

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1964)
Heft: 3

Artikel: Vérité historique, vérité révélée
Autor: Senft, Christophe
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380809>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VÉRITÉ HISTORIQUE, VÉRITÉ RÉVÉLÉE

Depuis deux cents ans la recherche historique joue un rôle déterminant dans l'étude de la Bible. Il n'y a plus un récit, plus un verset, plus un mot, qui n'ait été à plusieurs reprises soumis à l'interrogatoire rigoureux et impitoyable de l'historien. La critique — qui doute de tout — pèse, analyse, disjoint et recombine, et publie ses résultats eux-mêmes sans cesse remis en question. Si nous lui demandons pourquoi, elle répond : Je cherche la vérité.

Il y a là un problème. Simple au fond mais, comme beaucoup de choses simples, extrêmement complexe et enchevêtré en ses manifestations concrètes.

I

La vérité en présence de laquelle le Nouveau Testament prétend nous placer n'est-elle pas, par définition, hors des prises de l'historien ? En Jésus *Dieu* lui-même est apparu, et Dieu ne peut pas être constaté comme un fait historique. La venue de Jésus marque *la fin du temps*, et ce n'est pas là un objet possible pour la méthode historique : on ne parle pas ici d'une nouvelle période de l'histoire, après une crise peut-être particulièrement grave, mais de la mise en jugement de l'histoire ; non d'une nouvelle phase de l'évolution spirituelle de l'homme, mais de la mise en jugement de l'homme. Rencontrer Dieu ne signifie pas que je découvre en moi une nouvelle dimension ou une nouvelle profondeur, mais que je suis interpellé par une instance face à laquelle je ne suis juge en aucune mesure, car c'est elle qui me juge.

Ce n'est pas là une vérité historique. Une vérité historique peut être atteinte et vérifiée par une méthode bien définie : analyse des documents et des faits, hypothèses, recouplements, analogies permettent de cerner peu à peu les faits et les problèmes. *Aucune méthode ne peut cerner Dieu*. Le Dieu de la Bible n'est pas un facteur de l'histoire, le « facteur spirituel » ; ni cette sorte de totalité vivante dont l'histoire procède, selon la philosophie idéaliste, dans le mouvement

N. B. Leçon inaugurale donnée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, dans la chaire de Nouveau Testament, le 31 octobre 1963.

continuel de ses manifestations concrètes. Il ne peut être saisi *historiquement* en aucun fait de l'histoire, ce fait fût-il une résurrection. D'ailleurs, dira un historien, qu'est-ce qu'une résurrection ? La Bible entière ne suffit pas à établir, au sens où l'entend l'historien, que Dieu a parlé. Il faut affirmer clairement que vouloir cerner et saisir historiquement la révélation de Dieu, serait proprement et au sens le plus strict *une négation de Dieu*, puisque ce faisant on fait de lui un objet de l'histoire, possible comme tout objet de l'histoire de la méthode historique et de ses critères de vérité.

Dès lors il semble que la méthode historique n'a que faire dans une faculté de théologie. Passe encore, peut-être, pour l'histoire de l'Eglise. Mais appliquée à la Bible n'est-elle pas un non-sens ? Que veut-on et que peut-on trouver avec son aide ? Quelle vérité ? Aurons-nous avancé, ne serait-ce que d'un pas, quand, par exemple, nous aurons démêlé — si c'est possible — les fils des diverses traditions relatives à la résurrection, et quand l'historien pourra émettre une hypothèse acceptable sur les faits qui sont à la base du message : Jésus est ressuscité ? S'il est vrai — et c'est vrai — que l'historien avec sa méthode ne peut mettre en lumière autre chose que des faits historiques, il ne peut en rien servir la foi.

Cela est vrai, même s'il est lui-même croyant.

Sa foi, si on peut dire, n'est pas représentée, elle n'est pas active dans la méthode qui guide sa recherche. Il nous dira même que s'il s'avisaît, comme on le lui demande souvent, de faire entrer dans sa méthode des considérations de la foi, sa recherche, loin d'être ainsi valorisée, serait faussée et manquerait son but, la vérité historique. Prenons un exemple. Pour la foi, la Bible, dans le concret de sa forme historique, est la parole de Dieu. L'historien va-t-il, tenant compte de cette vérité de foi, s'interdire l'analyse des textes et suspendre son jugement sur leur valeur historique ? Assurément non. Sa conscience d'historien ne peut renoncer à une vérité, qui certes n'est pas de foi, mais qui n'en a pas moins *la dignité absolue de la vérité*.

Pourquoi donc une recherche, qui se situe, par les principes mêmes de sa méthode, en dehors de la foi ? Scientifique, on le veut bien, mais par ce fait même inutile ?

En réalité le problème est bien plus aigu encore. Le Nouveau Testament, bien que les éléments de doctrine y abondent, n'est pas une doctrine plus ou moins intemporelle, mais *une histoire et son interprétation*. Son message a pour objet un événement de l'histoire, Jésus de Nazareth, qu'il déclare être la révélation. Cela ne poserait aucun problème, si révélation était pris dans le sens, vulgarisé depuis le romantisme, d'une efflorescence des forces latentes de l'histoire ou de l'esprit humain. Mais il s'agit d'autre chose : en Jésus de Nazareth paraît ce qui est radicalement différent de l'histoire, en

discontinuité avec l'histoire et ses dieux — « l'eschaton ». Or, aux yeux de l'historien, il n'y a nulle possibilité de faire de Jésus de Nazareth un fait privilégié, « absolu » ; il est rattaché de mille façons à l'histoire environnante. Il est si peu hors de toute analogie, que pour l'historien toute meilleure connaissance de cette histoire est comme telle toujours aussi une meilleure connaissance de Jésus lui-même. Ainsi l'événement que le Nouveau Testament déclare unique et incomparable devient, en tant que tout et dans ses moindres détails, objet de la critique et de jugements historiques. Les documents vont être exactement analysés, comparés, leur vraisemblance pesée, parfois confirmée, souvent contestée. Non seulement les éléments secondaires, géographie, chronologie, mais l'essentiel même de la teneur des textes. Jésus a-t-il apaisé la tempête ? S'est-il considéré comme le Messie ? Le tombeau était-il vide le matin de Pâques ? L'évangile de Jean a-t-il une valeur historique ? Pensons aussi à la question, tant débattue actuellement, de la structure de la pensée et du langage des écrits bibliques.

Le résultat ? Les contours des faits deviennent douteux. Où nous pensions entendre la voix de Jésus lui-même, la critique discerne l'intervention consciente d'un rédacteur, si ce n'est même qu'il s'agit d'une parole formée de toutes pièces au sein de la communauté primitive. Tel récit apparaît comme la condensation, sur un noyau historique, de plusieurs couches, difficiles à démêler, de traditions diverses. À des faits que l'on croyait solidement établis, il arrive que d'autres se substituent, parfois bien différents et qui n'ont que la certitude provisoire des hypothèses. L'impression est consternante : où l'historien a passé avec sa méthode, une histoire que l'on pensait connaître semble se dissoudre. On finit par se demander s'il est encore possible de savoir qui était Jésus et ce qu'il a fait et dit. La critique historique ne fait-elle pas s'effondrer le pont entre le Jésus historique, tel qu'il a été réellement, et le Jésus de la Bible, tel que nous le connaissons par les témoignages de l'Eglise primitive ?

Il y aurait un remède : refuser d'appliquer à la Bible la méthode historique. Pourquoi s'entêter, si le résultat est désastreux ? L'argument théologique garde tout son poids : A-t-on le droit de soumettre aux jugements de la raison historique, et de dissoudre dans le fleuve du relatif cette parole qui est la voix de l'eschaton et qui nous appelle en jugement ?

En réalité *ce n'est pas un remède*. Nier les problèmes ne les supprime pas. Ils ne sont pas créés par la méthode historique, elle ne fait que les cerner et en chercher la solution. Ils sont posés par les documents eux-mêmes, et tout lecteur un peu attentif de la Bible en découvre sans peine un bon nombre. À Béthanie, par exemple, Marie (était-ce bien Marie ?) a-t-elle oint la tête de Jésus ou ses

pieds ? Pourquoi Luc ne raconte-t-il pas cet épisode ? Existe-t-il une relation entre ce récit et celui de la femme pécheresse, que Luc raconte au chapitre 7 de son évangile ? Nous ne pouvons pas, sous prétexte que la valeur d'une vérité de foi est sans commune mesure avec celle d'une vérité historique, ignorer délibérément ces choses et imposer le silence à l'interrogation critique. Ce serait, on le voit bien, imposer le silence aux textes eux-mêmes.

Ce serait ignorer, aussi, que cette interrogation n'est rien d'autre, finalement, que la manifestation d'un besoin élémentaire de clarté et de transparence en face de la Bible.

II

Le problème est bien trop vaste et complexe pour être présenté en une rapide esquisse. Nous nous contentons d'en éclairer ici un aspect. Non en introduisant quelque point de vue nouveau (ce serait difficile), mais en prenant pour guide un homme qui a voué à ce problème, il y a soixante-dix ans, son attention clairvoyante : Martin Kähler.

Kähler a publié en 1896 un étrange petit livre, résultat d'années de réflexion, intitulé *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, c'est-à-dire, à peu près : « Le Jésus dit historique et le Christ réel de la Bible. »¹ Malgré le contexte théologique d'un autre temps, ce livre n'a rien perdu de son actualité. Non point qu'il offre la solution définitive ; il en est loin. Mais avec ses imperfections et ses contradictions mêmes il a posé le problème de la compétence de l'historien et des certitudes de la foi avec une netteté si provocante, qu'il ne cesse de stimuler salutairement la réflexion.

C'était l'époque où florissaient les « Vies de Jésus », cette littérature qui a eu ses grands noms, Strauss en Allemagne, Renan en France, et dont Albert Schweitzer a écrit l'histoire dans son ouvrage célèbre : *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Ses origines remontent au milieu du XVIII^e siècle, à l'époque où se généralise la critique des traditions doctrinales des Eglises, héritières, à travers une histoire longue et compliquée, de la théologie des conciles et des siècles de luttes et de querelles qui ont suivi la Réforme du XVI^e siècle. On pourrait parler d'une rébellion ouverte contre une forme d'enseignement ressentie de plus en plus comme une mise sous tutelle, ou plutôt comme une aliénation de la pensée, rendant impossible une connaissance transparente à elle-même de la vérité révélée. Les rebelles cherchaient refuge dans ce qu'on appelait alors la religion naturelle,

¹ Nous citons d'après l'édition de 1928.

dans le déisme, en même temps qu'ils se servaient, pour saper les autorités traditionnelles, d'un instrument des plus efficaces, dont on avait depuis peu appris à se servir : *la critique de l'histoire biblique*.

Suffit-il, demandait-on, que telle affirmation se trouve écrite dans la Bible, pour que je sois obligé de m'incliner et de croire... ce que je ne croirais certes pas si je le trouvais écrit ailleurs ? Quelle est la valeur d'une autorité — même divine — qui n'est vérité que parce qu'elle est autorité, et qui ne peut m'atteindre ni me convaincre en mon for intérieur ?

Il était aisément d'ébranler l'autorité de la Bible. Il suffisait de mettre en évidence les incohérences et les contradictions des textes bibliques, les déformations des faits faciles à déceler, les invraisemblances d'une historiographie naïve, ou peut-être trop peu naïve. La Bible elle-même, affirme Semler, nous invite à distinguer entre la lettre écrite et la parole de Dieu. L'orientaliste Reimarus, avec la clairvoyance que lui donnait une haine robuste de l'Eglise et de sa théologie, démontre d'une manière irréfutable qu'il est impossible de faire coïncider le Jésus historique et celui de la prédication des apôtres. On découvre que les documents bibliques sont les produits d'une histoire, qu'ils portent les marques d'une origine et d'un travail humains. Peu à peu s'élabore la méthode de travail, dont les succès nombreux n'ont cessé de confirmer jusqu'à ce jour la valeur.

Voilà donc ruinée l'autorité de la lettre biblique : une libération ! Mais cette libération n'était-elle pas chèrement, trop chèrement payée ? Avec l'arme de la critique on n'avait pas seulement abattu l'ennemi, l'autorité rigidement, matériellement surnaturelle, devant laquelle il faut plier sans comprendre. On privait du même coup la foi de l'assise historique dont il lui est impossible de se passer. Que croire et comment croire maintenant ?

Il serait bien étonnant qu'une situation aussi nouvelle et déconcertante eût été maîtrisée d'un coup et en toute netteté. On était en réalité en pleine confusion. Les uns, considérant non sans apparence de raison, la critique historique de la Bible comme la négation de la révélation, accumulaient les tentatives, grossières ou ingénieuses, de soustraire la Bible à la prise de l'histoire. Elles étaient d'avance vouées à l'échec, et nous n'en parlerons pas ici. Les autres, persuadés que la prédication apostolique avait profondément altéré la « religion de Jésus » qu'ils espéraient retrouver, entreprenaient — travail bien délicat — d'isoler dans la masse des traditions évangéliques la vie et les paroles authentiques de Jésus. Il fallait à tout prix découvrir sous les sédiments la roche primaire, la religion de Jésus en sa simplicité native. Ne sourions pas d'une si grande ambition : les auteurs des « Vies de Jésus » se proposaient de *récire l'Evangile* — l'Evangile tel qu'il faudrait pouvoir le lire, libre des surimpressions qui le défigurent.

Retrouver Jésus derrière le Christ, la religion derrière le dogme, la vie derrière la doctrine ; libérer la foi d'une contrainte sous laquelle elle perd sa vérité intérieure et sa transparence, en retrouvant l'expression non dogmatisée, mais immédiate et spontanée de la vérité religieuse.

C'est ici que Kähler intervient.

Il est vrai qu'il s'accorde avec les auteurs des « Vies de Jésus » pour penser qu'une rencontre réelle ne peut avoir lieu qu'avec un Christ humain, non avec un Christ dont l'humanité se réduit aux minces linéaments de l'énoncé des conciles. Il n'est pas seulement permis, il est théologiquement nécessaire de mettre en évidence toute son humanité ; il est légitime de recourir à la Bible contre un « dogmatisme abstrait », car la christologie des conciles est une chose, le Christ vivant en est une autre. Pourtant, après mûre réflexion, Kähler désigne toute l'entreprise des « Vies de Jésus » comme un « Holzweg », *une fausse piste* (p. 47). Verdict d'autant plus digne d'intérêt qu'il ne se fonde pas sur des considérations dogmatiques, mais sur la nature et les nécessités de la méthode historique.

On était parti à la recherche de Jésus tel qu'il fut en réalité. On s'aperçut bien vite que le Nouveau Testament n'est pas, en toutes ses parties, également propre à fournir les éléments de la réponse. Les écrits de Paul offrent en abondance les éléments des doctrines qui forment l'armature de la dogmatique que l'on a prise en aversion, mais ils ne font tomber aucune clarté sur la vie et l'enseignement de Jésus. Le quatrième Evangile, texte biblique favori de l'époque idéaliste, fut lui aussi relégué : trop chargé de réflexion théologique, il ne pouvait être une source pure. Restaient les Synoptiques. Mais voilà que, serrés de près, eux aussi se révélèrent entachés de dogmatique : plus proches évidemment de l'histoire qu'ils racontent, ils portent néanmoins les marques visibles de remaniements, par l'Eglise, en vue de la prédication.

On en conclut qu'il fallait résolument *laisser derrière soi* même les Evangiles synoptiques, puisque eux aussi ne sont plus de l'histoire pure. Trouver ce qui leur a servi de canevas, dégager le vrai Jésus, reconstituer sa vie, qui semble transparaître dans le plan général des Evangiles : enfance à Nazareth, baptême, succès d'abord, puis déclin de la popularité. Ici ou là, oublié dans un recoin par les prédicateurs apostoliques, un détail humain : une indignation de Jésus, un regard, un mouvement de son cœur (« et Jésus l'aima », Marc 10 : 21), une expression de sa piété (ses nuits de prière, Marc 1 : 35), sa foi si simple et poétique en la Providence (les oiseaux du ciel et les lis des champs, Mat. 6 : 26, 28), son amitié pour les enfants, les femmes et les humbles. Repères rares, mais significatifs, qui vont permettre, avec un peu d'imagination, de psychologie et de connaissances historiques, de reconstituer et de rejoindre le vrai Jésus et sa pure spiritualité...

Voilà la fausse piste, dit Kähler.

Car « la première vertu d'une science historique authentique est d'être au clair sur ses limites » (p. 48). Ces limites, Kähler ne les voit pas, notons-le bien, dans la doctrine de l'Eglise ou dans quelque postulat de la foi ; elles sont imposées par l'objet lui-même, sa forme historique et l'intention qui a pris corps en lui. Les auteurs des « Vies de Jésus » ne se sont même pas aperçus que les documents qu'ils se proposent d'exploiter ne leur fournissent pratiquement rien qui puisse servir leur dessein, étant conçus dans un but tout autre. Leurs « Vies de Jésus » utilisent en apparence la matière évangélique ; en réalité elles ne sont que *fantaisie romanesque* (« Christusnovelle », p. 70), comblant les lacunes biographiques des Evangiles avec du fatras psychologique, pieux ou historique, ou substituant naïvement à la « dogmatique » des apôtres les idées religieuses modernes.

Le Jésus des « Vies de Jésus » n'a jamais existé. Il était absurde de s'imaginer qu'on allait dégager la vraie histoire de Jésus, trouver un Jésus historique qui serait le vrai, en retranchant du témoignage de ses témoins, le plus complètement possible, ce qui est la *substance* de ce témoignage, les expressions théologiques dont ils se sont servis pour dire ce qu'ils ont vu. Entreprise absurde de vouloir connaître, mieux connaître, en laissant de côté ce qui est en même temps le seul donné accessible et le seul moyen de connaissance ! Kähler le dit et il y revient sans cesse : ce Jésus, que nous voulons connaître, se présente à nous dans la signification (*Bedeutsamkeit*) que les apôtres lui ont reconnue, ou comme il dit plus volontiers : dans l'image de lui (*Bild*) qu'il a imprimée en leur esprit. *Leur prédication est le fait historique primaire*. C'est en elle, dans la « dogmatique » des apôtres, dans l'expression théologique variée que les témoins ont donnée à la signification de Jésus, que nous reconnaîtrons Jésus. Toute autre démarche est arbitraire et conduit dans le vide non seulement le croyant, mais aussi — et c'est décisif — l'historien.

Il vaut la peine, avant de poursuivre, de commenter brièvement ce résultat.

Une réflexion des plus simples sur la méthode de l'historien a suffi pour dissiper l'équivoque des « Vies de Jésus ». Les textes du Nouveau Testament ne sont pas des relations historiques par malheur entachées d'erreurs et surchargées de légendes et de « dogmes ». Ils sont dès le départ *autre chose* : ils sont d'abord et essentiellement des témoignages rendus à Jésus, et c'est à ce titre qu'ils sont des documents historiques et doivent devenir l'objet des recherches de l'historien. Il a donc suffi que l'historien se laisse guider par ses propres règles de jeu, pour être ramené devant le vrai objet, qui risquait d'être perdu de vue. Loin de détourner ceux qui veulent connaître Jésus sur

on ne sait quelle voie oblique, la méthode historique, fidèlement observée, les ramène devant *les textes tels qu'ils sont*.

Elle accomplit donc une fonction éminemment positive, on peut même dire conservatrice.

Mais nous allons voir que cette fonction conservatrice a sa dialectique propre. Car l'objet auquel elle ramène, le texte des témoignages, n'est pas la lettre sans histoire, qu'une certaine orthodoxie avait crue nécessaire comme fondement de la foi, mais une parole à laquelle une histoire compliquée a donné sa forme. Il s'ensuit que pour connaître et comprendre les témoignages, il faut en comprendre l'histoire, et cette histoire n'apparaît et ne peut être saisie qu'avec l'aide de l'analyse critique des textes.

A cette nécessité Kähler va se dérober, remettant ainsi en question le progrès que représente son importante mise au point.

III

Fort justement Kähler remarque que la conclusion à laquelle il se voit conduit : ne pas chercher derrière les témoignages la vérité sur Jésus, certainement rassurante, est aussi fort embarrassante. Voilà en effet ramenée, très exactement, la situation qui avait provoqué naguère la vaste entreprise de la critique. Même, dirons-nous, avec une sérieuse *aggravation*. On se trouve de nouveau en face de la prédication des apôtres, mais privé, cette fois, du naïf espoir des initiateurs, de pouvoir découvrir derrière ses « dogmes » la simple religion de Jésus. Nous sommes arrêtés devant la prédication apostolique comme par un fait infranchissable et irréductible.

Il importe de nous rappeler ici le nœud du problème, cause première du long effort des historiens de Jésus. Ce qu'ils cherchaient n'est que pour un regard superficiel la « religion de Jésus ». La nécessité profonde à laquelle ils obéissaient est d'un autre ordre : s'affranchir d'un ensemble de doctrines, qui de langage intelligible étaient devenues des mots incapables de dire leur vérité, et pousser jusqu'à une vérité capable de les atteindre et de les convaincre *par sa force propre*. Ce problème, après la faillite des « Vies de Jésus », demeure entier, et il est devenu plus pressant. Que veut dire Fils de Dieu ? Fils de l'Homme ? Préexistence ? Résurrection ? Droite de Dieu ? Quelle est la signification de tous ces mots et de tous ces dogmes ?

Les recherches des savants ont confirmé sur un point essentiel les vues des premiers critiques : les livres de la Bible ne sont pas tombés du ciel tout faits, ils résultent d'une histoire et reflètent une histoire fort terrestre et aussi fort compliquée. Kähler dit : « Aussi loin que

porte notre regard, les écrits bibliques se sont constitués d'une manière pleinement humaine » (p. 13). Y aurait-il de ce côté une voie de pénétration, *non plus derrière, mais dans les textes*, un moyen de récupérer les significations devenues impénétrables, disons-le honnêtement, à la pensée de nos contemporains, de façon que les mots redeviennent pour nous ce qu'ils furent de toute évidence pour les contemporains des apôtres : un langage transparent et efficace ? Si nous pouvions élucider dans une mesure suffisante la genèse des témoignages apostoliques, par l'analyse littéraire des textes et des traditions qu'ils utilisent, en les situant dans l'histoire de l'Eglise primitive et en projetant derrière le Nouveau Testament le contexte des mouvements religieux de l'époque, nous aurions déjà fait un pas important.

Après la critique de la critique, son réengagement, avec une connaissance plus nette de l'objet à atteindre et des écueils à éviter ! On s'attend à ce que Kähler, qui, nous l'avons vu, reconnaît le devenir historique de la Bible, s'engage lucidement et résolument dans la voie qu'il s'est, semble-t-il, lui-même désignée. A notre surprise il s'y refuse absolument : il n'en voit que les risques, il veut fermer les yeux sur sa nécessité. Devenir historique de la Bible ? Il enlève aussitôt toute portée réelle à cette déclaration, en affirmant que bien entendu elle ne concerne pas le « fait principal » (p. 13). Distinction absurde ! Bien entendu, Kähler ne dit nulle part où et comment la limite entre le fait principal (*Hauptsache*) et les faits secondaires (*Nebensachen*) apparaît et devient méthodiquement saisissable. Dans les récits de la résurrection, par exemple, quel est le fait principal ? Le tombeau vide ? L'apparition de Jésus aux Onze en Galilée (Matthieu) ? Ou l'apparition, à Jérusalem, d'un Jésus en chair et en os, qui mange du poisson et du miel (Luc) ? Ou encore l'apparition à Pierre, que certaines indications des Evangiles laissent supposer, et qu'aucun Evangile ne raconte ? N'est-il pas évident que la « *Hauptsache* » est tout entière incluse, à la fois cachée et manifestée, dans les « *Nebensachen* », et que cette distinction est un sophisme ?

Kähler croit pouvoir se soustraire à ces questions embarrassantes. Par une théorie assez curieuse, dont la confusion historico-dogmatique rappelle beaucoup la doctrine orthodoxe de l'inspiration littérale, il essaie de prouver qu'il n'y a nulle relation réelle entre la connaissance historique et la foi : selon lui, celles-ci coexistent sans vraiment se toucher « comme l'eau et l'huile » (p. 74). En effet, selon cette théorie, Jésus, quand il obtint de ses disciples la foi, avait définitivement quitté la sphère historique, son devenir et ses limitations. Il était le ressuscité, le glorifié, et comme tel, doté du pouvoir d'imprimer son image (*Bild*) en ses disciples avec une efficacité absolue et définitive,

il a suscité en eux, *sans nulle médiatisation historique*, non seulement la foi, mais aussi l'expression de la foi, la prédication. Ainsi la prédication apostolique ne doit rien et ne peut rien devoir au monde religieux environnant, judaïque ou hellénistique (p. 63) : elle est une histoire en dehors de l'histoire.

Il en résulte que l'historien est destitué devant la Bible de toute compétence. Il n'a sur elle aucune prise et ne peut tirer à son sujet aucune conclusion valable. Kähler lui concède qu'il peut constater des problèmes, mais il lui dénie la possibilité et le droit de les résoudre : que l'historien, conscient de son essentielle incomptence, arrête tous les frais et se contente, dans l'embarras, d'un modeste « non liquet » (p. 117). Et c'est l'Evangile de l'incarnation qui doit fournir le texte à l'appui de ce nouveau docétisme ! Citant Jean 1 : 14, « la Parole a été faite chair », Kähler pose cette question ahurissante : « Est-ce dans la chair qu'il faut chercher la révélation, ou dans la parole ? » (p. 58), question qui montre on ne peut plus clairement que pour lui la chair, c'est-à-dire l'humanité concrète, historique de Jésus et de la prédication, n'est plus qu'une sorte de substrat neutre et muet de la révélation.

Soyons justes. Ce refus de toute collaboration avec l'historien, dès que celui-ci veut, si l'on peut dire, entrer dans les textes, vient d'une préoccupation légitime. Si les textes deviennent la proie de l'historien, et que celui-ci, par sa critique et ses hypothèses, en dissout la solide objectivité, la foi n'a-t-elle pas perdu son assise ? Il est urgent de dire aux croyants que la foi est fondée non sur les conclusions des historiens, mais sur la parole de Dieu ! Il n'en est pas moins certain que Kähler est dans l'erreur et qu'il s'est engagé dans une impasse. Car cette parole, qui doit engendrer et fonder la foi, il faut la laisser parler et il faut la comprendre, et Kähler ne voit pas qu'en ôtant, en fait, toute réalité à l'insertion du témoignage apostolique dans l'histoire, *il coupe la parole à la parole*. La parole n'a pas d'autre langage que la forme multiple, concrète, historique, qu'elle s'est donnée et qui lui a été donnée, et cette forme n'est pas une sorte de réceptacle fortuit et neutre, *elle est la parole elle-même*.

Pourquoi et comment Kähler a-t-il pu prendre à l'égard de l'étude historique une position aussi ambiguë ? Nous ne pouvons songer à l'expliquer dans le détail. Il a su évidemment trouver pour sa personne un équilibre des tendances inconciliables qui existaient en lui, de manière à pouvoir éviter les décisions et persister dans le traditionalisme, qui est un caractère marquant de sa piété.

Mais le problème qu'il a approché avec tant de clairvoyance et qu'il a cependant si bien enveloppé de brouillard, existe et reste posé. Il est posé depuis le moment où est apparu, pour la première fois dans

l'histoire, un divorce entre la doctrine de l'Eglise et l'Evangile, c'est-à-dire depuis la Réforme du XVI^e siècle. C'est alors qu'est née, par un processus nécessaire et irréversible, l'étude historique de la Bible¹. Cette étude, jusque dans ses aspects techniques parfois déconcertants, loin d'être, comme Kähler le pense, une mode qui passera, est la conséquence nécessaire de l'effort des Réformateurs, pour connaître la Bible et pour donner à la Bible le pas sur les traditions qui tendent toujours à se substituer à elle. En travaillant sans cesse au contrôle et à la révision d'interprétations toutes faites, cette étude, qui semble à certains faire à la Bible une intolérable violence, a pour but, en réalité, de restituer à la Bible la liberté d'être ce qu'elle est et de parler comme elle parle, en mettant à découvert son histoire, sa forme, son langage.

Si Kähler a pu ne pas comprendre ce fait fondamental, comment aurait-il pu se rendre compte que le caractère historique des écrits bibliques ne peut pas être regardé comme une sorte d'épiphenomène, bon peut-être à faire mieux ressortir la vérité éternelle de la parole, mais qu'il doit être reconnu comme un *fait théologique primordial*, une manifestation de la vérité même de l'Evangile, qu'on ne peut ignorer ou minimiser sans fausser l'Evangile et compromettre la foi?

Nous sommes loin d'avoir fait le tour de la question. Du grand problème de la connaissance et de l'interprétation de la Bible nous n'avons abordé qu'un aspect, et en une esquisse trop rapide pour laisser apparaître clairement les questions difficiles, techniques et théologiques, que la mise en œuvre de la méthode historique fait surgir. Nous évoquions en commençant la pénible impression d'incertitude que peut susciter dans les esprits le travail de l'historien, quand il interroge les textes avec toute la rigueur de sa méthode. Certains considèrent ce travail comme sacrilège. Ne prenons pas à la légère leurs scrupules et leurs objections. Mais soyons bien persuadés que la quête historique à laquelle le théologien est appelé n'est pas un caprice, mais une nécessité.

Nécessité imposée par la Bible elle-même à ceux qui veulent la connaître et la comprendre, ceux principalement qui ont reçu vocation de ministres, de serviteurs de la parole de Dieu.

CHRISTOPHE SENFT.

¹ On sait que parmi les premières études critiques de la Bible se trouvent celles de l'oratorien français *Richard Simon* (parues de 1678 à 1693), dont le but était de démontrer, contre les protestants, la nécessité et le caractère normatif de la tradition doctrinale de l'Eglise, en mettant en évidence les incertitudes des textes bibliques et de leurs traductions.