Voir un éloquent exemple (parmi tant d'autres possibles) en annexe avec quelques citations du livre de Elian Cuvillier (exégète) et Jean-Daniel Causse (psychanalyste), *Traversée du christianisme*, Paris, Bayard, 2013 (Page 57 du 2ème volume)

⁸⁹⁹ Prost, A, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, p. 55

hétérodiégétique... On comprend mieux, dès lors, ce que veut dire la dépossession de l'historien de son territoire, l'histoire.

B. 4 Déthéologiser, c'est décoloniser

La *Nouvelle Histoire* - puisque tel est le label qu'avec des figures emblématiques comme celles de Jacques Le Goff et de Pierre Nora le dernier courant épistémologique va prendre, dans les années 1970 - semble avoir pris l'ambition de restituer le vécu. Cependant, l'histoire va vouloir devenir essentiellement conceptualisante. L'histoire conceptualisante, c'est le titre donné par Paul Veyne à sa contribution à l'ouvrage collectif en trois volumes paru en 1974, intitulé *Faire de l'histoire*, sorte de manifeste de la *Nouvelle Histoire*. D'ailleurs, chacun des sous-titres des trois volumes résume bien toute la question : *I Nouveaux problèmes ; II, Nouvelles approches ; III, Nouveaux objets*.

Avec l'orchestration d'un tel concours de disciplines, la recherche de l'établissement de l'événement, ou de la réalité, prend l'aspect d'un idéal quelque peu suranné, voire un phantasme de naïfs attardés. On en vient, comme le fait Michel de Certeau dans sa contribution qui ouvre le premier des trois volumes, sous le titre, *l'opération historique*, à se demander, si l'histoire n'est pas un produit fabriqué, même si, comme il le dit par ailleurs dans une fameuse émission radiophonique,⁹⁰⁰ il y a *résistance de matériaux de situations anciennes*, et des techniques pour y accéder. C'était aussi le diagnostic de Paul Veyne : dans le *tout mêlé, tout brouillé*, l'histoire parvient à mettre à jour des " noyaux de scientificité ".

En fin de compte, l'histoire est en crise, comme l'écrit Gérard Noiriel,⁹⁰¹ (La crise moderniste était liée à une immixtion intempestive de l'histoire générale - en l'occurrence une histoire scientifique, une histoire laïque - dans une histoire de tout temps très spéciale, une histoire providentielle, une histoire sainte, une histoire confessante. Le danger était que cette histoire générale, scientifique et laïque anéantisse l'histoire très spéciale - au sens de Seignobos - qu'était celle du christianisme (déjà

900 M.de Certeau, entretien avec Jacques Chancel, Radioscopie, 22 octobre 1975 <http://boutique.ina.fr/audio/media/entretiens/PHD95075218/michel-de-certeau-jesuite.fr.html>

901 Sur la "crise" de l'histoire, Paris, Belin, coll. « Socio-Histoires », 1996 (réédité en « Folio-Histoire », Paris, Gallimard, 2005)

depuis Eusèbe de Césarée) Ce danger, potentiellement mortel pour le christianisme orthodoxe, va être balayé par les effets à rebondissements de la crise de l'histoire

Tout au long des siècles, la norme était de considérer Eusèbe de Césarée (265-340) comme le premier historien du christianisme.⁹⁰² Suite aux bouleversements de la crise moderniste, la théorie est apparue selon laquelle le premier historien serait Luc, notamment du fait du deuxième volet de son œuvre, intitulé les *Actes des Apôtres*. L'un des ardents propagateurs de cette théorie est Daniel Marguerat qui y consacre un livre en 1999⁹⁰³. Il réfute l'injuste prétention d'Eusèbe : "*C'est lui, Luc, et non Eusèbe qui fut le premier historien du christianisme.*"⁹⁰⁴ D. Marguerat n'est cependant pas l'initiateur de cette façon de voir, il a des prédécesseurs.⁹⁰⁵ ; on trouve également cette qualification, mais employée non sans réserve dans un ouvrage de Xavier Léon-Dufour de 1963 : "*Tout historien est en un certain sens homme de tradition (...) En ce sens, Luc est un historien. Mais son attitude n'est pas celle d'un historien profane.*"⁹⁰⁶ D. Marguerat n'aura pas ces réserves et, au contraire, après avoir évoqué tous les reproches ayant pu être faits à Luc quant à la crédibilité qu'il mérite, (une œuvre partielle et partielle, imprécise, anti-juive, un portrait de Paul posant problème, des défauts qui friseraient la falsification de l'histoire, etc.), l'auteur va dire appelant en renfort le *Comment écrire l'histoire* de Lucien de Samosate qu'à deux exceptions près, Luc suit fidèlement les règles de l'historiographie antique. Il conclut : "*J'ai posé initialement la question : qui, le premier, a écrit une histoire du christianisme ? Au terme de cette étude, la réponse me paraît s'imposer : Eusèbe de Césarée usurpe le titre. L'auteur (anonyme) de Luc-Actes, que la tradition depuis Irénée a coutume de nommer Luc, fut le pionnier de l'historiographie chrétienne.*"⁹⁰⁷ C'est *in extremis* et ultra-rapidement que D. Marguerat croit devoir aviser le lecteur que le nom de Luc est une pure convention, comme s'il s'agissait d'un détail et finalement, il tranche en disant que si Eusèbe a fait, et bien fait, l'histoire d'une institution, Luc est "*le premier à avoir décrit l'histoire des origines chrétiennes.*" On trouvera également dans ce livre d'intéressantes et discutables remarques sur le problème de "l'historiographie et la post-modernité." L'auteur estime que les travaux de

902 Eusèbe lui-même se qualifiait ainsi : "Etant aujourd'hui le premier à aborder le sujet, nous entreprenons d'aller comme sur un chemin désert et non frayé" (Histoire ecclésiastique I, 1, 3)

903 Marguerat Daniel, *La première histoire du christianisme, les Actes des Apôtres* Paris, 1999 ; également un article du même auteur, intitulé *Luc, premier historien du christianisme* se trouve dans *Les Cahiers Bibliques* n° 36, 1997, pp 19-34. Idem : *Dossiers archéologie*, n° 279, déc/janv 2003 pp 12-18 ; *Luc, pionnier de l'historiographie, Recherches de Science politique*, 2004/4 Tome 92, pp 513-538.

904 op.cit. p. 9

905 Marguerat cite un article de 1948 de Martin Dibelius (op.cit. p.26) .

906 Léon-Dufour Xavier, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963 p. 191

907 op.cit. p. 17

Raymond Aron, Henri-Irénée Marrou et Paul Veyne ont fait voler en éclats la distinction entre histoire et historiographie :

*"Il n'est pas d'histoire, écrit-il, hors de la médiation qu'institue l'interprétation donatrice de sens de l'historien. L'histoire est récit, et comme telle, construite à partir d'un point de vue. "*⁹⁰⁸ L'historien dispose, potentiellement d'un " magma de faits " sur lequel il " jette une intrigue à la manière d'un filet ". Il s'ensuit que "l'historiographie n'est donc pas descriptive mais (re)constructive. Elle n'aligne pas les faits nus (...) mais uniquement des faits interprétés en fonction d'une logique posée par l'historien (...) La vérité de l'histoire ne tient donc pas à la factualité de l'événement raconté (quand bien même l'historien est convoqué à rendre compte de son rapport aux faits ; elle tient à l'interprétation qu'il donne d'une réalité toujours susceptible, en elle-même, d'une pluralité d'options interprétatives"⁹⁰⁹

Soit. On pourrait aussi convoquer le lecteur sur son rapport aux faits ou, éventuellement, sur son rapport à l'histoire post-moderne. Faut-il rappeler ces quelques lignes dans *Introduction historique au Nouveau Testament* de Robert M. Grant (né en 1917, donc plus proche de Jules Isaac que de Daniel Marguerat :

*" La critique historique part de la critique textuelle et littéraire, et son résultat est l'établissement d'un compte rendu des faits, dans un ordre grosso modo chronologique. La succession chronologique est l'armature de l'histoire. Sans elle, il ne peut y avoir de récit historique, ni d'interprétation des relations de causes à effets ; si, en effet ce qui vient en premier n'est pas nécessairement la cause, ni même l'une des causes de ce qui vient en second, il est évident que ce qui vient en second ne peut pas être la cause, ni même l'une des causes, de ce qui l'a précédé ? C'est pourquoi, ceux qui se moquent de la recherche des " faits bruts ", en disant que cette histoire " qui n'est qu'événementielle " n'aboutit à " rien d'autre qu'une chronique ", se trompent gravement. Sans chronique, il n'y aurait pas d'histoire. Même l'analyse du passé sur le plan de la sociologie, de la politique, de l'économie, de la philosophie ou de la théologie doit reposer sur un ordre chronologique."*⁹¹⁰

L'un des résultats pratiques de l'évolution historiographique est donc que les faits passent au second plan (dans le magma où on les trouve), tandis que le sens de l'histoire se découvre dans l'interprétation d'interprétations. Ce que donne l'histoire à comprendre - ce qu'est devenue l'histoire - c'est l'intention qui anime le metteur en intrigue. Grâce à Luc qui a bien interprété des événements, dont nous ne connaissons jamais exactement la nature, nous avons probablement échappé à un fatras de faits qui n'auraient, en eux-mêmes, été significatifs de rien. *"Au terme de ce parcours, lit-on encore, il s'impose de renoncer à juger les Actes à partir d'une précision documentaire qu'ils ne fournissent que secondairement. S'abstenir d'exiger de l'historiographie qu'elle*

⁹⁰⁸ op.cit. p 17

⁹⁰⁹ op.cit. pp 17-18.

⁹¹⁰ Grant Robert MacQueen, *Introduction historique au Nouveau Testament*, Paris 1969, p. 58

nous livre d'illusoires *bruta facta s'avère être une marque de sagesse* ".⁹¹¹ L'œuvre de théologien de Luc, très perceptible dans les *Actes* ne disqualifie pas l'œuvre de Luc l'historien, conclut Daniel Marguerat.

Dans un colloque sur les études patristiques tenu à Tours du 11 au 13 septembre 2000 sous l'égide de l'Université de Tours et de l'Institut Catholique de Paris, l'un des intervenants, Michel Quesnel, rejoint et conforte le point de vue de Daniel Marguerat :

*" Il n'est sans doute pas excessif de dire que Luc est le premier historien chrétien. Sans doute trouve-t-il en Marc un modèle (...) mais (...) il est manifeste que Luc utilise aussi un autre modèle d'écriture, celui des historiens grecs et hellénistiques " ; " Il [Luc] est historien des débuts du christianisme, c'est-à-dire de Jésus et de l'Église " ; " Luc l'historien est aussi, comme l'étaient les rédacteurs juifs des livres historiques de l'Ancien Testament, Luc le théologien, un auteur qui fait de la théologie non pas en forme de discours, mais en forme de récits."*⁹¹²

Un autre intervenant du même colloque, S.C. Mimouni, sans contredire cette présentation de Luc, s'en démarque cependant. Les *Actes des Apôtres*, dit-il, sont " *l'unique source d'information du courant religieux se réclamant de Jésus.*" Mais il ne manque pas de " *préciser que ce courant est à considérer encore dans le cadre de la religion juive et non pas dans le cadre d'une religion qui n'existe pas encore et que l'on ne peut distinguer clairement plus ou moins avant le milieu du II^{ème} siècle.*"⁹¹³

Cette remarque nécessite un effort de réflexion car il n'est pas facile, si l'on veut se représenter " Luc " comme le premier historien du christianisme de comprendre comment il peut faire l'histoire des débuts d'une religion qui n'existe pas encore. Cette difficulté résulte, sans doute, de l'ambiguïté entretenue entre *ce courant religieux se réclamant de Jésus* et ce qui, en d'autres occasions, sera désigné comme le *mouvement de Jésus* ou le *mouvement des disciples de Jésus*. Dans les propos suivants, S.C. Mimouni réaffirme cette vérité qui lui est chère selon laquelle " *le travail de l'historien doit se distinguer de celui du théologien.* "

Estimant que " *l'auteur des actes connaît aussi bien son métier d'historien - dans le sens ancien du terme - que son métier de théologien* ", S.C. Mimouni conclut

" d'une part, l'auteur des Actes n'est pas un historien au sens moderne du terme, mais plutôt un historiographe, voire un mémorialiste ; d'autre part, il est aussi un théologien qui a un message à délivrer. Il y a donc confusion des genres, en ce sens que l'auteur des Actes des

911 op.cit. p 25

912 Quesnel Michel, *Luc, historien de Jésus et de Paul*, in *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles* ", sous la direction de B. Pouderon, Paris 2001, pp 57, 58 et 66

913 Mimouni SC, les représentations historiographiques du christianisme au 1er siècle, in op.cit. (p. 68)

Apôtres délivre son message théologique à partir de son discours d'histoire, autant dire qu'il ne sera que le premier d'une longue lignée."⁹¹⁴ et ⁹¹⁵

Pour ce qui concerne la confusion des genres qui s'observerait entre l'histoire et la théologie, c'est peu dire que Luc fut le premier d'une longue lignée, car cette assertion pourrait être vraie alors que la lignée aurait pris fin au XIX^{ème} siècle. Tel n'est pas le cas. La confusion des genres bat son plein aujourd'hui et c'est, à notre avis, une preuve de son triomphe que de réussir à faire passer Luc pour un historien, serait-ce au sens ancien. Selon Daniel Marguerat, Luc, à deux exceptions près, respecte scrupuleusement les règles méthodologiques qu'auraient définies Lucien de Samosate. Il y en a au moins encore deux autres qu'il ne respecte pas et que voici :

*"Les faits ne doivent pas, non plus, être cousus au hasard, mais soumis à un examen laborieux et souvent pénible, à une critique sévère. L'auteur les aura vus, il en aura été le témoin. Sinon, il ne se fiera qu'à des gens qui racontent avec une fidélité incorruptible, et que l'on ne saurait soupçonner d'ajouter ou de retrancher rien aux événements, par faveur ou par haine. Pour cela, l'auteur doit avoir un discernement juste, et n'admettre dans son récit que les faits les plus probables. (...) Si dans le cours du récit il s'offrait quelque trait fabuleux, on peut le rapporter, mais sans y croire. On doit l'abandonner au jugement du lecteur, qui pourra décider à son gré."*⁹¹⁶

Lucien vit au II^{ème} siècle de notre ère. Luc n'a donc pas pu s'en inspirer. Mais Polybe, lui, vit au II^{ème} siècle avant notre ère et il dénonce le merveilleux comme un défaut majeur en histoire. Non seulement le merveilleux, mais la crédulité en général, les préjugés, la facilité avec laquelle les hommes se laissent tromper, toutes les raisons qu'ont les historiens de plier l'histoire à leur fantaisie ou à leurs intérêts.⁹¹⁷ C'est déjà le cas de Thucydide, (V^{ème} siècle avant J.C.) ; il commence sa *Guerre du Péloponnèse* par des considérations dont Luc aurait pu tirer le plus grand profit, ce qu'il n'a pas fait.⁹¹⁸ Au demeurant, ces remarques ne prennent de sens que dans l'hypothèse d'un auteur qui serait, de bout en bout, le maître d'œuvre de son texte, hypothèse que les résultats de la critique textuelle rendent invraisemblable.⁹¹⁹ Dans ces différents cas où des historiens de l'antiquité parlent de leur art, ils mettent l'accent sur l'esprit critique qui est l'essence

⁹¹⁴ Op.cit. pp. 71, 75 et 85 --- Voir en annexe de plus larges extraits.

⁹¹⁵ Dans l'ouvrage qu'il consacre à Paul l'examen allemand Jürgen Becker, affirme au sujet de l'auteur des *Actes* : *"Il se livre à un travail important de construction et de combinaison de ces traditions, sans être un historien au sens actuel du terme."* D'ailleurs l'analyse à laquelle procède J. Becker de l'historicité des *Actes* impose les plus grandes réserves quant à la qualité d'historien de "Luc", serait-ce au sens ancien. Voir en annexe.

⁹¹⁶ Lucien de Samosate, *Comment écrire l'histoire*, § 47 et 61

⁹¹⁷ Voir en annexe. Polybe

⁹¹⁸ Voir en annexe, Thucydide

⁹¹⁹ Voir infra p 425 et s.

même de l'histoire, ce dont Luc, ou cette entité que l'on nomme Luc, ne semble guère se soucier.

Le débat sur l'application de la qualité d'historien à Luc reste ouvert. Il dépend certainement pour une large part de l'inévitable prédisposition de tout lecteur vis-à-vis de l'histoire des origines du christianisme. Il dépend aussi de la définition que l'on veut donner de l'histoire, de l'historiographie, de l'historicité, voire de l'authenticité. Les dictionnaires ne sont que d'un maigre secours.⁹²⁰

Toutefois, il semble qu'il existe des *règles du jeu pour étudier l'histoire antique*, puisque tel était le titre d'un article signé Arnaldo Momigliano (1908-1987), paru dans un numéro de la revue *Europe* en 2008.⁹²¹ Parmi ces règles, on en trouvera une qui rappelle la recommandation de Jules Isaac⁹²² : *"La compétence de l'historien se reconnaît à ce qu'il ne donne pas pour certain ce qui est douteux..."* Dans *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, paru en français en 1983, A. Momigliano examine de près les interférences entre la théologie et l'histoire, notamment dans son chapitre 20, intitulé *Études bibliques et études classiques. Les principes de la recherche historique ne sont pas tenus de différer des critères de bon sens*. Cette affirmation qui ouvre le chapitre ne va pas sans de subtils sous-entendus. Momigliano feint de s'excuser, en tant que profane pour les remarques qu'il voudrait adresser à ceux qu'il appelle les initiés. En réalité, ce n'est pas autre chose qu'un rappel à pratiquer une saine méthodologie qu'un historien - qui plus est spécialiste de l'histoire antique - adresse à des théologiens, spécialistes des origines du christianisme, l'un et les autres travaillant sur les mêmes dossiers, mais avec des principes ou des présupposés différents.

Dans un mélange espiègle de sympathie, d'ironie et de diplomatie, il justifie sa démarche au nom de sa *pratique d'humaniste*. Celle-ci lui fait entrevoir *de graves problèmes*, du fait que *la notion de source est en train de se dévaluer* ; son diagnostic est que dorénavant, *on surestime la rhétorique et l'idéologie comme instrument d'analyse des sources littéraires*. Reprenant ce qui était le cheval de bataille de Renan et de Seignobos, Momigliano réaffirme le principe selon lequel les problèmes que pose *l'histoire sacrée* et ceux que pose *l'histoire profane* sont de même nature. De longue date, Momigliano lisait *la bible en hébreu, Tive-Live en latin et Hérodote en grec*. La tâche d'interpréter est la même : *comprendre les textes, en deviner les sources, apprécier le degré de vérité de leurs*

⁹²⁰ Voir en annexe.

⁹²¹ Voir en annexe.

⁹²² Voir supra, p 237.

renseignements, tout cela pose des problèmes qui sont fondamentalement les mêmes en histoire romaine et en histoire hébraïque. Il en résulte que les méthodes et les moyens à mettre en œuvre pour l'étude de ces différents textes sont les mêmes mais ce qui se passe désormais que constate Momigliano et qu'il déplore, c'est que :

" On incline très généralement dans la profession historique et en dehors d'elle à traiter l'historiographie comme un genre de fiction parmi d'autres. Cette réduction de l'historiographie à la fiction prend des formes diverses et on la justifie avec plus ou moins de raffinement intellectuel. On la présente parfois sous une forme toute simple : tout produit littéraire (historiographie) y est réduit à l'expression de points de vue idéologiques, c'est-à-dire d'intérêts de classes explicites ou masqués. En compliquant les choses on l'offre aussi comme une analyse des œuvres historiques en fonction d'attitudes rhétoriques ; et, pour finir, la subtilité consiste à combiner l'analyse idéologique et l'analyse rhétorique à dessein de prouver que tout récit historique se caractérise par une attitude rhétorique laquelle, à son tour, est l'indice d'un parti pris social et politique. La conclusion est la même dans tous les cas : il n'y a aucun moyen de distinguer entre fiction et historiographie."

Momigliano poursuit : *Cette combinaison des voies d'approche rhétorique et idéologique est conçue pour " dissoudre " l'idéologie dans la fiction.*

Cette tendance qui s'appuie beaucoup également sur la combinaison entre l'histoire, la littérature ET la philosophie dont il dénonce les manifestations outre-atlantique, pourrait aussi bien s'observer en Europe, l'important étant qu'il en arrive à cette évidence fondamentale : *que l'histoire doit se fonder sur le témoignage, que c'en est la condition sine qua non, alors que les autres formes de littérature n'y sont pas astreintes.* Rien n'empêche, dit Momigliano, un roman ou un poème épique de se fonder sur d'authentiques documents d'archives, mais il regrette d'avoir à rappeler que *toute affirmation d'un historien doit s'appuyer sur un témoignage qui, selon les critères ordinaires du jugement humain, soit suffisant pour prouver la réalité de l'affirmation elle-même.*

Trois conséquences s'imposent, selon A. Momigliano :

- 1) Il faut que les historiens soient disposés à admettre dans tous les cas donnés qu'ils sont incapables d'aboutir à des conclusions sûres, parce que le témoignage est insuffisant ; comme des juges, les historiens doivent être prêts à dire : non-lieu faute de preuve.*
- 2) Il faut sans cesse vérifier et perfectionner les méthodes utilisées pour s'assurer de la valeur d'un témoignage, car elles sont l'essence même de la recherche historique.*
- 3) Il faut juger les historiens eux-mêmes selon leur aptitude à établir les faits. La pratique actuelle n'est-elle pas parvenue, au contraire, à juger les historiens sur leur capacité à*

inventer des concepts et à combiner critères et outils d'analyse qui ont pour effet de faire oublier que l'établissement des faits frise à l'impossibilité.

Enfin, il conclut :

"Assurément, je n'ai rien à objecter à la multiplication actuelle des méthodes d'analyse rhétorique que vous estimez nécessaire, pourvu qu'elle conduise à l'établissement de la vérité, ou qu'elle fasse avouer que la vérité est malheureusement hors d'atteinte dans tel ou tel cas. Mais il doit être évident, une fois pour toutes que les Juges et les Actes, Hérodote et Tacite sont des textes historiques qu'il faut examiner dans le dessein de ressaisir la vérité du passé".⁹²³

Selon cette perspective, les *Actes des Apôtres* de Luc seraient un document historique comme l'histoire romaine de Tacite. Il ne s'ensuit pas que Luc (si l'on tient toujours à en faire une personne) soit un historien comme Tacite. Tacite est critique. Tacite sait que la légende existe. Il ne prend pas la tradition pour argent comptant. De même Tite-Live sait faire la part entre l'histoire et la tradition, par exemple quand il raconte la naissance de Romulus (et Rémus) et la disparition dans les nuées de Romulus.

⁹²⁴ Quand Luc raconte la visite de l'Ange Gabriel à Marie (Lc 1, 26-38) ou la façon dont Pierre est délivré de la prison Mamertine, il n'apparaît pas qu'il sache se distancier de la tradition ou de la légende comme un historien doit le faire, sauf à être dans un genre différent de l'histoire. Pour sa part, A. Momigliano ne confond pas l'insaisissable vérité philosophique et la vérité historique qui repose sur le document, le fait et la preuve.

B.5 Inconsistance des critères d'historicité

L'introduction de la philosophie et de la narratologie dans l'histoire n'a pas dispensé cette discipline de créer, du moins dans le champ des origines du christianisme, des critères d'historicité qui ont nourri chez certains historiens l'espoir d'accroître la scientificité de leurs pratiques. Le concept qui a connu un grand succès semble toujours se bien porter, malgré des résultats peu fiables si l'on en juge par le fait qu'à peu près tous les manuels d'initiation, les articles de presse et même les ouvrages plus savants y font toujours référence.

Il convient d'abord de faire remarquer qu'il s'agit d'une spécificité de l'histoire religieuse, et plus particulièrement de l'histoire des origines du christianisme puisque

⁹²³ Momigliano, Arnaldo *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, pp. 475-482

⁹²⁴ Voir en annexe.

dans aucun autre domaine de l'histoire on ne trouve trace d'un tel appareil. On peut en conclure que le but de ces critères d'historicité très spécifiques est de compenser le caractère incertain des sources évangéliques, comme le laisse penser le grand expert John Paul Meier : *" Plus le terrain de notre enquête se réduit au " corpus " des évangiles canoniques et plus on perçoit la nature particulière et hautement théologique de ces sources limitées, plus il apparaît alors urgent et nécessaire d'élaborer des critères clairs permettant de discerner ce qui peut être considéré comme historique dans les évangiles."*⁹²⁵

C'est E. Käsemann, dans les années 1950, c'est-à-dire dans la période de réaction à l'historiographie bultmanienne qui lance les premiers critères d'historicité qui bientôt vont se multiplier sans pour autant faire l'unanimité sur leur utilité ou leur fiabilité. Aujourd'hui, on distingue couramment les critères principaux et les critères secondaires ; mais il se trouve qu'ils sont loin d'être identiques d'un auteur à l'autre. S.C. Mimouni en distingue quatre principaux, qu'il définit et qui sont :

- 1) le critère de la discontinuité historique,
- 2) Le critère de la continuité historique,
- 3) Le critère de l'attestation multiple,
- 4) Le critère de l'attestation cohérente.

L'auteur note : *" Chacun de ces critères n'a évidemment guère de valeur s'il est requis de manière isolée. Mais plus le nombre de critères qu'il est possible de conjuguer est élevé, plus la présomption d'authenticité est grande. Par ces critères, l'historien dispose, tant bien que mal, d'une échelle qui lui permet de mesurer l'originalité ou la plausibilité des actions et des paroles attribuées à Jésus : une faible plausibilité n'équivaut évidemment pas à un verdict d'authenticité "*⁹²⁶ D'ailleurs, il se trouve que chaque spécialiste dispose de la possibilité d'ajouter le critère de son choix à cette liste extensible et que, de fait, il existe, pour certains, le *critère de plausibilité* ou le *critère de présomption d'historicité*. Il existe également le *critère de convergence*, le *critère de dissemblance (ou de dissimilitude)*, le *critère d'explication suffisante*, le *critère d'explication nécessaire*, le *critère d'authenticité*, le *critère d'ancienneté relative*, le *critère de la solidité de l'attestation*, le *critère de rejet et d'exécution de Jésus*, le *critère de la narration vivante*...

⁹²⁵ Meier John P. *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire* : vol. 1, *Les sources, les origines, les dates*, 2004 ; p 100

⁹²⁶ Mimouni S.C. *Le christianisme, des origines à ...*pp. 89-90

Dans le premier volume de l'ouvrage désormais classique de John P. Meier *Un certain juif, Jésus*, l'auteur reconnaît cinq critères principaux (embarras, discontinuité, attestation multiple des sources, cohérence, rejet et exécution de Jésus) et précise :

*" J'ai souligné les limites et les problèmes inhérents à chacun des critères, afin d'éviter que l'un ou l'autre d'entre eux n'apparaisse à lui seul comme la clé magique ouvrant toutes les portes. Seule l'utilisation simultanée et prudente de plusieurs critères, auxquels on permettra de se corriger mutuellement peut aboutir à des résultats convaincants. "*⁹²⁷

En fait, cette méthode des critères consiste à sélectionner des données ponctuelles, les grouper en séries et en catégories et tenir là-dessus un certain raisonnement. (Il en ira de même pour le problème de la datation qui consiste à sélectionner des indices jugés pertinents que l'on prend pour base de la démonstration.) Ici, le but est toujours de démontrer la crédibilité du texte. On oublie tout simplement qu'il serait possible - en ce qui concerne la datation - de choisir d'autres caractéristiques et de tenir d'autres raisonnements qui aboutiraient à des conclusions exactement contraires. Faute de cette précaution, il n'y a aucune difficulté à parvenir, *in fine*, à une certaine forme de certitude, dont John P. Meier a bien raison de dire qu'il s'agit d'une certitude *morale*. C'est la conclusion de son chapitre consacré aux critères, dont on peut regretter que la sagesse ne s'étende pas à la totalité de son monumental ouvrage :

*" Comme l'ont déjà fait remarquer plusieurs spécialistes qui se sont usés dans cette recherche, l'utilisation d'un critère valable relève davantage de l'art que de la science et demande de la sensibilité pour chaque cas particulier plutôt qu'une application mécanique. On ne dira jamais assez que cet art ne produit habituellement que des degrés de probabilité et non une absolue certitude. Mais, comme nous l'avons déjà indiqué, ces jugements de probabilité font partie de toute recherche sur l'histoire ancienne et la quête du Jésus historique n'a droit à aucune dérogation particulière. et c'est la certitude morale qui fonde la majeure partie de notre vie et un grand nombre de nos jugements théoriques et pratiques ; il n'y a donc aucune raison de penser que les résultats de notre quête seront particulièrement fragiles ou incertains. Ils ne seront ni plus fragiles ni plus incertains que bien d'autres aspects de notre vie. "*⁹²⁸

Une telle conclusion qui paraît s'inscrire sous le signe du sain raisonnement est, en réalité, particulièrement amphibologique. Que peut vouloir suggérer l'auteur quand il compare l'éventuelle fragilité et l'incertitude qui serait la conclusion de la quête sur Jésus à la fragilité et à l'incertitude de bien des aspects de toute vie ? Quel rapport entre ma vie personnelle que je peux, effectivement, connaître d'une manière équivoque, voire

⁹²⁷ op.cit. pp 101-117

⁹²⁸ op.cit. p 118

suspecte et une vie d'un personnage, ancienne de deux mille ans, transmises dans des conditions problématiques, à partir de témoignages dont tout le problème est d'apprécier la validité ? John P. Meier propose là, en réalité, une n-ième formulation de cette pétition de principe qui voudrait que l'historicité des évangiles - ou l'historicité de la vie de Jésus - ne présenterait aucun caractère particulier par rapport à d'autres ouvrages d'histoire antique, l'histoire de Rome de Tacite, par exemple, ou par rapport à d'autres personnages de ces temps éloignés, Socrate par exemple. (Quand il n'est pas dit qu'on est mieux documenté sur les origines du christianisme que sur tout autre épisode de l'antiquité).

Le *Nouveau Testament* n'est pas un document comme *la Guerre des Gaules*, ou même comme *la Vie d'Apollonius de Tyane* et Jésus n'est pas le personnage sur lequel une documentation surabondante et au-dessus de tout soupçon nous renseigne. Les historiens se font sans doute très peu d'illusions sur la scientificité de ces - ainsi nommés - critères d'historicité. Mais dans la mesure où ils sont aussi théologiens, dans la mesure où la théologie chrétienne a voulu se fonder sur une théorie de l'historicité, dans la mesure où ces théologiens sont des croyants désireux - certes, dans une intention louable - de faire partager la foi dans une forme qui est la leur, ils savent bien qu'auprès du grand public le recours à ces critères est d'un effet incomparable. Ce serait donc, si on les suit, la science la plus moderne et la plus exigeante, les raisonnements les plus objectifs qui garantiraient que les origines du christianisme sont celles qui depuis toujours ont été dites.

D'autres ressources sont utilisées pour concourir au même résultat. Nous avons vu, précédemment, que la méthode historico-critique était en réalité multiple et que l'une de ses formes est la critique textuelle laquelle, inconstamment, nécessite un haut degré de savoir pour être pratiquée. A-t-elle fourni des résultats probants pour autant ? En France, le spécialiste incontesté de la critique textuelle fut Marie-Émile Boismard (1916-2004) que nous avons déjà rencontré à propos de l'orthodoxie.

La critique textuelle se définit comme une technique dont le but est la mise à jour des étapes, des circonstances de la rédaction, idéalement l'état premier d'un texte, à partir des différentes versions qui nous sont parvenues et, particulièrement, leurs variantes et tout ce que M.É. Boismard regroupe sous le terme d'*anomalies*. C'est une forme de la critique littéraire qui se veut affranchie de tout présupposé ou intention théologique. Il y a d'ailleurs lieu de distinguer la critique textuelle de la critique littéraire. Dans son plaidoyer pour l'histoire événementielle, Robert M. Grant précise :

- *" La critique textuelle portait sur la comparaison des divers témoins du texte primitif d'un document et visait à en reconstituer la forme la plus ancienne.*

- *La critique littéraire portait sur la comparaison de plusieurs formes et sources littéraires, et visait à l'analyse du document, afin de s'assurer de la ou des façons dont son auteur avait exprimé sa pensée.*

- *La critique historique, dont nous allons parler maintenant porte sur le cadre chronologique et géographique du document, sur ses sources, et sur les événements auxquels le document fait allusion ou qu'il suppose connus.*

*La critique historique part de la critique textuelle et littéraire, et son résultat est l'établissement des faits, dans un ordre grosso modo chronologique."*⁹²⁹

On peut, par conséquent, conclure que si la critique historique part de la critique textuelle et que celle-ci s'avère peu fiable, il est peu probable que celle-là puisse être plus fiable que celle-ci. De fait, dans un petit livre, intitulé *La Vie des Évangiles : initiation à la critique des textes*, sorte de condensé de son gros ouvrage entièrement basé sur la critique textuelle qui a pour titre : *Synopse des quatre évangiles en français* ⁹³⁰, Marie-Émile Boismard écrit :

" Venons en au point le plus délicat. Si beaucoup, aujourd'hui se montrent sceptiques quand on parle de critique littéraire et de recherche des sources, c'est en grande partie en raison du peu de consistance des résultats obtenus par ceux qui ont cru en la critique littéraire. Il existe de telles divergences entre les sources que tel ou tel critique se sera efforcé de reconstituer ! Comment faire confiance encore à une méthode qui aboutit à des résultats si peu homogènes ? L'objection est sérieuse, mais ne doit pas être majorée. Il serait de mauvaise guerre d'insister sur les cas où le désaccord entre exégètes est le plus patent et de passer sous silence les accords substantiels auxquels la critique littéraire peut arriver. "

Ce qui est de bonne guerre, c'est de rappeler un certain nombre d'exemples où les chercheurs ont abouti à des résultats fiables en termes de connaissances et l'auteur ne manque pas de le faire. Il revient, cependant, dans ses derniers paragraphes à un bilan peu positif :

" Mais il faut bien le reconnaître, les désaccords entre partisans de la critique littéraire sont beaucoup plus impressionnants que leurs accords. Pour les comprendre, il faut tenir compte d'un certain nombre de facteurs. En critique littéraire, une conclusion est proposée à partir d'un certain nombre de faits littéraires. Mais dans cet ordre de science, on n'atteint que des probabilités, jamais une certitude absolue. La probabilité en faveur de telle conclusion pourra être plus ou moins grande, d'où une part de subjectivisme dans l'appréciation de ce degré de probabilité : certains seront suffisamment convaincus pour adopter la conclusion en

⁹²⁹ Grant Robert M, *Introduction historique au Nouveau Testament*, pp 38

⁹³⁰ Boismard, Marie-Emile, *Synopse des quatre Évangiles en français*, trois tomes, 1972-1977

question, d'autres non. Par ailleurs, et c'est peut-être là le plus délicat, les analyses de détail portant sur tel ou tel récit doivent normalement aboutir à la formation d'une théorie générale concernant la genèse des évangiles synoptiques, ou de l'évangile de Jean, ou du livre des Actes. Mais, pour élaborer une théorie générale, il faudrait pouvoir tenir compte de tous les faits littéraires contenus dans chaque récit ou discours. Est-on jamais sûr de posséder tous ces faits ? Et même si on les possédait tous, est-on certain de les interpréter correctement, de leur donner leur véritable signification ? N'aura-t-on pas cédé à la tentation d'écarter certains faits qui nous gênent pour donner la priorité à ceux qui favorisent la théorie générale vers laquelle on tend ? Bref, il faut bien admettre que le maniement de la critique littéraire est délicat, guetté à chaque détour du chemin par le subjectivisme."⁹³¹

Le dernier mot de Marie-Émile Boismard est qu'il ne faut pas renoncer, car " *il est important pour la théologie et pour l'histoire de pouvoir donner forme aux " traditions " utilisées par les évangélistes ou par l'auteur des Actes* ". On peut toutefois se demander, après ce que dit très justement l'auteur à propos du subjectivisme si, dans le cas où il n'aurait pas été croyant, il n'aurait pas conclu qu'il valait mieux abandonner cette voie qui, une fois explorée, se serait avérée être une impasse.

Il n'y a pas d'issue, en effet, à la critique textuelle. Telle pourrait être encore la conclusion d'un autre travail, effectué sous l'autorité de Marie-Émile Boismard par l'un de ses homologues de l'École Biblique de Jérusalem, Justin Taylor.⁹³² En l'occurrence, il s'agissait, après les quatre évangiles d'appliquer les techniques de la critique textuelle au second ouvrage de " Luc ", *Les Actes des Apôtres*, dont on vient de voir que ce serait, selon certains, la première histoire des origines du christianisme. Si on lit bien le verdict de Justin Taylor, les *Actes* permettraient très difficilement de reconstituer ces origines.

⁹³³Le projet dont il s'agit, intitulé *Les Actes des deux apôtres*, avait démarré en 1990 et devait s'étaler sur six volumes, ce qui a été fait, le sixième paraissant en 1994. Le plan initial prévoyait que le quatrième des six volumes traiterait de la valeur historique des *Actes*. Or, ce quatrième volume est paru en 2000, après le cinquième et le sixième. Avec une franchise exemplaire, l'auteur, Justin Taylor, en donne la raison dans la préface :

" Au cours des années, l'idée que le présent auteur s'est faite du " commentaire historique " auquel il s'est consacré a quelque peu changé. Primitivement, il s'était intéressé essentiellement aux realia des Actes. Cet intérêt est resté primordial et constitue le trait principal de ces trois volumes, y compris celui-ci (...) Une promesse faite en 1994 ne sera pas tenue dans ce volume. Nous avons alors exprimé l'intention de fournir, non seulement le commentaire de Act 1-8, mais aussi des études sur la valeur historique des Actes et sur Luc

931 Boismard, Marie-Emile, *La Vie des Évangiles : initiation à la critique des textes* Paris, 1980, pp 115-117

932 Il y a encore d'autres exemples, tel celui de François Bovons : " *L'hypothèse du Père Boismard concernant la source des évangiles synoptiques est si complexe qu'elle faisait peut-être sa joie, mais avait le don de m'irriter. Cependant, je dois en convenir à présent, cette théorie pourrait bien, après tout, se révéler exacte. Peut-être y eut-il des sources écrites intermédiaires ; et peut-être aussi Matthieu et Luc utilisèrent-ils une version de l'Evangile de Marc plus ancienne et différente de l'Evangile canonique que nous possédons* ". Dans *l'atelier de l'exégète*, Labos et Fides 2012

933 Justin Taylor n'en est pas moins avec Etienne Nodet l'auteur d'un *Essai sur les origines du christianisme*, Paris, 1998, qui se veut un essai historique.

historien. Les dimensions d'une telle entreprise apparaissent maintenant beaucoup plus considérables qu'elles ne semblaient l'être jadis, et nous avons dû y renoncer, au moins pour l'instant, afin de ne pas retarder davantage l'achèvement du commentaire."⁹³⁴

Est-ce mal interpréter les propos de Justin Taylor que de comprendre que le projet initial n'a pas été mené à bonne fin parce qu'il est apparu que l'intention initiale ne pouvait être tenue ? De même que M.É. Boismard conclut qu'il ne faut pas abandonner la critique textuelle, mais plutôt prendre du temps et travailler à l'améliorer, de même Justin Taylor ne renonce à la démonstration de la validité historique des Actes *que pour l'instant*. Nous sommes alors en l'an 2000 et Daniel Marguerat, pour sa part, a cru possible de prendre ce risque et de conclure positivement, disant que Luc est pleinement historien.

Pour mesurer l'ampleur des difficultés, il peut être bon de se remémorer ce que Alfred Loisy, d'une part, Maurice Goguel, d'autre part, disaient de la valeur historique des *Actes* du temps de la crise moderniste. De date moins éloignée, on consultera également avec profit les trois chapitres consacrés par Robert M. Grant à la critique textuelle, la critique littéraire et la critique historique dans son *Introduction*, où il dit notamment : " *les méthodes utilisées pour traiter ces matériaux ne vont pas sans difficultés (...) En fait, tous ces principes font largement appel à la subjectivité...*" ⁹³⁵

⁹³⁶

B.6 Des sources perdues à l'Évangile retrouvé

Rien ne désarme la volonté des historiens-théologiens de remonter aux sources. Y parviennent-ils vraiment ou, n'y parvenant pas, serait-ce qu'ils les fabriquent ? Ces exégètes veulent bien dire que l'enseignement de Jésus a été dénaturé ; ils veulent même bien admettre que l'historicité des évangiles soit problématique en raison des options théologiques des quatre évangélistes. Mais ils ont un besoin absolu que ces textes présentent au moins quelque chose d'indubitable, l'existence de Jésus et son enseignement, celui-ci aurait-il fait l'objet d'interprétations dans les communautés

⁹³⁴ Taylor Justin, Boismard Marie-Emile, Lamouille Arnaud, *Actes des deux apôtres* / [M.-É. Boismard, A. Lamouille et Justin Taylor]. IV, *Commentaire historique : Act. 1,1-8,40* / par Justin Taylor, ... ; Paris, 2000, pp VII et IX

⁹³⁵ Grant M Robert, op.cit. pp 33 -36; voir en annexe de plus larges extraits.

⁹³⁶ Loisy Alfred, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, Voir en annexe. ; Goguel Maurice, *Introduction au Nouveau Testament*, t. III, le livre des Actes, Paris, 1922

apostoliques elles-mêmes. Le message évangélique a absolument besoin d'un noyau dur qui ne peut être fourni que par l'histoire, selon l'historiographie chrétienne de toujours.

Depuis l'antiquité jusqu'au XIX^{ème} siècle, l'histoire de l'Église avait considéré que le premier des évangélistes était Matthieu. Un premier doute s'élève à ce sujet en 1801 avec Herbert Marsh qui fait l'hypothèse d'une source perdue à laquelle il donne le nom de *beth* (deuxième lettre de l'alphabet hébreu), hypothèse reprise par Schleiermacher en 1832, puis en 1838 par Christian Hermann Weisse qui émet l'idée que le premier évangile serait celui de Marc, donnant naissance à la théorie dite des deux sources. Luc et Matthieu auraient recopié des passages de Marc et auraient puisé dans un second document des passages qui leur sont communs et ne se trouvent pas dans Luc, tandis qu'enfin chacun des deux aurait produit quelques surplus qui leur seraient particuliers.

On observera déjà que cette théorie ne prend en compte ni *l'évangile johannique*, ni *l'évangile selon Thomas* (qui ne sera vraiment connu qu'après 1945), ni aucun autre évangile apocryphe. C'est donc, non pas la formation des évangiles, mais uniquement le problème synoptique avec le constat que les convergences sont aussi nombreuses que les divergences, qui cherche sa solution dans une longue et intense succession de travaux de recherche où jamais aucun accord n'a pu se réaliser.

Cependant, pour en arriver immédiatement à l'époque actuelle, en 2001, intitulée *L'évangile inconnu* ⁹³⁷ sous la direction de Frédéric Amssler paraît une traduction d'une reconstitution de la Source Q, faite par des *scholars* du *Jesus Seminar*. ⁹³⁸ Quelques années plus tard, vient au jour un nouveau document sous la direction d'Andreas Dettwiller et Daniel Marguerat ⁹³⁹ : d'après les éditeurs, ce document sur la source des paroles de Jésus, aujourd'hui perdue mais recomposée " nous restitue la théologie de Jésus à un stade archaïque. Il nous fait accéder à une époque où le christianisme n'est encore qu'une variété du judaïsme. " ⁹⁴⁰

Peu importe, pour eux, que le christianisme ne soit *qu'une variété du judaïsme*, ce qui importe, c'est qu'il existe et qu'il résulte de l'enseignement de Jésus, donc que cet enseignement et cette existence soient avérés. Les auteurs veulent bien concéder que la

⁹³⁷ Amssler Frédéric, *L'Evangile inconnu*, Genève, 2001

⁹³⁸ *The critical Edition of Q* de James M. Robinson, Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg, Minneapolis, 2000; Le *Jesus seminar* est un groupe d'environ 200 spécialistes réunis à partir de 1985 par Robert Funk et J.D. Crossan, dont le but des travaux était de déterminer les paroles authentiquement tenues par Jésus de Nazareth. Ces travaux ont fait l'objet de vives critiques aux États-Unis et en Europe pour la méthodologie mise en œuvre et la compétence des participants.

⁹³⁹ Dettwiller A. et Marguerat D. (ed.) *La source des paroles de Jésus, aux origines du christianisme* Genève, 2008

⁹⁴⁰ Egalement, à l'Université de Louvain, dans le cadre du Colloquium Biblicum Lovaniense (manifestation annuelle) s'est tenu du 25 au 27 juillet 2000, un colloque sur la source Q, dont les Actes ont fait l'objet d'une publication : A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL, 158), Leuven, 2001.

source Q n'est qu'une hypothèse, mais ils se gardent de rappeler que, s'il s'agit d'une hypothèse, il s'agit d'une hypothèse au second degré, une hypothèse sur une hypothèse, c'est-à-dire l'hypothèse d'un certain texte écrit sur l'hypothèse de l'enseignement d'un certain Jésus. Ils oublient également de dire que si l'hypothèse de la source Q leur donne satisfaction, il existe de nombreux savants⁹⁴¹ qui contestent la seule légitimité d'une telle reconstitution. Les partisans de la source Q veulent faire passer leur hypothèse pour un grand progrès de la connaissance. En réalité, le but par dessus tout recherché est de faire supposer que les insolubles problèmes posés par l'existence des trois synoptiques et du quatrième évangile trouveraient leur solution dans Q. Il suffit de lire les contributions des vingt auteurs participants à ce projet pour se rendre compte qu'ils veulent essentiellement donner à penser que les rédacteurs évangéliques, dont on veut être persuadés qu'ils ont effectué leur tâche avant la fin du I^{er} siècle, avaient à leur disposition un matériau autrement solide que la seule tradition orale : "*La Source est un document aujourd'hui perdu, dont les chercheurs postulent qu'il fut à la disposition des évangélistes Matthieu et Luc et qui expliquerait les textes qu'ils ont en commun. L'étendue de ce document est sujette à débat.*"⁹⁴². Cette formulation qui, à première vue, semble très objective, est en réalité sujette à caution. Pour qu'un document soit perdu, il faut d'abord qu'il ait existé. Si postulat il y a de la part des chercheurs, ce n'est pas seulement sur l'utilisation qu'en auraient faite Matthieu et Luc, c'est sur son existence. De même, ce n'est pas l'étendue du document qui est sujette à débat, c'est, encore et toujours, son existence même. Dans le même ouvrage, on peut lire encore :

*" L'absence de tout manuscrit de la Source fait-elle de la recherche sur Q l'autopsie d'une chimère ? La situation, en réalité, ne se présente pas exactement ainsi. Aucun exégète ne doute que derrière la quantité de versets communs à Matthieu et à Luc ait existé un fonds traditionnel. Ce que refusent les négateurs de la Source, c'est qu'il ait existé un document homogène, une entité littéraire dotée d'une existence propre ; ils postulent donc l'existence de plusieurs documents traditionnels au lieu d'un seul (...) Or, qu'un document ait disparu ne ruine pas la crédibilité de son existence."*⁹⁴³

En lisant cette histoire détaillée de la recherche sur la source Q, on se rend compte qu'effectivement non seulement trois couches rédactionnelles ont été détectées dans cette source hypothétique (de même que dans les évangiles, jusqu'à huit selon

941 Par exemple : Austin M. Farrer (dir.), *On Dispensing with Q*, Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot, Oxford: Blackwell, 1955 [p. 55-88. ; Michael Goulder, « *Is Q a Juggernaut* », *Journal of Biblical Literature*, no 115, 1996, p. 667-81 ; Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Marcan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 2002.

942 op.cit. pp 20-21

943 op.cit. p 25

Marie-Émile Boismard)⁹⁴⁴) mais que les théories les plus contradictoires se défendent. Cela n'empêchera pas D. Marguerat de conclure en ces termes :

*" Que l'étude de la Source nous permette de remonter d'un cran dans la connaissance des premières formes de chrétienté, c'est indéniable (...) La mise en discours de la parole de Jésus dans Q procède d'un travail de mémoire, d'une souvenance interprétative, qui sont de nature à diversifier notre connaissance du christianisme naissant, mais pas à nous faire accéder au fantasme d'un rapport non médiatisé à l'homme de Nazareth ."*⁹⁴⁵

A cet optimisme, peut-être un peu forcé, nous préférons le scepticisme se voulant pourtant lui aussi positif qui est celui de Jacques Schlosser, cent pages plus loin dans le même ouvrage :

" Il y a quinze ans Heinz Schürmann écrivait : " L'élucidation de l'intention rédactionnelle et des conceptions théologiques de la rédaction finale reste un but important pour la recherche." Dans l'état actuel de la discussion et devant l'énorme disparité des résultats, on peut estimer que la voie qui mènerait à cette élucidation de la composition du document Q est définitivement bouchée. On peut penser aussi que le travail vient seulement de commencer (...) Mon souhait personnel que je partage avec Daniel Marguerat serait que la dimension théologique et en particulier christologique y ait sa place à côté de l'histoire littéraire et de l'étude de la dimension sociale. Étant donné le nouveau développement des études historiques sur Jésus et le rôle que Q est susceptible de tenir dans cette quête, un nouvel intérêt pour les origines de la formation de Q (...) me paraît également souhaitable."

⁹⁴⁶

On se souvient sans doute de la conclusion de Justin Taylor constatant que plus de temps était nécessaire pour démontrer la validité historique du livre des Actes, et celle de M.É. Boismard sur la critique textuelle en général qui rendait à peu près le même son de cloche : plus tard, peut-être...⁹⁴⁷

Les différents auteurs qui ont apporté la contribution à ce dernier ouvrage en date sur la Source Q sont tous théologiens. Des historiens qui ne seraient qu'historiens s'engageraient-ils dans une aventure telle ? Cependant, ce qui résulte concrètement d'un tel travail acharné, c'est que le grand public - qui n'entend rien aux divergences entre experts d'une part, et d'autre part, ignore qu'il s'agit de théologiens -, retient qu'il existe un texte écrit antérieur aux quatre évangiles, dont on lui répète, par ailleurs, que ceux-ci

⁹⁴⁴ op.cit. p 24

⁹⁴⁵ op.cit. p 49

⁹⁴⁶ op.cit. p. 146-147 ; voir des extraits plus larges du texte de Jacques Schlosser en annexe.

⁹⁴⁷ Dans l'ouvrage en question, le texte Q est inséré entre la page 71 et la page 99, dans la traduction qui est celle de Frédéric Amsler (l'Evangile inconnu), texte que l'on trouve aussi sur internet à cette URL : <http://www.biblissimo.com/article-synoptiques-source-q-70125020.html> ----

ont été écrits assez tôt. Par conséquent, les rédacteurs évangéliques disposaient d'un matériau stable et fiable. A quoi l'on ajoute que de grands progrès dans l'avenir ne sont pas impossibles. Dès lors, l'attention qui est portée vers l'objet virtuel qui est la Source Q est détournée de l'objet réel que sont les évangiles. Le grand public comprend que les problèmes que poseraient éventuellement ces évangiles sont l'objet de la recherche la plus sérieuse et la plus érudite, par conséquent probablement en voie de solution. Détailler ces problèmes serait faire de l'historicisme ; qu'on les évoque seulement par quelque formule vague et totalisante ; ils trouveront leur solution le jour où l'étude de Q aura vraiment produit ses fruits.⁹⁴⁸

Apparenté aux recherches sur la source Q, mais distinct d'elles et même feignant de les ignorer⁹⁴⁹, existe depuis 1998 un intéressant ouvrage intitulé *L'Évangile retrouvé, Jésus et l'évangile primitif*, dû à Pierre Nautin (1914-1997). Cet auteur, entré au CNRS en 1946 et directeur d'études à l'EPHE, section des sciences religieuses de 1963 à sa retraite, titulaire de la chaire de l'histoire des dogmes, n'appartient pas, *stricto sensu*, à la sphère des théologiens, mais bien à celle des historiens. D'ailleurs, son ouvrage, publié un an après sa mort avait pour sous-titre *étude historique*, l'éditeur ayant préféré y substituer celui d'*évangile primitif*, qui est d'ailleurs une expression que l'auteur utilise dans son livre. L'idée est bien qu'il pense avoir reconstitué l'évangile primitif.

C'est également l'éditeur qui écrit sur le dos de la couverture :

*" Son but (Pierre Nautin) a été d'établir le noyau primitif des évangiles primitifs en les passant au crible de la méthode historique et littéraire qui était la sienne. Cette étude permet de conclure que le temps est fini de l'hypothèse de la rédaction d'un Proto-Marc et éclaire d'un jour différent celle de la source Q. Le grand public intéressé par les évangiles sera séduit par la thèse exposée : non seulement les évangiles synoptiques dépendent d'un évangile primitif dont Pierre Nautin établit le contenu, mais l'auteur de cet évangile s'appuie lui-même sur une collection de quinze dits authentiques de Jésus, donnant accès à son enseignement."*⁹⁵⁰

Il s'agit donc bien d'un travail d'historien, apparemment. Pierre Nautin part de l'étude de la structure de l'évangile de Luc et, en particulier, du prologue dont chacun sait qu'il fait référence à l'existence de plusieurs évangiles dont il (Luc) a pris

⁹⁴⁸ Il existe, depuis 2011, un ouvrage de référence en langue anglais sur la Source Q, où certains contributeurs mettent explicitement la question de l'existence réelle d'un tel document et proposent d'autres hypothèses pour expliquer les parties communes des évangiles dits de Matthieu et de Luc : -- Foster, Paul et alii., éd. *New studies in the Synoptic problem: Oxford conference, April 2008*. 1 vol. Leuven, Belgique, 2011.

⁹⁴⁹ Sauf un mot de l'éditeur.

⁹⁵⁰ Nautin Pierre, *L'Évangile retrouvé*, Paris 1998

connaissance. Pierre Nautin croit y voir l'évangile de Marc, les autres étant nommés la *source x*. P. Nautin ne se réfère pas aux travaux portant sur la source Q. Selon lui, non seulement Luc et Matthieu, mais Marc lui-même connaissent cette source première qu'il appelle *la source x* ou *l'évangile x*, ou *l'évangile primitif*, en abrégé *l'E.P.* *L'E.P.* est une collection de *dits* de Jésus, c'est-à-dire généralement des courtes sentences, parfois des discours plus longs. Dans certains cas, on les appelle des *paraboles*. Marc néglige un certain nombre de *dits*, mais ajoute des éléments narratifs : " *C'est la conception de l'Évangile qui est modifiée : la bonne nouvelle ne consiste plus essentiellement dans les paroles de Jésus, car Marc en omet beaucoup, mais elle est avant tout une histoire édifiante.*" ⁹⁵¹ Plus loin, Pierre Nautin propose quelques repères chronologiques, en l'occurrence des dates de composition des différents textes : "*L'E.P. écrit peu après la mort de Jésus peut donc se situer entre 30 et 35 (...) Marc a écrit après 70 (...) Matthieu dans la décennie 80-90 ; (...) Luc est "postérieur à l'an 95, sans que l'on puisse descendre beaucoup après l'année 100.*"⁹⁵². De Jean, l'auteur ne dit rien.

La *source x* était un ensemble de textes, mais il semble qu'à l'examiner de plus près, *l'Évangile primitif* soit devenu un texte unique, sur lequel P. Nautin semble assez bien renseigné : " *Depuis que nous avons retrouvé le début de l'E.P., il ne peut faire de doute que ce mot (c'est-à-dire "évangile") figurait dans son titre, car il correspond tout-à-fait à la conception que l'auteur avait de son ouvrage et au texte de l'Écriture quand il commençait à l'écrire.*" ⁹⁵³ D'ailleurs, P. Nautin connaît la première phrase que voici : " *C'était aux jours de Tibère César : vint Jésus de Nazareth de la Galilée, enseignant dans les synagogues, prêchant l'Évangile de Dieu et guérissant toute maladie et langueur dans le peuple.* " D'où il conclut : " *Quel titre plus adéquat que ce mot d'Évangile pouvait-il prendre pour définir le contenu du livre ?* " Une conclusion subséquente plus globale conduit P. Nautin à cette question-réponse :

" *Que pouvons-nous savoir d'historiquement vrai sur Jésus et sa doctrine ?*

- *Ce ne sera plus sur les Évangiles que nous nous appuierons, mais sur leur source commune, l'Évangile primitif, et plus particulièrement sur les dits authentiques que nous avons identifiés. A partir de quelques touches, quelques règles ou conseils, quelques*

⁹⁵¹ op.cit. p 20

⁹⁵² op.cit. pp 26-27

⁹⁵³ op.cit. p 216

réactions en des circonstances données, nous essaierons simplement de situer Jésus par rapport au judaïsme et à Jean-Baptiste et de retrouver une logique de sa vie intérieure ."⁹⁵⁴

Dans sa préface, l'auteur s'explique sur la méthode qu'il a suivie, en tant que le *vieil historien* qu'il dit être, sa méthode étant la troisième des trois existantes qu'il a cru pouvoir identifier : la première est le discours des Églises, la seconde consiste à faire confiance au monde de l'édition qui est, dit-il, riche en propositions sur les vies de Jésus. Et enfin...

" Il existe une troisième méthode plus exigeante qui est proprement la méthode historique. Elle ne conteste pas la vraisemblance, mais cherche le vrai, dans toute la mesure où il peut être connu. Elle consiste à poser devant chaque document et chaque épisode ces deux questions préalables :

- 1° L'auteur est-il bien informé ? C'est-à-dire quelles sont ses sources de renseignement et que valent-elles ?

- 2° Est-il fidèle ? Reproduit-il exactement le contenu de son information, ou le déforme-t-il en fonction d'autres préoccupations ? C'est la méthode que nous adoptons."⁹⁵⁵

Comment ne pas approuver de tels principes ? Mais comment aussi ne pas s'étonner que d'autres historiens (animés ou non d'intentions théologiques) arrivent à des résultats tellement différents de ceux-là (et, d'ailleurs, tellement différents les uns des autres) ?

C. STATUT ET DATATION DES EVANGILES

Qu'il s'agisse de l'existence terrestre de Jésus, de son rôle de fondateur d'une nouvelle religion, ou de réformateur d'une ancienne, qu'il s'agisse, plus généralement, des origines du christianisme, il n'y a, en dernière analyse, pas d'autre problème historique que celui que pose le *Nouveau Testament* lui-même, dont les *Actes des Apôtres* font partie. Or, l'usage constant est de traiter ces questions à partir des contenus du *Nouveau Testament*, comme si la question n'était pas, en premier lieu le *Nouveau Testament* lui-même dont, évidemment, chaque aspect du contenu dépendrait.

C.1 La datation des textes du N. T.

⁹⁵⁴ op.ci. id.

⁹⁵⁵ op.cit p X

L'habitude s'est imposée de considérer que la question de la date de composition des évangiles était réglée par le recours à un consensus qui établirait que le premier évangile (celui de Marc) avait pu être écrit aux alentours de 70 et le dernier (celui de Jean) aux alentours de l'an 100. Ce consensus serait " large " (pour employer le terme consacré). En réalité, il l'est beaucoup moins qu'on le dit, même si l'examen porte sur les appréciations actuelles et encore beaucoup moins si on l'effectue dans le temps, c'est-à-dire depuis la fin du XIX^{ème} siècle. En effet, des désaccords bruyants sont intervenus en France il y a quelques proches décennies. Le consensus serait-il unanime qu'il ne devrait pas être considéré comme une preuve : la vérité scientifique ne se décrète pas au gré des fluctuations d'une quelconque majorité. Le consensus n'est que la version démocratique de l'argument d'autorité dont on sait ce qu'il vaut en histoire des sciences : celle-ci est pleine des erreurs pourtant dûment garanties par le petit monde des savants appuyé souvent par la *vox populi*.

Nous avons vu avec le livre de Marie-Émile Boismard, *A l'aube du christianisme*, que l'auteur choisissait de se rallier au consensus pour la question de la datation des évangiles, qu'il jugeait cependant épineuse, et sans autre justification qu'une option personnelle :

" Pour mener à bien la présente étude, nous allons nous trouver confronté au redoutable problème de la chronologie des écrits du Nouveau Testament qui suscite encore maintenant bien des controverses. Il n'est pas question pour nous de le traiter et nous adopterons les positions les plus classiques. "⁹⁵⁶

Il n'en dira pas plus dans ce livre qui est de proportions modestes, mais dans les trois gros volumes de sa *Synopse des quatre évangiles en français*, on n'en saura pas davantage sur la datation. Dans *Nouvelles approches d'une énigme*, ouvrage collectif sous la direction de Norelli et Marguerat, que nous avons déjà rencontré, on ne trouvera rien non plus. Dans *l'Historiographie de l'Église des premiers siècles* (Actes d'un colloque, également évoqué précédemment), toujours rien. Dans *Le christianisme, des origines à Constantin* (Mimouni-Maraval) sur 530 pages, 17 lignes sont consacrées à la datation.⁹⁵⁷ Elles font allusion à quelques désaccords, mais sans mettre en cause de quelque façon le

⁹⁵⁶ Boismard, Marie-Emile, *A l'aube du christianisme, la naissance des dogmes*, Paris 1998, p. 8 .

⁹⁵⁷ op.cit. p. 88

consensus. Si donc consensus réel il y a, c'est sur la nécessité d'une très grande discrétion à ce sujet.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Au temps de la crise moderniste, les désaccords s'affichaient et faisaient l'objet de débats ouverts, comme on peut s'en rendre compte à l'aide de *l'Introduction au Nouveau Testament* de Maurice Goguel, ouvrage en cinq volumes parus entre 1923 et 1926.⁹⁵⁸ Concernant *Marc, Matthieu, Luc, Jean*, et les *Actes*, M. Goguel donne sa propre position qui rejoint celle du consensus, mais se réfère aussi à quantité d'autres auteurs, ce qui ne laisse place à aucune ambiguïté sur l'existence d'un total désaccord.⁹⁵⁹

Pour sa part, Alfred Loisy qui, dans ses débuts, en tant que professeur à l'Institut Catholique de Paris, se rangeait du côté du consensus, évolue au long de sa carrière et dans son dernier ouvrage, *les origines du Nouveau Testament* (1936) il écrit :

" Rien donc ne nous empêche de placer vers 130-135 la première publication de l'Évangile johannique et l'attribution de l'Apocalypse (...) au même auteur que l'Évangile (...) Matthieu serait donc antérieur à l'an 130, et Marc, dont Matthieu dépend devrait donc remonter plus haut encore (...) Notons que Basilide, vers 140, publiait un Évangile en le recommandant de Glaucias, disciple de Pierre " (...) ; " Tel qu'il nous est parvenu, l'Évangile dit de Luc est une compilation analogue à celle de Matthieu (...) D'autre part, la dépendance de Marcion à l'égard du IIIème évangile induit à admettre que le texte traditionnel de Luc, sauf peut-être de menues retouches, aurait été fixé un peu avant 140" ;⁹⁶⁰

" Tel est donc ce livre sublime et inconsistant, écrit-il encore à propos de l'évangile de Jean, qui était appelé à dominer et à fixer la théologie chrétienne (...) Un peu plus tard, vers 135-140, ces magnifiques spéculations furent encadrées dans un récit évangélique pour constituer un manuel d'initiation chrétienne, analogue aux livrets qui avaient déjà crû dans les communautés (...) Quelques quinze ou vingt ans plus tard, vers 150-160, le déclenchement de l'hérésie marcionite étant survenue, le livret asiate fut amendé, complété, plus ou moins remanié, non seulement par l'accession du chapitre XXI, mais par d'autres retouches et additions dans le corps du livre, et présenté audacieusement comme une œuvre apostolique."

⁹⁶¹ Pour les épîtres johanniques, Alfred Loisy estime que " les deux petites épîtres et la rédaction canonique de la première Epître remonteraient aux environs de 150-160, la première rédaction de la première vers 135-140."

Voilà donc des points de vue (ceux de Loisy et ceux qu'évoquent M. Goguel dans son *Introduction*) qui pouvaient se défendre vers la fin de la crise moderniste. Ils émanent des spécialistes incontestés de l'époque. De tels points de vue ont-ils été réfutés et classés comme produits d'une argumentation déficiente ? Nullement. Leurs

958 Goguel Maurice, *Introduction au Nouveau Testament* : T 1, les évangiles synoptiques ; T 2, le quatrième évangile ; T 3, le livre des Actes ; T 4.1 Les épîtres pauliniennes, 1ère partie, ; T 4.2, les épîtres pauliennes

959 Voir en annexe.

960 Loisy Alfred, *les origines du Nouveau Testament* (1936) ; pages 74-75 ; pp 183-184

961 id.

auteurs ont seulement disparu. Leurs œuvres ont été oubliées et d'autres sont venus pour faire valoir des arguments différents en ignorant volontairement ce qui s'était écrit avant eux.

Si l'on en vient à des auteurs plus récents, tel par exemple, le livre intitulé *Que sait-on du Nouveau Testament ?*,⁹⁶² (qui, apparemment se réfère plutôt à l'état de la recherche Outre-Atlantique, Raymond E. Brown (1928-1997) s'interroge en ces termes :

*" Quelle ingéniosité fallait-il pour bâtir un récit évangélique complet sur Jésus ? La réponse dépend, en partie, de l'historicité du récit. S'agit-il principalement de fiction ou de faits ? D'un côté, un certain nombre d'exégètes estiment qu'une bonne partie de ce que rapporte Marc relève de la fiction. Pour les uns, le récit de la passion est largement bâti à partir de réflexions sur l'Ancien Testament. Pour d'autres, Jésus était un magicien qui guérissait par divers procédés (...) S'il y a quelque chose de vrai dans ces hypothèses, quelle inventivité il aurait fallu pour passer du Jésus qu'elles dépeignent à l'image plausible, mais bien différente, du Jésus des évangiles ! (...) De l'autre côté, un nombre encore plus large d'exégètes estiment qu'une bonne partie de ce que Marc raconte est fondée sur des faits. Si l'on admet que Jésus ait été baptisé par Jean Baptiste, qu'il ait proclamé la venue du royaume de Dieu par des paraboles (...) en contestant l'administration du Temple par des gestes et des avertissements, alors c'est bien Jésus lui-même qui serait à la base des éléments dont, en fin de compte, les évangiles sont faits, quelle que soit la manière dont ce matériau se développa durant les décennies qui séparent la vie de Jésus du travail des évangélistes."*⁹⁶³

Ce raisonnement mérite analyse. Il part de l'affirmation qui serait que le *Nouveau Testament* raconte soit de la fiction, soit des faits. Dans les deux cas, il s'agirait d'hypothèses. On peut souscrire à un tel point de départ. La première hypothèse est considérée comme peu plausible, pour la raison suggérée qu'une grande ingéniosité eût été nécessaire. Pourquoi pas ? La seconde retient la préférence de l'auteur - il s'agit donc des faits. Mais si l'on regarde de plus près la raison qui emporte son adhésion, on ne peut qu'être frappé par la circularité du raisonnement : si les épisodes décrits sont réels, dit l'auteur, alors, c'est bien Jésus que s'y trouve à la base. Mais la question n'était-elle pas de savoir si, oui ou non, les événements étaient réels ? On ne voit pas la raison exacte pour laquelle, dans l'esprit même de l'auteur, la seconde hypothèse l'emporte sur la première. En outre, une troisième hypothèse n'est même pas envisagée, à savoir qu'il puisse s'agir d'un mélange de faits et de fiction. Cette troisième hypothèse n'est pratiquement jamais faite (du moins explicitement), ni par Raymond E. Brown, ni par aucun chercheur. (Pour les datations proposées relativement à chacun des évangiles par R. E. Brown, elles correspondent à peu près au consensus et n'ont pas d'autre raison

⁹⁶² Brown, Raymond Edward *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris, 2000

⁹⁶³ op.cit. pp 58-59

objective que l'adhésion au consensus).⁹⁶⁴. Dans le cas où les évangiles seraient un mélange d'événements réels et d'événements imaginés, la même hypothèse pourrait s'envisager concernant la personne même de l'acteur principal. Jésus pourrait être la fusion de différents personnages ayant réellement existé. Le constat le plus remarquable au sujet du portrait de Jésus Ben Ananias par Flavius-Josèphe est précisément qu'on ne veut pas le remarquer. Le silence délibéré dont on entoure cette figure est l'évident symptôme d'un tabou.⁹⁶⁵

Raymond E. Brown poursuit sa recherche en envisageant trois Jésus (quatre, en réalité, puisque le troisième conduit à un ultime Jésus, qui est le *véritable*) :

- Le Jésus concret (celui que d'autres appellent le *Jésus réel*) ; par là, on désigne tout ce qu'il serait possible de savoir de certain, à partir de traces concrètes indubitables.
- Le Jésus de l'histoire - R.E. Brown désigne par là une " *construction savante* ", " *construction fondée sur des indices limites qui vise à produire un plus petit commun dénominateur susceptible d'être scientifiquement agréé* ". Cette construction, précise R.E. Brown, " *changera constamment avec l'affinement ou la révision des méthodes scientifiques.* " Il ajoute que " *l'idée que la foi chrétienne pourrait dépendre de reconstructions du Jésus historique est une dangereuse méprise.* "
- Le Jésus des évangiles. Il va de soi que c'est celui que l'on trouve dans les " œuvres " de Matthieu, Marc, Luc et Jean, dont R.E. Brown pense qu'il renvoie au *véritable Jésus*, lequel, si l'on compte bien, est, en fait, un quatrième, synthèse des trois autres et bien nommé puisqu'il serait celui qui, en dernière analyse, " *a attiré et convaincu des disciples qui l'ont proclamé à travers tout le monde connu.* " ⁹⁶⁶

Cette façon de voir le problème des origines du christianisme à travers le *Nouveau Testament* est donc caractéristique de l'exégèse dominante actuelle : le fait historique est que des disciples ont cru, qu'ils ont témoigné de leur foi, et qu'ils ont convaincu. C'est la preuve par les effets. Ils ont convaincu parce qu'ils étaient convaincus eux-mêmes. De quoi étaient-ils convaincus ? De ce qui est écrit dans les évangiles, puisqu'ils l'ont écrit dans les évangiles. L'exégèse éventuelle ne veut même pas examiner l'idée que les effets observés pourraient avoir d'autres causes que celles depuis toujours avancées. La preuve ici avancée est celle de l'ancienneté. Les quatre évangiles canoniques sont les quatre premiers évangiles écrits.

⁹⁶⁴ Voir en annexe.

⁹⁶⁵ Voir en annexe le portrait de Jésus Ben Ananias. (2ème volume, page 147)

⁹⁶⁶ op.cit. pp 59-60

Toutes les questions relatives aux évangiles - qui sont selon nous les questions vraiment historiques - sont évacuées par le recours systématique à la fausse problématique de l'existence ou la non-existence terrestre de Jésus et son impossible biographie. La véritable problématique est celle de la datation des évangiles et de leur statut et non pas celle qui traiterait d'un aspect du contenu, serait-ce l'existence du personnage principal. C'est le statut des évangiles qui peut éclairer sur la personne de Jésus et non la personne de Jésus qui peut éclairer les évangiles (si ce n'est pour les croyants). Raymond E. Brown croit discerner " trois étapes de la formation des évangiles ", qui seraient :

- 1) Les paroles et les actes.
- 2) la prédication.
- 3) La rédaction.

La première phrase du paragraphe concernant la première étape est celle-ci : "*Jésus fit des choses mémorables, délivra oralement son message et dialogua avec d'autres.*" Dans les pages consacrées à la troisième étape, on lit : "*Les évangélistes se présentent comme des auteurs, façonnant, développant, élaguant les matériaux reçus sur Jésus et, comme des théologiens, orientant ces matériaux vers une fin particulière.*" ⁹⁶⁷ C'est, une fois de plus, l'inévitable théorie selon laquelle des options théologiques ayant été prises, les évangiles ne peuvent offrir qu'une certaine interprétation - par définition théologique - d'une réalité passée peut-être confuse et en partie incertaine, mais fondamentalement authentique. Tout le problème est de savoir si c'est bien le cas ou, dit autrement, , en quoi consiste cette réalité quand il s'agit des actes et des paroles de Jésus. Le postulat de départ est précisément ce qui devrait être la conclusion.

Les exégètes actuels postulent que *ces faits* et *ces dits* (ou *ces actes* et *ces paroles*) sont ceux qui font la matière des quatre évangiles. Oui, mais qu'en est-il de leur réalité ? Comment répondre à cette question autrement qu'en constatant que tout dépend du statut, donc de la validité historique, des évangiles ? On pourrait considérer la première étape qu'évoque R. E. Brown, comme certaine - au sens toujours relatif où l'histoire peut procurer des certitudes - si ces éléments de contenus que nous connaissons étaient confirmés par d'autres sources. Mais c'est justement ce qui manque. Les quelques éléments connus par d'autres sources - qui sont d'ailleurs rares - sont très insuffisants pour garantir l'historicité des textes évangéliques dans leur ensemble.

⁹⁶⁷ op.cit. p. 64

L'auteur postule ensuite que ce qu'il nomme " la prédication " , - qui serait, en fait, le témoignage des apôtres, ou encore ce qu'on nomme couramment " la tradition " - a été globalement la transmission à peu près fidèle de l'étape numéro 1 ; des alluvions, des scories ont pu apparaître, mais c'est le propre de tout processus de concrétisation de l'histoire. Enfin, la transmission orale ayant été, globalement et pour l'essentiel, fidèle à la réalité, la mise par écrit qui se fait dans la troisième étape présente les mêmes caractéristiques : les rédacteurs ont pu introduire des orientations théologiques, élaguer certaines choses, en accentuer ou infléchir d'autres. Mais loin d'être une déformation, c'est au contraire une mise en valeur de la signification réelle de l'enseignement de Jésus. Quant à l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'inventions (totales ou partielles), elle n'a pas le droit de cité.

Le fait historique premier - du moins dans ce qu'il est possible d'en saisir - est bien celui de la foi, comme les historiens-théologiens le disent. Mais il ne s'ensuit pas que l'objet de la foi ait rigoureusement l'historicité qu'ils postulent. Dans la perspective d'une histoire affranchie de l'influence théologique, il faut envisager, - si les textes évangéliques ne présentent pas la crédibilité requise - que l'objet véritable de la foi nouvelle échappe pour la majeure partie à l'histoire.

Deux des évangélistes sont supposés être des apôtres, Matthieu et Jean, donc des témoins oculaires ; Marc, quant à lui, aurait reçu directement pour rédiger son texte, le témoignage de Pierre ; quant à Luc qui serait un compagnon de Paul, il appartient à la même génération et comme il dit s'être soigneusement informé, il n'a pas pu ne pas recueillir le témoignage d'au moins quelques apôtres. Telle est la théorie. Du fait des apports de la méthode historico-critique, elle n'est plus défendable, bien que l'on continue à parler de Marc, Luc, Matthieu, Jean comme on parle de Tacite, Suétone, Dion Cassius ou Flavius Josèphe.

Maurice Goguel termine la préface du 1er tome de son *Introduction au Nouveau Testament* par ces mots : " *Pour simplifier notre exposé, nous avons couramment employé les termes de Matthieu, de Marc, et de Luc* - il ne nomme pas Jean puisque c'est l'objet du second tome - *là où, rigoureusement, nous aurions dû dire, l'auteur du premier, du second ou du troisième évangile.*" ⁹⁶⁸ Par conséquent, attribuer une identité à l'auteur de chacun des quatre évangiles est une pure convention, difficilement justifiable. Non seulement l'histoire ne connaît - dans le sens où elle connaît César, Auguste, Claude ou Néron - pas

⁹⁶⁸ op.cit. p 9

Jésus de Nazareth, mais elle ne connaît pas Pierre davantage, ni Paul, ni Matthieu, ni Marc, ni Luc, ni Jean, ni aucun. Il faut attendre d'être bien avancé dans le deuxième siècle pour connaître quelques chrétiens.⁹⁶⁹

En outre, la remarque de Maurice Goguel concernant l'expression qu'il conviendrait d'employer et qu'il met au singulier, doit être fortement nuancée. Il ne conviendrait pas, comme il le dit, de parler de " l'auteur " de tel ou tel évangile, mais plutôt des auteurs du premier, des auteurs du second, etc., à moins de donner au terme " auteur ", employé au singulier, un sens complètement abstrait. On sait maintenant en effet qu'il faut distinguer dans ces textes plusieurs couches rédactionnelles faisant intervenir des rédacteurs successifs.

Le consensus sur la datation est également une convention. En 1983, le philosophe Claude Tresmontant (1925-1997) publiait un ouvrage intitulé *Le Christ hébreu* qui provoqua dans les milieux catholiques de la recherche une très vive polémique. Sa théorie était que les textes grecs dans lesquels les évangiles nous étaient parvenus étaient les traductions d'originaux disparus lesquels avaient été écrits en hébreu, thèse également défendue par un autre grand spécialiste, Jean Carmignac (1914-1986)⁹⁷⁰, tandis que Philippe Rolland⁹⁷¹ soutenait que hors des instructions du magistère romain, il n'y avait pas de salut. L'autre partie de la thèse de C. Tresmontant était que les quatre évangiles avaient été écrits très tôt : Matthieu, très peu après la mort du Christ, Jean vers l'an 36, Luc entre 40 et 60, Marc entre 50 et 60.

Pour sa part, Jacqueline Genot-Bismuth (1938-2004), dans *Un homme nommé Salut* (1986) soutenait contre le consensus que l'évangile johannique se trouve être le premier écrit des quatre évangiles, opinion très minoritaire, mais non isolée puisqu'elle fut également celle de Jean Hadot (1912-2010).

La possibilité de se faire une opinion personnelle sur un problème aussi complexe que la datation des évangiles est réservée à quelques spécialistes dotés d'un haut savoir. En revanche, il est permis à tout le monde de faire le constat qu'à savoir égal les positions les plus éloignées peuvent être soutenues par divers spécialistes, quoiqu'il en soit des questions de majorités ou de minorités. D'ailleurs, on a vu avec les recensions de Maurice Goguel qu'en son temps les datations très hautes, comme les datations très basses n'étaient nullement exceptionnelles. Il en résulte que le curieux ne

969 A supposer que ceux-là méritent, effectivement, le nom de chrétiens.

970 Carmignac Jean, *La naissance des évangiles synoptiques*, Paris 1984, voir un court extrait en annexe.

971 Rolland Philippe, *L'origine et la date des Évangiles : les témoins oculaires de Jésus*, Paris, 1994

disposant que d'un maigre savoir mais d'un solide bon sens peut facilement conclure que la rédaction des évangiles ne peut pas être fixée à un siècle près, peut-être même à plus d'un siècle.

Or, ce fait que l'exégèse dominante actuelle veut absolument occulter est d'une importance capitale, car d'elle dépend la durée de la transmission orale. Plus cette durée serait courte, plus on serait enclin à croire à une étroite correspondance entre les faits tels qu'ils sont racontés et la réalité telle qu'elle s'est effectivement produite. Inversement, plus la tradition est tardive, plus la correspondance est problématique. De ce point de vue, les positions de Tresmontant et de Carmignac auraient pu plaire à une grande partie des exégètes catholiques (ou protestants), ardents partisans d'une rigoureuse historicité. Mais si ces initiatives ont tant déplu, c'est qu'elles remettaient en cause le consensus dont ces experts connaissent parfaitement la fragilité, qui les amène, non sans raison, à souhaiter que le dossier reste fermé.

A priori, rien n'interdit de penser que les évangiles, effectivement, auraient pu être écrits peu de temps après la mort du Christ, si ce n'est qu'ils ne contiennent aucune trace de la participation d'un véritable témoin oculaire à la constitution du récit. Il n'y a aucune trace du moindre propos tenu à la première personne, à la manière des épîtres de Paul où le " je " est omniprésent. Il est remarquable aussi que les autres épîtres apostoliques, celles de Pierre, de Jacques, de Jude (frères de Jésus), celles de Jean (le disciple bien-aimé) ne partagent rien du contenu narratif des quatre évangiles.

Inversement, y a-t-il une raison de penser que cette rédaction pourrait avoir été beaucoup plus tardive qu'on ne le dit ? Il n'y en a qu'une seule, mais elle est d'importance. C'est simplement qu'on ne trouve jamais mentionnée l'existence des quatre évangiles, avec le nom de leurs supposés auteurs, avant l'an 180 dans le *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon. Si à ce moment, les évangiles ont quelques décennies d'existence, il n'y a rien là que de très normal. Si, en revanche, ils existent depuis cent ou cent vingt ans, c'est plus difficilement compréhensible. (Rappelons que la connaissance du contenu des quatre évangiles dont Irénée fait montre semble plutôt succincte et qu'il faut attendre Origène (c'est-à-dire le III^{ème} siècle) pour que nous ayons la preuve qu'un chrétien possède les évangiles tels que nous les connaissons).⁹⁷²

972 Le " fragment de Muratori " publié pour la première fois par Ludovico Antonio Muratori (1662-1750), par sa quasi-contemporanéité avec la mention des quatre évangélistes par Irénée (180) donnerait facilement à penser que les quatre évangiles sous le nom des quatre évangélistes sont, à l'époque, d'apparition récente. On ignore le nom de l'auteur de ce fragment ainsi que de quelle œuvre ces quelques paragraphes sont issus. Mais le fait est qu'ils existent et que quelqu'un, autre qu'Irénée, a cru bon de placer son argumentation sous l'autorité de ces écrivains-fondateurs, Matthieu, Marc, Luc et Jean. (Quoi que le fragment n'en mentionne que trois). A partir de ce moment, aucun écrivain ecclésiastique ne se permettra plus jamais de ne pas mentionner les évangélistes. Origène est le premier à le faire

Dès l'instant où, du faux problème de l'existence terrestre de Jésus, on passe au vrai problème de la datation et du statut des évangiles, pour les théologiens-historiens le pire est à craindre car la vérité est que, concernant les évangiles, on ne sait pas qui les a écrits, on ne sait pas quand, on ne sait pas où et on ne sait pas en quelle langue.

Les variations sur le thème des multiples Jésus (Jésus des évangiles, Jésus de l'histoire, Jésus véritable, Jésus concret, Jésus réel) n'ont d'autre effet que de diluer la problématique toute simple qui distingue le *Jésus de l'histoire* du *Christ de la foi*. La datation - problème probablement insoluble - est le cœur de la question de l'historicité : dans la mesure où ils auraient été écrits très peu de temps après la mort de Jésus, la probabilité serait très forte que le *Jésus de l'histoire* serait à l'origine du *Christ de la foi*. Inversement, dans la mesure où après de nombreux textes chrétiens qui ne semblent presque rien connaître de Jésus de Nazareth, apparaissent des récits qui nous apprennent l'essentiel sur lui, on est en droit de soupçonner qu'un certain développement d'un *Christ de la foi* (incluant certaines objections au sujet de sa nature) aurait fort bien pu nécessiter l'apparition d'un *Jésus de l'histoire*. Sous une forme ou sous une autre, le Christ est sans doute né longtemps avant Jésus.

Plus récemment, la question de la datation des évangiles est également traitée, conjointement à celle de l'identité des auteurs, par Geza Vermes dans *L'Évangile des origines*⁹⁷³ en ces termes, s'agissant ici de l'évangile dit de Jean :

" Quand et par qui le quatrième évangile a-t-il été écrit ? (...) J'opte pour l'opinion qui est celle de la plupart des spécialistes du Nouveau Testament, à savoir que l'ouvrage a été publié au début du II^e siècle, vraisemblablement entre les années 100 et 110. Cette hypothèse chronologique est celle qui convient le mieux aux données dont nous disposons et elle est préférable à la date proposée par certains spécialistes sérieux qui suggèrent les années 150 et au-delà ". Faisant probablement référence aux travaux de C. Tresmontant et d'autres, G. Vermes écrit encore : " Les tentatives récentes pour rapprocher la rédaction du quatrième évangile des années cinquante me semblent aussi peu fondées sur le plan historique que sur le plan théologique : elles ne tiennent pas au regard de l'ensemble des données."⁹⁷⁴

On peut observer que Geza Vermes argumente de manière très subjective et d'ailleurs n'aboutit qu'à ce qu'il qualifie lui-même d'*opinion* ou encore d'*hypothèse*, dont la probabilité de vérité tiendrait au nombre de ceux qui y souscrivent. Or, ce n'est pas en

abondamment. La question est de savoir, si ces quatre évangiles - ou seulement trois d'entre eux - existaient depuis 60 ou 70, il ait fallu attendre si longtemps pour que l'on y fasse référence. Il n'y a plus rien d'étonnant, en revanche, si ces quatre évangiles sont d'apparition récente.

<http://pascal.dupuy.chez-alice.fr/Lexique/muratori.htm>

⁹⁷³ Vermes Geza *L'évangile des origines*, Paris 2004

⁹⁷⁴ op.cit. pp. 12-15

raison du nombre qu'une opinion ou une hypothèse devient une vérité. Il n'est pas pas illégitime de la part de G. Vermes d'avoir son opinion mais l'opinion inverse, contrairement à ce qu'il affirme, ne tient pas moins bien que la sienne, et d'ailleurs, peu importe car ce qui compte c'est de constater que de même que M. Goguel le faisait pour des auteurs contemporains à lui, de nombreuses décennies plus tôt, il en est de même pour Vermes : des spécialistes de compétence *a priori* égales peuvent diverger d'un siècle pour la datation des évangiles, d'où le droit de répéter qu'en dépit des découvertes et des recherches de tout le XX^{ème}, la situation de ce point de vue n'a pas changé, ce qui conforte la conclusion de bon sens consistant à considérer que les évangiles ne sont pas datables à cent ans près. Pour ce qui est de l'identité de l'auteur du quatrième évangile, G. Vermes note que celui-ci fait preuve d'une réelle culture très peu compatible avec le pêcheur galiléen " quelconque " et " sans instruction " dont il est question en *Actes* 4, 14. Aucun raisonnement ne trouve grâce à ses yeux quant aux tentatives d'identifier l'auteur : " *En fait, écrit-il, on pourrait tout aussi bien procéder à un tirage au sort .* " (Il ne semble pas penser qu'on pourrait faire la même chose pour les dates, mais cela n'en est pas moins soutenable.) Le point peut-être le plus important est qu'il souligne ce que, d'ordinaire, les exégètes s'ingénient à camoufler, c'est-à-dire ce qu'il nomme " *l'incompatibilité totale du quatrième évangile avec les synoptiques* ", écrivant très justement :

" *Il est évident à tout lecteur impartial sur le plan religieux que si le quatrième évangile dit vrai, ses prédécesseurs doivent s'être trompés, ou vice-versa. Les synoptiques et Jean ne peuvent avoir raison en même temps quand les premiers font durer la vie publique de Jésus un an alors que Jean l'étale sur deux ou trois ans, mentionnant deux ou trois fêtes de Pâque consécutives, ponctuant le ministère de Jésus en Galilée et en Judée..*"⁹⁷⁵

C.2 Le statut du Nouveau Testament

Dans ces conditions, quelles que soient les divergences ou les constantes entre l'histoire au sens ancien et l'histoire au sens moderne, sur quoi les exégètes se plaisent à dissenter -peut-on considérer que le *Nouveau Testament* - qu'il soit pris comme un tout,

975 id.

ou seulement en partie avec les *Actes des apôtres* - soit un ouvrage d'histoire, comme l'est, par exemple, *la Guerre du Péloponnèse* ou *la Guerre des Gaules* ?

La question, une fois de plus, débouche sur l'importance fondamentale de la terminologie. Dans la critique biblique, la notion de *genre littéraire* est centrale. Un grand nombre d'apories sont rapidement évacuées par le recours à cette notion qui, en la circonstance, a l'avantage d'être assez floue pour se prêter à diverses sortes d'argumentation ; en effet, en tant que catégorie principale, le genre littéraire se définit malaisément et, qui plus est, débouche sur des quantités de sous-catégories qui se combinent couramment. La Bible - qui est un *genre littéraire* - contient de nombreux *genres littéraires*, la diversité étant certes beaucoup plus grande pour l'*Ancien* que pour le *Nouveau Testament*, mais il reste que le *Nouveau Testament* n'est pas facilement classable, voire qu'il pourrait constituer en lui-même un *genre littéraire* absolument singulier. Le fait qu'il contienne des éléments historiques ne classe pas pour autant le *Nouveau Testament* dans le genre historique ; Renan le disait déjà dans la préface de la treizième édition de sa *Vie de Jésus* : " *Les évangiles sont des légendes ; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique.*" La question est de savoir comment il est possible de distinguer ce qui est historique de ce qui ne l'est pas. Aucune difficulté n'existe pour un petit nombre d'éléments de contenu, dont la réalité est attestée par d'autres sources, éléments d'ailleurs peu nombreux dans les évangiles, comme la réalité du gouverneur Ponce Pilate ou de quelques grands prêtres judéens. Mais qu'en est-il pour la globalité des actes et des paroles attribués à Jésus ? Dans quelle mesure, si la nature même des évangiles n'est pas garantie en tant que genre, pourra-t-on décider de ce qui renvoie à la réalité ou de ce qui pourrait être *légendaire* ? Le problème apparaît bien dans la conclusion de l'article que Xavier Léon-Dufour consacre aux évangiles dans *l'Encyclopedia Universalis* :

" *Il resterait à traiter de la critique historique (...) Les évangiles rapportent-ils exactement ce qui s'est passé ? (...) sans doute parvient-on à établir l'existence d'un certain nombre de faits et la teneur de beaucoup de paroles de Jésus* ".⁹⁷⁶

Ce que X. Léon-Dufour appelle l'interprétation multiforme, c'est l'exégèse, suggérant que la critique historique ne se suffit pas à elle-même, mais que, si limitée soit-elle, elle parvient à établir *l'existence d'un certain nombre de faits et la teneur de beaucoup de paroles de Jésus*. Ce qu'il importerait de savoir, c'est par quels moyens il sait

⁹⁷⁶ Léon-Dufour X. *Article Evangiles*, *Encyclopédia Universalis*, Tome 9, pp 124-129, Edition 1996

établir quels faits et quelles paroles seraient authentiques, ce qui le serait moins et ce qui ne le serait pas. Certaines tentatives ont été faites, dont la plus connue est le *Jesus Seminar*, sans jamais parvenir à aucun résultat réellement convaincant. Notre opinion est que absolument rien ne peut être considéré comme sûr qui ne figurerait que dans les évangiles, dès l'instant où le statut des évangiles lui-même est frappé de la plus grande incertitude.

L'est-il réellement et pourquoi ? Nous le pensons en raison de l'impossibilité de dater de tels écrits, de connaître leurs auteurs, et enfin d'avoir confirmation, par d'autres sources que chrétiennes (et tardives) de l'existence des faits rapportés, aussi bien que des acteurs mis en scène. Ce n'est pas seulement de l'existence de Jésus qu'il faut dire qu'elle est hypothétique, mais c'est aussi celle des tous les personnages des évangiles et de tous les faits qui y sont rapportés, alors même qu'ils auraient accompli le prodige de gagner en quelques décennies une importante partie de l'empire romain et, en premier lieu, la capitale de l'empire. Il existe en outre cette incompatibilité entre les synoptiques et l'évangile johannique, qu'on veut et qu'on réussit à escamoter, sans parler de tant de contradictions et d'incohérences entre les trois synoptiques eux-mêmes, ce qui suffit plus qu'amplement à disqualifier la prétention du *Nouveau Testament* à appartenir au *genre historique*.

Or, nous avons vu précédemment que, reprenant de nombreuses déclarations antérieures, la constitution dogmatique *Dei Verbum*, faite le 18 novembre 1965) (Vatican II) *affirme sans hésiter l'historicité* du N.T. Nous l'avons vu aussi dans les *Instructions sur la vérité historique des évangiles* (1964) et dans *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (1993). Renan n'exagérait pas dans la préface à la treizième édition de la *Vie de Jésus* quand il écrivait : " *Aux yeux des théologiens, les Évangiles et les livres bibliques en général sont des livres comme il n'y en a pas d'autres, des livres plus historiques que les meilleures histoires, puisqu'ils ne renferment aucune erreur* ". L'affirmation de Renan se justifiait, à l'époque, par la constitution dogmatique *Dei Filiu* du 24 avril 1870 qui affirmait :

" *Ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (...) doivent être tenus pour sacrés et canoniques dans leur intégrité avec toutes leurs parties. L'Église les tient pour tels non point parce que, composés par le seul travail de l'homme, ils auraient été ensuite approuvés par son autorité, ni non plus seulement parce qu'ils contiennent sans erreur la Révélation, mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église.*" Chapitre II, *De la Révélation*).

De cette " révélation divine ", on peut lire quelques lignes plus haut dans le même document qu'elle est d'une " *certitude incontestable et sans mélange d'aucune erreur*. " Pour ceux qui souscrivent à l'idée que Vatican II aurait représenté un saut dans le libéralisme épistémologique, il faut rappeler que la Constitution *Dei Verbum* (18 novembre 1965) réitère sur ce point essentiel les affirmations de *Dei Filius* :

" Dès lors, puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut."

La libéralisation de la recherche ne peut être qu'extrêmement restreinte, quand on se souvient du principe émis dans *Dei Filius*, formulé ainsi :

" D'autre part, la doctrine de foi que Dieu a révélée n'a pas été proposée comme une découverte philosophique à faire progresser par la réflexion de l'homme, mais comme un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ pour qu'elle le garde fidèlement et le présente infailliblement. En conséquence, le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée." (Chapitre IV, la foi et la raison).

Le progrès de la connaissance historique n'a donc pas plus de chance que n'en a la connaissance philosophique d'apporter une meilleure compréhension des vérités certaines que l'Église a présentées une fois pour toutes et depuis fort longtemps. C'est une simple concession de forme aux exigences de l'esprit du temps que *Dei Verbum* a nuancé en ces termes :

" Cependant, puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes, il faut que l'interprète de la Sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer, cherche avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles. Pour découvrir l'intention des hagiographes, on doit, entre autres choses, considérer aussi les « genres littéraires » (...) Il faut, en conséquence, que l'interprète cherche le sens que l'hagiographe, en des circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage, entendait exprimer et a, de fait, exprimé. En effet, pour vraiment découvrir ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, il faut faire minutieusement attention soit aux manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l'hagiographe, soit à celles qu'on utilisait à cette époque dans les rapports humains."

On peut cultiver l'espoir que ces considérations ouvrent quelques possibilités de dialogue entre l'historien-exégète et l'historien qui n'est qu'historien (ou, en d'autres

termes, entre l'historien et le théologien) mais il ne faut pas s'illusionner sur le résultat. La conclusion de ce passage de *Dei Verbum* a le mérite d'être clair :

*" Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la Parole de Dieu et de l'interpréter "*⁹⁷⁷.

La réalité est que, sur le fond, *Dei Filius* (1870) et *Dei Verbum* (1965) ne diffèrent pas. Pour désigner ce débat impossible, Renan employait l'image de l'opposition entre ce qu'il nommait l'orthodoxe et le rationaliste. Les termes ont changé, mais non pas la problématique, en dépit et des progrès de la connaissance historique et de l'évolution supposée de la doctrine de l'Église. Pour l'orthodoxe, disait Renan dans sa préface,

" les livres bibliques sont des livres comme il n'y en a pas d'autres, tandis que, précisait-il "pour le rationaliste, au contraire, les Évangiles sont des textes auxquels il s'agit d'appliquer les règles communes de la critique : nous sommes à leur égard comme les arabisants en présence du Coran et des hadit, comme les indianistes en présence des védas et des livres bouddhiques".

Les développements auxquels volontiers historiens et théologiens d'aujourd'hui se livrent sur les *genres littéraires* et autres considérations érudites peuvent donner le change. La réalité est que le dialogue est impossible avec la théologie catholique et qu'aucun progrès de la connaissance ne peut modifier l'interprétation et la recherche du sens dont l'Église catholique romaine a l'exclusivité.

L'historicité du *Nouveau Testament* est étroitement liée, d'une part à la question de la date de la rédaction dont on s'affranchit trop facilement par le recours au consensus, d'autre part par le caractère composite des couches rédactionnelles, l'exégèse classique préférant ne pas s'étendre sur le nombre et la durée du processus. En fait, tous ces aspects sont autant de points particuliers qui découlent du genre auquel le texte appartient, dont on peut dire qu'il est tout-à-fait singulier. Le rattachement du *Nouveau Testament* à un quelconque genre littéraire connu ne répond pas à ces problèmes essentiels. Plutôt, donc, que de *genre littéraire*, il pourrait s'avérer utile de parler de *statut textuel*. Le statut du *Nouveau Testament* correspond à ce que R.E. Brown, dans le premier chapitre de son livre appelle la "nature" du *Nouveau Testament*. L'auteur explique que le sens de Testament est " alliance " (ou accord, ou pacte), terme qui se réfère aux relations entre Dieu, Noé, Abraham, Moïse. Il est d'ailleurs remarquable que, pour ces personnages, aucune historicité particulière n'est requise pour leur trouver

⁹⁷⁷ *Dei Verbum*, Voir en annexe l'intégralité du paragraphe 12 (*Comment interpréter l'Écriture*) du chapitre III

signification et y croire). Pourquoi l'historicité est-elle requise quand il s'agit du *Nouveau Testament* ? Les termes de *nouveau testament* n'apparaissent qu'au second siècle, nous dit R.E. Brown. C'est aussi à cette époque qu'apparaissent les quatre évangiles (auxquels beaucoup plus tard et non sans controverse seront adjoints vingt-trois autres textes), formant le *Nouveau Testament* que nous connaissons. Le terme *évangile* a lui-même une histoire assez obscure puisque Paul l'emploie dans ses épîtres sans que cela renvoie à l'œuvre des évangélistes qui n'existe pas encore.

R.E. Brown écrit : " *Aucun des évangiles ne mentionne de nom d'auteur et il est tout à fait possible qu'aucun n'ait été écrit par celui dont il porte le nom selon une tradition datant probablement du II^{ème} siècle.*" ⁹⁷⁸ C'est moins brutal que de dire que Matthieu, Marc, Luc et Jean sont parfaitement inconnus de l'histoire, comme sont inconnus les faits qu'ils racontent et qu'en dernière analyse, ces textes sont anonymes. C'est pourtant ce que cela implique. Traitant des évangiles avec les *Epîtres*, les *Actes* et l'*Apocalypse*, R.E. Brown peut donc dire que le *Nouveau Testament* est un ensemble de genres littéraires. Mais avec l'argument des *genres littéraires*, déjà amplement utilisé dans l'étude critique de l'*Ancien Testament*, avance-t-on dans la solution du problème historique que pose le *Nouveau Testament* ? Très classiquement, l'auteur considère que les quatre évangiles rendent compte avec des sensibilités différentes et pour des publics différents de traditions orales racontant la vie de Jésus, son enseignement, sa mort, sa résurrection, son message.

*" En dépit des particularités des quatre évangiles canoniques, leur importance globale fut de conserver pour les lecteurs de la fin du I^{er} siècle (et, en réalité) pour ceux de toujours) une mémoire de Jésus qui ne disparaisse point avec les témoins oculaires."*⁹⁷⁹

R.E. Brown n'emploie pas le terme de reportage, mais au fond, c'est de cela qu'il s'agit, reportage réalisé à partir des témoignages de ceux qui avaient vécu les faits. On voit une fois de plus l'importance de la datation. Ce caractère vécu nécessite une datation haute telle que celle que veut le consensus qui postule (mais sans dire qu'il s'agit d'un postulat) qu'à la fin du I^{er} siècle, les quatre évangiles sont écrits. Effectivement, un apôtre qui, dans sa jeunesse, aurait connu Jésus, pourrait être encore en vie en l'an 100. Une datation basse en revanche empêche le recueil des souvenirs de témoins oculaires, ou même de ceux qui auraient connu ces témoins. Autrement dit, plus

⁹⁷⁸ op.cit. p. 43

⁹⁷⁹ id.

la date de composition est tardive plus augmentent les risques de distorsion, d'oubli et d'invention qui caractérisent les traditions orales.

Quant aux conclusions qui résulteraient de l'étude comparative des quatre évangiles, l'exégèse actuelle ne s'y intéresse plus, alors que c'était le cœur du propos au temps de la crise moderniste. Non seulement, en effet, les trois synoptiques présentent entre eux des quantités de contradictions, mais l'incompatibilité complète entre les trois évangiles canoniques et l'évangile johannique est strictement passée sous silence.

Il en va de même que de l'existence d'autres évangiles non retenus par le processus de canonisation. Pourtant, le foisonnement des évangiles⁹⁸⁰ est le fait premier qui doit retenir l'attention de l'historien, alors qu'aujourd'hui prévaut le second postulat implicite (corollaire du premier) selon lequel quatre d'entre eux sont largement antérieurs aux autres et, par conséquent authentiques, tandis que les suivants qui viendraient longtemps après seraient légendaires et sans valeur historique. N'est-on pas en droit d'étendre aux quatre évangiles comme aux autres la question que Maurice Goguel posait à propos de l'ouvrage de Maurice Halbwachs *sur la topographie légendaire des évangiles* faite à partir des témoignages des premiers témoins : *s'agit-il de faits de mémoire ou de faits de création ?* S'il s'agit de faits de mémoire, le statut convenant aux évangiles serait bien celui de *reportage* ou, pour employer un terme moins moderne, celui de *chronique*. S'il s'agit de faits de création, c'est celui de *légende* qui convient, comme Bultmann, Loisy et beaucoup d'autres les ont qualifiés, ou du moins dit qu'ils en étaient remplis.

Non seulement la datation, qui est la pierre angulaire de l'ensemble de la théorie historiographique, est extrêmement problématique, mais la question du genre auquel se rattachent les quatre évangiles est pratiquement taboue. Alors que c'était la donnée majeure établie vers la fin de la crise moderniste, il est devenu presque indécent aujourd'hui de parler du caractère légendaire des évangiles. On peut admettre que le terme de légende ne qualifie pas *exactement* ces quatre textes, mais qu'ils soient partiellement légendaires est une évidence. Comment, alors, expliquer que la question ne puisse pas être simplement posée ?

Il existe, dans la littérature antique un genre qui a reçu le nom de " roman " dont les rapports avec l'histoire ont été largement étudiés. Dans un livre consacré à cette

980 Merkel Helmut, *La Pluralité des Évangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Église ancienne* - Berne, 1978

question, paru au XIX^{ème} siècle⁹⁸¹, le chapitre III s'intitule : *Le roman juif et le roman chrétien*. Le *Contre Apion* de Flavius Josèphe, est suspecté de contenir des éléments apocryphes particulièrement incertains et font également partie des textes légendaires (*Le Testament des douze patriarches*, le *Troisième Livre d'Esdras*, le *Livre d'Enoch*). Quant au roman chrétien, l'auteur distingue les œuvres des chrétiens hérétiques (tel que le *Protévangile de Jacques*, ou l'*Évangile de Nicodème*, les *Actes de Paul et de Thècle*, les *Clémentines*, etc.), tandis que l'on trouve le *Pasteur d'Hermas* comme exemple de roman chrétien orthodoxe.

"Comme les diverses écoles de la philosophie grecque, écrit A. Chassang, les sectes issues du judaïsme et de la religion chrétienne ont souvent, pour propager leurs doctrines, eu recours à des narrations fabuleuses ;" ⁹⁸² " Un des moyens les plus actifs dont usait l'hérésie pour propager ses doctrines, c'était la falsification des Évangiles et des Actes des Apôtres, c'était la supposition de prétendues histoires des apôtres et des temps apostoliques." ⁹⁸³ Saluons, en passant, l'actualité de ce chapitre, vieux de cent cinquante ans : " Peut-être y aurait-il quelque indiscretion, de la part de la critique, à venir discuter ces récits qui font le charme de certaines âmes. Mais la critique, en même temps qu'elle respecte le véritable domaine de la foi, a le droit de défendre l'histoire contre les empiètements de tous les récits fabuleux dont le voisinage est dangereux pour la science ; elle a le droit de protester contre les exagérations inintelligentes qui réclament, pour de pieuses fictions, l'inviolabilité des choses de la foi." ⁹⁸⁴

Plus récent est l'ouvrage consacré par Pierre Grimal aux *Romans grecs et latins*, publié dans la collection *La Pléiade* en 1958. Certains de ces romans sont bien connus, tels le *Satiricon* de Petrone ou les *Métamorphoses* d'Apulée. Pierre Grimal rappelle les doutes existant sur l'historicité de Petrone lui-même, la date de composition de l'ouvrage (probablement le I^{er} siècle), l'historicité des récits qui y sont contenus, pour conclure que le *Satiricon* représente un *genre littéraire* hybride.

Apulée, né vers 125, mort vers 270, en revanche est bien connu. Les *Métamorphoses* s'apparentent à ce qu'on nommera bien plus tard le roman picaresque, c'est-à-dire des aventures extravagantes attribuées à des héros plus ou moins imaginaires ou plus ou moins historiques. La datation des *Métamorphoses* ne peut se placer ailleurs qu'à un quelconque moment de la vie de l'auteur. Par conséquent, la question de la datation de l'œuvre est connue par le fait que la biographie de l'auteur est connue.

981 Chassang Alexis, *Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité*, Paris 1862

982 op.cit. p. 234

983 op.cit. p. 244

984 op.cit. p. 300

Il y a, en revanche, des romans grecs ou latins, dont l'auteur n'est connu que par son nom sans aucune autre précision ou par des éléments biographiques rares, vagues, incertains. C'est le cas des *Aventures de Chéréas et Callirhoe*, d'un certain Chariton d'Aphrodise, dont on ne sait presque rien et notamment pas l'époque où il vécut. Comme des fragments de son texte sont découverts en Égypte à la fin du II^{ème} siècle de notre ère, on en conclut " *qu'il ne saurait avoir été écrit après 150, environ* ". Mais Pierre Grimal précise : " *Rien ne dit qu'il ne fut pas rédigé beaucoup plus tôt* ".⁹⁸⁵ Beaucoup plus tôt, mais quand ? Pourquoi ici il ne semble pas qu'on puisse avancer une datation même vague, alors qu'on sait être aussi précis qu'à dix ans près pour les évangiles ?

Les aventures des héros en question, Chéréas et Callirhoé, prennent place vers la fin du V^{ème} siècle avant Jésus-Christ. Cela ne veut nullement dire qu'elles ont été écrites du temps où Platon vivait. L'auteur a pu vouloir placer son histoire à une période antérieure à sa propre vie. Dans le cas de cet ouvrage, comme dans beaucoup d'autres, faute de trouver quelques références fermes, telles que la mention d'un événement connu ou d'un personnage dûment identifié, les philologues n'ont pas la possibilité d'apporter des précisions fiables quant à la date de composition. Il en va à peu près de même pour d'autres de ces romans, tels *Daphnis et Chloé* de Longus ou des *Éthiopiennes* d'un mystérieux Héliodore.

Tout autre est le cas de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, intégralement publiée dans le livre de Pierre Grimal avec une notice explicative où on lit :

" *Philostrate, le sophiste, lorsqu'il écrit pour l'impératrice Julia Domna, la Vie d'Apollonios de Tyane n'imaginait pas que son œuvre serait un jour considérée comme un roman : il a prétendu faire œuvre d'historien, de biographe véridique et s'est appuyé sur les meilleures sources, en particulier une chronique laissée par Damis, le compagnon de son héros et une correspondance inédite d'Apollonios. Si nous avons tendance, aujourd'hui, à considérer la Vie d'Apollonios de Tyane comme un véritable roman, c'est en particulier à cause du caractère fantastique de plusieurs épisodes, évidemment issus de l'imagination d'Apollonios ou, ce qui est plus vraisemblable, de celle de Damis.*"⁹⁸⁶

Pierre Grimal n'est pas rigoureusement exact dans toutes ses remarques, notamment quand il dit que *nous avons tendance* à considérer la vie d'Apollonios comme un véritable roman. *Nous n'avons pas tendance...* cette vie EST présentée comme un roman, la preuve en est que l'ouvrage se trouve dans cette prestigieuse collection, sous

⁹⁸⁵ Grimal Pierre, *Romans grecs et latins*, La Pléiade, Paris, 1958, p. 381

⁹⁸⁶ op. p. 1027

ce titre sans équivoque de romans grecs et latins, placé entre les *Métamorphoses* d'Apulée et l'utopie de Lucien de Samosate intitulée (par dérision) *Histoire véritable*.

Apollonios est un philosophe néo-pythagoricien né en 16 après Jésus-Christ à Tyane, en Cappadoce et mort à Éphèse en 97 ou 98.⁹⁸⁷ C'est non seulement un philosophe religieux autour de qui se groupent des masses de fidèles, mais aussi un thaumaturge de grande réputation. Il est au I^{er} siècle ce qu'est Cagliostro au XVIII^{ème}. Notamment, ses capacités très particulières lui ouvrent l'accès aux cercles les plus élevés de la société, des intellectuels de renom, certainement, des empereurs probablement. Comme il arrive dans des situations de ce genre, il connaît des périodes de fortune puis des disgrâces.

Philostrate, quant à lui, naît à la fin du II^{ème} siècle vers 170 et meurt au III^{ème}, après 243. C'est un philosophe qui se fait historien en publiant une *Vie des Sophistes*, sachant qu'il ne s'agit pas des philosophes athéniens, jadis durement fustigés par Platon, mais des maîtres de ce qu'on appelle la *seconde sophistique* qui est un courant de pensée des premiers siècles de notre ère, à cheval sur la rhétorique et l'éclectisme. Probablement au vu de telles références, l'impératrice Julia Domna, femme de Septime Sévère, attirée elle-même par la philosophie religieuse lui passe commande d'une biographie du thaumaturge Apollonios. La mémoire de cet homme disparu était devenue, en effet, l'objet d'un culte, ce qui allait lui valoir d'être considéré comme un possible rival de Jésus.

Toujours est-il qu'en confiant cette tâche à Philostrate, Julia Domna lui remettait des lettres écrites par Apollonios, conservées dans les archives impériales, cependant qu'il disposait, d'autre part, d'une première biographie écrite par ce compagnon d'aventures d'Apollonios, du nom de Damis, vis-à-vis duquel, d'ailleurs, Philostrate manifeste un réel esprit critique. De plus, pour réaliser son enquête, Philostrate se lance sur les traces des itinéraires parcourus par son héros un siècle et demi plus tôt. A part qu'il semble prendre pour argent comptant les épisodes fabuleux qui parsèment la vie d'Apollonios - peut-être pour ne pas déplaire au public auquel le livre est destiné - il n'y a pas lieu de disqualifier *a priori* cette biographie. Non seulement Philostrate serait étonné de voir son ouvrage classé dans les romans, mais on est en droit de penser que le degré d'historicité que manifeste la *Vie d'Apollonius de Tyane* est beaucoup plus élevé que les textes qui rendent compte de la vie de Jésus de Nazareth.

⁹⁸⁷ d'après Wikipédia

Néanmoins, les catégories mises en place par une historiographie chrétienne ancienne d'un millénaire et demi sont ainsi faites que se demander si les quatre évangiles ne trouveraient pas mieux leur place que la *Vie d'Apollonios* dans les romans grecs et latins, est perçu encore à l'heure actuelle comme une sorte de blasphème.

En revanche, toute la littérature chrétienne dite apocryphe s'y trouve placée de plein droit comme s'il était exclu, par définition, que l'on y puisse trouver des éléments d'histoire, comme on en trouve dans les évangiles canoniques. Dès l'instant où des catégories sont créées où l'on trouve, ici, quatre textes (les évangiles) racontant la vie de Jésus, suivi d'un autre (les Actes) qui raconterait les débuts de l'Église, complétés par quelques lettres apostoliques et, là, rédigés postérieurement, d'autres textes qui sont considérés axiomatiquement comme des falsifications des premiers, il n'est pas difficile de défendre la théorie d'une orthodoxie doctrinale fondée sur une histoire authentique. La totalité de cette théorie repose sur cette catégorisation et c'est par elle que le paradigme historico-théologique se fait indestructible.

Avant même de mettre en cause la distinction orthodoxie/hétérodoxie, il existe tout un nombre d'écrits chrétiens non entrés dans le canon, mais considérés comme doctrinalement corrects qui sont toujours présentés a priori comme postérieurs aux évangiles canoniques, alors qu'il n'existe généralement pas de raisons valables pour une telle classification quand, dans quelques cas, il n'y a pas lieu de penser qu'ils pourraient être antérieurs.⁹⁸⁸ Ce sont, notamment :

- La Lettre à Diognète,
- L'Épître de Barnabé,
- La Didachè,
- Le Pasteur d'Hermas.

Pour ce qui concerne les évangiles dits apocryphes, il en va de même : tous sont décrétés postérieurs, alors que la démonstration de la postériorité n'est pas possible, quand il n'y a pas de sérieuses raisons de penser que tel ou tel puisse être antérieur. Ce sont, notamment :

⁹⁸⁸ "Mais si l'on prend en compte la période la plus ancienne de la tradition, on s'aperçoit qu'en ces temps primitifs plusieurs évangiles apocryphes sont, pour le moins aussi bien attestés que ceux qui, plus tard, devaient acquérir le statut canonique." Koester Helmut, Bovon François, *Genèse de l'Écriture chrétienne*. Brepols 1991 ---- "On reconnaît volontiers aujourd'hui que maints apocryphes sont contemporains des textes canonisés et que certains peuvent même être plus anciens que ces derniers ; qu'ils témoignent de la foi de communautés chrétiennes et sont susceptibles, à l'occasion, de relever d'antiques traditions ; qu'il n'y a donc pas, à l'origine de différence intrinsèque entre textes apocryphes anciens et futurs textes canoniques. On sait, d'autre part, que l'attribution fictive d'un texte à un auteur apostolique ou se réclamant d'une tradition du même ordre n'est pas le propre des apocryphes, mais que des textes canoniques ont usé du même procédé." Bovon François, Geoltrain Pierre *Écrits Apocryphes Chrétiens*, tome I, Paris 1997, Introduction générale p XIX - -- "Il n'existe donc pas de motifs littéraires ou historiques d'affirmer que Jean est, soit antérieur, soit postérieur aux évangiles synoptiques. Les seules raisons pour lesquelles on a cru pouvoir arriver sur ce point à des preuves définitives entrent dans le cadre d'une théorie générale de l'évolution de la première pensée chrétienne". -- Grant Robert M. *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1969, page 124

- L'Évangile de Thomas,
- L'Évangile de Marie,
- Le Protévangile de Jacques,
- L'Évangile de Nicodème.

Il y a, plus nombreux encore que les évangiles dits apocryphes, les Actes des Apôtres dits apocryphes, comme :

- Les Actes de Pierre et de Paul,
- Les Actes de Paul et de Thècle,
- Les Actes de Barnabé,
- Les Actes de Philippe,
- Les Actes d'André,
- Les Actes de Matthieu,
- Les Actes de Thomas,
- Les Actes de Barthélémy,
- Les Actes de Thaddée,
- Les Actes de Jean.

Il y a, enfin, tout ce que l'on nomme la littérature apocalyptique juive, comme :

- L'Ascension d'Isaïe,
- Les Odes de Salomon,
- Les Oracles sibyllins,
- Le IVème livre d'Esdras,
- Le Livre d'Hénoch.

C.3 Genres littéraires, falsification et la littérature sous-jacente

La catégorie dite " genre littéraire " a joué un rôle majeur dans la restauration qui a suivi la crise moderniste et se poursuit. Qu'est-ce qu'un genre littéraire ? L'article de l'encyclopédie en ligne *Wikipédia* nous apprend qu'il s'agit d'un mode de classification des textes littéraires, à partir de critères tels que formes, contenus, registres et autres, se combinant entre eux pour donner jour à l'orthodoxie. Ce sont donc des conventions normatives, régulatrices conditionnant les relations qui s'établissent naturellement entre un auteur (ou des groupes d'auteurs) et les publics respectifs. Le genre littéraire

est sujet de débats depuis Aristote (*La Poétique*) jusqu'à Tzvetan Todorov (*Les formes du discours*), lequel souligne les aspects autant contractuels qu'idéologiques : " *Chaque époque a son propre système de genres, qui est en rapport avec l'idéologie dominante. Une société choisit et codifie les actes qui correspondent au plus près à son idéologie ; c'est pourquoi l'existence de certains genres dans une société, leur absence dans une autre, sont révélatrices de cette idéologie.* " ⁹⁸⁹

La narratologie va jouer le rôle d'une véritable planche de salut face aux assauts qu'avait portés la crise moderniste, ouvrant la voie à toutes sortes d'analyses *infalsifiables*, au sens qu'avait donné à ce terme Karl Popper, c'est-à-dire impossibles à valider autant qu'à invalider. Se présentant comme le dernier cri du progrès, rien n'aura été plus néfaste à la critique historique que la narratologie. Ainsi traiter la Bible comme un genre littéraire comportant quantité de sous-genres répondant chacun à des critères différents, permet les pires confusions, à commencer par celle qui permet de voir l'*Ancien* et le *Nouveau Testaments* comme deux subdivisions d'une seule et même catégorie principale. Ce faisant, l'attitude consistant à examiner les nombreuses anomalies, en particulier du *Nouveau Testament*, dans l'espoir de remonter à la réalité des faits invoqués est assimilée à une impardonnable erreur d'approche, ne s'expliquant que par des *a priori* idéologiques et méthodologiques.

Les nombreuses altérations des textes étaient pourtant un problème constant pour les premiers critiques bibliques tels que Jérôme et Augustin, comme le montre leur correspondance :

" *Aux yeux des Manichéens, la majeure partie des divines Écritures... serait fausse, prétendent-ils ; de telle manière, cependant, que cette même fausseté n'est pas imputée par eux aux Apôtres, leurs auteurs, mais bien à je ne sais quels corrupteurs de manuscrits.* " ⁹⁹⁰
 - " *Mes ouvrages (...) je les ai donnés à copier à tes envoyés (...) si tu trouves de fausses graphies ou certaines faiblesses de copies de nature à dérouter l'esprit du lecteur, ce n'est pas à moi que tu devras l'imputer, mais aux tiens, ainsi qu'à l'impéritie des scribes et à l'incurie des copistes qui écrivent non pas ce qu'ils trouvent dans les textes, mais ce qu'ils en comprennent ; tandis qu'ils s'efforcent de corriger les erreurs d'autrui, ils manifestent les leurs* " ; c'est une plainte également fréquente chez Origène : " *C'est un fait évident aujourd'hui qu'il existe parmi les manuscrits une grande diversité, que ce soit dû à la négligence des scribes ou à l'audace perverse de gens qui corrigent le texte ou encore au fait qu'il y en a pour en ajouter ou en enlever à leur gré, s'instituant eux-mêmes correcteurs.* " ⁹⁹¹

989 Todorov, Tzvetan. *Les Genres du discours*. Collection "Poétique". Paris: Éditions du Seuil, 1978.

990 Jérôme, *Correspondance*, livre VI, p. 50 (Augustin à Jérôme) ; Paris, Les Belles Lettres, 1954 ; - Lettre XXI

991 Origène, *Commentaire sur Matthieu*.

Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée fait allusion à la question des falsifications, en prêtant le propos à l'évêque Denys de Corinthe : " *Le même Denys se plaint encore que ses propres lettres aient été falsifiées.* " J'ai écrit des lettres que des frères m'ont prié d'écrire. Et ces lettres, les apôtres du diable y ont mêlé de l'ivraie, tantôt retranchant et tantôt ajoutant. Sur eux repose la malédiction. *Il n'est certes pas étonnant que quelques uns aient tenté d'altérer même les Écritures du Seigneur, puisqu'ils se sont attaqués à celles qui étaient moins importantes.* " ⁹⁹² Rappelons à cette occasion que les *Constitutions Apostoliques* qui est un faux datant du IV^{ème} siècle et signé des douze Apôtres n'hésitent pas à se plaindre des textes en circulation portant eux-mêmes la signature des douze Apôtres : " *Mais n'acceptez pas les livres reliés sous notre nom par les impies ; car il ne faut pas vous fier aux noms des apôtres, mais à la nature des choses et à la justesse de la pensée.* " ⁹⁹³

L'espoir de reconstituer à partir de tels textes une quelconque réalité est donc particulièrement utopique. Reste enfin, la question de la littérature sous-jacente, c'est-à-dire les divers emprunts que les rédacteurs des évangiles ont de toute évidence faits à ceux de l'*Ancien Testament*. ⁹⁹⁴ A propos de la résurrection, nous avons signalé précédemment la ressemblance que l'on pouvait apercevoir entre la résurrection du fils de la veuve de Naïn (Luc, 7, 11-17) et la résurrection du fils d'une veuve dans I Rois, 17-24 et celle du fils de la Shunamite dans II Rois 4, 18-37. De tels rapprochements sont très nombreux. Par exemple, les derniers mots de Jésus sur la Croix, tels qu'on les trouve en Mc XV, 34 et en Mt XXVII, 46 sont les premiers du Psaume 22(21) : " *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* ". L'évocation du retour du Messie que l'on trouve en Mc 13, 26, Mt 24, 30 et Lc 21, 27 s'inspire directement de Daniel 7, 13-14 : " *Voici, venant sur les nuées du Ciel, comme un Fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré empire, honneur et royaume et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son empire est un empire éternel qui ne passera point et son royaume ne sera point détruit.* "

Un document très complexe appartenant aux " *écrits intertestamentaires* ", désigné sous le nom du *Livre d'Hénoch* semble avoir été utilisé par les quatre évangélistes :

⁹⁹² Eusèbe de Césarée, HE IV, XXIII, 12

⁹⁹³ Les *Constitutions apostoliques*, Livre VIII. Voir en annexe de plus larges extraits.

⁹⁹⁴ Rougier Louis, *La genèse des dogmes chrétiens*, Paris 1972,

Hénoch 62, 5 : " <i>Quand ils verront le Fils de l'Homme assis sur le trône de gloire... </i> "	Mt XIX, 28 : " <i>Lorsque, au jour du renouvellement, le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire... </i> "
Hénoch : " <i>Il eût mieux valu pour eux qu'ils ne fussent pas nés .</i> "	Mt XXVI, 24 : " <i>Mieux vaudrait que cet homme-là ne fût pas né... </i> "
Hénoch, 52, 4 : " <i>Tout ce que tu as vu servir au pouvoir de son Messie, pour qu'il soit fort et puissant sur la terre... </i> "	Mt XXVIII, 18 : " <i>Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre... </i> "
Hénoch : 51, 54 : " <i>Tous deviendront des anges dans le ciel... </i> "	Mc XII, 25 : " <i>Ils seront comme des anges dans le ciel. </i> "
Hénoch, 46, 5 : " <i>Il renversera les rois de leurs trônes. </i> "	Lc L ,52 : " <i>Il a renversé de leurs trônes les potentats... </i> "
Hénoch, 51, 2 : " <i>Il est proche, le jour où ils seront sauvés... </i> "	Lc XXI, 28 : " <i>Votre délivrance approche ... </i> "
Hénoch 69, 27 : " <i>La somme du jugement a été donnée au Fils de l'homme... </i> "	Jn V, 22, " <i>Il a donné au Fils le jugement tout entier... </i> "

C'est encore dans le *Livre d'Hénoch* que l'on trouve l'histoire de Melchisédech. On sait que dans le *Nouveau Testament* (notamment l'*Épître aux Hébreux*, 5, 5), le Christ est appelé grand-prêtre à la manière de Melchisédech. Les théologiens ont, en général, des formules très alambiquées quand il s'agit d'expliquer ce titre, et pour cause, puisqu'ils ne veulent surtout pas faire appel à la naissance merveilleuse ni à l'enlèvement au ciel dudit Melchisédech. La femme de Nêr, père de Melchisédech s'appelle Sophonim. Elle est stérile ; contre toute vraisemblance, dans ses vieux jours elle se trouve enceinte sans que son mari ne l'ait approchée. Nêr décide de répudier Sophonim comme Joseph envisagera de répudier Marie (Mt I, 19-21). L'archange Gabriel explique à Nêr qu'il s'agit d'une œuvre divine et qu'il ne faut pas répudier l'épouse, comme le fera l'Ange du Seigneur dans Matthieu (épisode que, d'ailleurs, le deuxième évangéliste de l'enfance, Luc, ignore). Nêr n'est pas vraiment convaincu et s'ouvre de ses inquiétudes à son frère Noë (le Noë de l'Arche). Sur ces entrefaites, Sophonim meurt. Nêr découvre alors un enfant déjà grand qui chante les louanges du Seigneur. C'est Melchisédech. Alors, Nêr et Noë décident de le revêtir d'habits sacerdotaux et c'est de cette manière que Melchisédech devient grand-prêtre, c'est-à-dire sans aucune intervention de l'institution humaine agréée. La datation du *Livre d'Hénoch* est tout spécialement problématique et l'on ne peut

exclure que l'auteur de l'histoire de Melchisédech s'inspire de l'évangile selon Matthieu, mais l'inverse n'est pas non plus à exclure.⁹⁹⁵

Le dossier est loin de s'arrêter là. Certains auteurs ont cru trouver dans *Le Livre des Nombres*, l'idée de l'Étoile qui guide les rois mages jusqu'au berceau de l'enfant Jésus (épisode, d'ailleurs, ignoré de Luc qui ne connaît qu'une visite des bergers). Celle de l'or et l'encens se trouveraient dans Isaïe, celle de l'exil en Égypte dans Osée, celle du massacre des innocents dans Jérémie. L'humble entrée de Jésus à Jérusalem juché sur un âne trouverait sa source dans Zacharie. Quoiqu'il en soit, le portrait de Serviteur souffrant qu'on trouve dans Isaïe, 53, n'est pas sans évoquer certaines séquences de la Passion :

" Or, ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison. (...) et Yahvé a fait retomber sur lui nos fautes à tous. Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche (...) s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours, et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira. A la suite de l'épreuve endurée par son âme, il verra la lumière et sera comblé. Par sa connaissance, le juste, mon serviteur, justifiera les multitudes, et avec les puissants il partagera le butin, parce qu'il s'est livré à la mort et qu'il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels".

D. VERS UN NOUVEAU PARADIGME ?

D.1 Mythe littéraire ou réalité ?

S'agit-il d'un mythe littéraire ou d'une réalité ? Cette question, S.C. Mimouni la posait dans les premiers temps d'une féconde carrière, au sujet d'une variété

⁹⁹⁵ Voir en annexe l'histoire de Melchisédech.

particulière de judéo-christianisme, le judéo-christianisme syriaque, dans une revue savante, *l'Orientalia Christiana Analecta* ⁹⁹⁶, c'était en 1992. Mais la question (mythe littéraire ou réalité ?) pouvait aussi bien s'étendre à l'entièreté du phénomène qui alors se désignait sous ces termes de judéo-christianisme, termes qui sont en cours d'invalidation (pour une bonne partie grâce aux travaux de cet auteur), au profit d'autres dont nous allons parler plus loin.

A propos de l'existence de ce judéo-christianisme syriaque, on lisait dans l'article :

*" Il s'agit d'une tradition de fondation d'une communauté ecclésiale ⁹⁹⁷ qui propose une vision de ses origines en la faisant remonter le plus haut possible dans le temps, c'est-à-dire aux apôtres et à la communauté primitive de Jérusalem. L'historicité de cette tradition paraît difficilement acceptable (...) Cette tradition aurait été élaborée au cours des conflits religieux qui opposèrent le christianisme aux autres religions de la région (le paganisme, le judaïsme, le manichéisme.)"*⁹⁹⁸

Ce que l'on nommait encore couramment au début des années 1990 le *judéo-christianisme* et dont l'objectif de cet historien est de proposer une nouvelle appellation, ne désigne pas autre chose que la forme la plus ancienne (ce qui voudrait dire, par là même, la plus authentique) du christianisme. Des doutes se sont élevés sur la pertinence d'une telle appellation. Le problème est expliqué, comme nous l'avons déjà vu, dans l'un des premiers ouvrages importants de ce même historien. ⁹⁹⁹ Couronnement de ses efforts, l'expression de *judéo-christianisme* serait en passe de laisser la place à celle de *judaïsme chrétien*. Un changement d'appellation suffit-il pour modifier la compréhension du phénomène désigné ? C'est ce sur quoi nous allons nous arrêter quelques instants, sachant que nous avons déjà évoqué l'importance de la terminologie en histoire que S.C. Mimouni qualifie de " fondamentale " dans son dernier ouvrage, intitulé *Le judaïsme ancien*. ¹⁰⁰⁰ Ce dernier ouvrage date de 2012, mais le problème de la terminologie en général, et de l'expression *judéo-christianisme* en particulier est régulièrement évoqué dans plusieurs de ses nombreuses publications, dont le livre *Le judéo-christianisme ancien*, paru en 1998, où on peut lire : " *Le judéo-christianisme ancien est un champ de*

⁹⁹⁶ Mimouni S.C. *l'Orientalia Christiana Analecta*, 247, VI Symposium syriacum - 1992 - "Le judéo-christianisme syriaque, mythe littéraire ou réalité historique ?" pp. 269-279 :

⁹⁹⁷ la communauté des "chrétiens" d'Edesse.

⁹⁹⁸ op.cit. p 274,

⁹⁹⁹ Mimouni SC, *le Judéo-christianisme ancien*, 1998

¹⁰⁰⁰ op.cit. p. 21

recherche terriblement " piégé " dont les limites varient suivant les définitions qu'on en donne."¹⁰⁰¹

Il est intéressant d'observer que déjà quelques années plus tôt, (1992) dans une publication plus modeste, *La Revue des Études Juives*, le même auteur disait la même chose presque pratiquement mot pour mot, et peut-être avec plus de vigueur :

*" Le judéo-christianisme ancien est un domaine de recherche terriblement " piégé ". Il le fut. Il l'est toujours. Je le sais. Nous le savons tous. On refuse bien souvent, trop souvent, de reconnaître l'historicité du phénomène judéo-chrétien ancien et même moderne. On préfère envisager que ce phénomène relève plus du mythe que de l'histoire. On estime ainsi qu'il fut, qu'il est, une création de l'imagination de certains chercheurs, surtout quand il s'agit de ce judéo-christianisme qui aurait, dit-on, survécu aux catastrophes consécutives aux grandes révoltes juives de 70 et de 135."*¹⁰⁰²

Mais voici que 20 ans plus tard, la revue *Religions & Histoire* consacre un numéro qui titre en couverture : " *Les judaïsmes, des prêtres aux chrétiens et aux rabbins* ".¹⁰⁰³ Dans le dossier intérieur, riche de 40 pages (dirigé par S.C. Mimouni) l'auteur signe un article qui s'intitule *Le judaïsme chrétien*, dont les premières phrases sont : " *Ce qu'on appelle aujourd'hui judaïsme chrétien précédemment désigné sous le nom de judéo-christianisme est une des trois formes du judaïsme après 70, avec le judaïsme synagogaal et le judaïsme rabbinique* ". Notons au passage que, vingt ans avant, l'expression *judaïsme synagogaal* n'avait pas réellement cours. L'un des auteurs faisant autorité en matière de relations entre judaïsme et christianisme des origines, Marcel Simon, dans son classique *Verus Israël* parle bien des relations entre le Temple et la synagogue, mais il ne parle pas d'un judaïsme synagogaal. Il n'a pas vu que le judaïsme avait trois formes. Il n'a rien vu de tel qu'un *judaïsme tricéphale* (Mimouni). Qu'est-ce qui a changé en ces quelques décennies dans ce champ de recherche ?

Un changement de paradigme serait-il en cours ? Il n'y aurait pas lieu de s'étonner dans ce cas que la terminologie évolue et l'on pourrait s'en réjouir car il n'a rien de tel qu'une modification de terminologie pour qu'un même phénomène puisse apparaître totalement différemment. Mais quelle surprise de voir dans ce numéro de *Religions & Histoire* de 2012, donc vingt ans après celui de la *Revue des Études Juives*, et pour la troisième fois, la même formule mais cette fois appliquée au judaïsme chrétien, puisqu'il n'y aurait plus de judéo-christianisme : " *Le judaïsme chrétien est un champ de*

¹⁰⁰¹ op.cit p. 15 .

¹⁰⁰² Mimouni, S.C. *Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du 19ème et 20ème siècle*. *Revue des Etudes Juives* 151,3-4 (1992) 419-428.

¹⁰⁰³ *Religions & Histoire*, n° 42, Janvier-février 2012 pp 18-57

recherche terriblement piégé dont les limites varient suivant les définitions qu'on en donne." ¹⁰⁰⁴

Vingt ans d'activité se sont déroulées ; un changement d'expression s'est tant bien que mal imposé, mais le résultat concret se limite à la disparition d'une paire de guillemets. Le phénomène lui-même reste le même : qu'il s'appelle d'une façon ou d'une autre, le champ de recherche qu'il constitue reste piégé !

Peut-être serait-il temps de s'interroger davantage sur la nature de ce piège ? Plutôt que ce numéro récent de *Religions & Histoire*, que nous examinerons d'un peu plus près, c'est dans un premier temps le retour à l'article de 1992 qui peut nous aider. Le premier paragraphe de cet article stipule : "*L'étude du judéo-christianisme ne peut être abordée que prudemment et par petites touches successives. Le temps des grandes synthèses n'est pas encore venu, aussi est-il nécessaire d'approcher progressivement et rationnellement les divers aspects du judéo-christianisme, cela en dehors de toute polémique d'ordre confessionnel ou apologétique.*" Cela veut bien dire, comme nous l'avons signalé précédemment que la recherche en matière d'origines du christianisme est toujours dans le risque constant de basculer dans la polémique et tout laisse à penser que l'influence de la théologie si souvent signalée dans les pages précédentes demeure toujours présente. Quelques remarques finales de cet article programmatique achèvent de convaincre :

"On l'a amplement compris, l'ouvrage de Daniélou mérite son titre de " théologie du judéo-christianisme ". Ce n'est pas, en tous cas, c'est le moins qu'on puisse dire, " une histoire du judéo-christianisme ". Daniélou est plus intéressé par ce que les judéo-chrétiens ont transmis à la théologie chrétienne que par les judéo-chrétiens eux-mêmes, ceux de l'histoire. C'est là une lacune malheureuse de ce magnifique livre qui considère uniquement les idées et non pas les personnes. Théologie, soit ! Mais que vaut la théologie sans l'histoire ? (...) Une remarque s'impose : sauf Marcel Simon, tous les critiques dont il a été question dans cette présentation sont des théologiens de profession (...) Pour conclure, constatons les limites de ces importantes études qui, pour la plupart, ne prirent en compte le judéo-christianisme qu'au regard d'une problématique extérieure et non pas pour lui-même. Le judéo-christianisme, en effet, a toujours été considéré qu'en fonction soit de l'histoire du christianisme, soit de l'histoire des relations entre le christianisme et le judaïsme. Or, le judéo-christianisme relève à la fois du judaïsme et du christianisme (...) Le judéo-christianisme ancien, il en est de même, d'ailleurs, pour les développements récents du phénomène dérange, il a toujours dérangé, les religions installées ou officielles." ¹⁰⁰⁵

Notons, tout particulièrement le pluriel : LES religions. Non pas une. Et peut-être n'y a-t-il pas que l'histoire du judéo-christianisme qui dérange. Peut-être que l'histoire

¹⁰⁰⁴ op.cit. p. 37

¹⁰⁰⁵ op.cit. pp 426-428

des origines de TOUTES les religions dérange en profondeur TOUTES LES RELIGIONS OFFICIELLES, dès lors que leur habitude est d'être installée dans l'histoire qui les arrange.¹⁰⁰⁶

A la même époque que ce numéro de *Religions & Histoire*, la revue *Le Monde de la Bible* consacre un numéro au même thème, avec ce titre en première page : *NOUVELLES THÈSES, JUIFS ET CHRÉTIENS , de l'identité commune à la séparation*, où l'on retrouve notamment des articles de S.C. Mimouni, Daniel Marguerat, Daniel Boyarin¹⁰⁰⁷.

S.C. Mimouni ouvre son article par ces propos forts:

*" La question de la rupture entre le judaïsme et le christianisme a fait couler beaucoup d'encre sans qu'elle puisse pour autant avoir été résolue. Elle est d'une grande importance, car si on ne parvient pas à en établir ses dimensions d'un point de vue historique et d'un point de vue théologique, il est certain qu'elle ne peut que demeurer insoluble et source de conflit et parfois de haine, comme cela est le cas jusqu'à nos jours. "*¹⁰⁰⁸

Le grand intérêt de cette introduction est de poser la relation entre l'histoire et ses enjeux actuels. De ce point de vue, si la question est relativement ancienne et ne parvient pas à s'éclaircir, on peut se demander si une modification de vocabulaire préconisée, (distinction plutôt que séparation ou rupture, comme nous l'avons vu précédemment) aura une réelle importance. Pour le reste, S.C. Mimouni reprend ses positions classiques : il existe un judaïsme tricéphale, (chrétien, synagogaal et rabbinique), donc ce n'est pas de frères jumeaux, mais de frères triplets qu'il s'agit. La théorie de S.C. Mimouni est que, pour ce qui concerne le premier siècle, les chrétiens judéens ne se distinguent de leurs deux autres frères que par l'adhésion à la croyance que le messie est venu. Les premiers signes d'une visible distinction ne sont pas à attendre avant la seconde moitié du II^{ème} siècle : "*Méilton est par conséquent un maillon essentiel, dans les années 160, pour comprendre comment la conscience chrétienne s'est constituée dans un climat de conflit extrême avec les synagogaux...*". Recommandant, une nouvelle fois, de recourir au terme de *distinction*, la conclusion est la suivante : "*il est à craindre, en effet, qu'il n'y ait jamais eu ni rupture ni séparation entre ce qui deviendra le christianisme et le judaïsme, mais plutôt une distinction de plus en plus radicale avec le temps et surtout avec la montée en puissance et en pouvoir de l'Église à partir du IV^{ème} siècle.*" Quel que soit le terme à choisir en dernier ressort, ce qui est à retenir, c'est que

¹⁰⁰⁶ "Les autorités religieuses n'aiment pas être confrontées à des témoignages contradictoires, qu'elle s'efforcent à réconcilier et à harmoniser" in Geza Vermes, *Enquête sur l'identité de Jésus*, Paris 2003, p. 12

¹⁰⁰⁷ *Le monde de la Bible , NOUVELLES THÈSES, JUIFS ET CHRÉTIENS , de l'identité commune à la séparation* ; N° 202, septembre-octobre-novembre 2012, dossier de la page 16 à la page 65.

¹⁰⁰⁸ op.cit. de la page 19 à la page 24

le processus commence vraiment dans la seconde moitié du II^{ème} siècle et se termine au IV^{ème} (si du moins il se termine, en tous cas, il est manifeste). Une particularité à souligner est l'expression. " *Il est à craindre...* " De quelle nature est cette crainte ? Sur quel danger porterait-elle ? Ne serait-ce pas qu'un tel changement de perspective ruinerait définitivement les prétentions de la théologie à fonder l'orthodoxie dans l'histoire ?

Mais il semblerait que le paradigme classique, puisque c'est de cela qu'il s'agit est encore tout-à-fait en état de se défendre si l'on en juge par l'article suivant, signé de Daniel Marguerat. On ne sera pas surpris de retrouver, en cette circonstance, la théorie chère à l'auteur, des niveaux de lecture et toutes les recommandations qui en découlent. Les termes privilégiés, ici, seront ceux de déchirement, de frères ennemis, de rivalité, de rupture achevée. Un intertitre barrant toute la largeur de la seconde des trois pages de l'article annonce : *Le déchirement entre juifs et chrétiens aux premiers siècles fut un processus lent et progressif.*

Une lecture plus attentive fera apparaître qu'il est bien question de " juifs " et de " chrétiens ", dans l'acception classique de ces termes et que les catégories de juifs chrétiens, juifs synagogaux et juifs rabbiniques ne sont pas utilisées par cet auteur. Mais il est bien d'accord avec l'auteur précédent - du moins, à première vue - pour parler d'un " processus lent et progressif ". Une lecture comparée des deux articles peut mettre en lumière quelques éléments intéressants :

"Les chercheurs ont longtemps pensé, écrit Daniel Marguerat, que la mesure de bannissement des synagogues reflétait un dispositif généralisé, imposé par le synode dit de " Jamnia ", réuni après la catastrophe de la destruction de Jérusalem en l'an 70 (...) Mais il est capital de constater que cette mesure est déjà ancienne pour les auteurs de l'Évangile.¹⁰⁰⁹ Elle fait partie d'une mémoire collective, douloureuse, mais dont les faits sont placés dans un discours prédictif du Seigneur. Pourquoi ancienne ? Le visible effort d'explication des coutumes juives dans l'Évangile atteste que celles-ci relèvent d'une entité religieuse que le lecteur regarde à distance. La rupture s'est produite, indésirée, mais irrémédiable. Le lecteur est invité à considérer le judaïsme comme un phénomène historique et religieux auquel il n'appartient plus."

Le lecteur en question désigne tous les destinataires de l'Évangile de Jean. Cela signifie que cette rupture est effective dès les années 90-100, si l'on retient la datation classique, et que cette rupture a fait l'objet d'une prise de conscience aussi bien chez

1009 L'article de D. Marguerat (de la page 25 à la page 28) traite de deux évangiles, Matthieu et Jean; il est ici question de l'évangile de Jean. A lire également, du même auteur : *Le déchirement : Juifs et chrétiens au premier siècle*. Genève, Labor et Fides, 1996. .

les auteurs que chez les destinataires de ces évangiles. En effet, la rupture était même annoncée avant qu'elle ait eu lieu, en l'occurrence dans le *discours prédictif du Seigneur*.

En réalité, les points de vue de S.C. Mimouni et de D. Marguerat sont très peu compatibles, mais ni l'un ni l'autre ne veulent l'afficher. Pour le premier, quel que soit le terme employé (*distinction* pour lui, *déchirement* pour Marguerat, *partition* pour D. Boyarin), le phénomène est lent et progressif. Mais, pour Mimouni, il commence avec Méliton de Sardes (vers 160) et il se termine au IV^{ème} siècle. (Il serait d'ailleurs intéressant d'être très précis sur les signes par lesquels on le détecte). Pour le second, Marguerat, le même phénomène est également lent et progressif. Cette affirmation est, en outre, soigneusement mise en évidence par le graphisme de certains intertitres dans le périodique en question. Comment ne pas avoir l'impression d'un accord entre les deux auteurs ? Or, rien n'est plus loin de la réalité, car les échelles de temps ne sont pas les mêmes : pour Daniel Marguerat, le début de la séparation se fait avec les paroles mêmes du Seigneur et dans les consciences des intéressés, elle est effective à la fin du I^{er} siècle. Les deux points de vue sont, par conséquent, aussi opposés que possible. Mais la règle du jeu consiste à atténuer la manifestation du désaccord et même à créer l'impression contraire en mobilisant toutes les ressources possibles, depuis celles de la rhétorique jusqu'à celles de la typographie.¹⁰¹⁰

D.2 Que vaut la théologie sans l'histoire ?

Toutes les religions ne fondent pas leur théologie dans une histoire qui, par définition, serait au-dessus de tout soupçon. Toutes les formes de christianisme n'ont pas à avoir la même crainte face à la perspective d'un changement de paradigme. Cependant, dans le christianisme, dont toutes les branches veulent s'ancrer dans un Jésus historique, seule la branche catholique est aussi affirmative en matière d'histoire, ce qui pourrait à terme la mettre dans de plus grandes difficultés qu'aucune autre branche. "*Que vaut la théologie sans l'histoire ?*" demande justement S.C. Mimouni. Et que

1010 La notion de véritable naissance du christianisme (ou "an zéro" et celle de la séparation du christianisme et du judaïsme ne diffèrent que par les termes utilisés. Il ne sert à rien de dire que le christianisme fait son apparition dans le judaïsme, si l'on ne peut dire à partir de quand il devient une religion autonome et, qui plus est, opposée à celle qui l'a fait naître. Etienne Trocmé expose très bien le problème en des termes assez subversifs pour la thèse traditionnelle, mais comme il place la fin du processus de séparation à la fin du 1^{er} siècle, par le fait même, la thèse traditionnelle est sauvée : " Par conséquent, si Paul n'est pas le fondateur du christianisme, le christianisme n'a pas de fondateur (...) reste à savoir si l'on peut quand même localiser, dater et comprendre la naissance de cette société religieuse. On soutiendra ici la thèse que la religion chrétienne ne s'est vraiment constituée qu'au moment où la secte juive qui voyait en Jésus le Messie a été expulsée du judaïsme par les réformateurs pharisiens qui avaient pris en main la destinée d'Israël. Cette expulsion s'est opérée progressivement, à un rythme variable suivant les régions et selon les modalités assez mal connues. Mais on peut dire que, commencée vers 75, elle était achevée avant la fin du 1^{er} siècle". E. Trocmé *Aux origines du christianisme*, p. 397/ - Voir un plus large extrait en annexe.

vaut une histoire forgée par la théologie ? Une histoire qui reste un millénaire et demi après sa fabrication sous l'influence de la théologie qui l'a fabriquée ?

L'année 2012 n'a pas seulement vu paraître sur le thème des relations entre le christianisme et le judaïsme ce numéro de la revue *Religions & Histoire*, où de très bons experts livrent leurs analyses, mais aussi un livre intitulé *La croisée des chemins revisitée*, sous-titre : *Quand l'Église et la Synagogue* ¹⁰¹¹ *se sont-elles distinguées ?* Il s'agit des Actes d'un colloque tenu à Tours les 18-19 juin 2010. ¹⁰¹² Dans la communication introductive, S.C. Mimouni, que l'on retrouve, propose à nouveau une réflexion, non sans l'accompagner de propos fort stimulants sur la fonction critique de l'histoire et quelques références appuyées à Michel Foucault dans son rôle bien connu de contestataire. L'une des idées-maîtresses relève encore de la terminologie et il s'agit cette fois-ci de faire remarquer, ce qui figure dans le sous-titre que le terme consacré de *séparation* (s'agissant des juifs et des chrétiens) est en train de céder la place à celui de *distinction*. Effectivement, dans ce colloque, tous les intervenants vont préférer systématiquement le nouveau terme à l'ancien (de même que l'on utilisera systématiquement le terme de *judéens* plutôt que celui de *juifs*, comme le même historien l'a préconisé en diverses occasions.) ¹⁰¹³

Dans cette même communication, l'historien associe, à fort juste titre, les termes, les concepts et les paradigmes, disant notamment :

" Dans cette introduction, je voudrais vous proposer quelques mises au point relatives à des concepts qui, durant ces dernières décennies, ont joué un rôle non négligeable dans le développement des études sur le judaïsme et le christianisme antiques. Ce sont eux qui ont permis l'émergence de perceptions nouvelles à partir de paradigmes que l'on se plaît à appeler " nouveaux ", mais qui ne le sont pas nécessairement, car ils ont été avancés il y a plusieurs décennies et ont mis longtemps pour commencer à s'imposer comme des évidences. Pour l'historien, ces mises au point qui peuvent apparaître à certains égards comme des mises en garde, sont éminemment nécessaires. Surtout quand on sait que l'historien doit se prémunir contre toutes les stratégies que les théologiens de l'antiquité, que ce soit les rabbins ou les chrétiens, les Sages ou les Pères, ont mises en œuvre dans leurs productions littéraires pour amplifier leurs idéologies et conforter les motivations de leurs croyances et de leurs pratiques qu'ils veulent présenter de manière légitime, selon une orthodoxie et une orthopraxie qui sont données comme singulières et unitaires, alors qu'elles sont en réalité plurielles et pluralistes, car le monde dans lequel ils évoluent, l'Empire romain en

1011 Mimouni SC et Pouderon B (sous la direction de) *La croisée des chemins revisitée, quand l'Eglise et la Synagogue se sont-elles distinguées*, Paris 2012.

1012 Les ouvrages sur le thème de la séparation (récents et plus anciens) sont extrêmement nombreux, voir en annexe quelques titres).

1013 Mimouni S.C : *Religion & Histoire*, n° 42, janv.-fév.2012, op.cit. p 25 ; *Le Judaïsme ancien*, op. cit, pp 19-21 : "L'historien est confronté aux problèmes que posent les termes et les sources qui sont le produit du passé et ont, de ce fait, une histoire propre (...) Outre le terme "Judéen" ou "Juif" sur lequel on va s'interroger pour apprécier quel est l'emploi le plus autorisé, il va s'agir principalement de savoir quel est le champ sémantique d'une part des termes "judaïsme" et "hellénisme", dont l'application est d'ordre politico-religieux et politico-culturel, mais qui varie selon les idéologies envisagées ; d'autre part, les termes de "Judée", "Palestine" et "Diaspora" dont l'application est d'ordre historique et géographique (...) En histoire, l'approche terminologique est fondamentale".

*l'occurrence, l'est totalement. Des stratégies qui ont permis à tous les Sages comme les Pères de tracer les frontières et les identités de leurs mouvements respectifs".*¹⁰¹⁴

Comment ne pas approuver une si exemplaire liberté de critique ? Mais aussi, comment, sauf à avoir la mémoire courte, ne pas se souvenir que vingt ans plus tôt, le même auteur stigmatisait les théologiens trop peu soucieux de l'histoire véridique non pas tels qu'ils sévissaient du temps de l'Empire romain, mais ceux de l'époque contemporaine, œuvrant dans des sociétés sécularisées, comme Daniélou et tous ses homologues, Marcel Simon excepté. Une autre fois encore, en 1999 il associait anciens et modernes théologiens comme imposant un " carcan " aux historiens :

*" Pour répondre aux nombreuses interrogations que pose le christianisme en ses débuts, il semble absolument nécessaire de sortir du " carcan " proposé et imposé par la plupart des théologiens chrétiens anciens comme modernes, dont le but a été – et demeure – d'exposer une histoire croyante dans laquelle se trouvent insérés les principaux personnages qui ont été « institués » dans la mémoire des premières communautés des disciples de Jésus. »*¹⁰¹⁵

Faut-il conclure que ces théologiens qui ignoraient l'histoire ou la tenaient prisonnière jusqu'en 1999 auraient disparu treize ans plus tard, laissant le champ libre enfin à ces historiens qui seraient historiens et seulement historiens ? Ou faut-il redouter que, comme leurs lointains prédécesseurs de l'antiquité qui savaient mettre en œuvre des stratégies pour conforter dans leurs croyances, leurs pratiques, leurs idéologies les fidèles dont par ces moyens ils forgeaient les identités, les théologiens d'aujourd'hui auraient su, dans le même but, inventer des stratégies d'aujourd'hui ? Nous avons été assez clair, précédemment, sur la " restauration " opérée dans les sciences religieuses après la crise moderniste pour ne pas dire ouvertement que la deuxième thèse - malheureusement ! - nous semble la bonne.

Avant d'en revenir à la comparaison entre le terme *séparation* et celui de *distinction* sous l'angle de leur pertinence (et sans oublier le *judaïsme chrétien* remplaçant le *judéo-christianisme*, ou *judéen* remplaçant *juif*), il faut remarquer que les termes de *chrétiens* ou de *christianisme* ne font l'objet d'aucun projet de modification et qu'on les utilise couramment pour désigner les nouveaux croyants et les nouvelles croyances du premier siècle, alors qu'on écrit qu'il n'existe ni chrétiens ni christianisme avant la fin du II^{ème} siècle, si ce n'est même que le christianisme, en tant que religion,

¹⁰¹⁴ Mimouni, *La croisée...* op. cit, p 9

¹⁰¹⁵ Mimouni Simon-Claude *L'émergence du mouvement des disciples de Jésus dans le judaïsme des I^{er} et II^{ème} siècles. Entrée en matière*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, vol 35, n° 3, pp 457-471 ; 1999

apparaît entre 325 et 451."¹⁰¹⁶ Il ne serait pourtant pas insensé de proposer que l'on revienne simplement au sens étymologique et que l'on se décide à traduire *christianoï* (notamment en *Actes* 11), 26 par *messianistes*. Il paraît qu'un tel changement est inenvisageable parce qu'il entraînerait une confusion générale. C'est probable. Du moins, la confusion serait visible, et même, on ne verrait plus qu'elle. On peut se demander aussi si, en désignant du même nom de chrétiens des communautés du I^{er} siècle et d'autres des IV^{ème} ou V^{ème} siècles qui ont si peu de croyances en commun, le but n'est pas, précisément, d'entretenir une confusion fondamentale qui résoud, en apparence, de nombreux problèmes insolubles en réalité et présente l'avantage d'être si discrète qu'elle passe inaperçue. Remettre en cause la traduction de *Actes* 11, 26 suffit à bouleverser le paradigme classique : "*Et c'est à Antioche que, pour la première fois, le nom de messianistes fut donné aux disciples.*"¹⁰¹⁷

D.3 Séparation ou distinction ?

Peut-on considérer que, s'agissant de ceux que, communément on continue à appeler *juifs* ou *judéens* et ceux que l'on continue à appeler avec l'imprécision que l'on vient de dire les *chrétiens* la modification du terme de *séparation* ou *rupture* en *distinction* ait une réelle importance ? Tout dépend des considérations qui accompagnent un tel changement. *A priori*, il n'est pas anodin et va probablement dans le bon sens, c'est-à-dire la tentative de rétablir une histoire juste là où les théologies ont répandu les pires malentendus. C'était le résultat de la critique moderniste que d'opérer une déconstruction dans une historiographie presque deux fois millénaire, marquée par la domination absolue de la théologie. Selon celle-ci, rupture il y avait qui se plaçait, soit brusquement, au plus tard au moment du discours de Pierre à la Pentecôte (*Act* 2, 14-41), soit plus tardivement et plus graduellement dans le cadre des controverses du II^{ème} siècle, notamment avec Justin, Tertullien et Irénée. Dans les deux cas, la notion de

¹⁰¹⁶ Mimouni S.C.

A/ in : *Le christianisme, des origines à Constantin*, op.cit : "Jusqu'en 135-150, le christianisme n'existe pas encore en tant que religiosité indépendante, même si le terme apparaît pour la première fois chez Ignace d'Antioche aux alentours de 110-120 ».

B/ in *Revue Biblique*, n° 3, juillet 2008, *Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ?* pp 360-382 : "Cependant, les recherches actuelles permettent de plus en plus d'établir une distinction entre l'avant 325 et l'après 451 : avant 325, le christianisme n'est pas encore une religion ; après 451, le christianisme est une religion. Entre ces deux dates, le christianisme est dans une période de formation d'une orthodoxie pour ses écritures, ses traditions et ses doctrines."

¹⁰¹⁷ Dans la *Traduction Œcuménique de la Bible*, le mot de chrétiens est mis entre guillemets.

séparation ou rupture est intimement associée à l'orthodoxie, ou la constitution des dogmes.

Ce que les acteurs du colloque de Tours en juin 2010 ont préféré traiter par le mutisme, c'est qu'on ne peut pas mettre en cause la question de la séparation-distinction sans mettre en cause l'orthodoxie romaine et la primauté papale. Il n'est pas indifférent de noter que la rupture brusque, qu'elle soit au I^{er} siècle ou au II^{ème}, est toujours une pièce-maîtresse de la doctrine du christianisme catholique qui a pour titre : "*Jésus-Christ, la rupture*", et sous-titre "*essai sur la naissance du christianisme*".¹⁰¹⁸ Tout en haut de la couverture de ce livre (pratique peu courante), on peut lire : " HISTOIRE. Comment Jésus a pu saisir dans sa totalité le judaïsme de son époque pour instaurer lui-même la rupture chrétienne. UN OUVRAGE QUI BOUSCULE LES IDÉES REÇUES SUR LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME." Ainsi, on peut défendre les positions les plus classiques, voire les plus obsolètes, en prétendant que l'on bouleverse les idées reçues. Nous ne nous méfions jamais suffisamment des ressources de la rhétorique. Sur la quatrième de couverture, on lit encore :

*"Et si Jésus n'était pas un juif aussi pieux qu'on veut bien le dire ? Et si c'était lui-même et non Paul qui avait instauré et même déclaré la rupture avec le système idéologique d'Israël ? Et s'il avait eu la conscience vive de son rôle de fondateur et, partant, de sa place unique dans l'histoire ? S'appuyant sur une connaissance encyclopédique des textes de la période - notamment ceux de la communauté de Qumrân - et adoptant une démarche rigoureuse mais originale d'historien, André Paul présente une approche neuve de la personne de Jésus et une explication inédite de la naissance du christianisme."*¹⁰¹⁹

Inutile de multiplier les citations. Tout le livre est sur le même registre : Jésus est le fondateur du christianisme ; il opère lui-même la rupture, et ceci en toute conscience. Il y aurait beaucoup à dire sur l'œuvre très importante d'André Paul, non seulement ses propres ouvrages, mais aussi les fonctions qui ont été les siennes dans le domaine de l'édition religieuse et historico-religieuse. Beaucoup à dire aussi sans doute sur son dernier livre, intitulé *Autrement la Bible* et sous-titré *Mythe, politique et société*. Sa qualité d'historien ne saurait être mise en doute, ce qui rend d'autant plus intéressantes des déclarations telles que :

- il n'y a pas d'autre base à la vérité historique sur Jésus que les quatre évangiles.
- il s'agit du postulat initial sur lequel repose toute la démarche de l'exégète.

¹⁰¹⁸ Paul André, *Jésus-Christ, la rupture, essai sur la naissance du christianisme*, Paris, 2001

¹⁰¹⁹ Un paragraphe mérite tout de même un traitement particulier. On le trouve en page 145 : " Notre démarche repose sur ce postulat initial : les quatre évangiles comme vies à l'antique sont à leur façon les uniques et authentiques témoins de la vérité historique sur Jésus ; en dehors d'eux, aucune extension de cette dernière ne saurait trouver ni valeur ni expression (...) Osons donc affirmer que seuls les quatre évangiles de nos Bibles représentent et attestent réellement la somme objective de toutes les conditions d'acheminement, de développement et de conservation de la vérité historique sur Jésus ".

Comme André Paul le dit avec une belle franchise, *il faut oser l'affirmer*. A regret, quittons-le pour revenir aux historiens qui, à sa différence, pensent que Jésus n'est pas le fondateur du christianisme et aux questions de terminologie.

Comparons, par exemple, le titre du numéro 42 de la revue *Religions & histoire Les judaïsmes* et le titre du dernier ouvrage de S.C. Mimouni *Le judaïsme ancien*. Autant le singulier du substantif *judaïsme*, accompagné de l'adjectif *ancien* que le pluriel du titre de la revue, cette fois sans adjectif, sont lourds de sous-entendus. Que suggère, dans le titre du livre, l'adjectif *ancien* qui est d'ailleurs explicité par le sous-titre ou, plus exactement, une partie du sous titre : " *Du VI^{ème} siècle avant notre ère au III^{ème} siècle de notre ère ?* " C'est que le judaïsme ancien représente une continuité. Qu'il s'agisse donc d'une séparation ou d'une distinction, concernant l'apparition du christianisme, elle aura lieu dans une certaine forme de continuité. Pourtant, s'il y a un judaïsme ancien, il faut donc qu'il y ait un judaïsme nouveau. Quand le judaïsme nouveau apparaît-il ? Sous l'effet de quels facteurs ? En quoi y a-t-il nouveauté ? Car la distinction (ou la séparation) n'est pas seulement le processus par lequel une religion nouvelle apparaît, mais, si judaïsme nouveau il y a, il faut alors qu'il y ait deux formes religieuses nouvelles.

D.4 Différenciation progressive

Un autre choix terminologique aurait été possible qui aurait, lui aussi, suggéré une autre perspective, tant il est vrai que les mots sont des thèses implicites. Il aurait consisté à considérer que la chute du Temple en 70 était une rupture majeure dans l'histoire d'Israël, déterminant d'une part, un judaïsme non pas *ancien* mais qu'on aurait pu qualifier d'*archaïque*, ou de *paléo-judaïsme*, d'autre part un judaïsme *alternatif* conduisant, selon des processus qu'il s'agirait de comprendre et de décrire, à deux religions nouvelles, issues de la même souche désormais dévitalisée, ce que nous connaissons comme le christianisme actuel et un judaïsme nouveau menant lui au judaïsme actuel. Le choix retenu de décrire un judaïsme ancien allant de - 600 avant Jésus-Christ à + 300 après Jésus-Christ a pour conséquence de légitimer la thèse de la rupture dans la continuité, quand bien même déciderait-on d'appeler désormais la *rupture distinction*.

Sur le plan strictement sémantique, le terme de *distinction* n'introduit pas une perspective réellement nouvelle par rapport à celui de *séparation*. Il en est plutôt un

synonyme, même si comme pour tout synonyme on peut noter des nuances. Celui de *différenciation* aurait pu aussi être proposé, éventuellement préféré (à condition qu'il soit encore précisé). Mais c'est peut-être dans le domaine de la biologie, qu'aurait pu être fait le meilleur choix, en empruntant le terme de *spéciation* que le dictionnaire en ligne du CNRS définit ainsi : " *Formation au cours de l'évolution biologique d'espèces distinctes, génétiquement isolées les unes par rapport aux autres* ".

Toute métaphore, bien sûr, comporte ses risques et ses limites mais peut aussi s'avérer très utile. La référence à l'isolement des gènes dans le cas d'espèces distinctes n'exclut pas, bien au contraire, la présence dans les unes et les autres, de gènes communs ; l'existence dans le patrimoine génétique propre à chacune de différences notoires entre quelques gènes, éventuellement en très petit nombre, suffit à produire une différence essentielle. Tel est le cas entre l'homme et le singe. Selon le point de départ où l'on se situe, on sera sensible aux différences ou aux ressemblances. Selon les spécialistes, l'homme et le chimpanzé ont 95% de leurs gènes en commun. Les différences n'en sont pas moins essentielles et ne tiennent peut-être pas qu'aux gènes. Homme et chimpanzé appartiennent, néanmoins, à une catégorie commune qui s'appelle les hominidés ou les anthropoïdes, la distinction entre une branche et l'autre s'étant faite sur une longue durée et selon des facteurs demeurés pour une large part obscurs, sans oublier qu'elle a aussi donné naissance à quelques d'autres branches encore, gorille ou orang-outan, par exemple.

Le processus de la *différenciation*, même s'il demeure pour une grande part impénétrable ne peut se faire qu'à la stricte condition d'établir des critères précis de différenciation, susceptibles de descriptions rigoureuses permettant d'établir l'appartenance d'un individu à une famille ou à une autre. C'est exactement ce qui manque dans le cas des héritiers du judaïsme antérieur à la chute du Temple. Mieux que *distinction*, l'expression la plus adéquate aurait pu être *différenciation progressive*.

Pour comprendre le processus de formation du christianisme, c'est une erreur fondamentale - l'erreur du paradigme historico-théologique ! - de croire qu'une religion nouvelle naît tandis qu'une autre demeure identique à elle-même (rupture dans la continuité). Il ne s'agit, dans cette affaire, ni de processus de séparation, ni de distinction, mais peut-être de division constituante, de processus de constitution, de formation, de fabrication. Il n'est guère satisfaisant de partir du résultat final, en l'occurrence une communauté de chrétiens d'un côté, une communauté de juifs rabbiniques de l'autre pour projeter, rétrospectivement, le processus qui aurait conduit

à leur existence mais, si faire se peut, il faut partir du temps où les deux communautés à venir n'en faisait qu'une, présentant, par conséquent, les mêmes caractéristiques avec quelques différences, à peine perceptibles, mais qui iraient toujours en se renforçant.

C'est ce qui justifierait, nous semble-t-il, que l'on choisisse pour point de départ une telle catégorie que l'on nommerait le judaïsme archaïque, sachant que cette classification-là n'est pas moins conventionnelle qu'une autre, mais peut s'avérer plus performante et qu'en tous cas, elle mériterait d'être mise à l'essai.

Le judaïsme dit ancien, dont l'exégèse actuelle veut partir, n'est pas facile à caractériser ; on reconnaît, bien sûr, son existence et on le définit même comme *pluriel* ou *pluraliste*. Ce n'est peut-être pas assez dire. Ce pluralisme est très réel : il y a, bien sûr, les Juifs de Palestine. Déjà ceux-là présentent au moins deux catégories bien différentes l'une de l'autre : les juifs de Judée (les véritables Judéens) et les juifs de Galilée (plus ou moins soupçonnés de promiscuité avec les païens qui sont nombreux également sur cette terre) ; il y a aussi les Samaritains (plus ou moins soupçonnés de dégénérescence). Il y a surtout, face aux Juifs de Palestine, les Juifs de la Diaspora. La Diaspora d'Alexandrie est elle-même bien différente de la Diaspora de Babylone et, d'une manière générale, la Diaspora occidentale de la Diaspora orientale. Il y a, enfin, la diversité du monde païen dans lequel, à peu près partout, les Juifs de la Diaspora sont représentés.

Mais au-delà de cette impressionnante diversité, il y a un facteur d'unité qui est le Temple, avec ses autorités, ses experts de l'interprétation des Écritures sacrées et de la Loi. Du point de vue doctrinal, - c'est-à-dire du point de vue des croyances - ce système très peu dogmatique est extrêmement divisé sur des questions fondamentales comme la résurrection, le Messie, la fin des temps, mais aussi ce qu'on appelle le prosélytisme, en d'autres termes, la question de savoir si le judaïsme (ou le salut) est ouvert à tous ou s'il est réservé aux Juifs. Sur le plan pratique, ce système est très lié à un État, lequel, après une assez courte période d'autonomie, d'ailleurs agitée, est tombé, soixante ans avant le Christ, une fois de plus sous une domination étrangère, romaine en l'occurrence, domination qui est vécue très différemment chez les uns et les autres.

Or, cet État va s'effondrer en deux temps, 70 et 135. C'est-à-dire qu'à partir de ce moment, ce qui constituait l'unité d'un judaïsme multiforme, l'Autorité (avec un grand "A") va disparaître, créant un vide qui va se combler, au fil du temps, comme il pourra, par le moyen de la constitution de nouvelles autorités, autogénérées et la constitution de nouvelles doctrines, fondées notamment sur les points de désaccord du judaïsme antérieur, celui-là disparu. Encore faut-il souligner qu'avant la catastrophe politique de

70-135, un processus d'effondrement était déjà partiellement en place, en raison des désaccords et de la difficulté à gérer la *mémoire nationale*. Il est donc insuffisant de dire qu'au temps de Jésus le judaïsme était *pluriel*, comme on le dit partout. Le judaïsme était, en réalité, en voie d'émiettement, ce qui n'est pas la même chose. En témoigne, par exemple, la Gnose qui est au moins autant juive que chrétienne et qu'il faut mettre en rapport avec la naissance de la mystique juive, le christianisme primitif lui-même, ou plus exactement le messianisme juif du premier siècle devant être vu comme un ésotérisme. En témoigne encore mieux ce qu'on appelle aujourd'hui les divers courants et ce que, dans un livre publié en 1960, Marcel Simon appelle *les sectes juives*.¹⁰²⁰ Les sectes dont parle Marcel Simon ne sont pas seulement les quatre que mentionne Flavius-Josèphe. Marcel Simon s'appuie sur les deux listes que nous tenons d'Hégésippe, d'une part, via Eusèbe de Césarée et d'autre part de Justin Martyr.¹⁰²¹

Ces deux listes contiennent chacune les noms de sept sectes, mais comme les sectes ne sont pas les mêmes sauf trois, cela en fait au total douze. De plus, il manque les Zélotes que Flavius-Josèphe compte, comme une secte, la secte si intéressante des Thérapeutes dont parle Philon¹⁰²², les Nazoréens et les Nasaréens d'Éphiphane qui, à vrai dire n'en dénombre pas moins de 80 mais sur une beaucoup plus longue période, avec toutefois encore pour le temps de Jésus, ceux qu'il appelle les Hérodiens et les Scribes. Il est sûr que ces dénominations sont incertaines : on peut s'étonner que Justin ne connaisse pas les Esséniens. Mais la réserve de l'historiographie actuelle ne porte pas sur cette incertitude-là. Elle consiste à vouloir exclure le terme de sectes. Cela fait trop désordre de dire que les sectes étaient nombreuses en Palestine au temps de Jésus et que notamment l'une d'elles s'appelait les Nazoréens, largement citée dans le Nouveau Testament. Il est certain que le mot de secte, utilisé aujourd'hui, est particulièrement ambigü et n'a qu'un lointain rapport avec ce qu'il désignait dans l'antiquité, sans cependant qu'une certaine communauté de sens soit absente mais il a l'avantage, contrairement à *courant* de suggérer l'idée d'émiettement qui caractérise le judaïsme du temps de Jésus.

Il est insuffisant de répéter *ad infinitum* que le christianisme est né à l'intérieur du judaïsme. C'est la vérité en effet, mais une part de la vérité seulement. L'essentiel

1020 Simon Marcel, *les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.

1021 Les sept sectes d'Hégésippe sont : Pharisiens, Sadducéens, Galiléens, Esséniens, Samaritains, Hémérobaptistes, Masbothéens (Eusèbe H.E. IV, 22, 7) ; les sept sectes de Justin sont : Pharisiens, Sadducéens, Galiléens, Génistes, Méristes, Galiléens, Helléniens, Baptistes (*Dialogue avec Tryphon*, 80, 4)

1022 Philon, *De vita contemplativa*

n'est pas dit quand on recourt à une telle formule. Cette affirmation est loin, d'ailleurs, d'être nouvelle. On la trouve déjà dans un ouvrage de Rudolf Bultmann : "*L'origine du christianisme primitif considéré comme phénomène historique se trouve au sein du judaïsme finissant qui, lui-même, issu de la religion d'Israël telle que la font connaître les livres de l'Ancien Testament a été nourri de son héritage.*"¹⁰²³ Dans cette phrase de Bultmann, pouvant passer inaperçue parce que disant beaucoup de choses en même temps, le mot le plus important est sans doute *finissant*, appliqué au judaïsme. C'est également dit d'aussi bonne heure que par Renan : "*L'histoire du judaïsme, en effet, est tellement inséparable de celle du christianisme, durant les deux premiers siècles de notre ère que l'on ne peut raconter l'une sans raconter l'autre.*"¹⁰²⁴ C'est encore dit par Louis Duchesne dans son *Histoire ancienne de l'Église*,¹⁰²⁵ parue en 1907 : "*Il est sûr que le christianisme a ses racines dans la tradition juive, que les premières crises de son histoire sont comparables à celle qui sépare un enfant de sa mère... que les livres sacrés d'Israël sont aussi ses livres sacrés à lui où il n'en connut pas d'autres.*"¹⁰²⁶ C'est répété une fois encore dans l'ouvrage de Maurice Sachot de 1998 :

*"Ce n'est pas en s'affirmant différent du judaïsme que le christianisme s'est constitué, mais en prétendant n'être rien d'autre que le judaïsme dans ce qu'il a de plus authentique. C'est à l'intérieur du judaïsme, voire au centre du judaïsme et non à sa périphérie ou dans ses marges, qu'il faut trouver le principe inducteur de différenciation, la structure structurante, la matrice qui a porté et fait naître le christianisme. C'est avec du judaïsme qu'il faut penser le christianisme naissant. C'est avec du même qu'il faut penser l'autre. C'est avec des catégories juives qu'il faut rendre compte de l'émergence de ce qui ne sera plus juif tout en prétendant l'être pleinement".*¹⁰²⁷

Les exégètes actuels ont pris aujourd'hui l'habitude d'insister sur ce qu'ils appellent le judaïsme pluriel qui existait au temps de Jésus-Christ. Le fait est bien exact, mais la formulation est sans doute insuffisante¹⁰²⁸. Plus que pluriel, le judaïsme du premier siècle était en voie d'éclatement, autant pour des raisons religieuses que pour des raisons politiques, les deux étant reliées, d'ailleurs. En outre, pluriel, le judaïsme ne l'est pas seulement du temps de Jésus-Christ. Il est pluriel du temps de Jésus-Christ, pluriel avant Jésus-Christ, pluriel après Jésus-Christ. Ce pluralisme qui signifie une crise

1023 Bultmann, Rudolf, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Paris (1950)

1024 Renan Ernest *Histoire du peuple d'Israël*, Paris 1893, tome ?????? page 414

1025 Duchesne Louis, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1907, tome 1, p 137

1026 Et ce n'est pas moins clair dans l'ouvrage de Charles Guignebert, paru en 1950 intitulé : "*Le Monde juif vers le temps de Jésus*", paru en 1935, réédité en 1969. Voir en annexe.

1027 Sachot M. , op.cit. p. 15

1028 *Les judaïsmes, des prêtres aux chrétiens et aux rabbins*, Religion & Histoire, N° 42, janvier-février 2012

d'identité, liée à elle-même à la question de l'universalisme ou du particularisme du judaïsme est une donnée majeure du phénomène de l'apparition du christianisme.

Le constat de l'enracinement du christianisme dans le judaïsme est fait depuis longtemps par divers auteurs. Pour autant, le réel problème est-il clairement posé ou est-il, au contraire, esquivé ? Il a encore été abordé, non sans une certaine frilosité, mais surtout sans rencontrer l'écho qu'il méritait, par Geza Vermes dans un ouvrage que nous avons précédemment évoqué qui s'intitule *Jésus le juif* et a pour sous-titre, *les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*¹⁰²⁹, qui avait fait l'objet d'un compte-rendu dans les *Archives des Sciences sociales des Religions* par Jean Hadot, autre historien quelque peu marginalisé pour non-conformisme :

*" Sa connaissance (i.e. G. Vermes) des textes juifs, et en particulier du Talmud lui permet de donner aux textes évangéliques un éclairage nouveau. Alors que tous les chercheurs du XIXème siècle ont été littéralement hypnotisés par les rapprochements entre les données évangéliques et les religions gréco-romaines du premier siècle de notre ère, il est de plus en plus évident que la recherche doit porter ses efforts sur l'environnement juif du message évangélique. Tout l'effort de G.V. est précisément de replacer Jésus dans son cadre juif (...) En fait, le travail fondamental est celui qui porte sur Jésus et la Galilée. Les aspects proprement juifs de Jésus ont déjà été étudiés, mais ses aspects galiléens l'ont été beaucoup moins. Les auteurs sont " braqués " sur Jérusalem et son milieu politique et religieux et ils ont tendance à tout expliquer par ces données hiérosolymites. En fait Jésus est un galiléen. Son origine et son milieu galiléens expliquent beaucoup mieux sa vie, ses actions, sa doctrine, que le milieu proprement juif. Beaucoup hésitent à insister sur cet aspect galiléen, parce qu'ils craignent d'apparaître comme des disciples de Renan. Mais il ne s'agit nullement de revenir aux vues poétiques de Renan (...) Il s'agit, en utilisant les textes de l'époque de Jésus et des premiers siècles de l'ère chrétienne, en particulier le Talmud, de découvrir le véritable environnement de Jésus. A ce point de vue, les deux chapitres sur la Galilée et sur le judaïsme charismatique sont fondamentaux et soulignent des données qu'on trouve très rarement mises en relief dans les ouvrages sur les origines chrétiennes. La Galilée est un territoire à part, politiquement, socialement, économiquement et culturellement. C'est le lieu privilégié des révoltes, mais c'est aussi le lieu des dissidences religieuses. Les Galiléens sont mal vus des Juifs, c'est-à-dire des gens de Jérusalem, citadins, habitants de la capitale, imbus de leur autorité culturelle (...) Ce remarquable petit livre est donc à recommander vivement non seulement aux lecteurs cultivés du " grand public ", mais aussi à beaucoup de " spécialistes " qui restent attachés à des vues aujourd'hui absolument dépassées, héritées du XIXème siècle et dont la persistance empêche les études sur les origines chrétiennes de faire un pas décisif."*¹⁰³⁰

Force est de constater que ni le travail de Geza Vermes, ni les recommandations de Jean Hadot n'ont eu d'effet puisque le milieu des " spécialistes " est plus inspiré par l'environnement judéen de Jésus que par son environnement galiléen. Nous n'en dirons pas plus faute des connaissances souhaitables, mais restons intéressés par l'idée que Jésus serait issu d'un territoire où la dissidence religieuse avait élu sa patrie. Observons

¹⁰²⁹ Voir supra, p. 230.

¹⁰³⁰ Hadot Jean, in *Archives des sciences sociales des religions* Année 1981 Volume 52 Numéro 52-2 pp. 305-306

en outre que cette simple prise en compte d'une telle perspective bouleverserait l'état de la recherche qui, faute d'accepter de telles remises en cause se condamne à piétiner.

Pour en revenir à l'étymologie, quel sens faut-il donner au verbe *s'enraciner* ou à l'expression *plonger ses racines* ? Ce qui est sous-entendu par les auteurs qui utilisent l'image des *racines*, c'est qu'il conviendrait de considérer que l'on pouvait rester juif tout en devenant chrétien. C'est confondre délibérément l'ethnicité et la religion. Certes, le fait d'adopter une religion nouvelle ne peut pas entraîner le changement d'ethnicité, mais il entraîne normalement l'abandon de la religion ancienne. A moins que ce ne soit, précisément, la religion qui soit en train de changer. C'est exactement ce problème qui est esquivé, alors qu'on dit qu'on l'étudie. Dans son livre intitulé *Jésus et Israël* (paru en 1948) Jules Isaac fait le même constat de la naissance du christianisme dans le judaïsme, écrivant : " *Il est sûr que le christianisme est né du judaïsme (...) Il est sûr que les premiers chrétiens, à leur tête Pierre, Jacques et Jean, les apôtres, étaient de pieux Israélites et que, mêlés aux autres Juifs, ils adoraient Yahvé dans son temple.*" ¹⁰³¹ En effet, nous avons même vu qu'à la fin du Ier siècle, le supposé quatrième pape, Clément de Rome, incite ses adeptes à aller faire leurs dévotions au Temple de Jérusalem, devant le Grand Prêtre.

La question est de savoir ce que signifie, du point de vue de la religion (pour ne rien dire de l'orthodoxie) d'être à la fois dans la nouvelle religion ou dans l'ancienne ? Quel sens aurait d'appartenir à la religion chrétienne et à la religion judéenne en même temps ? C'est ce problème que les exégètes ne veulent pas réellement traiter et noient délibérément dans une rhétorique embrouillée et embrouillante, avec l'accord tacite des historiens qui ne seraient qu'historiens (et qui sont surtout aussi discrets que peu nombreux).

L'expression *plonger ses racines* ne dit pas grand chose quant aux processus de formation. Il est sûr que le peuple de France plonge ses racines dans les peuples gallo-romains, mais les Bretons n'ont pas vécu en même temps que les Vénètes ni les Bourguignons en même temps que les Burgondes. La langue française plonge ses racines dans la langue latine, mais le français de Molière ne se parle pas à la même époque que le latin de Cicéron. Nous sommes en réalité devant un problème essentiel de vocabulaire qu'on se refuse à affronter. Si l'on veut supposer la parfaite historicité des évangiles, il faut admettre que Pierre, Paul, Jacques et les apôtres ont bien cru que Jésus de Nazareth était ressuscité, d'où certains d'entre eux auraient pu conclure qu'il était Dieu incarné,

¹⁰³¹ Isaac Jules, *Jésus et Israël*, Paris 1948, page 557

mais si tel est le cas, - ce qui reste à démontrer - cela ferait d'eux des Juifs messianistes et non pas des Juifs chrétiens. En cas contraire, dire qu'on puisse être à la fois juif et chrétien dans l'antiquité signifierait qu'on pourrait l'être encore aujourd'hui, de même que l'on pourrait aussi bien être à la fois chrétien et musulman.

Si aujourd'hui, au nom d'un idéal interreligieux, d'ailleurs très respectable, certains penseraient pouvoir être à la fois chrétiens et musulmans, ils ne seraient, en réalité, ni chrétiens ni musulmans, mais ils seraient peut-être les précurseurs d'une religion nouvelle à venir qui plongerait ses racines, comme toutes les religions l'ont toujours fait, dans les religions antérieures.¹⁰³² Ils ne seraient hérétiques que pour leurs religions d'origine ; ils seraient des fondateurs d'une religion inédite. Continuant à observer les rites et les croyances de la religion ancienne, il ne s'agirait pas d'une séparation ni d'une partition, mais d'une mutation. Religieusement, ils seraient des mutants. L'apparition du christianisme doit donc s'envisager dans la perspective d'une mutation, qui peut être très lente, tout en présentant à un moment donné les caractéristiques d'une rupture. Il faut penser à la naissance d'un être vivant, un petit d'homme, par exemple. Il vit neuf mois dans le ventre de sa mère. Des premiers jours jusqu'aux instants précédant l'accouchement, ce petit être s'appelle *embryon*. Il ne s'appelle pas un *bébé*, puisqu'on dit que sa mère l'attend. Comme le petit être est dans le ventre de sa mère, elle ne l'attendrait pas s'il était déjà un *bébé*. La naissance est (normalement) rapide. Une fois sorti du ventre de la mère, le petit être ne s'appelle plus *embryon*, il s'appelle *bébé*. La transition a été rapide, pourtant l'évolution était lente. Physiologiquement, d'ailleurs, la différence n'est pas très grande entre le *bébé* et l'*embryon*. Elle est pourtant essentielle. Est intervenue une rupture. L'être existait déjà, mais il va exister autrement. Une autre évolution commence.

Une telle comparaison peut paraître insolite rapportée aux conditions historiques de la formation d'une nouvelle religion. Elle vise cependant à montrer qu'il peut y avoir, effectivement, continuité et discontinuité, lente démarcation et brutale transformation. Quittant la biologie et revenant à l'histoire, cela peut vouloir dire qu'en ce qui concerne le christianisme et le judaïsme, la question n'est pas de savoir s'il y a eu brutale rupture ou longue distinction (ou séparation, ou partition) mais comme il y a pu y avoir, simultanément l'un et l'autre. C'est donc la problématique de la rupture dans la continuité qui nous semble la bonne, sachant qu'il faut être précis quant à la

¹⁰³² Il existe une association internationale dite " Juifs Pour Jésus" (11, rue Crozatier, 75012 Paris, www.juifspourjesus.org) ainsi qu'une "Association Coexister", réunissant des jeunes chrétiens, juifs et musulmans : 104 rue Vaugirard, 75006 Paris : <http://coexister.fr>

manifestation des tout premiers signes de la distinction et également très précis quant à la manifestation de la brusque rupture. Pourrait-on considérer l'Edit de Thessalonique comme le signe du franchissement d'un pas irréversible dans ce processus ? ¹⁰³³ Tout en évoluant lentement sur plusieurs siècles, peut-on distinguer un moment, une année, un mois, un jour, où ce qui était le messianisme juif devient tout à coup le christianisme gréco-romain ?

Il n'y a pas, en réalité, un *judaïsme pluriel*, mais un *judaïsme éclaté*. Dans les *Actes* du Colloque de Tours de 2010, de même que dans le numéro 42 du périodique *Religions & Histoire* la chute du Temple est traitée comme un phénomène accessoire. L'effondrement de l'État d'Israël n'a qu'un statut très secondaire dans le tableau. Dans le numéro de *Religions & Histoire*, on distinguera "Le judaïsme avant 70" (Ch. Batsch), "Le judaïsme après 70" (D. Hamidovic), "Le judaïsme chrétien" (S.C. Mimouni), "Le judaïsme rabbinique" (J. Costa), "Le judaïsme synagogaal" (P. Lanfranchi) et enfin "Le bithéisme dans le judaïsme" (D. Boyarin).

Nous avons vu que le *judaïsme chrétien* serait la nouvelle expression appelée à remplacer ce que l'on désignait naguère sous les termes inadéquats de *judéo-christianisme*, tandis que le *judaïsme synagogaal* naguère inusité est en train de faire une remarquable percée (bien que le phénomène des synagogues ait été bien connu des historiens depuis longtemps). Ceci revient à dire que ces catégories sont aussi nouvelles que conventionnelles et si elles ne sont nullement illégitimes en elles-mêmes, il reste à prouver qu'elles soient plus justes ou plus performantes que d'autres et, notamment, les anciennes qu'elles remplacent. Telles quelles, elles peuvent avoir l'immense inconvénient de cacher ce qui, à notre avis, devrait précisément être claironné, à savoir que dans le judaïsme, il existe un avant et un après, c'est-à-dire qu'il existe bel et bien une rupture. Mais ce n'est pas l'apparition du christianisme qui crée une rupture dans le judaïsme. C'est plutôt une rupture dans le judaïsme, qui va créer le christianisme. La rupture est brusque, comme toutes les ruptures, et en l'occurrence de nature politique. Mais la création du christianisme, qui en est la conséquence est, elle-même en revanche, très lente. Et surtout, elle ne va pas sans la création, tout aussi longue à venir à l'existence d'une seconde religion nouvelle, le judaïsme rabbinique. La rupture est

¹⁰³³ Voir en annexe l'Edit de Thessalonique. Pour sa part, dans son livre sur *La partition du judaïsme et du christianisme*, Daniel Boyarin donne une grande importance au Code Théodosien comme facteur de constitution du judaïsme rabbinique, en lui donnant le statut de religion fautive (de la page 373 à la page 389). Le Code théodosien est, certes, publié en 438, mais les premières lois concernant les juifs (lois regroupées dans le chapitre 8 du Livre XVI) datent des années 320, 330, 350. Pour D. Boyarin, la reconnaissance politico-juridique du christianisme et celle du judaïsme sont contemporaines.

politique et brusque ; les conséquences sont lentes et religieuses. La différence entre l'état antérieur à la chute du temple et l'état ultérieur, c'est l'existence avant d'un judaïsme archaïque, et l'existence après d'un judaïsme différent, donc qui n'est encore ni le christianisme, ni le judaïsme rabbinique, mais ce judaïsme alternatif dont les deux nouvelles religions vont sortir. Ceci est dit, d'une autre manière, par SC Mimouni dans la conclusion de son article sur *Les origines du christianisme, Nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux*¹⁰³⁴ : " Disons enfin que The parting of the ways est en train de devenir The ways that never parted. Raison pour laquelle on ne peut que souhaiter " bonne chance aux jeunes chercheurs !" qui auront à affronter cette nouvelle réalité bien plus complexe mais aussi bien plus satisfaisante au regard des textes. " Encore faudra-t-il que les jeunes chercheurs trouvent les ressources nécessaires à affronter une réalité qui n'est en rien nouvelle, mais au contraire très ancienne et toujours omniprésente, à savoir l'influence de la théologie, dans ses effets les plus efficaces et les plus subtils.

L'expression de Bultmann " judaïsme finissant " laissait entrevoir quelque chose que la distinction que l'on trouve dans le numéro de *Religions & Histoire* entre le " judaïsme avant 70 " et le " judaïsme après 70 " a plutôt pour effet de dissimuler. Le judaïsme que connaît Jésus de Nazareth et tous ses contemporains, que ce soit ses apôtres et ses disciples ou que ce soit ses adversaires, comme les scribes et les docteurs, que ce soit encore d'éventuels rivaux comme les esséniens, ou autres sectaires, ce judaïsme-là est en fin de course. Il est vain d'imaginer que Jésus ait voulu le rénover, ou s'il a voulu le rénover, c'était une illusion. Paul le montre mieux que Jésus : la fin des temps est arrivée. La Loi (c'est-à-dire la Torah) ne sert plus, seule la foi sauve.

Le paradoxe le plus étrange de toute l'histoire des origines du christianisme est que les lettres de Paul précèdent de plusieurs décennies la chute du Temple. Si les lettres de Paul et ce dramatique événement étaient contemporains, il n'y aurait aucune difficulté à fixer là le point de départ du processus qui conduira au christianisme. Ce serait la chute du Temple. Tel n'est pas le cas. Partie intégrante du *Nouveau Testament*, les lettres de Paul ont la validité historique que l'on veut donner au *Nouveau Testament*.

Le pullulement des sectes - qui va avec le foisonnement des textes, dont seule une petite partie nous est parvenue - est le fait majeur à mettre en rapport avec le phénomène de l'émiettement du judaïsme qui culmine avec la destruction du Temple. Par exemple, le rapport du corps du Christ avec le Temple que l'on trouve dans

¹⁰³⁴ in *Revue Biblique* 2008, op.cit. p 382

l'évangile de Jean - "*Détruisez ce Temple, je le relèverai en trois jours*" (Jn 2, 13-22) - ne se comprend pas de la même façon, historiquement, selon que cet évangile est écrit après la Chute du Temple, selon le point de vue majoritaire, ou avant la Chute du Temple, selon un point de vue minoritaire.

Avec la chute du Temple en 70, parachevée en 135 par la destruction de la ville de Jérusalem, la caractéristique majeure qui était la division du judaïsme en catégories, le judaïsme palestinien et le judaïsme de la Diaspora, disparaît. Les forces centrifuges à l'œuvre depuis longtemps dans le judaïsme vont être livrées à elle-même. Malgré la tendance forte à l'émiettement le Temple jouait le rôle de l'Autorité régulatrice, fédératrice et unificatrice. Désormais ces sectes que nous avons entraperçues ne seront plus canalisées par un système de références centraliste. Des croyances nouvelles qui éventuellement se cherchaient avant même la catastrophe politique vont se restructurer essentiellement dans la Diaspora, sans référence à aucune tutelle et, de plus, dans un contact étroit avec le monde païen, donc sous l'influence de celui-ci, l'hellénisme, tout particulièrement.

Ce n'est donc pas par rapport l'un à l'autre qu'un judaïsme, qu'on va appeler *synagoga* ou ensuite *rabbinique* et un christianisme, qu'on appellera éventuellement désormais *proto-orthodoxe*, puis *orthodoxe* vont s'opposer. C'est plutôt dans une nébuleuse de croyances nouvelles, toutes se condensant autour des idées de messie et de fin de temps que deux religions nouvelles vont se constituer, dans une double dynamique d'élimination ou d'absorption des croyances voisines dont le maintien nuirait à la cohérence recherchée et à l'indispensable structuration.

Pendant une très longue période, s'étendant probablement sur plusieurs siècles ceux qui donneraient naissance ultérieurement au christianisme et ceux qui donneraient naissance au judaïsme rabbinique ne se sont probablement même pas aperçus de leurs différences parce qu'elles étaient, au départ, très peu significatives et ne se formeraient visiblement qu'à l'occasion des querelles théologiques de leurs penseurs respectifs.

C'est ce que dit en substance l'historien italien Mauro Pesce dans ce passage :

" La recherche historique récente a bien mis en lumière que ce passage n'eut lieu ni avec Jésus ni avec Paul ni même avec la deuxième génération des disciples. A Alexandrie, on ne commença de distinguer les adeptes de Jésus des juifs qu'après les révoltes de 115 après J.C. Ce n'est que dans la seconde moitié du II^{ème} siècle que le terme "chrétiens" s'appliquera exclusivement aux fidèles non juifs de Jésus. Mais pendant des siècles, on vit encore des juifs qui vivaient dans leurs propres communautés, pratiquaient leur propre religion, mais n'en croyaient pas moins que Jésus était le messie. Ce qui témoigne de cette situation, ce sont les évangiles et autres œuvres religieuses qu'ils ont eux-mêmes écrits. L'aspect le plus important

étant que, au cours des cent cinquantes premières années, les adeptes de Jésus furent en but à des polémiques internes plus ou moins fortes parce qu'ils vivaient, sous certains aspects, en osmose avec les communautés juives d'où ils venaient. Le christianisme commence à se former quand les fidèles non juifs de Jésus s'opposent, d'une part au judaïsme, d'autre part au gnosticisme."¹⁰³⁵ et ¹⁰³⁶

L'hypothèse la plus simple et la plus éclairante, parce que probablement la plus proche de la réalité, c'est que la chute du Temple est la marque d'une rupture, en effet, non seulement dans le judaïsme, créant un judaïsme archaïque et un judaïsme nouveau mais aussi, ultérieurement entre un christianisme proto-orthodoxe (mais déjà formé pour l'essentiel) et un judaïsme rabbinique combiné à un judaïsme synagogal. Ce *nouveau judaïsme* ne se construit pas sans que n'apparaisse, essentiellement dans le monde païen, un *autre rejeton* qui paradoxalement, face au premier prétendra être *le vrai Israël*. C'est cette querelle qui créera le christianisme d'une part, le judaïsme rabbinique, d'autre part.¹⁰³⁷

Si donc on tient à dire que le christianisme naît à l'intérieur du judaïsme, il faut préciser à l'intérieur d'un judaïsme différent de celui que Jésus de Nazareth avait connu. Si l'on tient, cependant, à rattacher le christianisme à la personne de Jésus de Nazareth, il faudra préciser que quelque chose de ce mouvement de renouveau avait, toutefois, commencé du temps de Jésus et que Jésus lui-même y avait peut-être même participé, mais certainement sans en être ni l'initiateur ni la cause. Il pouvait même en être une conséquence. Par exemple, dans le deuxième chapitre du *Judaïsme ancien*, consacré à la documentation et dans la sous-partie traitant des sources littéraires, S.C. Mimouni écrit : « *Il n'est pas question ici de la littérature chrétienne des deux premiers siècles, même si une grande partie est d'origine judéenne, sans doute la totalité des écrits entrés dans le Nouveau Testament.* »¹⁰³⁸ Une simple phrase comme celle-là comporte des conséquences

1035 Augias Corrado, Pesce Mauro, *Enquête sur Jésus*, Paris 2008, p 243

1036 C'est également dit, sous d'autres formes dans l'article de *La Revue Biblique*, signé de SC Mimouni : "Il est fort possible d'ailleurs que nombre de Judéens soient passés du judaïsme au christianisme sans avoir eu l'impression de franchir une quelconque frontière religieuse" (op.cit. pp 371-372) ; c'est également dit dans le *Judaïsme ancien* : "Une certaine rupture épistémologique et méthodologique est ici proposée : elle repose à la fois sur les concepts de continuité et de discontinuité. Continuité entre le judaïsme et le christianisme dont la séparation n'intervient, sur la longue durée, qu'à une date relativement tardive et discutée : entre le II^{ème} et le IV^{ème} siècle de notre ère. Discontinuité entre le judaïsme des prêtres et le judaïsme des rabbins dont la "métamorphose" advient, toujours sur la longue durée, entre le II^{ème} et le VII^{ème} siècle de notre ère. Il ne s'agit pas de repenser ou de proposer un changement identitaire entre les Judéens qui relèvent du judaïsme ou du christianisme, mais seulement de considérer que si une séparation est sans doute intervenue dès la fin du 1^{er} siècle entre les membres du mouvement rabbinique et ceux du mouvement chrétien, elle n'a pas été vraiment effective entre tous entre tous les Judéens chrétiens (les moins nombreux) et tous les Judéens non chrétiens et non rabbiniques (les plus nombreux) - de toute manière, en dernière analyse, tous relèvent du peuple judéen ou de l'ethnicité judéenne, du moins selon le droit romain sur les personnes et les normes grecques." (op.cit. p. 2)

1037 Voir en annexe une citation du livre de Daniel Boyarin, *La partition du judaïsme et du christianisme*.

1038 Op. cit. page 42 . Il faut remarquer que Daniel Boyarin, dans son récent ouvrage, intitulé *Le Christ juif*, plus précisément, dans l'épilogue qui a pour titre *L'Evangile juif*, soutient la même position : " Si les interprétations que j'ai proposées ici tiennent la route, le Nouveau Testament est alors beaucoup plus profondément enraciné dans la pensée et la vie juive de l'époque du Second Temple que beaucoup ne l'avaient imaginé " op.cit. p 183. C'est d'ailleurs, toute la thèse de ce livre qui peut se résumer dans une phrase de la page précédente (p 182) : Le judaïsme de l'évangile était, franchement et entièrement, un mouvement juif messianique et l'évangile est l'histoire de ce Christ juif".

d'une exceptionnelle importance.¹⁰³⁹ Le *Nouveau Testament* appartient à la littérature judéenne. On se demande alors pourquoi ce *Nouveau Testament* est, *a priori*, exclu du chapitre qui est consacré à cette littérature. La réponse est simple : c'est que le paradigme historico-théologique dominant l'interdit. Il suffit de classer le *Nouveau Testament* dans la catégorie de la littérature judéenne pour que le paradigme institutionnel dominant vole en éclat ! Si tout le *Nouveau Testament* est d'origine judéenne, par conséquent écrit par des judéens, il devrait tout naturellement trouver sa place dans les pages consacrées à la littérature judéenne. Pourquoi ces pages en sont-elles expurgées ?¹⁰⁴⁰ Cela signifie que l'historiographie a exclu certains textes de leur catégorie naturelle d'appartenance. Cette partie de la littérature judéenne que sont les vingt sept textes du *Nouveau Testament* en ont été expulsés pour former une catégorie à part qui a reçu le nom de littérature chrétienne. C'est un exemple de la façon dont le paradigme se forme, c'est-à-dire par catégorisation, car la terminologie et la catégorisation ne sont pas deux processus de nature différente. Le simple bon sens voudrait pourtant que si ces textes ont été écrits au I^{er} siècle et que l'on considère, d'autre part, qu'il n'y a au premier siècle ni christianisme ni chrétiens, ils ne reçoivent pas le nom de littérature chrétienne. Nous considérerons, pour notre part, que *si* les textes du N.T. datent du 1^{er} siècle, donc qu'ils font partie, *ipso facto*, de la littérature judéenne, simplement parce qu'il ne peut exister au 1^{er} siècle de littérature chrétienne s'il n'existe ni christianisme ni chrétiens ; si, en revanche, ils datent du II^{ème} siècle, tout en continuant à faire partie de la littérature judéenne, ils ont, à l'intérieur de celle-ci, été mis à part dans une dynamique de construction d'un judaïsme nouveau. La littérature canonique et extra-canonique tant juive que chrétienne témoigne bien de la formation de deux religions nouvelles. Le *Nouveau Testament* ne s'étudiera pas sans le replonger dans les autres textes de la même catégorie, essentiellement la catégorie de la littérature apocalyptique judéenne.

L'affirmation selon laquelle le *judaïsme dit rabbinique*, qui pourrait s'appeler le *judaïsme talmudique*, voire le *talmudisme*, ne peut que paraître une provocation sinon une absurdité pour les historiens qui demeurent captifs du paradigme historico-théologique et ne peut s'envisager que dans le cas où l'hypothèse d'un paradigme

1039 Mais cette affirmation qui pourrait paraître fort déstabilisante n'est en rien nouvelle. Dans son livre intitulé "Sur les ruines du Temple" (paru en 1928, l'auteur Joseph Bonsirven avance : "Récemment, (1921) Brunner écrivait un livre sur "Notre Christ" ; le rabbin J. Klausner composait, en hébreu, une histoire, loyale et sympathique de Jésus le Nazaréen ; il y déclare que le Nouveau Testament, débarrassé de ses parties légendaires et mythiques , est "une des plus précieuses perles de la littérature juive de tous les temps". (page 107).

1040 En l'occurrence, pages 40 à 84 du même ouvrage.

réellement nouveau serait acceptée. Les adeptes du judaïsme moderne seront les derniers à l'envisager. Il faut, pour eux, - les raisons théologiques sont évidentes - que le fondateur de leur judaïsme soit Moïse pour toujours. Yohanan Ben Zakaï ne peut être qu'un très falot comparse. Son enseignement est quantité négligeable. De même pour les historiens les plus affranchis de la tutelle théologique, les raisons de rejeter une telle hypothèse sont très réelles : dans le numéro 42 de *Religions & Histoire*, intitulé *Les judaïsmes, des prêtres aux chrétiens et aux rabbins*, la courte note de présentation du dossier, fait bien valoir que la seule chose qui ait changé entre avant et après 70 est la chute du Temple :

*" En effet, le judaïsme d'après 70 ayant été tout aussi pluriel que celui d'avant, il convient de construire une histoire qui tienne compte des différents mouvements, en considérant que le temple de Jérusalem a été remplacé par les synagogues, lesquelles ont existé bien avant sa destruction, tant en Palestine qu'en Diaspora. Le seul élément qui change entre l'avant et l'après 70, c'est finalement la disparition du temple de Jérusalem "*¹⁰⁴¹

Cette courte citation nécessiterait de longs commentaires : D'abord, elle dit bien qu'avant 70 le judaïsme est pluriel, autant qu'il le sera après. Tout le problème est de savoir en quoi consiste cette pluralité et, par dessus tout, comment le nazaréisme qui est le mouvement de Jésus se situe lui-même dans cette pluralité ? Dissserter de manière classique, comme le fait, comme on le trouve dans la quasi-totalité des ouvrages, sur le rapport entre Jésus et l'essénisme pour conclure qu'il n'y en a aucun, relève de l'herméneutique théologique, mais ne satisfait pas à toutes les exigences de la méthode historique. La question est de savoir comment le nazaréisme se situe par rapport aux différentes sectes juives et comment les sectes juives se situent elles-mêmes par rapport au judaïsme officiel, celui qui est, précisément, représenté par le Temple. Quant au Temple, détruit en 70 par Titus. Effectivement, les synagogues existaient avant et elles vont prendre le relais, tant en Palestine qu'en diaspora. Mais il importe de savoir d'où elles venaient, comment elles se situaient par rapport au Temple, avant la destruction, ce qu'elles vont devenir après, quelle rôle elles vont jouer, par rapport à un Etat qui n'a plus aucun territoire après 135 et dont la Nation se résume, en dernière analyse à n'être qu'une religion (Ceci jusqu'en 1947).

La seule différence entre avant et après 70 est, effectivement, la disparition du Temple. Mais ceci est essentiel. Supposons qu'en France, république laïque, reposant sur

¹⁰⁴¹ op.cit. p 18

une certaine constitution, le Palais de l'Elysée disparaît. Non seulement le Palais, mais ses occupants, donc le Président de la République. Celui-ci est le garant de la Constitution. Avec son défenseur la Constitution, qui est la Loi fondamentale, disparaît également. Rappelons-nous que la Torah veut dire la Loi. Sans doute ne disparaît-elle pas avec le Temple, mais face aux très nombreuses interprétations, existait un référent ultime : c'était le Temple et le Grand-Prêtre et cela disparaît, ce qui est capital. Désormais chaque groupuscule pourra interpréter la Torah comme il veut et c'est, très probablement, ce qui se passe. Avec le Temple disparaît le Grand-Prêtre. Il y aura bien un patriarche du judaïsme par la suite (jusqu'en 425). Mais il n'aura jamais l'autorité du Grand-Prêtre (laquelle, d'ailleurs, depuis la période hasmonéenne, était sérieusement ébréchée, mais existait quand même). C'est même dans ces contestations qu'il faut probablement trouver les raisons de ce pluralisme. L'enseignement de Jésus de Nazareth, s'il est historiquement authentique, est l'une de ces multiples formes de contestations, dont nous avons très insuffisamment gardé les traces, si ce n'est celles de l'essénisme. Si le christianisme s'enracine dans le judaïsme, c'est dans ces contestations qu'il faut tenter de le comprendre, et qu'on ne peut pas expédier du simple mot de pluralisme, sans autre forme de réflexion.

Parler d'un judaïsme tricéphale, judaïsme chrétien, judaïsme synagoga et judaïsme rabbinique est insuffisamment éclairant. Mais si synagogues et rabbins existaient de longue date, avant la destruction du Temple, n'est-ce pas une raison pour rejeter l'idée que le judaïsme dit rabbinique qui va apparaître dans les premiers siècles de notre ère soit une religion nouvelle ? De fait, c'en est une. Une autre est la persistance de la Torah. Mais si l'on refuse de considérer comme raisonnable l'hypothèse que ce judaïsme rabbinique postérieur à 70-135 constitue une religion nouvelle, pourquoi accorder, sans autre forme de procès, ce statut au christianisme.

Si l'on persiste à vouloir faire de Luc et ses Actes le premier historien du christianisme, comment ne pas voir qu'il ne revendique en rien pour les croyances qu'il défend le statut d'une nouvelle religion. Ni lui ni personne dans la génération apostolique. Ni les premiers pères apostoliques ou apologistes. Ils revendiquent plutôt l'ancienneté de leur doctrine. Quant à Eusèbe de Césarée, dans le premier Livre de son *Histoire Ecclésiastique*, il développe longuement, en particulier dans le chapitre IV, l'idée que le christianisme est *"la plus antique et la plus primitive de toutes les religions"*.

Finalement, puisque rupture il y a, la véritable rupture ne serait pas à rechercher entre le christianisme et le judaïsme, rupture qui ne peut pas exister avant que le

christianisme et le judaïsme n'existent, mais entre, mais entre *l'ancien judaïsme* et le *nouveau*.¹⁰⁴²

D.5 Catégories et raisonnements

La terminologie ne va donc pas sans la création de catégories et la catégorisation est la base de toute forme de raisonnement. En donnant le jour à des catégories telles qu'un *judaïsme tricéphale* (fait d'un *judaïsme chrétien*, d'un *judaïsme synagogal* et d'un *judaïsme rabbinique*), on refuse en même temps l'existence à un judaïsme archaïque (ou paléo-judaïsme) et à un judaïsme nouveau (ou néo-judaïsme), catégories virtuelles qui seraient peut-être cependant aptes à comprendre certains aspects d'une réalité qui faute de cela ne sera jamais l'objet d'une analyse. S'il est possible, par simple décision (qui devient convention si elle a plus tard la fortune d'être adoptée par un grand nombre d'experts), de créer trois nouvelles catégories jusque là ignorées des meilleurs spécialistes (J.Bonsirven, M. Simon, par exemple), pourquoi faudrait-il interdire la mise à l'essai d'autres catégories telles que le *judaïsme archaïque* désignant toute la période allant des rois traditionnels jusqu'à la royauté hasmonéenne, donc deux siècles avant Jésus-Christ, *judaïsme nouveau*, apparaissant entre le IV^e et le V^e siècle avec la publication des deux talmuds et *judaïsme transitionnel*, le judaïsme qui va de la révolte des Macchabées à la diffusion du Talmud ? Nous retrouvons ici la notion de paradigme : les faits sont regroupés en catégories, non pas *artificiellement*, - pas davantage *naturellement* - mais *conventionnellement* et cette construction de catégories aboutit à un édifice sans doute très cohérent, mais qui n'a la solidité que de son organisation. S'intéresser à son organisation, c'est le *déconstruire*. C'est ainsi que, au lieu de parler du *mouvement de Jésus*, on aurait pu, on peut encore, parler du mouvement *messianiste*. Mais dans le mouvement messianiste sur lequel l'actuelle historiographie ne veut pas qu'une lumière trop vive soit portée, il faudrait distinguer tous ces groupuscules qu'on dissimule sous le vague terme de la *pluralité* judéenne. Il faut rappeler les noms qu'ils pouvaient porter à l'époque, tous n'étant pas d'ailleurs messianistes, certains étant plutôt, selon toute vraisemblance, anti-messianistes. Cela n'ouvre pas du tout les mêmes perspectives de parler du *mouvement de Jésus* ou du *mouvement des Nazaréens*. A ce

¹⁰⁴² Voir en annexe.

propos, d'ailleurs, dans une histoire enfin libérée de la tutelle de la théologie, il conviendrait de rouvrir la question de la secte des Thérapeutes et de son rapport avec le christianisme à venir, ainsi que l'appartenance, selon Eusèbe de Césarée de Philon d'Alexandrie au christianisme. Ce problème a été déjà beaucoup discuté autrefois. Il a été convenu de dire qu'Eusèbe se trompait, que Philon n'avait rien de chrétien et ses Thérapeutes d'Égypte pas davantage.¹⁰⁴³

Pour ne pas bouleverser l'ordre des choses – et un paradigme n'est pas autre chose qu'une certaine organisation des faits et une organisation des explications – lorsque les experts se trouvent devant des problèmes d'une grande complexité et d'un enjeu essentiel, un argument décisif pour ne pas se laisser enliser dans des contradictions sans issue, consiste à faire appel à la majorité, comme si la majorité avait un sens quelconque en science. C'est le *consensus*. C'est le *consensus* qui veut que *l'évangile de Thomas* (entre autres exemples) sera donc daté de la première moitié du II^{ème} siècle. Il faut, pour le maintien de l'ordre, qu'il soit postérieur aux évangiles canoniques. De même la première communauté de chrétiens identifiée ne peut pas être en Égypte. Ne met-on pas le plus grand soin à oublier que le même Eusèbe dit que Marc évangélise l'Égypte ? Donc, un *consensus* s'établit, - en l'occurrence sur l'opportunité du silence - et ce consensus tend à prendre la valeur d'une preuve. Tout autant qu'au XIX^{ème} siècle, l'écrasante majorité du petit monde des historiens qui traite aujourd'hui des origines du christianisme est engagée religieusement, même s'ils ont réussi à prendre quelque distance par rapport à l'autorité doctrinale et institutionnelle (ou accréditer l'idée que tel est le cas). La minorité qui peut légitimement revendiquer la neutralité confessionnelle n'en est pas moins soumise à ce que l'on pourrait appeler la solidarité confraternelle. La solidarité peut malheureusement prendre ici l'expression de la conformité et l'attractivité du *consensus* fait le reste.

Le paradigme historico-théologique est donc loin d'avoir fini de dicter ses règles (qui passent, non seulement par la catégorisation et la terminologie mais aussi un certain nombre d'axiomes et de postulats). C'est ce paradigme qui était menacé entre 1860, où Renan commence à faire trembler l'édifice et 1930 où Loisy termine une œuvre décisive que la restauration qui s'est formée entre temps est parvenue aujourd'hui à réduire à un slogan. ("*Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue .*") L'une des principales raisons pour lesquelles le christianisme (en particulier la branche

1043 Philon et les thérapeutes, dans Eusèbe de Césarée, H.E. II, 16,2 ; 17, 1-23. Voir en annexe.

catholique) a résisté aux attaques pourtant souvent très virulentes qui lui ont été portées est que celles-ci prenaient appui à l'intérieur même du paradigme classique. Or, à l'intérieur de ce paradigme qui repose avant tout sur une certaine écriture de l'histoire, les positions de l'orthodoxie sont quasiment imprenables. Libérer l'histoire des origines du christianisme de la tutelle théologique ne peut se faire sans envisager la légitimité d'un paradigme alternatif.

En conclusion, l'histoire des origines du christianisme et l'histoire des origines du judaïsme rabbinique ne sont pas séparables, pas plus qu'on ne peut traiter les aspects ésotériques, c'est-à-dire la Gnose, comme une déviation secondaire d'une orthodoxie qui aurait été première. Or, si Jésus a bien fondé ce mouvement qui, lui-même fondera le christianisme, il n'y a aucune place pour l'ésotérisme et la théorie de l'orthodoxie première se justifie. En plaçant l'apparition de l'ésotérisme le plus haut qu'il serait possible, elle ne remonte pas à Jésus, mais à Pierre, dans son combat avec le magicien Simon.¹⁰⁴⁴ Dans l'article de la *Revue biblique* de 2008, S.C. Mimouni observait : "*Il est à craindre que le caractère ésotérique du mouvement chrétien aux trois premiers siècles doive de plus en plus retenir l'attention des chercheurs (...)*"¹⁰⁴⁵ Notons l'expression "*Il est à craindre...*" qui n'apparaît pas ici pour la première fois.¹⁰⁴⁶ De fait, de telles perspectives sont totalement destructrices pour l'actuel paradigme qui demeure, jusqu'à nouvel ordre inébranlable, consistant à considérer que tout commence avec les récits consignés dans les évangiles. De fait, les travaux des auteurs que cite S.C. Mimouni (ceux de G. Stroumsa, ceux de P. Piovanelli), d'autres comme ceux de B. Decharneux¹⁰⁴⁷ ont les plus grandes difficultés à être admis dans le concert des experts patentés. Ce n'est pourtant pas une telle nouveauté. Le livre de Robert M. Grant consacré à la Gnose et les origines chrétiennes est passé aux oubliettes, comme tant d'autres de la même époque.

Dans l'article de la *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* de 1999, d'autre part, le même auteur écrivait : "*L'histoire des origines du christianisme, toujours écrite à rebours, nécessite par conséquent d'être enfin entièrement revisitée.*" Dans l'ouvrage de 2006 sur les origines du christianisme, il parle d'une *mémoire manipulée* et d'une

1044 Grant Robert M, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1963, "La plus ancienne mention de Simon apparaît dans les Actes des Apôtres. On y lit que, converti par l'évangéliste Philippe, "il crut et fut baptisé". Mais il n'avait pas reçu le Saint-Esprit, que seule pouvait donner l'imposition des mains des apôtres." p 63 et s.

1045 Mimouni S.C. *Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ?* in *Revue biblique* 2008, op.cit. p 375 et s.

1046 Voir supra page 459

1047 Decharneux B, Inowlocki S. *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Brepols 2011

*histoire réécrite.*¹⁰⁴⁸ Dans le dernier en date (2012), il est question d'une religion, le christianisme qui, en tant que religion, apparaît entre le IV^{ème} et le V^{ème} siècle. Pourrions-nous, un jour, en savoir plus, et sortir de l'expression frileuse et allusive ? Peut-il suffire de modifier un mot pour se débarrasser du carcan que proposent et imposent les théologiens anciens et modernes ? En d'autres termes, pourra-t-on un jour, aborder les origines du christianisme en remplaçant non pas, ici ou là, un terme ou autre, mais un paradigme par un autre ? Pour notre part, nous pensons que le paradigme historico-théologique n'a duré que trop longtemps et qu'il serait souhaitable que vienne enfin le temps d'un nouveau paradigme qui pourrait s'appeler le paradigme hypothético-rationnel.

Le problème est qu'une telle approche conduit à des conclusions actuelles fort problématiques, car à l'origine, ces deux religions nouvelles sont concurrentes et incompatibles. On ne veut déjà pas le voir.¹⁰⁴⁹ On supportera encore moins qu'il devienne clair que la situation est toujours la même dans le temps présent. Logiquement, dans l'antiquité tardive cette compétition entre communautés concurrentes, aurait dû aboutir au triomphe d'une seule et à l'élimination de toutes les variantes ou autres formes concurrentes. En effet, beaucoup - en fait, la plupart - des formes religieuses de l'antiquité tardive ont disparu. Mais les événements, notamment l'intervention du pouvoir politique romain, ont fait que cette règle logique a connu une exception. Le christianisme nicéen aurait pu - ou dû - éliminer le judaïsme rabbinique, ou inversement, mais les deux religions subsisteront l'une et l'autre, aujourd'hui comme hier concurrentes et incompatibles, quant à une possible ultime vérité métaphysique. Jésus de Nazareth est Dieu incarné en homme ou bien il est un homme que ses adeptes ont fait Dieu. Cet homme, incidemment peut être réel, fictif ou hybride. Ou bien Jésus de Nazareth est le Messie comme une partie seulement des hommes ne l'a cru et ne le croit encore actuellement et il faut souhaiter, pour le salut de l'humanité, à la suite de l'Église catholique, que tous les hommes un jour le reconnaissent ou bien Jésus de Nazareth est à l'origine de l'erreur religieuse la plus grave de tous les temps et pour l'avenir des

1048 Voir supra page 34

1049 Au moment où ce travail s'achève, vient de paraître en français le dernier ouvrage de Daniel Boyarin, intitulé *Le Christ juif. A la recherche des origines*, Cerf, 2013". La judéité de Jésus est tout sauf une nouveauté. Mais venant après le livre de 2011, *La partition du judaïsme et du christianisme*, assorti d'un sous-titre tel que "A la recherche des origines" et compte-tenu des développements que laisse entrevoir l'article de l'hebdomadaire *La Vie* (cité en annexe), un tel ouvrage pourrait être un événement éditorial gros de conséquences majeures, même si sa parution est très discrète. Les travaux de Daniel Boyarin sont à rapprocher des derniers développements de ceux de Simon-Claude Mimouni (voir en annexe)

religions, il serait souhaitable que l'histoire des religions le reconnaisse.¹⁰⁵⁰ En tout état de cause, comme S.C. Mimouni l'écrivait dès 1999 : " *L'histoire des origines du christianisme, toujours écrite à rebours, nécessite par conséquent d'être enfin entièrement revisitée (...) Pour répondre aux nombreuses interrogations que pose le christianisme en ses débuts, il semble absolument nécessaire de sortir du « carcan » proposé et imposé par la plupart des théologiens chrétiens anciens comme modernes (...)* ".¹⁰⁵¹

On peut observer que l'article de 1999 de S.C. Mimouni - qui invite à "revisiter entièrement l'histoire" et en appelle aux progrès de la recherche, est, dans sa substance très proche de l'article d'Etienne Trocmé précédemment évoqué¹⁰⁵², intitulé *Le christianisme primitif, un mythe historique ?* qui insiste à la fois sur la totale judaïté des premières manifestations de ce qui deviendra le christianisme et plaide pour *que les historiens parviennent à se dégager "du point de vue canoniste"*. Or, cet article date de 1974.¹⁰⁵³ Force est de constater que la recherche sur les origines du christianisme présente toutes les caractéristiques d'une situation bloquée. Etienne Trocmé lui-même s'inscrivait en héritier intellectuel de Marcel Simon dont le *Verus Israël, Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* avait été un bouleversement en 1948. Marcel Simon représentait l'héritage de Charles Guignebert qui, lui-même en 1935, évoquait le précédent de Michel Nicolas.¹⁰⁵⁴ Le cœur de la difficulté tient aux relations historiques entre le christianisme et le judaïsme des premiers siècles et des implications religieuses et politiques qui résulteraient aujourd'hui d'une "revisitation" de l'histoire. La recherche est bloquée pour des raisons théologiques, sachant que diverses théologies, éventuellement antagonistes s'accordent pour maintenir le *statu quo*. Elle le restera aussi longtemps qu'on ne s'attaquera pas au paradigme, au sens kuhnien du terme.

1050 Voir en annexe "Ouverture sur le rabbinisme".

1051 Voir en annexe : *L'émergence du mouvement des disciples de Jésus dans le judaïsme des Ier et IIème siècles, entrée en matière*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* (1999) p. 457 et 459

1052 et largement cité en annexe, à la hauteur de la note. 790

1053 Il s'agit d'une conférence faite à Newx-York en octobre 1970 et à Londres en mai 1971

1054 Voir annexe

Conclusion

REGISTRES DE VÉRITÉ ET HIÉRARCHIE DES VÉRITÉS

Une expression qui n'est pas rare dans le milieu très circonscrit des spécialistes est celle proposant de " *revisiter les origines du christianisme*". Les objections à ce projet se feront rarement entendre. Bien au contraire : il s'agirait presque d'une nécessité : n'est-il pas évident qu'un bon nombre de dogmes n'étaient plus adaptés à la mentalité de l'homme moderne ? Telle était la principale proposition de Bultmann, reprise par Tillich, lesquels préconisaient une lecture symbolique pour dépasser les apories que faisait apparaître une lecture simplement historique des textes fondateurs que la crise moderniste tendait à vulgariser. En fait, une relecture de ce genre risquait d'entraîner des bouleversements tels que, selon nous, une réaction s'est mise en place pour redonner la prééminence à la théologie et à ses experts qui, aujourd'hui, continuent à exercer une influence majeure dans la recherche. *Revisiter les origines du christianisme* ne leur pose pas de problème tant que les fondamentaux restent en place. Refonder les origines du christianisme leur semble, en revanche, impensable. Il y a quelques années, l'un de ces spécialistes, théologien et nonobstant très critique sur le plan de l'histoire, s'interrogeait pour savoir si la recherche historique sur Jésus constituait *une menace ou une chance pour la foi*. Sa conclusion était qu'il y avait, effectivement, danger, mais que

c'était, en dernière analyse une change : " *L'histoire n'a pas à légitimer la foi, mais elle peut fournir des raisons de croire. Elle peut rendre aussi aux croyants le service de les armer en les faisant sortir de la naïveté (...) Il reste que, pour sortir de la naïveté, il faut accepter de passer par une crise.* "

Toute la question est de savoir si, en partant des mêmes données, un historien athée ne parviendrait pas à la conclusion que la menace, quant à l'avenir est bien plus grande que la chance ? Quoiqu'il en soit, le théologien précité, tout en affirmant son optimisme, n'en prédit pas moins la nécessité de passer par une crise, grâce à laquelle les croyants sortiraient enfin de la naïveté. On ne peut dire plus positivement qu'ils s'y trouvent, mais la clarté y aurait gagnée à ce que soit davantage détaillé ce en quoi consiste la naïveté. Il ne semble pas que ce soit dans l'adhésion au paradigme historico-théologique. Dans de nombreux autres écrits, il manifeste une confiance totale dans le consensus qui veut que les évangiles aient été écrits dans le laps de temps correspondant à la vie de la génération apostolique.¹⁰⁵⁵ Par conséquent, il sera certainement de ceux - et il sera emblématique de ce point de vue - qui veulent bien revisiter les origines du christianisme mais n'envisagent pas un instant de les refonder. Ils veulent bien critiquer leur paradigme, mais ils s'opposeront de toutes leurs forces à en changer. Ils n'envisageront même pas qu'une telle chose soit possible. Ils partiront toujours du postulat de l'historicité des quatre évangiles et de Jésus de Nazareth, fondateur du christianisme, que ce soit, éventuellement, par le biais du mouvement qu'il a fondé. La question est soigneusement évitée d'évaluer les conséquences théologiques qui résulteraient des hypothèses selon laquelle l'historité Jésus de Nazareth serait problématique, Jésus et le Christ seraient à distinguer rigoureusement, le personnage de Jésus-Christ n'étant, en dernière analyse qu'un personnage conceptuel. Rappelons, pour la dernière fois, le cri d'alarme du pape émérite Benoît XVI : " *Si nous écartons cette histoire, la foi chrétienne est abolie en tant que telle et refondue dans une autre forme de religion* ".

Revisiter ? Refondre ? Refonder ? Peut-être réinventer ? Selon un autre expert qui ne peut en aucun cas être soupçonné d'antichristianisme, la théologie chrétienne exerce sur l'histoire des origines du christianisme, ce qu'il appelle une *emprise tautologique*, notion qu'il développe dans deux ouvrages fondamentaux de ce point de vue, disant, par exemple, " *N'est-ce pas risquer de renforcer cet enfermement tautologique et*

¹⁰⁵⁵ J Schlosser, *La Genèse des évangiles*. Notre Histoire n° 219 (2006), pp 39-43

apologétique dans lequel se complait la pensée occidentale et de cautionner ainsi son emprise sur la planète tout entière, alors qu'il serait urgent de s'en défaire ? Plus crucialement encore - et ceci explique en partie cela - nous sommes totalement sous l'emprise d'une perception tautologique de nous-mêmes." (...) " Comment vaincre cette emprise tautologique ? Comment rendre raison de la subversion chrétienne du monde, autrement qu'avec ses termes, ses catégories et ses explications ?" ¹⁰⁵⁶ Bien que, selon Maurice Sachot, " une même histoire vue autrement [devrait devenir] une autre histoire ", l'histoire des origines du christianisme vue par un historien agnostique ou athée est la même (au moins en apparence) que l'histoire vue par l'historien croyant simplement parce que l'un et l'autre utilisent le même paradigme, un paradigme formé par un millénaire et demi où l'histoire a été sous l'emprise de la théologie, C'est ce qui pourrait un jour changer. Dès lors, l'histoire des origines du christianisme apparaîtrait comme une autre histoire.

Dans la recherche des conditions réelles d'émergence de la religion nouvelle que fut le christianisme en ses débuts, le principal obstacle à vaincre est sans doute celui de l'interférence entre l'épistémologie - c'est-à-dire les conditions de validité de la connaissance, selon les divers groupes sociaux, les différentes époques, les différentes cultures - et l'idéologie, - c'est-à-dire l'attachement à des principes philosophiques, légitimes en eux-mêmes, mais qui peuvent dérégler l'esprit critique au point même de perturber l'appréciation du réel, voire de l'évidence. Cette interférence ne se limite nullement au champ de la connaissance et de la compréhension du religieux dans son rapport avec la vie des hommes, mais elle semble particulièrement redoutable dans l'histoire des religions et tout spécialement dans l'histoire des origines des religions monothéistes, judaïsme, christianisme, islam. Dans la perspective d'un nouveau paradigme, écartant les interférences de la théologie pour n'adopter que les exigences de la raison, remplaçant les postulats implicites par des hypothèses dûment explicités, c'est-à-dire un paradigme hypothético-rationnel qu'au début de l'ère dite chrétienne, ne peut-on pas envisager que ce n'est pas une mais deux religions nouvelles, concurrentielles et incompatibles autant métaphysiquement qu'historiquement (réalité de la venue du Messie attendu) qui se forment à peu près simultanément ?

¹⁰⁵⁶ Mauric Sachot : *Quand le christianisme a changé le monde*, Odile Jacob, Paris, 2007. (pp29-32). Lire aussi : *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Odile Jacob, Paris 1998 et 2011

Un examen rigoureux des origines du christianisme d'un strict point de vue historique peut donner l'impression finale que la religion ment (au moins sur ses origines). Mais on peut voir aussi la rencontre de deux types de vérité, la vérité historique et la vérité religieuse, rencontre qui, éventuellement, peut déboucher sur un conflit et c'est dans ce conflit qu'un troisième type de vérité peut apporter son aide.

Certes, le problème de la vérité est l'un des plus anciens et des plus difficiles de toute la philosophie. La notion prête donc toujours à débat et bien des historiens considèrent à juste titre que l'histoire n'est pas à la recherche d'une impossible vérité, mais tout au plus d'une certaine réalité, déjà bien difficile à établir. Cependant, la définition la plus classique de la vérité en philosophie étant celle de la correspondance, c'est-à-dire l'adéquation entre un mot, un propos, un discours et une certaine matérialité ou une certaine factualité (présente ou passée), le concept de réalité étant, en outre, lui-même problématique, nous n'ouvrons pas cet ultime dossier, nous réservant seulement la possibilité de faire usage du concept assez courant de registre de vérité. L'histoire des origines du christianisme mettrait donc en rapport trois registres de vérité.

Trois registres de vérité, c'est-à-dire trois différentes natures de vérité. La vérité philosophique se fonde sur un raisonnement juste appliquant des règles strictes supposées bonnes et prenant pour base un ou des axiomes, c'est-à-dire des principes non démontrables, mais admis et que parfois, (souvent même, dans la pratique) on oublie d'explicitier. La vérité historique repose sur la notion de la preuve, preuve que ce que l'on dit avoir eu lieu a eu lieu effectivement. La vérité religieuse (ou théologique) repose sur l'idée de la Révélation (du moins dans les trois monothéismes) et de l'exactitude de l'interprétation. C'est dans la notion de Révélation et d'interprétation que la vérité religieuse rencontre la vérité historique. Mais cette rencontre se fait, pour la religion, à son corps défendant ; c'est une rencontre qu'elle n'a pas demandée et qui s'opère dans des rapports de rivalité et donc de controverse. A ce point de rencontre, la vérité philosophique peut intervenir.

Y a-t-il une hiérarchie des vérités ? Ce n'est pas la vérité historique, ni la vérité philosophique qui revendiquent l'existence d'une vérité absolue, qui serait, par définition, au dessus de toutes les autres. C'est la vérité religieuse qui le fait, du moins dans son expression catholique. Pour l'Église catholique romaine, il y a une hiérarchie des vérités et la sienne propre se trouve au sommet. L'Église a reçu la vérité par Révélation, qui s'est manifestée par l'incarnation de Dieu lui-même en Jésus de

Nazareth, ce Jésus qui a lui-même fondé l'Eglise. La juste interprétation de la Révélation par l'Église est garantie, à ses yeux, par la présence permanente depuis toujours et pour toujours de Dieu en la personne de l'Esprit Saint. C'est la théorie de l'infaillibilité.

La vérité historique, quant à elle, même ne le voudrait-elle pas, peut se trouver dans la nécessité de prendre position sur une telle représentation. Soit pour l'infirmier, soit pour la confirmer. La vérité historique, de toutes façons, ne peut être que relative. Dans ce choc, éventuel et potentiellement violent, entre la vérité religieuse et la vérité historique, la vérité philosophique peut être médiatrice. Il convient ici de méditer ce propos de Maurice Goguel : *"Mais la certitude que nous reconnaissons à ces faits sur lesquels repose notre foi est - et ce point ne saurait être négligé - une certitude d'ordre historique, elle participe donc des caractères ordinaires de la connaissance historique, ce qui veut dire qu'elle est relative et reste constamment sujette à révision. On peut se demander si, par là, elle n'est pas rendue impropre à servir réellement de base à la religion. Le relatif de l'histoire peut-il supporter l'absolu de la religion ?"*¹⁰⁵⁷

Ce qui est en cause, en dernière analyse, dans l'étude historique des origines du christianisme n'est en rien différent s'agirait-il du judaïsme ou de l'islam. Ce qui court un danger vital, dans la confrontation entre la religion et l'histoire, c'est la théorie de la révélation. Le risque, aux yeux des responsables des trois grands monothéismes, - et ils ont raison de craindre, - est celui du relativisme. Pas plus que les responsables religieux, les historiens de ces trois grandes familles de religions, souvent engagés peu ou prou confessionnellement, ne veulent dire que la rationalité moderne a les plus grandes difficultés à défendre la théorie d'une manifestation de la divinité auprès des hommes qui se serait faite sous une forme claire, concrète, probante et par conséquent, historique, que ce soit un ange venant de Dieu qui dicte un message à un prophète (islam), Dieu lui-même s'incarnant en un homme à travers le corps d'une vierge (christianisme) ou Dieu encore édictant un certain nombre de lois du haut d'une montagne au délégué d'un peuple particulier qu'il s'est choisi (judaïsme). L'historien, comme le philosophe, ne peut aujourd'hui que dire que tout donne à penser que ce type de manifestation relève surtout de l'imaginaire humain.

La rationalité post-moderne ne condamne pas seulement les premiers dogmes du christianisme - naissance virginale, résurrection, divinité et double nature de Jésus - elle condamne l'idée même de révélation. De telles théories sont devenues

¹⁰⁵⁷ Goguel Maurice, *Jésus*, Paris 1950,

indéfendables sur le plan réaliste, même si les responsables religieux veulent se voiler la face et ne peuvent plus le soutenir qu'en recourant au plan symbolique, ce que pour l'instant ils répugnent à faire mais qu'ils feront peut-être un jour quand les écailles seront tombées des yeux. Les masses de croyants, quant à elles, qui ont depuis longtemps donné congé aux dogmes, se réfugient dans ce réflexe qu'on appelle aujourd'hui la *dissonance cognitive*, docte et moderne expression qui signifie le refus de reconnaître que l'on se trompe.

L'historien a-t-il un rôle à jouer dans une affaire d'une telle importance ? oui, dans cette affaire, comme dans toutes les autres : apporter sa part, peut-être modeste, certainement relative, sans doute imparfaite, de vérité. A l'avenir de trancher. Le sociologue et le philosophe sont dans le même cas. Tous ont intérêt à travailler ensemble. Ni sur le plan logique, ni sur le plan historique, la révélation n'est plus défendable. Du moins la conception classique, c'est-à-dire historique, de la révélation. Historiquement, les conditions sont trop floues, pour ne pas dire suspectes, dans le cas des trois monothéismes. Logiquement, il est peu concevable que le vrai, le seul Dieu, le Dieu exclusif, se soit révélé de façon incompatible à trois catégories d'humains, plus ou moins apparentées et plus ou moins rivales.

Toutes les histoires de fondation de religion sont des mythes, sachant que le mythe ne signifie pas l'erreur, mais peut désigner l'intuition de vérités fondamentales trop profondes et trop subtiles pour les faibles moyens de la raison. Comme le dit Paul Tillich, le langage des religions est le mythe.

Aux théologiens d'inventer de nouveaux systèmes ¹⁰⁵⁸ ! Si Dieu s'est révélé à l'homme un jour, il n'y aucune raison de penser que ce jour remonte à un lointain passé. Pourquoi ce jour ne serait-il pas le jour d'aujourd'hui ? D'hier ? De demain ? Si Dieu s'est révélé un jour, il peut se révéler tous les jours. Il peut se révéler à chaque instant. Dieu n'est-il pas l'éternité, la sortie du monde et du temps ? Si Dieu est également omniprésent, il n'y a aucune raison qu'on ne puisse pas le trouver dans l'histoire. L'histoire scientifique n'a pas vocation à démolir l'histoire sainte. Et si Dieu peut se trouver dans l'histoire, il n'y a non plus aucune raison qu'il ne se trouve pas, également, dans la religion. Dans toutes les religions. L'histoire n'a pas non plus vocation à détruire les religions.

¹⁰⁵⁸ C'est ce que souhaite, par exemple, Jean Carmignac en 1981 : il espère que la reconstruction théologique commencera vers l'an 2000. (Voir 2ème volume, note 873, page 202) ; pour sa part, Jean Hadot, commentant Geza Vermes la même année 1981, est moins optimiste, estimant que les spécialistes restent attachés aux vues hérités du XIXème siècle, empêchant les études sur le christianisme de faire un pas décisif.

Quant à la philosophie, jamais elle ne niera que Dieu puisse être dans tous les activités humaines, l'activité philosophale, y compris ; également les activités de tous sortes, depuis les activités artistiques jusqu'aux plus quotidiennes, dans la vie, dans la vérité, dans l'amour.

I Bibliographie générale

- Ambroise. *Des sacrements Des mystères Explication du symbole*. Édité par Bernard Botte. [Nouv. éd. Sources chrétiennes 25 bis. Paris: Éd. du Cerf, 1980.
- Armogathe, J.R. (sous la direction de) *Histoire générale du christianisme*. 2 vol. Quadrige. Paris: PUF, 2010.
- Bihlmeyer, Karl, et Hermann Tüchle. *Histoire de l'Église*. Traduit par Marcel Grandclaude. 5 vol. Les Précis Salvator. Mulhouse Paris Tournai: Éd. Salvator Casterman, 1962
- Pie X, et Église catholique. Encyclique *Pascendi dominici gregis*
- Pie XII, et Ecclesia catholica. *Lettre encyclique « Divino Afflante spiritu » sur la façon la plus opportune de promouvoir les études bibliques*. 1 vol. Lille, France: S.I.L.I.C, 1944.
- Humani Generis* (1950)
- Jean-Paul II : *Tertio Millenio Adveniente* (1994.
- Benoît. XVI *Jésus de Nazareth, 1: Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*. Édité par François Duthel. Traduit par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy, et Dominique Tassel. 1 vol. Jésus de Nazareth. Paris: Flammarion, 2007.----- *Jésus de Nazareth, Deuxième partie: De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*. 1 vol. Jésus de Nazareth. Monaco] [Paris: Éd. du Rocher, groupe Parole et silence, 2011.
- *L'enfance de Jésus*. Traduit par Marie des Anges, Jean Landousies, et Jean-Marie Speich. 1 vol. Paris: Flammarion, 2012.
- Marrou, Henri-Irénée, éd. *À Diognète*. 1 vol. Sources chrétiennes (Paris), ISSN 0750-1978 ; 33 bis. Paris, France: les Éditions du Cerf, 1997
- Bovon, François, Pierre Geoltrain, et Sever J. Voicu, éd. *Écrits apocryphes chrétiens, I*. Bibliothèque de la Pléiade 442. Paris: Gallimard, 1997.
- Bréhier, Louis, René Aigrain, Augustin Fliche, et Victor Martin. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. 5, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe : 590-757*. 1 vol. [Paris]: Bloud et Gay, 1947.
<http://www.sudoc.fr/008516596>
- Commission Biblique Pontificale : *Instruction du 21 avril 1964 sur la vérité historique des Évangiles* (texte latin dans l'Oss. Rom du 14 mai 1964 ; texte français : Oss. Rom. 22 mai 1964
- Clément I. *Les constitutions apostoliques*. Édité et traduit par Marcel Metzger. 1 vol. Sources chrétiennes (Paris), ISSN 0750-1978 320. Paris, France: Éd. du Cerf, 1985.
- Clément d'Alexandrie. *Les Stromates, I*. Édité par Claude Mondésert. Traduit par Marcel Caster. 1 vol. [Réimpr. Sources chrétiennes 30. Paris: Éd. du Cerf, 2006.
- Cyprianus, Thascus Caecilius. *Saint Cyprien. Textes traduits avec introduction et notes par le Dr Denis [sic pour Denys] Gorce... Huit Traités*. Édité par Denys Gorce. Namur: Editions du Soleil levant, 1958
- Duchesne Louis , *Histoire ancienne de l'Eglise*, Tome I Paris, 1910, page 219
- Di Berardino, Angelo. *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien . 1, A-I*. Traduit par François Vial. 1 vol. [Paris]: Cerf, 1990. <http://www.sudoc.fr/001597671>.
- Di Berardino, Angelo, et François Vial. *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien . 2, J-Z*. 1 vol. [Paris]: Cerf, 1990. <http://www.sudoc.fr/001757628>.
- Geoltrain, Pierre, Jean-Daniel Kaestli, Jean-Michel Roessli, et Sever J Voicu, éd. *Écrits apocryphes chrétiens, II*. 1 vol. Bibliothèque de la Pléiade 516. Paris: Gallimard, 2005.
- Encyclopaedia universalis*. 22 vol. Paris: Encyclopaedia universalis, 1984.
<http://www.sudoc.fr/004934660>.
- Épiphane. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Traduit par Francis E. Williams. 2 vol. Nag Hammadi Studies 35-36. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Eusèbe de Césarée. *Histoire de l'Église , écrite par Eusèbe, évêque de Césarée, traduite par M. Cousin,...* 5 vol. Paris: D. Foucault, 1686.
- Fröhlich, Roland, et Reginald Ringenbach. *Histoire de l'Église : panorama et chronologie*. 1 vol. Bibliothèque d'histoire du christianisme, ISSN 0762-1620 ; 4. Paris: Desclée, 1984.

- Hefele, Carl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux, I*. 2 vol. [Reprod. en fac-sim. Histoire des conciles d'après les documents originaux. Hildesheim New York: G. Olms, 1973.
- Hefele, Carl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux, II*. 2 vol. [Reprod. en fac-sim. Histoire des conciles d'après les documents originaux. Hildesheim New York: G. Olms, 1973.
- Homo, Léon. *Nouvelle histoire romaine. Édition revue et mise à jour par Charles Piétri*. Paris: A. Fayard, 1969.
- Irénée, et Alexandre Kojève. *Démonstration de la prédication apostolique*. Traduit par Léon Marie Froidevaux. 1 vol. Sources chrétiennes 62. Paris: les Éditions du Cerf, 1959. Irénée. *Contre les hérésies*. Édité par Marie-Laure Chaieb. 1 vol. L'abeille. Paris: les Éd. du Cerf, 2011.
- Jean-Paul II, et Marcel Dumais. *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise: allocution de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et document de la Commission biblique pontificale*. Édité par Eglise catholique. Pontificia commissio biblica. La vie chrétienne. - Montréal : Ed. Paulines 48. Montréal, Canada: Editions Paulines, 1994.
- Clément I. *Les constitutions apostoliques*. Édité par Marcel Metzger. 1 vol. Sources chrétiennes (Paris), ISSN 0750-1978 320. Paris, France: Éd. du Cerf, 1985. (Vol 2 1986 ; Vol 3 1987)
- Jérôme. *Contra Iohannem*. Édité par Jean-Louis Feiertag. S. Hieronymi presbyteri Opera, 2; Corpus christianorum, 79 1. Turnhout: Brepols, 1999.
- Jérôme. *Lettres*. Édité par Jérôme Labourt. Collection des universités de France. Paris: les Belles lettres, 1949.
- Justin. *Apologie pour les chrétiens*. Édité par Charles Munier. 1 vol. Sources chrétiennes n° 507. Paris: les Éd. du Cerf, 2006.
- Justin. *Dialogue avec Tryphon: éd. critique*. Édité par Philippe Bobichon. 2 vol. Paradosis 47 1-2. Fribourg: Academic press, 2003.
- Labriolle, Pierre de, Louis Bréhier, Gustave Bardy, Augustin Fliche, et Victor Martin. *Histoire de l'Eglise* Lebreton, Jules, et Jacques Zeiller. *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. I, L'Eglise primitive*. Édité par Augustin Fliche et Victor Martin. 1 vol. Paris: Bloud et Gay, 1946.
- Lietzmann, Hans, et Maurice Goguel. *Histoire de l'Eglise ancienne. I, Les commencements*. Traduit par André Jundt. 1 vol. Bibliothèque historique (Paris), ISSN 0520-0601. Paris: Payot, 1950.
<http://www.sudoc.fr/055152171>.
- Lietzmann, Hans. *Histoire de l'Eglise ancienne. II, Ecclesia catholica*. Traduit par André Jundt. 1 vol. Bibliothèque historique (Paris), ISSN 0520-0601. Paris: Payot, 1937. <http://www.sudoc.fr/049383086>.
- Lietzmann, Hans. *Histoire de l'Eglise ancienne. III, L'Eglise, de l'Empire jusqu'à la mort de Julien*. Traduit par André Jundt. 1 vol. Bibliothèque historique (Paris), ISSN 0520-0601. Paris: Payot, 1941.
<http://www.sudoc.fr/049042394>.
- Lietzmann, Hans. *Histoire de l'Eglise ancienne. IV, L'époque des Pères de l'Eglise jusqu'au Ve siècle*. Traduit par André Jundt. 1 vol. Bibliothèque historique (Paris), ISSN 0520-0601. Paris: Payot, 1949.
<http://www.sudoc.fr/047337982>.
- Mahé, Jean-Pierre, Paul-Hubert Poirier, et Eric Crégheur. *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*. 1 vol. Bibliothèque de la Pléiade, ISSN 0768-0562 ; 538. [Paris]: Gallimard, 2007.
- Mossé, Claude. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Bruxelles] [Paris: Complexe, 1992.
- Origène. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu...* Édité par Robert Girod. Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1970.
- Origène. *Traité des principes: introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction, I: Livres I et II*. Édité par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. 1 vol. Sources chrétiennes 252. Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- Palanque, Jean-Rémy, Gustave Bardy, et Pierre de Labriolle. *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*. Édité par Augustin Fliche et Victor Martin. 1 vol. [Paris]: Bloud & Gay, 1950.
- Petit, Paul. *Histoire générale de l'Empire romain: 27 av. J.-C.-161 apr. J.-C, I: Le Haut-Empire*. Points 35-37. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- Petit, Paul. *Histoire générale de l'Empire romain: 284-395, 3: Le Bas-Empire*. Points 35-37. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- Philon - Leloup, Jean-Yves. *Prendre soin de l'être: Philon et les thérapeutes d'Alexandrie*. L'être et le corps. Paris: A. Michel, 1993.
- Philon d'Alexandrie. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. Édité par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, et Université Lumière. 36 vol. Paris, France: Éd. du Cerf, 1961

- Pietri Luce (sous la direction de) *Histoire du christianisme: des origines à 250, T. 1: Le nouveau peuple*. Histoire du christianisme. Paris: Desclée, 2000.
- Platon, *Apologie de Socrate*
- Larousse, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Paris: Larousse, 1866.
- Leclercq, Henri. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. 30 vol. Paris: Letourey et Ané, 1924.
- Mahé, Jean-Pierre (1944-) Directeur de publication, Paul-Hubert (1948-) Directeur de publication Poirier, et Éric Éditeur scientifique Crégheur. « *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi* / édition publiée sous la direction de Jean-Pierre Mahé et de Paul-Hubert Poirier ; index établis par Éric Crégheur ». Texte imprimé, 2007.
- Metzger, Marcel, éd. *Les constitutions apostoliques*. 1 vol. [Nouvelle éd. Sagesses chrétiennes. Paris: les Éd. du Cerf, 2012.
- Ratzinger (édité par Cal) *Catéchisme de l'Église catholique*. Édité par Benoît. Paris: France loisirs, 1993.
- Rosenstiehl, Jean-Marc, éd. *La Bible, Écrits intertestamentaires*. Traduit par André Dupont-Sommer et Marc Philonenko. [Nouv. éd. Bibliothèque de la Pléiade 337. Paris: Gallimard, 1988.
- Rufin d'Aquilée *Commentaire du symbole des apôtres*. introd. de Manlio Simonetti ; trad. de Françoise Bilbille Gaven,... et Jean-Claude Gaven,... ; annot., guide thématique, index de A.-G. Hamman - Paris, Brepols 1997
- Tertullien. *Traité de la Prescription contre les hérétiques*. Édité par François Refoulé. Traduit par Pierre de Labriolle. 1 vol. Sources chrétiennes 46. Paris: les Éditions du Cerf, 1957.
- Tertullien. *Contre Hermogène*. Traduit par Frédéric Chapot. Sources chrétiennes 439. Paris: les Éd. du Cerf, 1999.
- Tertullien. *Adversus Praxean*. Édité par Emil Kroymann. 1 vol. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften Heft 8. Tübingen: P. Siebeck, 1907.
- Tertullien. *Le Baptême: le premier traité chrétien*. Édité par François Refoulé. Traduit par Maurice Drouzy. Foi vivante 176. Paris: Éd. du Cerf, 1976.
- Tertullien. *La chair du Christ*. Édité par Jean-Pierre Mahé. 2 vol. Sources chrétiennes 216-217. Paris: Éditions du Cerf, 1975.
- Vacant Alfred (direction) *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. 35 vol. Paris: Letouzey et Ané, 1899.

II Bibliographie de l'introduction

- Benoît. Jésus de Nazareth : Tome 1, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration. Flammarion, 2007. ; Tome 2 Jésus de Nazareth : De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection. Le Rocher Editions, 2011. -- Tome 3 Jésus de Nazareth, Les évangiles de l'enfance Flammarion 2012
- Boismard, Marie-Émile. *Faut-il encore parler de résurrection ? : les données scripturaires*. Théologies. Paris: les Éd. du Cerf, 1995.
- Decharneux, Baudouin. *Jésus*. 1 vol. Sagesses éternelles. Paris: Entrelacs, 2007.
- Delzant, Antoine. *Croire quand même*. 1 vol. Paris: Bayard, 2006.
- Giri, Jacques. *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme: enquête sur les recherches récentes*. 1 vol. Paris, France: éd. Karthala, 2007.
- Guillemette, Pierre, et Mireille Brisebois. *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal, Canada: Fides, 1987.
- Henry, Michel. *C'est Moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. [La couleur des idées. Paris: Éd. du Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Éd. du Seuil, 2002.

- Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Champs 486. Paris: Flammarion, 2001.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Vers un nouveau christianisme ? : introduction à la sociologie du christianisme occidental*. 2e éd. Sciences humaines et religions. Paris: Ed. du Cerf, 1987.
- Kannengiesser, Charles. *Foi en la Résurrection, résurrection de la foi*. Le Point théologique 9. Paris: Beauchesne, 1974.
- Lambert, Yves. *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. 1 vol. [Nouvelle éd. Sciences humaines et religions. Paris: les Éd. du Cerf, 2007.
- Laplanche, François. *La crise de l'origine: la science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle*. 1 vol. L'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 2006.
- Lenoir, Frédéric. *Comment Jésus est devenu Dieu*. 1 vol. Paris: Fayard, 2010.
- Moingt, Joseph. *Croire quand même: libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*. 1 vol. Semeurs d'avenir. Paris: Temps présent, 2010.
- Nancy, Jean-Luc. *Déconstruction du christianisme*. Collection la Philosophie en effet. Paris: Galilée, 2005.
- Pelletier, Denis. *La crise catholique: religion, société, politique en France, 1965-1978*. 1 vol. Petite bibliothèque Payot 561. Paris: Éd. Payot & Rivages, 2005.
- Sesboüé, Bernard. *Christ, Seigneur et Fils de Dieu: libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir*. 1 vol. Paris: Lethielleux-Groupe DDB, 2010.
- Tincq, Henri. *Dieu en France: mort et résurrection du catholicisme*. Paris: Calmann-Lévy, 2003.

III Bibliographie 1ère partie

- Aubrun, Michel Traduction, éd. *Le Livre des Papes*. Turnhout (Belgique), Belgique: Brepols, 2007.
- Audet, Jean-Paul. *La Didachè: instructions des Apôtres*. Études bibliques. Paris: Lecoffre, 1958.
- Bauer, Walter. *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*. Édité par Georg Strecker. Traduit par Philippe Vuagnat. 1 vol. 2e éd. Patrimoines. Paris: les Éd. du Cerf, 2009.
- Blanchetière, François, Moshe David Herr, et Centre de recherche français, éd. *Aux origines juives du christianisme: [communications au séminaire du Centre de recherche français de Jérusalem]*. Cahiers du Centre de recherche français de Jérusalem. Jérusalem [Louvain] [Paris]: Centre de recherche français de Jérusalem diff. Peeters, 1993.
- Boismard, Marie-Émile. *À l'aube du christianisme: la naissance des dogmes*. Théologies. Paris: les Éd. du Cerf, 1998.
- Boismard, Marie-Émile, Arnaud Lamouille, et Gérard Rochais, éd. *Synopse des quatre Évangiles en français, T. III: L'Évangile de Jean*. Synopse des quatre Évangiles en français. Paris: Éd. du Cerf, 1977.
- Boismard, Marie-Émile. *Faut-il encore parler de résurrection ? : les données scripturaires*. Théologies. Paris: les Éd. du Cerf, 1995.
- Brown, Raymond Edward, et John P. Meier. *Antioche et Rome: berceaux du christianisme*. Lectio divina 131. Paris: Éd. du Cerf, 1988.
- Calvin, Jean. *Institution de la religion chrestienne*. (deux volumes) Édité par Jacques Pannier. publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Les Belles Lettres, 1937.
- Coquerel, Athanase-Josué. *Histoire du Credo, par Athanase Coquerel fils*. Paris: G. Baillière, 1869.
- Cullmann, Oscar. *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr, histoire et théologie*. Neuchâtel.
- Drews, Arthur. *Die Petruslegende*. Jena, Allemagne: E. Diederichs, 1924.
- Duchesne, Louis. *Etude sur le « Liber pontificalis »...* Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 1. Paris: E. Thorin, 1877.
- Dufourcq, Albert. *Saint Irénée: IIe siècle*. 1 vol. Vie des saints. Brive-la-Gaillarde: Éd. du Paraclet, 2010.

- Église catholique. *Annuario pontificio...* Città del Vaticano: Tip. pol. vaticana, s. d
- Ehrman, Bart D. *Les christianismes disparus: la bataille pour les Écritures apocryphes, faux et censures*. Traduit par Jacques Bonnet. 1 vol. Paris: le Grand livre du mois, 2007.
- Ehrman, Bart D. *La construction de Jésus: aux sources de la religion chrétienne*. Traduit par Véronique Dassas et Colette St-Hilaire. 1 vol. Autre chose à penser. Le Triadou: H&O, 2010.
- Goguel, Maurice. *Maurice Goguel, ... Jésus et les origines du christianisme. [3.] L'Église primitive*. Paris, Payot (Saint-Amand, impr. de Bussière), 1947
- Grappe, Christian. *Images de Pierre aux deux premiers siècles*. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 75. Paris: Presses universitaires de France, 1995
- Grappe Christian *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (Études d'histoire et de philosophie religieuses 71), Paris, Presses universitaires de France, 1992 (371 pages).
- Guignebert, Charles. *La Primauté de Pierre et la revue de Pierre à Rome, étude critique, par Ch. Guignebert,...* Paris: E. Nourry, 1909.
- Guignebert, Charles. *Ch. Guignebert. La Sépulture de Pierre*. (Paris), F. Alcan, 1931
- Harnack, Adolf von. *Histoire des dogmes*. Traduit par Eugène Choisy. Patrimoines. Paris [Genève]: les Éd. du Cerf Labor et fides, 1993.
- Harnack, Adolf von. *Marcion: l'évangile du Dieu étranger une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par Bernard Lauret. Patrimoines. Paris: les Éd. du Cerf, 2003.
- Jaffé, Dan. *Le judaïsme et l'avènement du christianisme: orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique, Ier-IIème siècle*. Patrimoines. Paris: les Éd. du Cerf, 2005.
- Kannengiesser, Charles. *Foi en la Résurrection, résurrection de la foi*. 1 vol. Paris, France: Beauchesne, 1974.
- Le Boulluec, Alain. *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles, 1: De Justin à Irénée*. La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles. Paris: Études augustinienes, 1985.
- Le Boulluec, Alain. *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles, 2: Clément d'Alexandrie et Origène*. La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles. Paris: Études augustinienes, 1986.
- Leclercq, Henri. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. - Voir bibliographie générale
- Légasse, Simon. *Paul apôtre: essai de biographie critique*. Histoire. Paris [Saint-Laurent]: Cerf Fides, 1991.
- Levillain Philippe (ed.) *Dictionnaire historique de la papauté*. Paris: Fayard, 1994
- Mainville, Odette, et Daniel Marguerat, éd. *Résurrection: l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*. Le Monde de la Bible, 45; Sciences bibliques. Genève Montréal: Labor et Fides Médiaspaul, 2001.
- Mimouni, Simon Claude, et Pierre Maraval. *Le christianisme des origines à Constantin*. 1 vol. Nouvelle Clio. Paris: Presses universitaires de France, 2006.
- Mimouni, Simon Claude. *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*. 1 vol. Nouvelle Clio. Paris: Presses universitaires de France, 2012.
- Murcia Thierry, *Jésus : Les miracles élucidés par la médecine*, Paris 2004
- Nicolas, Michel. *Le Symbole des apôtres, essai historique, par Michel Nicolas*. Paris: Michel-Lévy frères, 1867
- Pacaut, Marcel. *La Papauté, des origines au Concile de Trente*. Grandes études historiques. Paris: Fayard, 1976.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *L'émergence de la tradition catholique: 100-600*. Traduit par Pierre Quillet. La tradition chrétienne., 1; Théologiques. Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Persoz, Henri. *Enquête sur Paul et Jésus: pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ?* Paris: Éd. Église réformée de la Bastille, 2001.
- Perrot, Charles. *Jésus*. 4e éd. mise à jour. Que sais-je ? 3300. Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- Petitfils, Jean-Christian. *Jésus*. 1 vol. Paris: Fayard, 2011.
- Pourkier, Aline. *L'Hérésiologie chez Epiphane de Salamine*. Lille 3: ANRT, 1988.
- Réville, Albert. *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, par Albert Réville*. Paris: G. Baillière, 1869.
- Rougier, Louis. *La Genèse des dogmes chrétiens*. 1 vol. Paris: A. Michel, 1972.

- Sachot, Maurice. *L'invention du Christ: genèse d'une religion*. Le champ médiologique. Paris: O. Jacob, 1997
- Schatz, Klaus. *La primauté du pape: son histoire des origines à nos jours*. Traduit par Joseph Hoffmann. Librairie européenne des idées. Paris: les Ed. du Cerf, 1992.
- Sesbouë Bernard, voir bibliographie de l'introduction.
- Tixeront, Joseph. *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*. 2 vol. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Paris: J. Gabalda et fils, 1930.
- Turmel, Joseph. *Histoire des dogmes...* 6 vol. (vol III : la papauté) ; Paris: Rieder, 1931
- Zeller, Eduard. *La légende de Saint-Pierre, premier évêque de Rome*. Traduit par Alfred Marchand. 1 vol. Paris, France: Sandoz et Fischbacher, 1876.
- Vincent de Lérins. *Tradition et progrès: le Commonitorium*. Édité par Adalbert-Gautier Hamman. Traduit par Pierre de Labriolle. Les Pères dans la foi. Paris: Desclée De Brouwer, 1978.
- Voltaire : voir bibliographie générale

IV Bibliographie 2ème partie.

- Amsler Frédéric, éd. *L'Evangile inconnu: la source des paroles de Jésus (Q)*. Essais bibliques 30. Genève: Labor et fides, 2001.
- Augias, Corrado, et Mauro Pesce. *Enquête sur Jésus: l'homme qui a changé le monde*. Traduit par Monique Baccelli. 1 vol. Document. Monaco] [Paris: Éd. du Rocher, 2008.
- Bardet, Serge. *Le « Testimonium Flavianum »: examen historique, considérations historiographiques*. Josèphe et son temps 5. Paris: les Éd. du Cerf, 2002.
- Baubérot, Jean, et Valentine Zuber. *Une haine oubliée: l'antiprotestantisme avant le pacte laïque, 1870-1905*. Sciences des religions. Paris: A. Michel, 2000.
- Béraud, Céline, Dominique Borne, Philippe Gaudin, Claude Langlois, Isabelle Saint-Martin, Jean-Paul Willaime, Régis Debray, Dominique Borne, et Jean-Paul Willaime. *Enseigner les faits religieux: quels enjeux ?* 1 vol. Débats d'école, ISSN 1962-7122. Paris, France: A. Colin, DL
- Beretta, Francesco. *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne: portrait d'un intellectuel*. Textes, dossiers, documents 16. Paris: Beauchesne, 1996.
- Benoît, Pierre, Marie-Émile Boismard, et Arnaud Lamouille, éd. *Synopse des quatre Évangiles en français: avec parallèles des Apocryphes et des Pères, T. I: Textes*. 6e éd. [Études annexes de l
- Benoît, Pierre, Marie-Émile Boismard, Arnaud Lamouille, et Pierre Sandevor, éd. *Synopse des quatre Évangiles en français, T. II: Commentaire*. 2e éd. Synopse des quatre Évangiles en français. Paris: Éd. du Cerf, 1972.
- Bertho, Benjamin, et Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité. *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Édité par Sabrina Inowlocki et Baudouin Decharneux. 1 vol. Monothéismes et philosophie, ISSN 2295-0176 12. Turnhout, Belgique: Brepols, 2011.
- Boismard, Marie-Émile, Arnaud Lamouille, et Gérard Rochais, éd. *Synopse des quatre Évangiles en français, T. III: L'Évangile de Jean*. Synopse des quatre Évangiles en français. Paris: Éd. du Cerf, 1977.
- Boismard, Marie-Émile, et Arnaud Lamouille. *La Vie des Évangiles: initiation à la critique des textes*. Initiations. Paris: Éditions du Cerf, 1980.
- Boismard, Marie-Émile, Justin Taylor, et Arnaud Lamouille. *Les Actes des deux apôtres: Act. 1, 1-8,40, IV: Commentaire historique*. Études bibliques 41. Paris: J. Gabalda, 2000.
- Boismard, Marie-Émile. *À l'aube du christianisme: la naissance des dogmes*. Théologies. Paris: les Éd. du Cerf, 1998.
- Bovon, François. *Dans l'atelier de l'exégète: du canon aux Apocryphes*. 1 vol. Christianismes antiques. Genève Paris:

- Labor et fides diff. Presses universitaires de France, 2012.
- Borne, Dominique. *Enseigner la vérité à l'école ? : quels enjeux ?* 1 vol. Débats d'école. Paris: A. Colin, 2007.
- Boudon, Raymond. *L'Idéologie ou l'Origine des idées reçues*. Idées-forces. Paris: Fayard, 1986.
- Boudon, Raymond. *L'Art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses*. L'Espace du politique. Paris: Fayard, 1990.
- Bourdieu, Pierre. *Questions de sociologie*. Documents 58. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Le Sens commun 58. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- Boyarin, Daniel, et Philippe Barbarin. *Le Christ juif*. Traduit par Marc Rastoin. 1 vol. Initiation (Paris. 1955), ISSN 0750-215X. Paris, France: les Éd. du Cerf, 2013, 2013.
- Boyarin, Daniel. *La partition du judaïsme et du christianisme*. Traduit par Jacqueline Rastoin, Cécile Rastoin, et Marc Rastoin. 1 vol. Patrimoines. Judaïsme, ISSN 0762-0829. Paris, France: les Éd. du Cerf, 2011, 2011.
- Brown, Raymond Edward. *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Édité par Pierre Debergé. Traduit par Jacques Mignon. Paris: Bayard, 2000.
- Bultmann, Rudolf. *Foi et compréhension, 1: L' Historicité de l'homme et de la Révélation*. Traduit de l'allemand par André Malet.]. Traduit par André Malet. 1 vol. Foi et compréhension. Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- Bultmann, Rudolf. *Foi et compréhension, [2]: Eschatologie et démythologisation*. Traduit par André Malet. Foi et compréhension. Paris: Éd. du Seuil, 1987.
- Bultmann, Rudolf. *L'Histoire de la tradition synoptique*. Traduit par André Malet. 1 vol. [Éd.] suivie du complément de 1971. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- Bultmann, Rudolf. *Jésus: mythologie et démythologisation*. Traduit par Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin, et Christian Payot. Paris: Éd. du Seuil, 1968.
- Bultmann, Rudolf, Paul Ricoeur, Jean-Marc Éditeur scientifique Tétaz, et Andreas Dettwiler. *Nouveau Testament et mythologie*. 1 vol. Logos [Texte imprimé]. - Genève : Labor et fides, 2013- 2. Genève, Suisse: Labor et Fides, impr.2013, 2013.
- Bultmann, Rudolf. *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Traduit par Pierre Jundt. 1 vol. Bibliothèque historique. Paris: Payot, 1950.
- Carbonell, Charles-Olivier. *L'Historiographie*. Que sais-je ? 1966. Paris: Presses universitaires de France, 1981.
- Carmignac, Jean. *La Naissance des évangiles synoptiques*. Paris: O.E.I.L., 1984.
- Centre d'étude des religions du Livre. *La controverse religieuse et ses formes*. Édité par Alain Le Boulluec. Patrimoines. Paris: les Ed. du Cerf, 1995.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Bibliothèque des histoires. Paris: Gallimard, 1993.
- Chassang, Alexis. *Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire, dans l'antiquité grecque et latine, par A. Chassang*. Paris: Didier, 1862.
- Chatelet F et Mairet *Histoire des idéologies: du XVIII^e au XX^e siècle, 3: Savoir et pouvoir*. Histoire des idéologies. Paris: Hachette, 1978.
- Chocheyras Jacques *Les actes des apôtres Pierre et Paul, histoire, tradition et légende*. Paris, l'Harmattan 2001
- Couchoud, Paul-Louis, éd. *Congrès d'histoire du christianisme: jubilé Alfred Loisy*. 3 vol. *Annales d'histoire du christianisme*. Paris Amsterdam: éd. Rieder Van Holkemas Warendorf's Uitgevers Maatschappij, 1928.
- Couchoud, Paul-Louis. *Paul-Louis Couchoud. L'Enigme de Jésus*. Poitiers, Impr. du « Mercure de France » Marc Texier, 1923.
- Couchoud, Paul-Louis. *Le Mystère de Jésus, par P. L. Couchoud*. Cachan, Impr. Société Anonyme de gravure et d'impression Paris, F. Rieder et Cie, éditeurs, 7, place Saint-Sulpice, 1924.
- Causse, Jean-Daniel, et Élián Cuvillier. *Traversée du christianisme: exégèse, anthropologie, psychanalyse*. 1 vol. Montrouge: Bayard, 2012.
- Daniel-Rops. *Daniel-Rops,... Histoire de l'Église du Christ..., 1: Jésus en son temps*. undefined. [Paris: B. Grasset,], 1965.
- De Cock-Pierrepoint, Laurence, Emmanuelle Picard, et Suzanne Citron. *La fabrique scolaire de l'histoire: illusions et désillusions du roman national*. 1 vol. Passé & présent . Marseille, France: Agone, 2009.
- Decharneux, Baudouin. *Jésus*. 1 vol. Sagesse éternelles. Paris: Entrelacs, 2007.

- Collectif : Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?* 1 vol. Paris, France: les Éd. de Minuit, impr. 2011, 2011.
- Manifeste : la connaissance libère, Ed. Le Croquat et La dispute, Paris; 2013
- Combet-Galland, Corina, Gérard Mordillat, et Michel Quesnel. *Jésus-Christ, de quoi est-on sûr ?* 1 vol. Questions de vie. Paris: les Éd. de l'Atelier, 2006.
- Czajka, Henri, Jean d'Yvoire, et Centre régional de documentation pédagogique, éd. *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque: représentations, perspectives, organisation des apprentissages actes du colloque international de Besançon, 20-21 novembre 1991*. Documents, actes et rapports pour l'éducation. Besançon: CRDP, 1992.
- Decharneux, Baudouin. *Jésus*. 1 vol. Sagesses éternelles. Paris: Entrelacs, 2007.
- Debray, Régis. *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque: rapport au ministre de l'Éducation nationale*. Paris: O. Jacob CNDP, 2002.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* 1 vol. Reprise. Paris: les Éd. de Minuit, 2005.
- Delumeau, Jean (sous la direction de) *L'historien et la foi*. Paris: Fayard, 1996.
- Derenne, Eudore. *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C*. Liège ; Paris : Champion, 1930
- Duchesne, Louis. *Etude sur le « Liber pontificalis »...* Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 1. Paris: E. Thorin, 1877.
- Duchesne, Louis. *Histoire ancienne de l'Église...* 3 vol. Paris: Fontemoing et Cie, 1910.
- Drews, Arthur. *Arthur Drews, professeur de philosophie à l'École technique de Carlsruhe. Le Mythe de Jésus. Traduit de l'allemand par Robert Stahl*. Traduit par Robert Stahl. 1 vol. Paris: Payot, 1926.
- Ehrman, Bart D. *Les christianismes disparus: la bataille pour les Écritures apocryphes, faux et censures*. Traduit par Jacques Bonnet. 1 vol. Paris: le Grand livre du mois, 2007.
- Ehrman, Bart D. *La construction de Jésus: aux sources de la religion chrétienne*. Traduit par Véronique Dassas et Colette St-Hilaire. 1 vol. Autre chose à penser. Le Triadou: H&O, 2010.
- Foster, Paul, Andrew Forsythe Gregory, John S. Kloppenborg, et Jozef Verheyden, éd. *New studies in the Synoptic problem: Oxford conference, April 2008*. 1 vol. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium 239. Leuven, Belgique, 2011.
- Foucault, Michel. *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1990.
- Foucault, Michel, Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange. *Dits et écrits, 1954-1988*. 1 vol. Quarto (Paris), ISSN 1264-1715. Paris, France: Gallimard, 2001.
- Gallo, Max. *Jésus: l'homme qui était Dieu*. 1 vol. Paris: XO éd. Chêne, 2012.
- Genot-Bismuth, Jacqueline-Lise. *Un Homme nommé Salut: genèse d'une hérésie à Jérusalem*. Paris: OEIL, 1986.
- Geoltrain, Pierre, éd. *Aux origines du christianisme*. 1 vol. Collection Folio. Histoire, ISSN 0764-6046 98. Paris, France: Gallimard, 2000.
- Goguel, Maurice. *La Bible de l'étudiant, par Maurice Goguel...* Montbéliard: Impr. montbéliardaise, 1913.
- Goguel, Maurice. *Maurice Goguel... Jésus et les origines du christianisme. [2.] La Naissance du christianisme*. Paris, Payot (Mayenne, impr. de J. Floch), 1955.
- Goguel, Maurice. *Introduction au Nouveau Testament*. Tome I, Les Evangiles synoptiques Tome II, Le quatrième Evangile . Tome III, Le Livre des Actes.-Tome IV, Les Epîtres pauliniennes. Deuxième partie
- Grant, Robert McQueen. *Robert M. Grant...* Introduction historique au Nouveau Testament [« Historical introduction to the New Testament »]. Traduit de l'américain par L. [Laurent] Jospin. Traduit par Laurent Jospin. Paris: Payot, 1969.
- Grant, Robert McQueen, et Henri-Irénée Marrou. *La gnose et les origines chrétiennes*. Traduit par Jeanne Marrou. 1 vol. Paris, France: Éd. du Seuil, 1964.
- Grelot, Pierre. *Un Jésus de comédie augmenté de Un Paul de farce: lecture critique de trois livres récents*. Parole présente. Paris: Éd. du Cerf, 1991.
- Grelot, Pierre. *L'Origine des Évangiles: controverse avec J. Carmignac*. Théologies. Paris: Éd. du Cerf, 1986.
- Grimal, Pierre, éd. *Romans grecs et latins*. Bibliothèque de la Pléiade 134. Paris: Gallimard, 1993.
- Guignebert, Charles. *La sépulture de Pierre*. 1 vol. pays inconnu: Librairie Félix Alcan., 1931.
- Guignebert, Charles. *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome: étude critique*. 1 vol. Paris, France: E. Nourry, 1909.

- Guignebert, Charles, et Henri Berr. *Des prophètes à Jésus*. 1 vol. L'Évolution de l'humanité, ISSN 0755-1843 ; 28bis. Paris, France: La Renaissance du livre, 1935.
- Guignebert, Charles. *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, par Charles Guignebert, ... Les origines*. Paris: A. Picard et fils, 1906.
- Guignebert, Charles. *Le Christ*. L'évolution de l'humanité 15. Paris: Albin Michel, 1969.
- Guignebert, Charles. *Jésus*. L'Évolution de l'humanité 29. Paris: A. Michel, 1938.
- Guillemette, Pierre, et Mireille Brisebois. *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Héritage et projet 35. Montréal, Canada: Fides, 1987.
- Havet, Ernest. *Le Christianisme et ses origines, par Ernest Havet...* 4 vol. Paris: Michel-Lévy frères (-C. Lévy), 1871.
- Imbert, Jean. *Le Procès de Jésus*. Que sais-je ? 1896. Paris: Presses universitaires de France, 1980.
- Isaac, Jules. *Genèse de l'antisémitisme*. 1 vol. Bibliothèques 10-18 (Paris), ISSN 1271-8513/10-18, ISSN 0240-2300 2934. Paris, France: 10-18, 1998.
- Isaac, Jules. *Jules Isaac. L'Enseignement du mépris, vérité historique et mythes théologiques*. Paris: Fasquelle (Ligugé, impr. Aubin), 1962.
- Isaac, Jules. *Jésus et Israël*. Paris, A. Michel (Mayenne, impr. de Floch), 1948.
- Jerphagnon, Lucien. *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*. Toulouse: Privat, 1983.
- Kähler, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Leipzig, Allemagne: A. Deichert, 1896.
- Kant, Immanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Édité par Monique Naar. Traduit par Jean Gibelin. 1 vol. Bibliothèque des textes philosophiques, ISSN 0249-7972. Paris, France: J. Vrin, 1994.
- Küng, Hans. *Le christianisme: ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*. Traduit par Joseph Feisthauer. Paris: Éd. du Seuil, 1999.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La structure des révolutions scientifiques*. Traduit par Laure Meyer. Nouv. éd. augm. et rev. par l'auteur. Champs 115. Paris: Flammarion, 1991.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La Révolution copernicienne*. Traduit par Avram Hayli. 1 vol. Le Phénomène scientifique 3. Paris: Fayard, 1973.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La Tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1990.
- Lagardez Alain, Simonneux L. (dir.) *L'école à l'épreuve de l'actualité: enseigner les questions vives*. 1 vol. Pédagogies. Issy-les-Moulineaux: ESF éd, 2006.
- Laliberté, Madeleine. *Jésus le Christ entre l'histoire et la foi: la vision de Paul Tillich*. 1 vol. Brèches théologiques. Montréal, Canada: Médiaspaul, 1997.
- Laplanche, François. *La Bible en France entre mythe et critique: XVIe-XIXe siècle*. L'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 1994.
- Laplanche, François. *La crise de l'origine: la science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle*. 1 vol. L'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 2006.
- Lançon, Bertrand, et Tiphaine Moreau. *Les premiers chrétiens*. 1 vol. Idées reçues 195. Paris: le Cavalier bleu éd, 2009.
- Laplanche, François. *La crise de l'origine: la science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle*. 1 vol. L'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 2006.
- Laurentin, René. *Nouveau Diatessaron: les quatre Évangiles en un seul*. Paris, France: Fayard, 2002.
- Laurentin, René. *Vie authentique de Jésus Christ, 1: Récit*. Vie authentique de Jésus Christ. Paris: Fayard, 1996.
- Laurentin, René. *Vie authentique de Jésus Christ, 2: Fondements, preuves et justification*. Vie authentique de Jésus Christ. Paris: Fayard, 1996.
- Léon-Dufour, Xavier. *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*. Parole de Dieu 1. Paris: Éd. du Seuil, 1963.
- Lecler, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme...* 2 vol. Théologie 31. Paris: Aubier, 1955.
- Lenoir, Frédéric. *Petit traité d'histoire des religions*. 1 vol. Points 654. Paris: Éd. Points, 2011.
- Loisy, Alfred. *Les Actes des apôtres*. Paris: E. Nourry, 1920.
- Loisy, Alfred. *Alfred Loisy. Les Origines du Nouveau Testament*. Paris, impr. Jouve ; J. Thiébaud, 62, rue des Écoles, 1936. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6553313c>.

- Lucien de Samosate. *Oeuvres choisies*. Traduit par Jean Suret-Canale. Le Temps des cerises (Aubervilliers), ISSN 1638-9107. Pantin, France: Le Temps des cerises, 2007.
- Marguerat, Daniel, Enrico Norelli, et Jean-Michel Poffet, éd. *Jésus de Nazareth: nouvelles approches d'une énigme*. 1 vol. Le Monde de la Bible Genève, Suisse: Labor et Fides, 1998.
- Marguerat, Daniel. *La première histoire du christianisme: les Actes des apôtres*. Lectio divina 180. Paris Genève: les Éd. du Cerf Labor et fides, 1999.
- Marguerat, Daniel. *Un admirable christianisme: relire les Actes des apôtres*. 1 vol. Parole en liberté [Texte imprimé]. - Bière : Cabedita, 2013-. Bière CH, Suisse: Cabédita, 2013.
- Marguerat, Daniel, éd. *Le déchirement: juifs et chrétiens au premier siècle*. 1 vol. Le Monde de la Bible (Genève), ISSN 0258-6878 32. Genève, Suisse: Labor et Fides, 1996.
- Mattei, Paul. *Le christianisme antique, Ier-Ve siècle*. L'Antiquité, une histoire. Paris: Ellipses, 2003.
- Meier, John P. *Jésus, un certain Juif: les données de l'histoire, I: Les sources, les origines, les dates*. Traduit par Jean-Bernard Degorce, Charles Ehlinger, et Noël Lucas. Lectio divina. Paris: les Éd. du Cerf, 2004.
- Mercury, Francis. *Renan*. Paris: O. Orban, 1990.
- Merkel, Helmut. *La Pluralité des Evangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Eglise ancienne*. Traduit par Jean-Louis Maier. Traditio Christiana 0172-1372 3. Berne (Suisse), Suisse, 1978.
- Mimouni, Simon Claude, et Bernard Pouderon. *La croisée des chemins revisitée: quand l'Eglise et la Synagogue se sont-elles distinguées?* 1 vol. Patrimoines. Judaïsme, ISSN 0762-0829 Patrimoines (Paris. 1987), ISSN 0989-0793. Paris, France: les Éd. du Cerf, 2012, 2012.
- Mimouni, Simon Claude. *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*. 1 vol. Nouvelle Clio. Paris: Presses universitaires de France, 2012.
- Mimouni, Simon-Claude et Ullern-Wéité Isabelle *Pierre Geoltrain ou Comment « faire l'histoire » des religions?: le chantier des « origines », les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines*. 1 vol. Bibliothèque de l'École des hautes études n° 2. Turnhout: Brepols, 2006.
- Mimouni, Simon Claude, et Pierre Maraval. *Le christianisme des origines à Constantin*. 1 vol. Nouvelle Clio. Paris: Presses universitaires de France, 2006.
- Mimouni, Simon Claude. *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie: études littéraires, historiques et doctrinales*. 1 vol. Leiden, Pays-Bas, Etats-Unis, 2011
- Momigliano, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie: ancienne et moderne*. Traduit par Alain Tachet, Évelyne Cohen, et Louis Evrard. 1 vol. Bibliothèque des histoires, ISSN 0768-0724 44. Paris, France: Gallimard, 1983.
- Mordillat, Gérard, et Jérôme Prieur. *Jésus contre Jésus*. Paris: Éd. du Seuil, 1999.
- Mordillat, Gérard, et Jérôme Prieur. *Jésus après Jésus: l'origine du christianisme*. Paris: Éd. du Seuil, 2004.
- Mordillat, Gérard, et Jérôme Prieur. *Jésus sans Jésus: la christianisation de l'Empire romain*. 1 vol. Paris] Issy-les-Moulineaux: Éd. du Seuil Arte éd, 2008.
- Moscovici, Serge. *L'Âge des foules*. Nouv. éd... refondue. Historiques 23. Bruxelles [Évry]: Complexe [diffusion Presses universitaires de France], 1985.
- Nagy, P, Perrin M.Y., Ragon P : *Les controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires: monde chrétien, Antiquité tardive-XVIIe siècle*. 1 vol. Changer d'époque n° 23. Mont-Saint-Aignan: Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011.
- Nautin, Pierre. *L'Évangile retrouvé: Jésus et l'Évangile primitif*. Christianisme antique 5. Paris: Beauchesne, 1998.
- Noiriel, Gérard. *Sur la crise de l'histoire*. Folio 136. Paris: Gallimard, 2005.
- Nouailhat, René, et Régis Debray. *Enseigner le fait religieux: un défi pour la laïcité*. 1 vol. Les Repères pédagogiques. Série Formation, ISSN 1251-487X. Paris, France: Nathan, impr. 2004, 2004.
- Nodet, Étienne, et Justin Taylor. *Essai sur les origines du christianisme: une secte éclatée*. Initiations bibliques. Paris: les Éd. du Cerf, 1998.
- Offenstadt, Nicolas. *L'historiographie*. 1 vol. Que sais-je? n° 3933. Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- Paul, André. *Autrement la Bible: mythe, politique et société*. 1 vol. Montrouge: Bayard, 2013.
- Paul, André. *Jésus-Christ, la rupture: essai sur la naissance du christianisme*. Paris: Bayard, 2001.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *L'émergence de la tradition catholique: 100-600*. Traduit par Pierre Quillet. La tradition chrétienne., 1; Théologiques. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

- Perrot, Charles. *Jésus*. 1 vol. 5e éd. mise à jour. Que sais-je ? 3300. Paris: Presses universitaires de France, 2007.
- Perrot, Charles. *Jésus et l'histoire*. Collection Jésus et Jésus-Christ 11. Paris: Desclée, 1979.
- Polybe. *Histoire*. Édité par François Hartog. Traduit par Denis Roussel. 1 vol. Quarto (Paris), ISSN 1264-1715. Paris, France: Gallimard, DL 2003, 2003.
- Pouderon, Bernard, Yves-Marie Duval, Michel Quesnel, et Colloque international d'études patristiques d'expression française. *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*. Édité par Université François-Rabelais et Institut catholique de Paris. 1 vol. Théologie historique, ISSN 0563-4253 114. Paris, France: Beauchesne, 2001.
- Poulat, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...* 3e éd. [augm. Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité, 18; Bibliothèque de l'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 1996.
- Prost, Antoine. *Douze leçons sur l'histoire*. Points 225. Paris: Éd. du Seuil, 1996.
- Quesnel, Michel. *L'histoire des évangiles*. 1 vol. Lire la Bible, ISSN 0588-2257 159. Paris, France: les Éd. du Cerf, 2009.
- Renan, Ernest. *Oeuvres complètes: de Ernest Renan. Tome 2*. Édité par Henriette Psichari. Paris, France: Calmann-Lévy, 1948.
- Renan, Ernest. *Histoire du peuple d'Israël*. 5 vol. 12e édition revue et corrigée. Paris: C. Lévy, 1889.
- Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. 3e éd. augm. de quelques textes. Collections « Esprit ». Paris: Éd. du Seuil, 1978.
- Renan, Ernest. *Judaïsme et christianisme*. Édité par Jean Gaulmier. Théoriques 2. Paris: Copernic, 1977.
- Renan, Ernest. *Oeuvres complètes de Ernest Renan*. Édité par Henriette Psichari. 1 vol. (Oeuvres complètes / E. Renan ; 6). Paris, France: Calmann-Lévy, 1953.
- Réville, Albert. *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, par Albert Réville*. Paris: G. Baillière, 1869.
- Réville, Albert. *Jésus de Nazareth: études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus, Tome premier*. 2e éd. Paris: Fischbacher, 1906.
- Réville, Albert. *Jésus de Nazareth: études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique de la vie de Jésus, Tome second*. 2e éd. Paris: Fischbacher, 1906.
- Robinson, James M., Paul Hoffmann, et John S. Kloppenborg, éd. *The critical edition of Q: synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*. 1 vol. Hermeneia : a critical and historical commentary on the Bible - Philadelphia : Fortress Press, 1971-... Minneapolis, Etats-Unis: Fortress Press, 2000
- Rolland, Philippe. *L'origine et la date des Évangiles: les témoins oculaires de Jésus*. Paris: Éd. Saint-Paul, 1994.
- Rouche, Michel. *Les origines du christianisme: 30-451*. 1 vol. Carré histoire 67. Paris: Hachette supérieur, 2007.
- Rougier, Louis. *La Genèse des dogmes chrétiens*. 1 vol. Paris: A. Michel, 1972.
- Rubenstein, Richard E. *Le jour où Jésus devint Dieu: l'affaire Arius ou la grande querelle sur la divinité du Christ au dernier siècle de l'Empire romain*. Traduit par Marc Saint-Upéry. La Découverte-poche. Paris: Éd. la Découverte, 2004.
- Salamito, Jean-Marie. *Les chevaliers de l'Apocalypse: réponse à MM. Prieur et Mordillat*. 1 vol. Paris: Lethielleux Desclée de Brouwer, 2009.
- Scheid, John. *La religion des Romains*. 1 vol. [Nouvelle éd. Cursus. Paris: A. Colin, 2010.
- Seignobos, Charles. *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*. 1 vol. Bibliothèque générale des sciences sociales. Paris: F. Alcan, 1901. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82393r>.
- Sesboüé, Bernard. *L'Évangile et la tradition*. 1 vol. Paris: Bayard, 2008.
- Simon, Marcel, et André Benoît. *Le judaïsme et le christianisme antique: d'Antiochus Epiphane à Constantin*. 1 vol. Nouvelle Clio, l'histoire et ses problèmes 10. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- Simon, Marcel. *Les premiers chrétiens*. 1 vol. Que sais-je ? 551. Paris: Presses universitaires de France, 1952.
- Simon, Marcel. *Les Sectes juives au temps de Jésus, par Marcel Simon,...* Mythes et religions 40. Paris: Presses universitaires de France (Vendôme, Impr. des P.U.F.), 1960
- Spong, John Shelby, et Jacques Giri. *Jésus pour le XXIe siècle*. Traduit par Raymond Rakower. 1 vol. Paris, France: Karthala, impr. 2013, 2013.
- Spong, John Shelby, *Why christianity must change or die*, Ed. HarperCollins, 1998
- Tarde, Gabriel. *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*. Ressources 46. Paris Genève: Slatkine, 1979.
- Thucydide. *La guerre du Péloponnèse*. 1 vol. La Bibliothèque de l'Antiquité, ISSN 1959-3279. Clermont-Ferrand, France: Ed. Paléo, 2012.

- Todorov, Tzvetan. *Les Genres du discours*. Collection "Poétique. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- Tönnies, Ferdinand. *Critique de l'opinion publique*. Traduit par Pierre Osmo. 1 vol. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 2012.
- Trocmé, Étienne. *L'enfance du christianisme*. 1 vol. Pluriel (Paris. 1982), ISSN 0296-2063 938. Paris, France: Hachette littératures, 2009.
- Trocmé, Étienne. *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, pays inconnu: Delachaux et Niestlé,, 1972.
- Vacherot, Étienne. *La Religion, par É. Vacherot,...* Paris: Chamerot et Lauwereyns, 1869.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6117172q>.
- Valla, Lorenzo *De donatione Constantini quid veri habeat, eruditorum quorundam judicium...* (Moguntiae: J. Schoeffer, 1518. (*Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*. Paris, (réimpr. 1993).
- Vermes, Geza. *L'Évangile des origines*. Traduit par Emmanuelle Billoteau. Paris: Bayard, 2004.
- Vermes, Geza. *Enquête sur l'identité de Jésus: nouvelles interprétations*. Traduit par Emmanuelle Billoteau. Paris: Bayard, 2003.
- Vermes, Geza. *Jésus le Juif: les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*. 1 vol. Paris, France: Desclée, 1978.
- Veyne, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien: 312-394*. 1 vol. Collection Albin Michel idées. Paris: A. Michel, 2007.
- Viland, Jean-Claude. *Au berceau du christianisme: un regard laïque sur l'histoire des origines*. 1 vol. Paris, France: Harmattan, 2010.
- Voltaire, et Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet. *Oeuvres complètes*. Édité par Adrien-Jean-Quentin Beuchot. Paris, France: Garnier, 1880. (Volume 31, contient : l'histoire de l'établissement du christianisme).
- Waché, Brigitte. *Monseigneur Louis Duchesne: 1843-1922 historien de l'Eglise, Directeur de l'Ecole française de Rome*. Collection de l'École française de Rome 167. Rome Paris: École française de Rome diff. De Boccard, 1992.
- Weber, Alfred. *Le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ: ou Les quatre évangiles en un seul*. . 1 vol. Verdun, Meuse, Canada: Oeuvre catholique de la diffusion du saint Évangile, Bureaux, 1933.- Republié en 2012 par les éditions Saint-Rémi.
- Willaime, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. 1 vol. Convictions & société. Lyon: Éd. Olivétan, 2008.

V Bibliographie complémentaire

- Albera, Dionigi, et Katell Berthelot. *Dieu, une enquête: judaïsme, christianisme, islam*. 1 vol. Paris, France: Flammarion, impr. 2013, 2013.
- Aletti, Jean Noël. *Le Canon des Ecritures: études historiques, exégétiques et systématiques*. Édité par Christoph Theobald et Centre Sèvres. Paris, France: Cerf, 1990.
- Allard, Paul. *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'église. 1*. Paris: V. Lecoffre, 1900.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Pierres vives. Paris: Seuil, 1957.
- Blanchard, Yves-Marie. *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*. 1 vol. Paris, France: les Éd. du Cerf, 1993.
- Baslez, Marie-Françoise. *Comment notre monde est devenu chrétien*. 1 vol. Paris, France: CLD éd. :, 2011.
- Blanchetière, François. *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires?: (30-135)*. 1 vol. Paris, France: Les Éd. du Cerf, 2002.
- Blanchetière, François. *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*. 1 vol. Paris, France: Les éd. du Cerf, 2001.
- Benoît, Michel. *Jésus et ses héritiers: mensonges et vérités*. 1 vol. Paris, France: A. Michel, 2008.
- Bercot, David W. *A dictionary of early Christian beliefs: a reference guide to more than 700 topics discussed by the Early Church Fathers*. Peabody, Mass., Etats-Unis: Hendrickson, 1998.

- Boismard, Marie-Émile, et Arnaud Lamouille. *La Vie des Évangiles: initiation à la critique des textes*. Initiations. Paris: Éditions du Cerf, 1980.
- Bonsirven, Joseph. *Sur les ruines du temple. (Le Judaïsme après Jésus-Christ)*. Abbeville, impr. Paillart, France, 1928.
- Bonsirven, Joseph. *Les Juifs et Jésus: Attitudes nouvelles*. Le Mesnil (Eure), France: impr. Firmin-Didot, 1937.
- Bonsirven, Joseph. *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. 1 vol. Paris, France: Beauchesne, 1950.
- Bonsirven, Joseph. *Les idées juives et le messianisme au temps de Notre Seigneur*. Paris, France: Bloud & Gay, 1933.
- Bovon, François, et Helmut Koester. *Genèse de l'écriture chrétienne*. 1 vol. Turnhout, Belgique: Brépols, 1991.
- Brisebois, Mireille. *Des Méthodes pour mieux lire la Bible: l'exégèse historico-critique*. De la Parole à l'Écriture 1. Montréal Paris: Société catholique de la Bible Éditions paulines Éditions Médiaspaul, 1983.
- Centre d'étude des religions du Livre. *La controverse religieuse et ses formes*. Édité par Alain Le Boulluec. Patrimoines. Paris: les Ed. du Cerf, 1995.
- Gaudemet, Jean. *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident: IVe-Ve siècles*. Paris, France: Sirey, 1990.
- Carmignac, Jean. *La Naissance des évangiles synoptiques*. 1 vol. Paris, pays inconnu: O.E.I.L., 1984.
- Chauvin, Constantin. *L'inspiration des divines écritures d'après l'enseignement traditionnel et l'encyclique « Providentissimus Deus »: essai théologique et critique*. 1 vol. Paris, France: P. Lethellieux, 1896.
- Chomsky, Noam, et Edward S. Herman. *La fabrique de l'opinion publique: la politique économique des médias américains*. Traduit par Guy Ducornet. 1 vol. Paris, France: le Serpent à Plumes, 2004.
- Daniélou, Jean. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Paris, pays multiples: les Ed. du Cerf, 1958.
- Dupont-Sommer, André. *Les Manuscrits de la mer Morte et le problème des origines chrétiennes*. 1 vol. Paris, France: Estienne, 1969.
- Fau, Guy. *Le puzzle des Évangiles*. 1 vol. Paris, France: S.E.R., 1970.
- Festugière, André-Jean, et Louis Massignon. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. 1 vol. Paris, France: les Belles Lettres, 2006.
- Festugière, André-Jean. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. 1 vol. Paris, France: J. Gabalda, 1981.
- Festugière, André-Jean. *Études de religion grecque et hellénistique*. 1 vol. Paris, France: J. Vrin, 1972, 1972.
- Feuerbach, Ludwig. *L'essence du christianisme*. Traduit par Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein. Paris, France: Gallimard, 1968.
- Finkelstein, Israel, et Neil Asher Silberman. *La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*. Traduit par Patrice Ghirardi. 1 vol. Paris, France: Gallimard, 2007.
- Genot-Bismuth, Jacqueline. *Le sage et le prophète: le défi prophétique dans le monde juif des premiers siècles*. Paris, France: F.X. de Guibert, 1995.
- Goguel, Maurice. *Critique et histoire: à propos de la vie de Jésus*. 1 vol. Strasbourg, France: Impr. Alsacienne, 1928.
- Goguel, Maurice. *La naissance du christianisme: Jésus et les origines du christianisme*. 1 vol. Paris, France: Payot, 1955.
- Guignebert, Charles. *Le problème de Jésus*. 1 vol. S.l, France: Coda, 2008.
- Guignebert, Charles. *L'évolution des dogmes*. Paris, France: E. Flammarion, 1917.
- Guignebert, Charles. *Modernisme et tradition catholique en France*. 1 vol. Paris, France: Collection de la Grande revue,, 1908.
- Guignebert, Charles. . *Le Christianisme antique*. Paris, impr. Hemmerlé, Petit et Cie ; Ernest Flammarion, éditeur, 26, rue Racine, 1921.
- Guignebert, Charles. *Des prophètes à Jésus, 2: Le Monde juif vers le temps de Jésus*. 1 vol. L'Évolution de l'humanité 28 bis. Paris: A. Michel, 1950. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k92152t>.
- Guignebert, Charles. *L'évolution des dogmes*. 1 vol. Paris: E. Flammarion, 1910.
- Guignebert, Charles. *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, par Charles Guignebert,... Les origines*. Paris: A. Picard et fils, 1906.
- Halbwachs Maurice, et François Chatelet. *Les Cadres sociaux de la mémoire /*. Paris: Mouton, 1976.
- Halbwachs, Maurice, Marie Éditeur scientifique Jaisson, Danièle Hervieu-Léger, Jean-Pierre Cléro, et Sarah Gensburger. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective*. 1 vol. Paris, France: Presses universitaires de France, 2008.
- Harnack, Adolf von, Michel Tardieu, et Pierre Maraval. *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*. Traduit par Joseph Hoffmann. 1 vol. Paris, France: les Éd. du Cerf, 2004.

- Harnack, Adolf von, Michel Tardieu, Bernard Traduction Lauret, Guy Monnot, et Émile Poulat. *Marcion: l'évangile du Dieu étranger*. 1 vol. Paris, France: les Éditions du Cerf, 2003.
- Harnack, Adolf von. *Précis de l'histoire des dogmes*. Traduit par Eugène Choisy. 1 vol. Paris, France: Fischbacher, 1999.
- Jérôme, et Groupe d'Études sur les Sources Textuelles et Iconographiques de l'Antiquité Tardive. *Chronique: continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*. Édité par Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon. 1 vol. Rennes, France: PUR, 2004.
- Jerphagnon, Lucien. *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*. 1 vol. Toulouse, France: Privat, 1983.
- Jerphagnon, Lucien. *Vivre et philosopher sous les Césars*. 1 vol. Toulouse, France: Privat, 1980.
- Labriolle, Pierre de. *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Édité par Jacques Zeiller. 1 vol. Paris, France: L'artisan du livre, 1942.
- Loisy, Alfred. *L'évangile et l'église*. 1 vol. Paris, France: A. Picard et fils, 1902.
- Loisy, Alfred. *Choses passées*. Paris, France: Union pour la vérité, 1912.
- Loisy, Alfred. *Autour d'un petit livre*. 1 vol. Paris, France: A. Picard et fils, 1903.
- Loisy, Alfred. *Les Origines du Nouveau Testament*. Paris, impr. Jouve, France: J. Thiébaud, 1936.
- Loisy, Alfred. *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ*. Paris, France: impr. Jouve, 1938.
- Loisy, Alfred. *Le mandéisme et les origines chrétiennes*. 1 vol. Paris, France: E. Nourry, 1934.
- Loisy, Alfred. *Les Actes des Apôtres*. 1 vol. Paris, France: E. Nourry, 1920.
- Lods, Adolphe, et Henri Berr. *Des Prophètes à Jésus*. 1 vol. Paris, France: La Renaissance du livre, 1932.
- Lods, Adolphe, et Henri Berr. *Israël: des origines au milieu du VIII^e siècle*. 1 vol. Paris, France: la Renaissance du livre, 1932.
- Maraval, Pierre. *Les Persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*. Paris, France: Desclée, 1992.
- Mayeur, Jean-Marie, André Vauchez, Charles Pietri, Marc Venard, et Luce Pietri. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. 14 vol. Paris, France: Desclée : Fayard, 2000. --1- Le nouveau peuple (des origines à 250) ; 2- Naissance d'une chrétienté (250-430) ; 3- Les églises d'Orient et d'Occident (432-610) ; 4- Evêques, moines et empereurs (610-1054) ; 5- Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274) ; 6- Un temps d'épreuves (1274-1449) ; 7- De la réforme à la réformation (1450-1530) ; 8- Le temps des confessions (1530-1620) ; 9- L'âge de raison (1620-1750) ; 10- Les défis de la modernité (1750-1840) ; 11- Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914) ; 12- Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958) ; 13- Crises et renouveau (de 1958 à nos jours) ; 14- Anamnèsis (origines - perspectives - index)
- Mattei, Paul. *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*. 1 vol. 2e éd. Collection U. Paris: A. Colin, 2011.
- Meslin, Michel. *Le christianisme dans l'Empire romain*. 1 vol. Paris, France: Presses universitaires de France, 1970.
- Mordillat Gérard et Prieur Jérôme : **L'Intégrale [Images animées] : Corpus Christi : L'origine du christianisme : L'apocalypse / réal. idée orig., scénario, intervieweur. - Arte Vidéo-- Editeur(s) : Paris : Arte Vidéo : Archipel 33, 2010 12 DVD toutes zones (30 heures) + Trois livrets d'accompagnement**
- Mordillat Gérard et Prieur Jérôme : *Jésus après Jésus* : Ed du Seuil: 2005
- Mordillat Gérard et Prieur Jérôme : *Jésus contre Jésus*, Ed. Points 2008
- Mordillat Gérard et Prieur Jérôme : *Jésus sans Jésus, la christianisation de l'Empire romain*, Ed. Points Ed Arte, 2010
- Moreschini, Claudio, et Enrico Norelli. *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine*. Traduit par Madeleine Rousset. 1 vol. Genève, Suisse: Labor et Fides, 2000.
- Equipe THEMAM. *Le problème de la christianisation du monde antique*. Édité par Hervé Inglebert, Sylvain Destephen, et Bruno Dumézil. 1 vol. Paris, France: Picard, 2010.
- Holzer, Vincent, Jean-Louis Souletie, et Congrès. *De Jésus à Jésus-Christ: actes du colloque de Paris, 24-25 mars 2011*. Édité par Institut catholique de Paris. Faculté de théologie et de sciences religieuses. 1 vol. Paris, France: Mame-Desclée, 2011.
- Isaac, Jules. *Jules Isaac. L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?* Paris, : Fasquelle (Ligugé, impr. Aubin), 1960.
- Isaac, Jules. *Jules Isaac. Les Bases de l'antisémitisme chrétien...* Édité par Conseil international des chrétiens et juifs et Mouvement du christianisme social. Paris Genève: Mouvement du christianisme social Conseil international des chrétiens et juifs, 1948.
- Isaac, Jules. *L'enseignement du mépris*. Paris, France: B. Grasset, 2004.

- Jaffé, Dan, et François Blanchetière. *Le judaïsme et l'avènement du christianisme: orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique, Ier-IIe siècle*. 1 vol. Paris, France: Éd. du Cerf, 2005.
- Jaffé, Dan, et Daniel Marguerat. *Jésus sous la plume des historiens juifs du XXe siècle: approche historique, perspectives historiographiques, analyses méthodologiques*. 1 vol. Paris, France: Éd. du Cerf, 2009, 2009.
- Kaestli, Jean-Daniel, et Daniel Marguerat, éd. *Le mystère apocryphe: introduction à une littérature méconnue*. 1 vol. Genève, Suisse: Labor et Fides, 1995.
- Laplanche, François. *La Bible en France entre mythe et critique: XVIe-XIXe siècle*. L'évolution de l'humanité. Paris: A. Michel, 1994.
- Long, Didier. *Jésus de Nazareth, juif de Galilée*. 1 vol. Paris: Presses de la Renaissance, 2011.
- Long, Didier. *Jésus, le rabbin qui aimait les femmes*. 1 vol. Paris: Bourin, 2008.
- Long, Didier. *L'invention du christianisme: et Jésus devint Dieu*. 1 vol. Paris, France: Presses de la Renaissance, 2012.
- Loisy, Alfred. *La Naissance du christianisme*. Paris, France: impr. Jouve et Cie, 1933.
- Lovsky, Fadiey, éd. *L'Antisémitisme chrétien*. 1 vol. Paris, France: les Éd. du Cerf, 1970.
- Malka, Salomon. *Jésus rendu aux siens: enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*. 1 vol. Paris, France: A. Michel, 1999.
- Malevez, Léopold. *Le Message chrétien et le mythe: la théologie de Rudolf Bultmann*. Paris, pays multiples: Desclée, de Brouwer, 1954.
- Marlé, René. *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. Nouvelle éd. rev. et augm. Theologie 33. Paris: Aubier Montaigne, 1966.
- Marion, Jean-Luc. *Le croire pour le voir: réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*. 1 vol. Paris, France: Parole et Silence, impr. 2010, 2010.
- Simon, Marcel. *Verus Israël: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain 135-425*. Paris: Éd. de Boccard, 1983.
- Mimouni, Simon Claude. *Le judéo-christianisme ancien: essais historiques*. 1 vol. Paris, France: les Éd. du Cerf, 1998.
- Mimouni, Simon Claude. *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*. Présences du judaïsme poche 29. Paris: A. Michel, 2004.
- Mimouni, Simon Claude. *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine: histoire d'un conflit interne au judaïsme*. 1 vol. Paris, France, Belgique, 2007.
- Mimouni, Simon Claude. *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie: études littéraires, historiques et doctrinales*. 1 vol. Leiden, Pays-Bas, Etats-Unis, 2011.
- Neusner, Jacob. *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*. Lire la Bible 71. Paris: Éd. du Cerf, 1986.
- Ory, Georges, et Henriette Psichari. *Le Christ et Jésus*. Paris, France: Éditions du Pavillon, 1968.
- Ory, Georges. *Analyse des origines chrétiennes*. Paris, France: 24 rue des Grands-Augustins, 1961.
- Paul, André. *Jésus Christ, la rupture: essai sur la naissance du christianisme*. 1 vol. Paris, France: Bayard, 2001.
- Pépin, Jean. *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam I 1, 1-4)*. 1 vol. Paris, France: Presses universitaires de France, 1964.
- Philon d'Alexandrie. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. Édité par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, et Université Lumière. 36 vol. (De vita contemplativa : 29/36) Paris, France: Éd. du Cerf, 1961.
- Poulat Emile, *L'histoire savante devant le fait chrétien*, Paris, Edition Parole et silence (Collège des Bernardins), 2014.
- Rougier, Louis. *Celse, « Contre les chrétiens »*. Paris: le Labyrinthe, 1997.
- Rougier, Louis. *Le Conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*. L'Architrave 1. Paris: Copernic, 1977.
- Sachot, Maurice. *Christianisme et philosophie*. Version originale. Nantes: Pleins feux, 1999.
- Sachot, Maurice. *L'invention du Christ: genèse d'une religion*. Le champ médiologique. Paris: O. Jacob, 1997.
- Saïd, Suzanne, Sachot, Maurice. *Quand le christianisme a changé le monde*. Paris: O. Jacob, 2007.
- Saïd Suzanne, Monique Trédé-Boulmer, et Alain Le Boulluec. *Histoire de la littérature grecque*. Collection Premier cycle. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Schweitzer, Albert, et Miles Crawford Burkitt. *The Quest of the historical Jesus: a critical study of its progress from Reimarus to Wrede*. 1 vol. Londres, Royaume-Uni: A. & C. Black, 1936.
- Theissen, Gerd. *Le mouvement de Jésus: histoire sociale d'une révolution des valeurs*. Traduit par Joseph Hoffmann. 1 vol. Paris, France: les Éd. du Cerf, 2006.

- Theissen, Gerd. *Le Christianisme de Jésus: ses origines sociales en Palestine*. Traduit par Bernard Lauret. 1 vol. Paris, France: Desclée, 1978.
- Taylor, Justin. *D'où vient le christianisme ?* Traduit par Florence Leroy. Paris, France: Salvator, 2003.
- Valognes, Jean-Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient: des origines à nos jours*. 1 vol. Paris, France: Fayard, 1994.
- Veyne, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien: 312-394*. 1 vol. Paris, France: A. Michel, impr. 2010, 2010.
- Vermes, Geza. *Dictionnaire des contemporains de Jésus*. Traduit par Patrice Ghirardi. 1 vol. Paris, France: Bayard, 2008.
- Vidal, Marie. *Un juif nommé Jésus: une lecture de l'Évangile à la lumière de la Torah*. Paroles vives. Paris: A. Michel, 1996.
- Vouga, François. *A l'aube du christianisme: une surprenante diversité*. CH-Aubonne, Suisse: Éd. du Moulin, 1986.

VI Études, thèses, articles

Assemblée Nationale : *Rapport n° 1262, fait au nom de la Mission d'information sur les questions mémorielles*, enregistré le 18 novembre 2008 (480 pages).

¹ Aubert, Roger, *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse, Recherches et débats*, cahier n° 47, juin 1964, pp 29-43.

Blanchetière, François. *Le christianisme asiate aux II^{ème} et III^{ème} siècles*. 1 vol. Strasbourg, France: Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1981.

Bond K. Helen "Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination", «New Testament Studies», 59, 2013, pp. 461-475

Bourdieu Pierre, *Archives Sociales des Religions*, 1987, 63/1 (janvier-mars) - *Sociologie de la croyance et croyance de sociologues* pp. 155-161

Burnet Régis, Pourquoi écrire sous le nom d'un autre ? Hypothèses sur le phénomène de la pseudépigraphie néotestamentaire. *Études Théologiques et religieuses*, 2013/4, pp 475-495

Certeau, Michel de , *Annales ESC*, Année 1972, volume 27, n° 7, pp. 1317-1327

Champion Françoise, *Nouveaux mouvements religieux et conflits de société*, (1965-1985) - *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, 1988, N° 19, pp 43-53.

Colin Pierredans *Revue des Sciences Religieuses*, intitulé *L'inachèvement de la crise moderniste*, t. 88/1 (2000), pp 71-94

Davenson Henri (H.I. Marrou,) *Tristesse de l'historien*, *Revue Esprit*, n° 79, 1er avril 1939, page 32

Deschepper Jean-Pierre, recension d'une thèse de Nicolas Weisbein, sur l'Abrégé de l'Évangile de Tolstoï, *Revue philosophique de Louvain*, Année 1970 Volume 68 , Numéro 99, pp. 400-401.

Dewailly, L *Revue de l'histoire des religions*, année 1956, volume 149, pp 86-88 (Recension du livre d'O. Culmann, Saint-Pierre)

Dodd, Charles Harold. *Évangile et histoire*. Lire la Bible 39. Paris: Éditions du Cerf, 1974.

Dubois, Jean-Daniel Maurice Sachot, *l'Invention du Christ. Genèse d'une religion*. ASSR. n° 110 (avril-juin 2000)

Fau Guy, Joly Robert, Hadot Jean, Ory Georges, *Le christianisme en question*, 1^{ère} partie : le problème de Jésus Raison Présente, n° 11 1969 pp 55-73; 2^{ème} partie : le problème de saint Paul, n° 12 1969, pp 47-69

Geoffroy Anne-Charlotte , *L'enseignement du fait religieux à l'école laïque*, mémoire 2004 pour l'obtention du certificat d'études politiques, sous la direction d'Isabelle Lacoue-Labarthe, www.sciencespo-toulouse.fr --

Goguel Maurice : *Critique et histoire à propos de la vie de Jésus*, conférences données à Liège et à Bruxelles, les 4 et 5 février 1929, publié dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* , 1929, pages 115/131

Hadot Jean : *Revue de l'histoire des religions* (Note de lecture du livre de Marc Stéphane : *la passion de Jésus*) Année 1962 Volume 161 Numéro 161-2 pp. 252-254

Hadot Jean, in *Archives des sciences sociales des religions* Année 1981 Volume 52 Numéro 52-2 pp. 305-306 (Critique du livre de Geza Vermes, *Jésus le Juif*,)

Labbé Yves, *Théologie ecclésiale, théologie universitaire*, janvier/mars 2009, 40(1), pp 14-40

- Lemieux Raymond *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut (dossier préparatoire au colloque RSR, Paris, 8-10 novembre 2011-- Recherches de Science religieuse -- Tome 99/3 juillet-septembre 2011 -- p. 333*
- Le Goff Jean-Paul Yves, *Augustin et la théocratie*, mémoire de maîtrise de philosophie, Nanterre, juin 2002
- Le Goff Jean-Paul Yves : , *Implications collatérales de la recherche en histoire des religions*, Forum des doctorants, Brest 27 avril 2010...
- Lindemann A(ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL, 158), Leuven, 2001. , (Colloquium Biblicum Lovaniense ,du 25 au 27 juillet 2000, sur la source Q, Université de Louvain.)
- Loupiac-Deffayet Laurence , *La redécouverte des origines juives du christianisme et l'émergence du dialogue judéo-chrétien dans l'Eglise Catholique 1926-1962*, thèse dirigée par M. Philippe Boutry, 1er décembre 2006, Université Paris I - Sorbonne.
- Marguerat Daniel, Jésus, le Pape et l'histoire (interview) *Le Nouvel Observateur*, n° 2220, 24 mai 2007
- Marguerat Daniel, *Ier-iiie siècles. les premiers chrétiens. l'Église primitive. être chrétien à Antioche, Ephèse, Alexandrie. écrits et controverses - Le Monde des religions*, - 1er novembre 2007
- Marguerat traite de deux évangiles, Matthieu et Jean; (de la page 25 à la page 28) dans *Le monde de la Bible , NOUVELLES THÈSES, JUIFS ET CHRÉTIENS , de l'identité commune à la séparation ;* N° 202, septembre-octobre-novembre 2012, dossier de la page 16 à la page 65
- Marguerat Daniel *Dossiers d'archéologie*, numéro 279, Décembre 2002-Janvier 2003, - *Saint-Luc, évangéliste et historien*, : 1) *Luc, un portrait d'auteur* (pp 4-10) ; 2) *Le premier historien du christianisme* (pp 12-18).
- Mattei Paul : *Réponse à Rémi Gounelle, à propos de Le Christianisme Antique (2003)*, dans ASSR n° 134, avril-juin 2006 pp 307-308. -- <http://assr.revues.org/3676>
- Modéran Yves, , *La conversion de Constantin et la christianisation de l'empire romain*, en juin 2001 , <http://aphgcaen.free.fr/conferences/moderan.htm>
- Momigliano Arnaldo, Règles du jeu pour étudier l'histoire antique, in revue Europe, Historiens de l'antiquité, n° 945-946, Janvier-Février 2008 pp 9-19, texte de 1973
- Momigliano, A. *L'histoire à l'âge des idéologies*, *Le Débat*, n° 23, 1983,
- Mimouni, S.C. *Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIXe et du XXe siècle* , dans *Revue des Etudes Juives* [Paris] 151 (1992), p. 419-428.
- Mimouni, Simon Claude *Les Nazoréens, recherche étymologique et historique*, *Revue Biblique*, n° 2 avril 1998, - page 208-262
- Mimouni, Simon Claude. *Qui sont les Jésséens dans la notice 29 du Panarion d'Épiphane de Salarminé ? - Novum Testamentum*, vol 43, Fasc. 3, juillet 2001. - pages 264-299
- Mimouni S.C. "*Qui sont les Galiléens dans la littérature chrétienne ancienne ?*", in *Proche-Orient Chrétien* 49 (1999), p 53-67
- Mimouni S.C. et Burnet R. *Religions & Histoire* n° 42, janv-fév 2009, *Chronique de l'apocalypse*,
- Mimouni S.C. , *Les origines du christianisme aux XIXème et XXème siècles en France. Question d'épistémologie et de méthodologie*, in *L'orient dans l'histoire religieuse de l'Europe*. (page 101 à 110), Paris 2000 "
- Mimouni Simon-Claude *L'émergence du mouvement des disciples de Jésus dans le judaïsme des Ier et IIème siècles. Entrée en matière*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, vol 35, n° 3, pp 457_471 ; 1999
- Mimouni S.C. in *Revue Biblique*, n° 3, juillet 2008, *Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ?* pp 360-382 :
- Mimouni S.C : *Religion & Histoire*, n° 42, janv-fév.2012, op.cit. p 25 ; *Le Judaïsme ancien*, op. cit, pp 19-21
- Mimouni S.C. *Jésus et l'histoire. À propos des travaux de John P. Meier* , *Recherches de Science Religieuse*, 2011/4 Tome 99, p. 529-550.
- Mimouni S.C « *Jésus de Nazareth : personnage prophétique ou messianique ?* », dans G. DORIVAL – D. PRALON (ED.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, 2002, p. 225-252.
- Moingt, J. Note à l'issue du colloque RSR *Christologie et histoire de Jésus* , *Recherches de Science Religieuse* 1/2011 (Tome 99), p. 31-35.
- Nora Pierre Entretien au journal *Le Monde* 2, *Pierre Nora et le métier d'historien*, 18 février 2006, p. 23
- Poirier Paul-Hubert, *De l'histoire de l'Église en faculté de théologie, Réflexion sur la nature et l'objet d'une discipline*", in *Laval théologique et philosophique*, octobre 1991, pp. 401-416.

- Poulat E. Recension du livre de Jean Delumeau, *l'historien et la foi*, ASSR 1996, Vol 96, page 150-151
- Renaud-Grosbra Pascale *La Pseudépigraphie, entre vérité et radicalisme ?* Etudes Théologiques et religieuses, 2013/4, pp 559-568
- Robinson, James M. *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*. Traduit par Etienne de Peyer. 1 vol. Nouvelle série théologique, ISSN 0546-7527 11. Genève, Suisse: Labor et Fides, impr. 1961, 1961.
- Testot Laurent, *Aux origines du christianisme, Sciences Humaines*, Hors-Série n° 41, juin-juillet-août 2003, pp. 89-04
- Tolstoï, Léon, *Abrégé de l'Evangile* [texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'édition synodale et la Bible de Jérusalem ; thèse complémentaire en vue du Doctorat ès-Lettres présenté par Nicolas Weisbein, Paris : Klincksieck, 1969
- Trocmé, Etienne : *Le Christianisme primitif, un mythe historique?*, *Etudes théologiques et religieuses*, revue trimestrielle publiée avec le concours du CNRS, n° 167, volume 61, 1974 : *Le Christianisme primitif, un mythe historique?*, pp. 15-29
- Ullern-Wéité Isabelle, *L'exégèse ou l'ambiguïté de l'anthropologie, questions contemporaines et pensées anciennes*, EPHE, 1999
- Viltard Yves *L'étrange carrière du concept foucaldien d'épistémè en science politique*, in *Raisons politiques*, presses de Sciences Po, pp 193-202.
- Vouga François, *Pseudépigraphies crypto-paul, deutéro-paul, trito-paul et quarto-paul*, *Etudes Théologiques et religieuses*, 2013/4 pp. 529-547
- Weber, Françoise. *L'enseignement du fait religieux à l'école laïque française: proposition de philosophie de la rencontre sur Internet*. 1 vol. (53 pages) Mémoire de maîtrise de Théologie. Faculté libre de théologie protestante de Paris. France, 2005.
- Wolff Christian, Etienne Trocmé (nécrologie) dans "*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*" n° 161-2, année 2003 pp. 769-772

VII Ressources électroniques

ressources générales

Dictionnaires et encyclopédie :

wikipedia

https://fr.wikipedia.org/wiki/Wikipédia:Accueil_principal

Encyclopédia Universalis

<http://www.universalis.fr/>

Trésor de la langue française informatisé

<http://atilf.atilf.fr>

Revues :

<http://www.revues.org>

<http://www.cairn.info/>

<http://assr.revues.org>

Bibliothèque copte de Nag Hamadi

<http://www.naghammadi.org/traductions/traductions.aspx>

Les apocryphes :

http://religions.free.fr/2400_apocryphes/2400_apocryphes/2401_liste_apocr.html

Œuvres complètes de Voltairehttp://fr.wikisource.org/wiki/Œuvres_complètes_de_Voltaire

Histoire de l'établissement du christianisme :

http://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_de_l'établissement_du_christianisme

Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales

<http://www.cnrtl.fr>

Trésor de la langue française informatisé :

1 <http://atilf.atilf.fr/>

Dictionnaire des synonymes :

<http://www.crisco.unicaen.fr/cgi-bin/cherches.cgi>

Les principaux textes du magistère de l'Eglise :

<http://lesbonstextes.awardspace.com/magistere.htm>

Enchiridion Symbolorum, ou Denzinger.

<http://catho.org/9.php?d=g0>

Ressources mentionnées dans la thèse

page 28 : La crise moderniste

http://fr.wikipedia.org/wiki/Crise_moderniste

page 31 : la critique canonique :

¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Canonical_criticism

page 46 Trésor de la langue française informatisé :

1 <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/affart.exe?19;s=1403842830;b=0;>

page 61 : les formulations du Credo :

<http://www.patristique.org/Historique-du-symbole-des-apotres.html>

page 62 : une conférence de Dan Jaffé, mars 2007 :

http://www.akadem.org/sommaire/colloques/rome-jerusalem-ou-qoumran-d-ou-vient-le-christianisme-/le-talmud-et-l-exclusion-du-judeo-christianisme-19-06-2007-6970_4205.php

page 63 : Le Concile de Bâle-Ferrare-Florence-Rome

http://fr.wikipedia.org/wiki/Concile_de_Bâle-Ferrare-Florence-Rome

page 64 :

Le Credo : *Enchiridion* (Denzinger)

<http://www.catho.org/9.php?d=bvx#cio>

page 65 :

Le Credo :

Soeur Gabriel Peters *Manuel de patrologie, Historique du symbole des apôtres.*

[-http://www.patristique.org/-Lire-les-Peres-de-l-Eglise-soeur-.html](http://www.patristique.org/-Lire-les-Peres-de-l-Eglise-soeur-.html)

page (

page 68 :Le Credo

<http://www.patristique.org/-Symboles-de-foi-.html>

page 65 (...?????)

¹ Soeur Gabriel Peters, *Manuel de patrologie, Historique du symbole des apôtres.* - <http://www.patristique.org/-Lire-les-Peres-de-l-Eglise-soeur-.html>

page.... ????

Tertullien, traité du baptême :

<http://www.tertullian.org/french/debaptismo.htm>

page 71 (?)

Différents symboles de foi :

<http://www.patristique.org/-Symboles-de-foi-.html>

page 77 ? Le nazaréisme :

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Judéo-nazaréisme>

p 85 : Les Pères de l'Eglise :

http://fr.wikipedia.org/wiki/P%C3%A8res_de_l%27%C3%89glise

page 89 Judaïsme et christianisme :

http://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9r%C3%A9sie_des_Juda%C3%AFsants

<http://juifspourjesus.org/>

page 85 : les pères de l'Eglise :

http://fr.wikipedia.org/wiki/P%C3%A8res_de_l%27Eglise

page 89 : l'hérésie des judaïsants :

http://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9r%C3%A9sie_des_Juda%C3%AFsants

page 90 : Les Nazoréens :

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Nazôrêens](http://fr.wikipedia.org/wiki/Naz%C3%84r%C3%A9ens) [http://fr.wikipedia.org/wiki/Discussion:Nazôrêens/Neutralité.](http://fr.wikipedia.org/wiki/Discussion:Naz%C3%84r%C3%A9ens/Neutralit%C3%A9)

p 92 : la dictature du relativisme (Benoît XVI)

http://eucharistiemisericord.free.fr/index.php?page=1811052_avril

p 98 le relativisme selon Benoît XVI :

http://eucharistiemisericord.free.fr/index.php?page=1811052_avril

p 116 Héraclite :

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Héraclite](http://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9raclite)

page 130

- Tertullien :
 . (Voir : http://www.tertullian.org/french/g3_06_adversus_praxean.htm)
- page 133 :
Tertullien :
<http://www.tertullian.org/french/french.htm> et <http://www.tertullian.org>.
- p 138 : Voltaire : oeuvres complètes
http://fr.wikisource.org/wiki/CŒuvres_complètes_de_Voltaire
- page 140 : L'unitarisme
[http://fr.wikipedia.org/wiki/Unitarisme_\(théologie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Unitarisme_(théologie))
- page 168 : exposition des ossements de saint Pierre
<https://www.youtube.com/watch?v=NXntheQPcAw>
- page 173 : liste des papes :
http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_papes
- page 191 :
<https://archive.org/details/duchesne02> et <https://archive.org/details/duchesne01>
- page 210 Apocalypsen(2008) :
1) <http://www.arte.tv/fr/g-mordillat-et-j-prieur-debattent-avec-l-historien-jean-marc-salamito/2284960,CmC=2285794.html>
2) <http://www.france-catholique.fr/Salamito-demasque-Prieur-et.html>
3) <http://certitudes.free.fr/nrc15/nrc15025.htm>
- page 211 "Nous ne sommes pas manipulés "
http://www.liberation.fr/societe/2009/05/18/l-apocalypse-nous-ne-sommes-pas-manipules_558570
- page 214 L'apologie de Socrate
http://www.atramenta.net/lire/apologie-de-socrate/36111/1#oeuvre_page
- page 216 : Louis Althusser : Appareils Idéologiques d'Etat (A.I.E.)
http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html
- page 223 : l'Association Liberté pour L'histoire
<http://www.lph.asso.fr>
- page 224 : L'association aggiornamento-hypothèses
<http://www.aggiornamento.hypotheses.org/1039>
- page 226 : Chirac et l'histoire :
http://www.lemonde.fr/societe/article/2005/12/09/la-declaration-de-jacques-chirac-sur-la-colonisation_719581_3224.html et http://www1.rfi.fr/actufr/articles/072/article_40372.asp
- pages 228 et s.: l'enseignement du fait religieux :
1) <http://www.cevipof.com/fr/les-publications/les-cahiers-du-cevipof/bdd/publication/435>
2) <http://eduscol.education.fr/cid46367/sommaire.html>
3) <http://eduscol.education.fr/cid56291/seminaire-dgesco-2011.html>

4) http://cache.media.eduscol.education.fr/file/Formation_continue_enseignants/29/8/programme_du_seminaire_181298.pdf

5) <http://www.religions-histoire.com/numero-1/enseigner-religieux.3105.php>

page : 232 : Le manuel scolaire (Dominique Borne) :

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/994000490/0000.pdf>

page 233 : La laïcité à l'école :

1) <http://lci.tf1.fr/france/societe/refuser-des-cours-au-nom-de-la-religion-inacceptable-pour-peillon-7687209.html>

2) <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/ouvrages/9782110092151-pour-une-pedagogie-de-la-laicite-a-l-ecole>. Voir des extraits en annexe

page 251 : l'opinion publique :

http://fr.wikipedia.org/wiki/Opinion_publicue

page 253 : La doxa :

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Doxa>

page 256: le Mandylion :

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Mandylion>

page 261 : Providentissimus Deus :

<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/ivz.htm>

p. 261 : Instruction sur la vérité historique des évangiles

[http://www.nrt.be/docs/articles/1964/86-6/1666-](http://www.nrt.be/docs/articles/1964/86-6/1666-Instruction+du+21+avril+1964+sur+la+v%C3%A9rit%C3%A9+historique+des+%C3%89vangiles%2C+suivi+du+commentaire+par+J.+Radermakers+sj.pdf)

[Instruction+du+21+avril+1964+sur+la+v%C3%A9rit%C3%A9+historique+des+%C3%89vangiles%2C+suivi+du+commentaire+par+J.+Radermakers+sj.pdf](http://www.nrt.be/docs/articles/1964/86-6/1666-Instruction+du+21+avril+1964+sur+la+v%C3%A9rit%C3%A9+historique+des+%C3%89vangiles%2C+suivi+du+commentaire+par+J.+Radermakers+sj.pdf)

p. 265 : La nouvelle évangélisation :

¹ <http://www.zenit.org/fr/articles/synode-2012-message-final-au-peuple-de-dieu>

p. 269 : L'obstacle épistémologique

https://fr.wikipedia.org/wiki/Obstacle_%C3%A9pist%C3%A9mologique

page 271 : Le Testimonium Flavianum :

http://fr.wikipedia.org/wiki/Testimonium_flavianum

p. 273 : L'obstacle épistémologique : Gaston Bachelard :

Voir l'article de Wikipédia : l'obstacle épistémologique.

page 279 : Lumen Gentium et Ad Gentes

1) http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

2) http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html

page 365 : Michel de Certeau à Radioscopie (1975)

<http://boutique.ina.fr/audio/media/entretiens/PHD95075218/michel-de-certeau-jesuite.fr.html>

page 378 : La source Q :

: <http://www.biblissimo.com/article-synoptiques-source-q-70125020.html>

p. 388 : Le fragment de Muratori :

<http://pascal.dupuy.chez-alice.fr/Lexique/muratori.htm>

Liste des publications de Simon-Claude Mimouni (1989-2013) :

<http://www.lem.vjf.cnrs.fr/spip.php?article 118>

VIII La Presse

Journaux spécialisés "Religion" :

Diplomatie :

Les Grands dossiers n° 4

Août-septembre 2011 : *Géopolitique du Vatican*

Le Monde de la Bible

Hors-série, Automne 2007 *Premiers chrétiens, d'où viennent-ils ?*

Le Monde de la Bible

N° 185 Septembre-octobre 2008 *Les Evangiles, " le vrai et le faux "*

Le Monde de la Bible, La Croix-Hors-Série

Printemps 2009 , *Que sait-on de Jésus ? Nouveaux regards, à la recherche du Jésus de l'histoire, mort et résurrection, querelles théologiques, débat sur la nature du Christ.*

Le Monde de la Bible

N°18, Mai-Juin-Juillet 2009, *Ces évangiles secrets appelés apocryphes.*

Le Monde de la Bible

Hors-série automne 2009 : *Turquie, la terre qui façonna le christianisme ; querelles et conciles qui élaborèrent le christianisme*

Le Monde de la Bible

N° 190 septembre-octobre 2009 *La fascinante épopée des reliques du Christ*

Le Monde de la Bible

N° 191 -Décembre 2009-Janvier-février 2010 : *Des dieux-enfants à l'enfant-Dieu. dans la mythologie et le Nouveau Testament.*

Le Monde de la Bible

N° 195 : décembre 2010-Janvier-février 2011, *Jésus vu par les autres, juifs, païens et musulmans*

Le Monde de la Bible

N° 200 Mars-avril -mai 2012 : Débat : l'archéologie contredit-elle la Bible ?

Le Monde des religions

N° 15 Janvier-Février 2006, *Les athées, qui sont-ils ? Histoire de l'incroyance et de l'athéisme.*

Le Monde des religions

N° 34 Mars-avril 2009 *Les philosophes et Dieu*

Le Monde des religions

N° 39 Janvier-Février 2010 : *Dieu et la science, ces scientifiques qui prônent un nouveau dialogue entre science et spiritualité, ces philosophes qui en débattent*

Le Monde des religions

N° 46, Mars-avril 2011, *les papes, aux origines de la papauté, les secrets du Vatican, Jean-Paul II les raisons d'une béatification, ceux qui ont marqué l'histoire, ceux qui ont fait scandale*

Le Monde des religions

Hors-Série n° 2 *20 clés pour comprendre le judaïsme*

Le Monde des religions

Hors-Série n° 7 : *Le message de Jésus, les 8 clés de son enseignement*

Religions & Histoire

N° 6 Janvier 2006, *judaïsme et christianisme, séparation ou rupture.*

Religions & Histoire

N° 15, Juillet-Août 2007 *Jésus dans les textes apocryphes.*

Religions & Histoire

N° 27 Juillet-Août 2009, *Les voyages des apôtres dans la littérature apocryphe.*

Religions & Histoire

n° 34 Septembre-octobre 2010 : *Apocalypses, juives, chrétiennes et musulmanes*

Religions & Histoire

N° 35 Novembre-décembre 2010 : *Les messies juifs, origines et diversité*

Religions & Histoire

N° 42 Janvier-Février 2012 : *judaïsmes, des prêtres aux chrétiens et aux rabbins*

Dossiers d'archéologie :

N° 249 Décembre 1999- Janvier 2000, *Jésus au regard de l'histoire, les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament, les récentes découvertes archéologiques, les évangiles, témoignages directs ou écrits tardifs, les reliques face à la science.*

Histoire du christianisme-magazine

N° 40 Novembre-décembre 2007 *Crise moderniste Quand le Vatican traquait " l'hérésie "*

Histoire du christianisme-magazine

N° 60 Mai-juin 2012 *415, lapidation d'Hypathie, le crépuscule des païens*

Magazines de sciences ou d'histoire

Historia Spécial,

N° 56, Novembre-Décembre 1998 , *Enquête sur les origines du christianisme*

L'histoire

N° 227 Décembre 1998 : *Le mystère Jésus, Naissance du christianisme, ce qu'on sait de Jésus, la vie quotidienne des premiers chrétiens, le temps des persécutions, victoire d'une religion.*

Science et Vie

N° 1033, octobre 2003 , *Moïse, Jésus, Mahomet, Enquête : Religions à l'école: On y enseigne de fausses vérités !*

Les mystères de l'histoire

Août 2013 : *Jésus, sa vie secrète, sa jeunesse juive, ses années perdues, ses amours avec Marie-Madeleine*

Notre Histoire

N° 219, mars 2004 *Les évangiles face à l'histoire, ce que l'on croit, ce que l'on sait.*

Les Cahiers de Science et Vie,

N° 83, Octobre 2004, *Jésus-Christ, ce que nous disent l'archéologie et l'histoire*

Les Cahiers de Science et Vie,

N° 102 Décembre 2007-Janvier 2008 , *Vatican, un pouvoir à l'épreuve du temps.*

Science et avenir

N° 791 Janvier 2013 *Les évangiles secrets, polémique autour d'un nouveau papyrus*

GéoHistoire

N° 9 Juin-juillet 2013 *Jésus et la naissance du christianisme*

La Recherche

Hors-série n° 14 janvier-mars 2004 : *Dieu et la Science*

Philosophie magazine

Hors-série Novembre-décembre 2009

Évangiles, Saint Paul, Apocalypse, Le Nouveau Testament relu par Arendt, Kant, Nietzsche, Engels, Lacan, Sartre, Leibniz...

Philosophie magazine

N° 65 Décembre 2012-Janvier 2013 : *Dieu, une bonne idée ? Athées et croyants se déchirent pour savoir si Dieu existe. Posons la question autrement : la croyance fait-elle plus de bien que de mal ?*

Géo

N° 418 , Décembre 2013 *Aux sources du monde chrétien*

Le Monde de l'éducation

N° 365 Janvier 2008 : *Juifs, musulmans, catholiques, ceux qui font école à part*

Histoire antique & médiéval

N° 59, Janv/Fev 2012 Du paganisme au christianisme -- IV-Vème siècles

L'histoire

N° 289 juillet-août 2004 Dieu et la politique, le défi laïque

Sciences humaines

N° 41 Juin-Juillet-août 2003

La religion. Un enjeu pour les sociétés

Sciences humaines

N° 05 Décembre 2006-Janvier-février 2007 *L'origine des religions, l'universalité du sacré, l'invention des dieux, comment se diffusent les religions ?*

Magazines d'information générale

Le Point

Hors série, N° 1, Décembre 2008-Janvier 2009 *Jésus, les véritables textes fondateurs, ce que l'on sait vraiment, les dernières découvertes archéologiques.*

Le Point-Historia

Hors série Février-mars 2014 : *Tout ce qu'on ne vous a jamais dit sur la Bible.*

L'Express

N° 2804 du 28 mars au 3 avril 2005 *Des islamistes aux évangélistes, les religions se disputent le monde. Dieu et la politique.*

L'Express

N° 2999-3000 25 décembre 2008-7 janvier 2009 : *Juifs, chrétiens, musulmans, La Grande Histoire de la Bible et du Coran.*

L'Express

N° 3103-3104 du 22 décembre 2010 au 4 janvier 2011 , *La grande histoire de la chrétienté, ce qu'on sait de nouveau sur Jésus.*

L'Express

N° 3187 du 1er au 7 août 2012 *Dieu, 10 raisons de croire, les arguments des philosophes, les spéculations des scientifiques, les chefs d'œuvre de l'art sacré.*

L'Express

N° 3275, du 9 au 15 avril 2014, *la Vie méconnue de Jésus, le livre qui dérange, Messie ou leader politique, le nouveau visage du Christ*

Le Figaro-Histoire

N° 4 Octobre-Novembre 2012 : *La vérité sur l'histoire à l'école*

Courrier International

Hors-série mars-avril-mai 2007 : *Au nom de Dieu, pourquoi les religions se font la guerre*

Le Figaro-Histoire

N° 8 Juin-juillet 2013 313 *Comment le monde est devenu chrétien, de la grande persécution au triomphe de l'empire chrétien, Constantin cet inconnu, la révolution de l'Edit de Milan*

Auteurs anciens

Ambroise, 25, 64, 172, 489, 504 Apulée, 448, 449 Aristophane, 306 Aristote, 242, 410, 452 Artémidore, 69 Asclépiade, 169 Athanase 153, 225, 367 Augustin, 25, 68, 170-172, 226, 378, 402, 506 Celse, 171, 306, 310, 504 Clément de Rome 42, 47, 50, 54, 68, 77, 90, 121, 126-128, 170, 180, 192, 196-197, 201, 203, 207, 209-215, 218-219, 224, 276, 310, 317, 322, 471, 489-490 Clément d'Alexandrie, 47, 59, 72, 81, 130, 449 Cyprien, 192, 218, 221, 222-223, 489 Cyrille, 81, 170 Diogène Laërce, 130, 169 Dion Cassius, 438 Epiphane, 78, 494, 500, 506 Eusèbe de Césarée, 21, 40, 41, 44-45, 56, 61, 72, 78, 81, 100, 104-105, 126, 129, 133, 142-143, 193-194, 197, 207, 209, 211, 214-215, 217, 268, 278, 329, 331, 414-415, 453, 468, 479, 480-481, 489, 502 Evrage, 288 Flavius Josèphe, 206, 300, 307, 315, 323, 435, 438, 447, 468 Flavius-Josèphe, 193, 285, 438 Hégésippe, 47, 468 Héraclite, 130, 509 Hermas, 54 Hérodote, 170, 331, 410, 419-420 Hippocrate, 169 Hippolyte, 71, 81, 203-204, 220, 221 Ignace, 42, 47, 54, 77, 82-83, 121, 128, 192, 197, 207-209, 219	Irénée, 14, 7-48, 54, 57, 59-62, 69_71, 75, 80-83, 88, 96, 99-102, 121, 126-127, 142, 144-146, 172, 192, 203-204, 208, 210, 213-218, 224, 272-273, 275-279, 8, 379, 415, 440, 464, 490, 493, 501 Jamblique, 169 Jérôme, 25, 65, 85, 94-96, 136, 204, 235, 378, 380, 401-402, 453, 490, 502 Justin, 14, 42, 47, 50, 54, 69, 71, 77, 99, 121, 129-137, 219, 310, 464, 465, 469, 490, 493 Léon Le Grand, 81 Lucien, 121, 158, 169, 331, 415, 417-418, 449, 498 Origène, 47-48, 59, 65, 75, 121, 171, 194, 221, 306, 378, 440, 453, 490, 493 Petrone, 448 Philon, 40, 402, 469, 480, 491, 495, 504 Philostrate, 169, 449-450 Platon, 49, 129-130, 168, 174, 284-286, 306, 448-449, 491 Pline l'Ancien, 69, 174 Pline le Jeune, 24, 121, 169 Plutarque, 168-170 Polybe, 158, 331, 418, 499 Porphyre, 306 Rufin, 65, 80, 204, 490, 491 Sextus Empiricus, 130 Suétone, 438 Tacite, 264, 300, 306, 310, 322, 420, 423, 438 Tatien, 47, 81, 379-380 Tertullien, 47-48, 59, 70_71, 74-75, 80-81, 99_102, 127, 136-140, 142, 145-146, 170, 192, 203-204, 207-208, 219, 221, 276, 278, 464, 491, 509-510 Théophile d'Antioche 47, 45, 307 Thucydide, 331, 410, 418, 500 Tite-Live, 420 Valère Maxime, 169 Vincent de Lérins, 226, 278, 494 Xénophon, 306

Auteurs modernes

Accoyer, 249, 251	Burnet R., 235, 506
Alfaric P, 236, 301, 311, 361, 363	Calvin, 73, 238, 493, 223
Althusser L., 242, 244, 285, 510	Carbonnell Ch.O. 332, 499
Amssler F., 427	Carmignac, 237, 438, 439, 495, 497, 502
Ariès Ph., 15	Carrier R., 314
Aron R, 240, 400, 415	Casali D, 250
Audet J.P., 68	Champion F. 18, 505
Augias C., 317,	Chassang A., 447, 496
Badré V, 250	Chatelet F., 240, 496, 502
Baigent, M. 312	Chemain J.F., 250
Bardet S., 307	Chocheyra J., 312, 496
Barrès M., 365	Cock de L., 250, 496
Barth K, 387	Coquerel A., 74, 493
Barthes R. 285	Costa J, 473
Batiffol P, 61	Couchoud P.L302, 303, 305, 309, 334, 496
Batsch Ch., 473	Crégheur E., 148, 490, 491
Baubérot J., 254	Croce B, 332
Bauër F C, 85	Crossan, 42, 427
Bauer B. 343, 344, 345, 347, 348	Cullmann O., 183-186, 190, 191, 199, 365, 369, 370, 391, 392, 403, 493
Bauer W. 39, 40, 41, 44, 45, 49, 50	Cuvillier E., 174, 288, 304, 371, 373, 375, 413
Benoît XVI, 28, 29, 31, 32, 34, 103, 149, 161, 189, 192, 193, 197, 198, 203, 229, 234, 258, 287, 300, 320, 345, 376, 382, 391, 403, 509	Czajka H., 496
Berr H., 365	Daniel-Rops, 237, 305, 496
Bidar A., 260	Daudet A., 289
Blanchetière F., 79, 92, 318	Dauvillier J., 213
Blondel M, 289, 361	de Certeau, 410-414, 496, 505, 511
Boismard M.E., 97, 98, 99, 115, 119, 121, 122, 123, 124, 157, 158, 161, 423, 424, 425, 426, 428, 429, 433, 491, 492, 495, 501	Debray R., 247, 252-259, 494, 496, 499
Boistier P. 312	Decharneux B, 321, 482, 492, 495, 496
Borne D., 253, 494, 495, 511	Delumeau J, 289-290, 294, 496, 506
Bornkamm G., 334, 381, 396	Delzant A, 27, 492
Boudon R., 239, 240, 247, 287, 495	Denis J.P., 255
Bourdieu P., 245, 283, 284, 285, 291, 292, 293, 495, 505	Denzinger H.J.D., 68, 508
Bovon F., 147, 295, 425, 451, 489, 495, 501	Derenne E., 496
Boyarín D, 173, 174, 459, 460, 473, 495	Dettwiller A., 427
Brisebois M 378, 492, 497, 501	Dewailly L., 184, 505
Brown R.E., 40, 434, 435, 436, 437, 445, 446, 493, 495	Dibelius M., 381, 383, 408, 414
Bultmann R., 115, 124, 237, 301, 303, 309, 319, 334, 336, 343, 367, 373, 375, 381-387, 390-392, 394-396, 398-400, 447, 469, 474, 495, 504	Dodd Ch H, 398, 505
Eisenman R., 41	Doherty E. 42 394
	Dubourg B., 312
	Duchesne L 204, 210, 360, 469, 489, 493, 496, 501, 510
	Dufour X-L., 222, 300, 374, 388
	Dufourcq A., 54
	Dupuis C-F., 317
	Ehrman B.D., 40, 41, 73, 252

Erasme, 313, 314, 315 Fau G., 312, 505 Feuerbach L., 344, 502 Feyerabend P., 15, 505 Flaubert, 297 Foucault M, 4, 242-244, 285-286, 328, 462, 490, 496,-497 François (pape) 18, 25, 41, 192, 193 Funk R., 42, 427 Fusco V., 371 Gallo M., 497 Genot-Bismuth J. 439, 497, 502 Geoffroy A.C., 247, 505 Geoltrain,P. 147, 365, 370, 392, 489, 497, 498 Glaire J.M., 348 Goguel M., 200,209, 262-263, 291, 304, 305, 315, 318, 325, 334, 345, 362, 365-369, 374, 390, 395, 400, 406-408, 426, 434, 438-439, 441, 447, 486, 490, 493, 497, 502 Gozard M, 312 Grant R.M. 415, 416, 424, 426, 451, 482, 497 Grappe Ch. 205, 493 Grelot P., 237, 497 Grimal P., 448-449, 497 Guignebert Ch. 200, 209, 237, 297, 304, 310, 318, 320, 322, 334, 362-366, 400, 406-407, 469, 484, 493, 497, 502 Guillemette P 33, 378, 492, 497 Guitton J. 289 Haag E., Hadot J. 291, 439, 470-471, 505 Halbwacks M. 251 Hallet M., 312 Hamidovic D 473 Harnack von A., 81, 89, 95, 306, 359, 493, 502 Havet E. 336, 348, 352-354, 362, 497 Hegel, 343, 344 Heidegger M. 384, 390 Henry M. 27, 492 Hervieu-Léger D., 18, 27, 492, 502 Hilaire Y.M., 195-197 Hobbes Th., 232, 337-338 Holbach d', 40 Houziaux A., 298 Hugo V.345 Hume D., 338 Husserl E., 384, 410 Isaac J., 92, 236-237, 407-409, 415, 418, 471, 497, 503 Mack, B.L., 42	Jaffé D. 79, 493, 503, 508 Jean-Paul II, 18, 102, 192-193, 196, 287, 403, Jeremias J., 334 Jodelle, E., 239 Joutard Ph. 247, 256 Kaestli J.D. 147, 487, 503 Kähler M., 341, 345, 497 Kannengiesser Ch, 152-158, 492-493 Kant E., 296, 338-343, 361, 497, 514 Käsemann K, 334, 373, 375, 381, 386, 390, 396, 421 Kloppenborg J.S., 496, 500 Kuhn Th. 35, 36,247, 267-270, 286, 497-498 Laberthonnière, 361 Labourt J, 94, 490 Lacroix L., 361 Lagardez A, 348, 498 Lagrange M.D., 303, 360 Laliberté M.299, 386, 498 Lambert Y. 18, 492 Lamennais F., 360 Lamouille A. 119, 426, 492, 495, 501 Lançon B. 5, 262, 498, 502, Lanfranchi P., 473 Langlois Ch-V., 354 Laplanche F30-31, 33, 237-238, 289, 335-336, 370-371, 396-403, 492, 498, 503 Larousse P., 85, 345, 491 Laurentin R. 282, 379-380, 498 Las Vergnas G., 312 Le Boulluec A., 42, 46, 50, 51, 493 Le Goff JPY, 505, 506 Le Goff J., 413 Le Maguer S., 312 Le Roy E., 289, 361 Lecler J., 498 Légasse S. 113, 493 Lemaître N., 290 Lemieux R. 18, 505 Lenoir F. 19, 20-26, 29, 36, 49, 97, 103-104, 106,, 109, 111, 120, 122-123, 149, 150, 157, 2,89 302, 305, 336, 492, 498 Léon XIII, 351, 361, 366, 401 Lequin Y., 247 Lessing G.E., 342, 348 Levillain Ph., 195-199 Littré E., 345 Loisy A. 236, 303-304, 309, 318, 334-336, 351, 354, 356-361, 367, 376, 381, 390-392, 400, 405-407, 426, 434, 447, 481, 496, 498, 503 Pelikan J. 79, 279, 494

Maraval P. 34, 230, 302, 321, 433, 493, 499, 502, 503 Marguerat D. 174, 268, 304, 317-318, 320-321, 323, 325, 329, 333-334, 375, 414-417, 426-429, 433, 459-461, 493, 498, 403, 506 Marion J.L. 27, 504 Marrou H.I., 236, 322, 400, 407-408, 415, 489, 497, 505 Marx K., 317, 344 Meier J.P, 17, 40, 324,421-423, 493, 498, 506 Mercury F. 350, 498 Mergui M. 312 Merkel H., 447, 498 Michelet J. 345 Mimouni S.C. 4, 5, 17, 21,24, 32,34, 49, 89, 91-92, 151, 164, 179, 183, 230, 265-266, 279, 302, 305_307, 315, 318, 321, 330, 335, 346, 416, 417, 421, 433, 456-457, 459-462, 465, 473-474, 476, 482,-483, 493-494, 498-499, 504, 506, 512 Minois G. 289-291, 305, 394 Moingt J, 17, 27-28, 30, 492, 506 Momigliano A. 228-229, 418-420, 499, 506 Mordillat G., 231, 235-236, 288, 318, 503 Moreau T. 262 Nagy P., 239, 499 Nancy J.L., 27, 492 Nautin P., 430-431, 499 Nicolas M., 74_75, 80_81, 484, 494 Noiriel G. 267, 414, 499 Nora P, 36, 249, 251, 413, 507 Norelli E. 304, 433, 498, 503 Nouailhat R. 247, 258, 499 Offenstadt N., 332, 499 Orwell G, 241 Ory G, 290 Pacaut M. 189-192, 494 Paul A. 465, 499 Pelletier D, 27, 492 Perrin M.Y. 182, 207, 211, 239, 499, Perrot Ch, 153, 371, 373-375, 406, 494, 499 Pesce, M, 317, 475, 494 Petitfils J. Ch., 151, 380 Pie XII, 170, 173, 184, 257, 333, 375 Poffet J.M. 304, 499 Poirier P.H. 490-491, 502 Pouderon B. 416, 461, 498-499 Poulat E.289-290, 334-355, 499, 502, 504, 507 Pourkier A., 89, 91-92, 494 Price R.M., 314	Prieur J. 231,235-236, 288, 318, 503 Prost A. 249, 413, 499 Quesnel M., 329, 416, 496, 499 Quinet E. 345 Ragon P. 239, 499 Ratzinger J. 102, 403-404, 407, 491 Reimarus H.S.333-334, 336-338, 341-342, 345, 504 Reinach S., 304 Renan E. 20, 22, 31, 45, 236, 309, 320-322,331, 334, 336, 346, 348-354, 356, 358, 362-363, 374, 378, 400, 405-406, 419, 442-443, 445, 469-470, 481, 498-499, 505 Réville A, 104, 336, 352, 494, 500 Ricard E., 250 Ricœur P. 251, 344, 409-410, 413, 495 Robin Lane Fox 231,234-236, 261, 397 Robinson J.M., 397-398, 500, 507 Rochais G., 492, 495 Rouche M. 323, 500 Rougier L, 312, 494, 500, 504 Rubenstein R. 304, 500 Sachot M. 256-258, 316, 470, 494, 504-505 Salamito J.M. 213, 235, 500, 510 Rolland Ph., 438, 500 Schatz K, 188-189, 199, 499 Schleiermacher F. 343-344 Schlosser J. 318, 429 Schweitzer A. 45, 333-334, 371, 390, 504 Seignobos Ch. 354-356, 363, 367-368, 376, 378, 405, 414, 419, 500 Sesbouë B.19-22,24, 36, 45, 49, 103, 105-106, 108-114, 120-123, 126-127, 175, 289, 295, 305, 494 Sévilla J. 250 Simon M310, 319, 391, 395, 457-458, 462, 468, 480, 484, 500, 504 Simon Richard 238, 338, 380 Simonneaux L, 248 Soeur Gabriel Peters 64, 70, 509338, 343, 358, 361, 319, 333, 336 Stéphane, M. 291, 312, 505 Strauss D.F. 343-348, 358, 366 Stroumsa G., 451 Ullern-Weitè I., 498, 507 Tarde G. 232, 246, 500 Tardieu M. 236, 502

Taylor J. 425-426, 429, 495, 499, 505 Tillich P. 299,334, 386-392, 394-395, 400, 487, 498 Tincq H. 27, 492 Tixeront J. 94, 96, 494 Tresmontant C.438, 439, 441 Trocmé E. 318, 334, 371, 373, 375, 390,-395, 406, 483-484, 500, 507 Turmel J. 224, 236, 318, 336, 361, 365, 390-391, 494	Vacherot E., 353, 500 Valla L. 337, 500 Vermes G. 230, 299, 440-441, 470-471, 500, 505-506 Veyne P, 236, 410-411, 414-415, 500, 505 Viland J.C. 282, 312, 501 Volney de, 340 Voltaire, 153, 340, 494, 501, 508, 510 Wautier A. 312 Weisse Ch H. 427 Wells G.A., 314 Willaime J.P. 253, 494, 501 Zindler, F.R 314 Zuber V., 238, 494