

La quête du Jésus historique — méthode et critères

Partie II — Jésus : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

Introduction : avant de dire qui était Jésus, demander comment on peut le savoir

Le chapitre précédent a décrit le monde dans lequel Jésus a vécu et est mort : une Judée sous domination romaine, où l'aristocratie sacerdotale du Temple avait noué avec l'occupant un compromis pragmatique, garantissant la paix au prix d'une dépendance qui compromettait l'autorité religieuse de l'élite aux yeux d'une partie du peuple. Cet arrière-plan politique et religieux était indispensable, car il fixe les coordonnées dans lesquelles toute reconstruction de Jésus doit s'inscrire. Mais il pose immédiatement une question de méthode : par quels moyens accède-t-on, en réalité, à ce Jésus du premier siècle ? Sur quelles sources, et selon quelles règles, peut-on prétendre dire ce qu'il a fait, dit et voulu ?

Cette question n'est pas un préliminaire technique que l'on pourrait expédier avant d'entrer dans le vif du sujet. Elle conditionne tout ce qui suivra. Affirmer que Jésus était un réformateur de l'intérieur du judaïsme, un prophète apocalyptique annonçant la fin imminente du monde, ou les deux à la fois — l'enjeu central de cette deuxième partie — suppose que l'on ait d'abord établi *comment* on en sait quelque chose. Car les sources dont nous disposons ne sont pas des comptes rendus neutres : ce sont des textes tardifs, rédigés des décennies après les faits, par des communautés croyantes, dans une intention théologique et missionnaire. Lire ces textes en historien exige une méthode explicite.

Ce chapitre retrace donc la manière dont la recherche moderne a appris à interroger les Évangiles comme sources historiques. Il suit le mouvement de ce que l'on appelle la **quête du Jésus historique** (*Historical Jesus research*), depuis ses origines au siècle des Lumières jusqu'aux débats méthodologiques les plus contemporains. Il s'attarde sur les **critères d'authenticité** que les chercheurs ont forgés pour distinguer, dans la tradition évangélique, ce qui remonte vraisemblablement à Jésus, puis sur les critiques sévères que ces critères ont récemment subies. L'objectif est de doter le lecteur d'un appareil critique : non pas pour ébranler la foi, mais pour la rendre capable de se mesurer honnêtement à son propre fondement historique — exigence centrale du projet Fontes, qui entend fonder une réforme légitime de l'Église sur ses sources réelles plutôt que sur des images reçues.

I. La tension fondatrice : Jésus de l'histoire et Christ de la foi

La recherche sur le Jésus historique naît d'une distinction qui, aujourd'hui banale, fut en son temps subversive : celle qui sépare le *Jésus de l'histoire*, personnage du premier siècle accessible par l'enquête documentaire, du *Christ de la foi*, Seigneur ressuscité et exalté que l'Église confesse dans son credo. Pendant des siècles, l'Occident chrétien avait lu les Évangiles à l'intérieur du cadre dogmatique : Jésus y était d'emblée le Verbe incarné, et l'on n'éprouvait nul besoin de remonter, par-delà cette confession, à un personnage purement humain dont on reconstituerait les contours par les seuls moyens de l'histoire. C'est le climat intellectuel des Lumières — critique de la tradition, montée de l'idéal d'objectivité historique, naissance de l'herméneutique philologique — qui rend pensable une telle démarche.

Dès lors, Jésus devient un objet d'enquête au même titre que Socrate ou César. Mais la comparaison atteint vite sa limite : la singularité du statut religieux de Jésus, et le fait que les seules sources substantielles à son sujet émanent de la communauté qui le confesse comme Sauveur, rendent l'opération infiniment plus délicate. Les Évangiles ne sont pas des biographies au sens moderne ; ce sont des témoignages communautaires, façonnés dans un

contexte liturgique, catéchétique et missionnaire. Lire en historien suppose donc de distinguer plusieurs strates : les traditions orales primitives, susceptibles de remonter à Jésus, et les élaborations postérieures propres aux évangélistes et à leurs communautés.

La finalité même de l'entreprise a été, dès l'origine, controversée. Pour les libéraux du XIXe siècle, il s'agissait de dégager le « vrai Jésus » caché derrière les dogmes, afin de fonder la religion chrétienne sur l'autorité morale d'un maître humain exemplaire. Pour d'autres, la quête historique ne saurait fournir un fondement immédiat à la foi : elle a pour fonction de situer Jésus dans son monde et de montrer comment la foi pascale l'a réinterprété. Cette tension entre histoire et théologie n'est pas un accident regrettable que l'on pourrait résoudre une fois pour toutes ; elle est constitutive du champ. Comprendre la méthode, c'est d'abord comprendre que tout portrait du Jésus historique navigue entre ce que les sources permettent de dire et ce que la foi confesse au-delà de ce que l'histoire peut établir.

Cette tension a une portée directement ecclésiale, et c'est pourquoi elle intéresse Fontes. Si l'on veut discerner ce qui, dans l'Église catholique, est resté fidèle au message de Jésus ou s'en est éloigné, il faut disposer d'un accès au Jésus historique qui ne soit pas simplement la projection rétrospective des développements dogmatiques ultérieurs. Toute la difficulté de la méthode consiste à éviter ce cercle : reconstruire Jésus à partir des sources sans présupposer d'avance la conclusion que l'on veut atteindre.

II. La première quête : la fabrication d'un Jésus libéral

La « première quête » se déploie au XIXe siècle, prolongeant une critique biblique inaugurée par Spinoza puis reprise par les exégètes protestants allemands. Son acte fondateur est attribué à **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768), professeur à Hambourg dont les écrits sur Jésus, jugés trop dangereux pour être publiés de son vivant, parurent après sa mort par les soins de Lessing sous forme de *Fragments d'un anonyme*. Reimarus y opère une distinction radicale : Jésus aurait été un prédicateur juif annonçant la restauration politique d'Israël, un

Royaume terrestre où les Douze occuperaient des fonctions de gouvernement. Mort en révolutionnaire après l'échec de ce projet, il aurait vu ses disciples, déçus mais désireux de sauver leur cause, transformer ce message politique en religion spirituelle universelle fondée sur l'invention de la résurrection. Thèse doublement subversive : elle réinscrit Jésus dans le judaïsme nationaliste de son temps, et présente le christianisme comme une trahison de l'intention originelle. Reimarus ouvre un espace critique qui ne se refermera plus.

C'est **David Friedrich Strauss** (1808-1874) qui, avec son monumental *Das Leben Jesu* (1835-1836), donne à la première quête son outil conceptuel majeur : la notion de **mythe**. Pour Strauss, formé à Tübingen et marqué par Hegel, les récits évangéliques ne sont ni des chroniques de témoins oculaires ni de simples fabulations, mais des constructions mythiques par lesquelles la communauté primitive exprime sa foi en Jésus comme Messie. Les miracles, la naissance virginale, la transfiguration, la résurrection ne sont pas des faits empiriques mais des projections symboliques d'une conviction théologique. Strauss propose ainsi une troisième voie entre le rationalisme, qui explique les miracles par des causes naturelles, et le surnaturalisme, qui les accepte comme faits bruts. Sa contribution est durable sur le plan exégétique — il ruine la lecture harmonisante des Évangiles — mais ambivalente : si tout est mythe, que reste-t-il à l'historien ? Sa carrière universitaire fut brisée par le scandale.

Le portrait qui couronne cette période est celui d'**Ernest Renan** (1823-1892), dont la *Vie de Jésus* (1863) connut un succès immense. Ancien séminariste devenu philologue, Renan offre un récit aux allures de roman historique, baigné de sensibilité romantique : Jésus y est un homme d'une douceur incomparable, maître d'amour et de bonté, prêchant une religion du cœur affranchie des dogmes et heurtée à l'obscurantisme des autorités religieuses. Renan écarte les miracles, comprend le Royaume de Dieu comme une réalité morale et intérieure, et minimise toute eschatologie apocalyptique. Son Jésus est, à bien des égards, un autoportrait idéalisé de l'humaniste libéral du XIXe siècle.

Le bilan de cette première quête est désormais bien établi : elle a fabriqué un **Jésus libéral**, maître éthique intemporel, doux et tolérant, dépouillé de son eschatologie et opposé à un judaïsme caricaturé comme religion de la loi et du ritualisme. Cette opposition, qui prépare le terrain de tendances supersessionnistes durables, dit moins le Jésus du premier siècle que les valeurs bourgeoises de ses interprètes. Le mérite de la première quête fut d'ouvrir l'espace de la critique historique et de forger des outils — critique des sources, conscience de la diversité évangélique — qui survivront ; sa faiblesse fut de produire des reconstructions historiquement peu plausibles et lourdement conditionnées par l'idéologie de leur temps. C'est précisément cette projection que la génération suivante allait dénoncer.

III. La rupture de Schweitzer : le Jésus prophète apocalyptique

En 1906, **Albert Schweitzer** (1875-1965) publie *Von Reimarus zu Wrede*, traduit en anglais sous le titre *The Quest of the Historical Jesus*. L'ouvrage est à la fois une histoire critique de la première quête et une reconstruction personnelle, et il opère une rupture décisive. La thèse centrale est dévastatrice pour les libéraux : les exégètes du XIXe siècle ont systématiquement ignoré le caractère profondément **eschatologique et apocalyptique** de la prédication de Jésus. Relisant les paroles sur le Royaume de Dieu, sur le Fils de l'homme, sur le jugement, à la lumière des apocalypses juives contemporaines — Daniel, 1 Hénoch, 4 Esdras —, Schweitzer montre que Jésus fut avant tout un prophète juif convaincu de l'imminence de l'intervention décisive de Dieu pour instaurer son Règne. Le Royaume n'est pas un changement intérieur des âmes ; c'est un acte souverain de Dieu dans l'histoire, futur et imminent.

La thèse de l'**eschatologie cohérente** (*konsequente Eschatologie*) consiste à prendre au sérieux l'ensemble des éléments apocalyptiques comme reflétant la prédication authentique de Jésus, et non comme des projections tardives de la communauté. Schweitzer va plus loin : il reconstitue l'itinéraire intérieur de Jésus. Annonçant d'abord l'imminence du Royaume, puis déçu par son retard, Jésus en serait venu à concevoir sa propre mort comme un sacrifice

expiatoire susceptible de précipiter l'avènement attendu. Mais l'événement ne se produit pas : Jésus mourut dans l'échec, abandonné, sans que le Royaume se manifeste. C'est la foi pascale des disciples qui reconfigura cet échec en victoire. Schweitzer n'édulcore pas cette dimension tragique ; il assume le caractère radicalement étranger de Jésus à la sensibilité moderne. Jésus, écrit-il en substance, « vient à nous comme un inconnu, du dehors ». Cette insistance sur l'altérité historique de Jésus constitue un tournant herméneutique majeur : au lieu de chercher en lui la confirmation de nos convictions, il faut se laisser déranger par une figure inscrite dans un monde symbolique étranger au nôtre.

Les conséquences sont considérables. Sur le plan historiographique, Schweitzer clôt symboliquement la première quête : on ne peut plus poursuivre la recherche dans les termes du XIXe siècle, car le Jésus libéral apparaît à la fois historiquement invraisemblable et herméneutiquement suspect. Sur le plan théologique, il ouvre une question qui hantera tout le XXe siècle : si Jésus fut un prophète dont l'attente ne s'est pas réalisée, comment la foi peut-elle encore le confesser comme Seigneur ? La radicalité de Schweitzer a été discutée — on lui a reproché de surcharger Jésus d'apocalyptique au détriment des dimensions éthiques et sapientielles, et d'interpréter trop littéralement des images symboliques. Mais l'essentiel de son acquis demeure : il a définitivement imposé la nécessité de prendre l'eschatologie au sérieux dans toute reconstruction responsable. Le temps du Jésus purement moral et non apocalyptique est révolu, et c'est cette ouverture qui rend possible la question même de cette partie d'Fontes : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

IV. De Bultmann à Käsemann : scepticisme et seconde quête

Au XXe siècle, **Rudolf Bultmann** (1884-1976) radicalise la distance entre Jésus et la foi. Sa critique des formes (*Formgeschichte*) analyse les traditions évangéliques comme le produit d'une longue transmission orale au sein des communautés, façonnée par les besoins liturgiques et missionnaires, chaque unité littéraire ayant son *Sitz im Leben*, son contexte

d'usage communautaire. Profondément sceptique quant à la possibilité de reconstituer un portrait substantiel de Jésus, Bultmann estime que nous ne savons presque rien de certain hormis quelques données minimales : son existence, sa prédication du Royaume, sa crucifixion. À cela s'ajoute son programme de **démythologisation** (*Entmythologisierung*) : à l'aide de la philosophie existentielle de Heidegger, il s'agit de traduire le langage mythologique du Nouveau Testament en catégories existentielles parlant à l'homme moderne. La résurrection, dans cette optique, n'est pas un événement physique mais l'expression d'une possibilité d'existence authentique dans la foi. Le Jésus historique perd alors toute pertinence théologique centrale : ce qui sauve, c'est le Christ prêché qui rencontre le croyant dans la Parole.

La rupture vient de l'intérieur de l'école bultmannienne. En 1953, **Ernst Käsemann** (1906-1998), élève de Bultmann, prononce une conférence célèbre, *Das Problem des historischen Jesus*, où il soutient qu'il est théologiquement dangereux d'abandonner toute quête. Couper la foi de tout ancrage dans la vie réelle de Jésus, c'est ouvrir la voie à une christologie docète, à un mythe pur détaché de l'histoire. Käsemann ne propose pas un retour naïf à la première quête, mais une « **nouvelle quête** » — la deuxième quête — aux ambitions plus modestes : non pas reconstituer une biographie, mais identifier quelques traits caractéristiques de la prédication et de la pratique de Jésus susceptibles d'ancrer la christologie.

C'est dans ce cadre que se forment les critères d'authenticité. Le critère de **discontinuité** (ou de dissemblance) y joue un rôle central : une parole qui ne s'explique ni par le judaïsme environnant ni par la théologie de l'Église primitive a des chances de remonter à Jésus, car ni l'un ni l'autre milieu n'aurait eu intérêt à l'inventer. Portée par Günther Bornkamm, James Robinson ou Hans Conzelmann, la deuxième quête réhabilite ainsi l'importance des paroles et gestes concrets de Jésus, tout en restant fidèle à l'héritage de la critique des formes. Mais elle demeure confinée à un cercle restreint de spécialistes, et son portrait de Jésus, souvent centré sur la prédication éthique et l'appel à la décision, conserve des affinités avec le Jésus libéral. Surtout, elle ne bénéficie pas encore pleinement de l'essor des études sur le judaïsme du

Second Temple : Jésus y reste une figure relativement isolée, définie par sa discontinuité plutôt que par son enracinement. Son apport décisif fut néanmoins de doter la recherche d'un langage méthodologique commun, et de rouvrir, contre le scepticisme bultmannien, un champ que l'on avait failli abandonner.

V. La troisième quête : le retour du Jésus juif

À partir des années 1980, une **troisième quête** se déploie, moins comme un mouvement unifié que comme un faisceau de tendances convergentes. Trois facteurs l'expliquent. D'abord, les progrès considérables des études sur le judaïsme du Second Temple, stimulés notamment par les manuscrits de Qumrân, ont révélé un judaïsme pluriel — pharisiens, sadducéens, esséniens, mouvements apocalyptiques et charismatiques — au lieu d'un bloc monolithique. Ensuite, l'archéologie de la Palestine du premier siècle a renouvelé la connaissance de la Galilée, de ses villages, de son économie et de ses structures de pouvoir, corrigeant les images romantiques d'une région isolée et arriérée. Enfin, l'apport des sciences sociales — modèles anthropologiques des sociétés méditerranéennes, analyses de l'honneur et de la honte, études des mouvements prophétiques et des guérisseurs charismatiques — a permis de lire les actes de Jésus comme des comportements socialement signifiants.

E. P. Sanders, avec *Jesus and Judaism* (1985), opère le repositionnement décisif. Contre l'opposition frontale entre Jésus et un judaïsme prétendument légaliste, il rappelle que le judaïsme de l'époque est une religion de « nomisme d'alliance », où l'obéissance à la Loi s'inscrit dans une relation de grâce. Sa méthode part de la fin de l'histoire : la crucifixion, fait quasi certain, suppose que Jésus ait représenté une menace d'un certain type. Sanders distingue les « quasi-certitudes » des hypothèses plus fragiles, et range parmi les premières la prédication du Royaume, les conflits avec certaines autorités, l'activité de guérison et

d'exorcisme, la venue à Jérusalem, l'incident du Temple et la crucifixion sous Pilate. Il voit en Jésus un restaurateur d'Israël, profondément continu avec son milieu — observant la Loi, fréquentant la synagogue, partageant les attentes eschatologiques de son temps.

John P. Meier, prêtre catholique, déploie dans *A Marginal Jew* (à partir de 1991) le projet le plus systématique de la troisième quête. Son image du chercheur — « un catholique, un protestant, un juif et un agnostique enfermés dans la bibliothèque de Harvard et chargés de rédiger ensemble ce qu'ils peuvent dire de Jésus par la seule méthode historico-critique » — résume son ambition d'un consensus interconfessionnel fondé sur les critères. Meier mobilise l'attestation multiple, l'embarras, la discontinuité prudemment maniée, et la cohérence, pour dégager un portrait de Jésus comme prédicateur eschatologique juif, exorciste, guérisseur, maître de paraboles. Il reste néanmoins prudent sur l'auto-compréhension de Jésus : s'est-il vu comme Messie, comme Fils de l'homme ? Ses réponses sont nuancées et contextualisées.

Les autres grands portraits divergent fortement. **N. T. Wright**, dans *Jesus and the Victory of God* (1996), relit Jésus à travers la thématique de l'exil et du retour d'Israël : Jésus serait le prophète annonçant la fin de l'exil par une reconfiguration radicale de l'identité d'Israël autour de sa propre personne, et la destruction du Temple en 70 confirmerait tragiquement ses avertissements. **John Dominic Crossan**, membre du Jesus Seminar, présente au contraire dans *The Historical Jesus* (1991) un Jésus sage cynique, paysan méditerranéen subversif, prônant une égalité radicale et une table ouverte ; il minimise l'apocalyptique et lit les paroles eschatologiques comme des métaphores de transformation sociale, au prix d'une priorité contestable accordée à la source Q et à l'Évangile de Thomas. **Géza Vermes**, enfin, historien juif, replace dès *Jesus the Jew* (1973) Jésus dans la tradition des *hasidim*, ces hommes saints charismatiques connus pour leurs guérisons et leur prière, et relativise les titres christologiques ultérieurs en les lisant dans leur contexte juif.

Malgré ces divergences spectaculaires, des convergences se dégagent, et elles constituent l'acquis le plus solide de la recherche : la judaïté radicale de Jésus, l'importance de l'eschatologie (quelle qu'en soit l'interprétation), l'activité de guérison et d'exorcisme, l'incident du Temple, et la crucifixion sous Ponce Pilate. Les désaccords se concentrent sur l'articulation de ces éléments et sur l'auto-compréhension de Jésus. C'est exactement là que se loge la question d'Fontes : entre le Jésus restaurateur de Sanders et Wright, le prophète apocalyptique de Schweitzer, le sage subversif de Crossan, faut-il choisir, ou tenir ensemble plusieurs de ces dimensions ?

VI. Les critères classiques d'authenticité et leur usage

Les critères dits classiques, émergés dans la deuxième quête et systématisés dans la troisième, visent à fournir des instruments pour évaluer la probabilité qu'une parole ou un geste remonte à Jésus. Ils ne prétendent pas à la certitude, mais à une probabilité renforcée, et leur fonction première est de limiter la subjectivité du chercheur : plutôt que de décréter intuitivement qu'un logion « ressemble » à Jésus, l'exégète applique des règles explicites, partagées par la communauté scientifique. Quatre critères dominent.

Le critère d'**attestation multiple** valorise les traditions présentes dans plusieurs sources indépendantes — Marc, la source Q, les traditions propres de Matthieu et de Luc, Jean, les épîtres pauliniennes, parfois l'Évangile de Thomas. Qu'une tradition se retrouve sous des formes diverses dans des courants distincts réduit la probabilité qu'elle soit une création tardive d'un milieu particulier. Que Jésus ait parlé du Royaume de Dieu est ainsi attesté dans les Synoptiques, dans Q, dans des allusions pauliniennes, et, autrement, dans Jean. C'est l'un des critères les plus robustes, quoique non infaillible : un thème central pour la communauté peut se diffuser rapidement sans remonter à Jésus, et une parole authentique mais marginale peut n'avoir laissé qu'une trace unique.

Le critère de **discontinuité** ou de dissemblance attribue à Jésus ce qui ne s'explique ni par le judaïsme contemporain ni par la théologie de l'Église primitive — l'amour des ennemis, certaines paroles paradoxales sur la famille. Mais il est aujourd'hui fortement critiqué : il tend à isoler Jésus de son milieu juif, alors même que la troisième quête a établi son enracinement profond ; et il repose sur une connaissance lacunaire du judaïsme du Second Temple et de la théologie primitive, risquant de baptiser « original » ce qui est seulement mal documenté. Il favorise une image fragmentaire et héroïque, un Jésus défini par sa seule singularité.

Le critère d'**embarras** retient les traditions gênantes pour l'Église primitive, qu'elle n'aurait eu aucun intérêt à inventer : le baptême de Jésus par Jean dans un rite de repentance, problématique si l'on confesse Jésus sans péché ; la trahison de Judas ; le reniement de Pierre ; le cri de dérélition sur la croix. La force intuitive du critère est réelle, mais l'embarras est en partie subjectif — ce qui nous gêne aujourd'hui ne gênait pas forcément les premières communautés — et certaines traditions apparemment embarrassantes peuvent servir des fins catéchétiques ou polémiques. Le critère de **cohérence**, enfin, intervient dans un second temps : il étend l'authenticité aux éléments qui s'harmonisent avec un noyau déjà jugé fiable. Sa difficulté est le risque de circularité, car le noyau lui-même dépend de jugements antérieurs influencés par la conception que le chercheur se fait de Jésus.

À ces quatre critères s'ajoutent des critères complémentaires : le critère linguistique repère les araméismes et les traits sémitiques suggérant une tradition ancienne ; le critère des traits de style retient les paraboles surprenantes et les formules antithétiques caractéristiques ; le critère de rejet et d'exécution, cher à Sanders, juge authentiques les traits qui expliquent pourquoi Jésus a été crucifié — un portrait qui ne rendrait pas compte de ce rejet étant historiquement suspect. Au total, cet arsenal a structuré la recherche et explicité les raisons d'attribuer telle tradition à Jésus. Mais sa multiplication et son usage parfois opportuniste — une boîte à outils dans laquelle on puise pour confirmer des hypothèses préalables — ont nourri une critique de fond.

VII. La critique contemporaine : plausibilité et impressions d'ensemble

Les dernières décennies ont vu se développer une critique substantielle des critères classiques, sur plusieurs fronts. Épistémologiquement, ces critères donnent une illusion de scientificité et de neutralité qui ne correspond pas à la réalité de la pratique historique : l'idée que l'on pourrait isoler des « atomes » de tradition authentique par des règles quasi algorithmiques est contestée, car leur application est toujours interprétative. Logiquement, plusieurs sont circulaires ou fragiles, comme on l'a vu pour la cohérence et la discontinuité. Surtout, ils sont **fragmentants** : portant sur de petites unités, ils morcellent la figure de Jésus en logia isolés, au détriment des trajectoires globales et des structures narratives. Enfin, en se concentrant sur l'authenticité, ils marginalisent la question de la **mémoire** : les traditions évangéliques ne sont pas des inventions *ex nihilo*, mais le produit d'une mémoire collective qui retient le sens global plus que les paroles exactes.

Deux propositions majeures tentent de dépasser cette impasse. Dans *The Quest for the Plausible Jesus* (2002), **Gerd Theissen et Dagmar Winter** proposent de remplacer l'objectif d'authenticité par celui de **plausibilité historique**. L'enjeu n'est plus de savoir si tel logion est absolument authentique, mais si le portrait global de Jésus est plausible dans son contexte du premier siècle. Cette plausibilité se juge par la convergence de données textuelles, sociologiques et archéologiques : un trait sera retenu s'il s'accorde avec ce que l'on sait des prophètes juifs, des mouvements de renouveau, des pratiques religieuses de l'époque. Ainsi, plutôt que d'attribuer ou non à Jésus tel logion isolé sur le sabbat, on examine le tableau d'ensemble — un Juif galiléen participant à la vie synagogale, citant l'Écriture, libre à l'égard de certaines prescriptions au nom de la miséricorde — et l'on évalue sa plausibilité par analogie avec des figures comme Honi le traceur de cercles ou Hanina ben Dosa. L'approche ne supprime pas les critères mais les réinscrit dans un jugement global, assumant une modestie épistémologique : plusieurs portraits partiellement divergents peuvent rester plausibles sans qu'on puisse trancher définitivement.

Dale C. Allison, dans *Constructing Jesus* (2010), développe la critique la plus influente.

Constatant que des décennies d'usage des critères n'ont produit aucun consensus, il dénonce leur atomisme et s'appuie sur les recherches sur la mémoire : les gens ne retiennent pas des paroles exactes, mais des impressions globales, des schémas — la mémoire est fidèle au sens, infidèle aux détails. Allison plaide pour une reconstruction fondée sur des **impressions d'ensemble** : ce qui importe, ce sont les motifs récurrents et convergents des sources — Jésus prédicateur du Royaume, guérisseur, exorciste, homme parlant avec autorité, maître de paraboles, figure contestée, homme de prière — bien plus que la question de savoir si telle phrase précise fut prononcée mot pour mot. Il refuse de voir dans la transformation opérée par la foi une pure falsification : la mémoire croyante conserve quelque chose de réel, même reconfiguré, et l'historien doit naviguer entre confiance et suspicion.

Ces approches s'inscrivent dans un renouvellement plus large, nourri par les études sur la mémoire culturelle (Jan Assmann) et sociale (Maurice Halbwachs), par la narratologie qui prend au sérieux la forme narrative des Évangiles, et par James Dunn dont *Jesus Remembered* (2003) met au centre la notion de Jésus « remémoré ». La critique des critères ne conduit donc pas à l'abandon de la recherche, mais à une reconfiguration : l'accent se déplace d'une quête de certitudes atomisées vers une reconstruction plus modeste et plus globale, fondée sur la convergence d'indices multiples et sur la prise au sérieux des processus mémoriels.

Conclusion : ce que la méthode change pour lire Jésus et l'Église

Au terme de ce parcours, un acquis solide se dégage, sur lequel les principaux chercheurs convergent par-delà leurs querelles : Jésus fut un Juif galiléen du premier siècle, enraciné dans le judaïsme du Second Temple, prédicateur du Royaume de Dieu, guérisseur et exorciste, maître de paraboles, figure en conflit avec certaines autorités religieuses autour de l'interprétation de la Loi et du statut du Temple, et finalement crucifié sous Ponce Pilate vers l'an 30. Ce noyau n'est pas mince : il fixe les bornes de toute reconstruction honnête et interdit

aussi bien le scepticisme radical que les harmonisations naïves. Mais la méthode enseigne tout autant ses limites : l'auto-compréhension de Jésus, la nature exacte de son eschatologie — imminente, inaugurée ou symbolique — et l'origine de la haute christologie échappent largement à la seule histoire et appellent un dialogue entre historiographie et théologie.

Cette double leçon est précisément ce dont Fontes a besoin. Le projet d'une réforme de l'Église fondée sur ses propres sources historiques et théologiques suppose un accès lucide au Jésus du premier siècle — non pas le maître moral désincarné des libéraux, ni une projection des dogmes ultérieurs, mais une figure reconstruite selon des règles explicites et conscientes de leurs présupposés. La méthode historico-critique, parvenue à sa maturité réflexive, fournit cet instrument : elle permet de distinguer ce qui, dans la tradition ecclésiale, peut se réclamer avec vraisemblance de Jésus lui-même, et ce qui relève d'élaborations postérieures — sans préjuger de la légitimité théologique de ces dernières, mais en les nommant pour ce qu'elles sont. Une réforme légitime ne peut se passer de ce discernement entre la source et ses développements.

Le chapitre suivant entrera dans le contenu même de cette source, en abordant le cœur de la prédication de Jésus : le **Royaume de Dieu**. Toutes les méthodes parcourues ici convergent pour en faire le centre du message — mais c'est sur sa nature que se joue la question directrice de cette partie. Annonce-t-il une irruption apocalyptique imminente, comme le voulait Schweitzer, ou une transformation déjà inaugurée des relations et des structures, comme le suggèrent d'autres ? La réponse décidera si Jésus fut d'abord un prophète de la fin, un réformateur de l'intérieur d'Israël, ou les deux à la fois — et, par contrecoup, à quel Jésus l'Église d'aujourd'hui est appelée à se mesurer.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede / The Quest of the Historical Jesus (1906) ; David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu (1835-1836) ; Ernest Renan, Vie de Jésus (1863) ; Rudolf Bultmann, Jesus (1926) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; John P. Meier, A Marginal Jew (1991-2016) ; N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; John

Dominic Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Géza Vermes, Jesus the Jew (1973) ; Gerd Theissen & Dagmar Winter, The Quest for the Plausible Jesus (2002) ; Dale C. Allison, Constructing Jesus (2010) ; James D. G. Dunn, Jesus Remembered (2003).