Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

121 | 2014

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2012-2013)

Origines du christianisme

Origines du christianisme

Conférences de l'année 2012-2103

Simon C. Mimouni

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/asr/1249>

DOI: 10.4000/asr.1249

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 189-204

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Simon C. Mimouni, "Origines du christianisme", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 20 November 2014, connection on 08 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1249> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1249>

Tous droits réservés : EPHE

Origines du christianisme

M. Simon C. Mimouni

Directeur d'études

Cette année, a été inauguré un nouveau programme de recherche sur « Jésus de Nazareth » qui s'est déroulé en deux temps : le premier consacré à la « Recherche historique sur Jésus de Nazareth : éléments historiographiques et épistémologiques » ; le second aux « Paroles de Jésus dans le judaïsme de son temps ».

L'historien des religions travaille sur l'imaginaire religieux ou plutôt à partir de l'imaginaire religieux : il s'agit là d'une évidence dont il faut prendre conscience, surtout lorsqu'on aborde un sujet de recherche comme Jésus de Nazareth.

À ce propos, il convient de rappeler une réflexion que l'on doit au grand penseur Hermann Samuel Reimarus, l'auteur, au XVIII^e siècle, de la première recherche historique sur Jésus de Nazareth digne de ce nom, à cause notamment de son caractère tout aussi technique que critique :

Combien la crédibilité ne doit-elle pas diminuer en autant de siècles ! Quand quelqu'un qui, jadis, tenait pour vrai quelque chose de ce genre, racontait cela à ses enfants, les enfants à ses petits-enfants, les petits-enfants à ses arrière-petits-enfants, et ainsi de suite, alors la plus grande crédibilité devient une probabilité, ensuite un conte et enfin un conte de fée¹.

Ce passage, dont le caractère polémique est tellement outrecuidant pour son époque qu'on peut le considérer comme avant-gardiste, illustre remarquablement un processus spécifique de fabrication des mythes, à savoir la manière dont certains événements évidents à la conscience contemporaine changent de statut épistémologique et par conséquent rhétorique à travers une triple médiation, qui est temporelle, communautaire et idéologique, et deviennent ainsi graduellement, à la mesure de l'impossibilité croissante de leur vérification empirique, une construction mythique, surtout dans un monde devenu chrétien de manière totalitaire entre le IV^e et le XVII^e siècle, voire après.

Pour Lucien Boia, auteur d'une histoire remarquable de l'imaginaire, il convient de concevoir « le mythe comme une construction imaginaire : récit, représentation ou idée, visant à saisir l'essence des phénomènes cosmiques et sociaux, en fonction des valeurs intrinsèques à la communauté et dans le but d'assurer la cohésion de celle-ci »².

Rappelons que le mythe est censé reproduire une histoire vraie, mais dont la vérité se veut plus essentielle que la vérité superficielle des choses.

Les théologiens chrétiens, pour des raisons spécifiques tenant pour l'essentiel à la rhétorique, ont longtemps travaillé à partir de la distinction entre histoire et légende, considérant que la religion chrétienne se situe du côté de l'histoire et non

1. Voir G. E. LESSING, *Lessings Werke VII*, Munich 1979, p. 348.

2. L. BOIA, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris 1998, p. 40-41.

pas du côté de la légende. C'est ainsi que des distinctions ont été refusées par eux, notamment celles entre savoir et croyance ou entre raison et croyance. L'objectif étant alors, pour eux, de brouiller ces distinctions qui, en régime théologique, doivent nécessairement s'accorder entre elles et ce jusqu'à nos jours comme le montre le fameux discours de Benoît XVI donné à Paris le 12 septembre 2008 au Collège des Bernardins sur « Le monde et la culture ». Parmi ces raisons spécifiques, il y a celle qui a consisté à renvoyer les croyances traditionnelles de l'Empire romain du côté de la légende et du mensonge et la religion chrétienne du côté de l'histoire et de la vérité – surtout à partir des termes latins *superstitio* et *religio* et de leur renversement de sens (voir Tertullien dès le début du III^e siècle).

Quoi qu'il en soit de ces questions abondamment traitées et discutées, il est à craindre que de telles distinctions soient à rétablir, du moins si la théologie chrétienne, comme d'ailleurs toute théologie religieuse, veut survivre comme discours croyant. N'en déplaise à la plupart des théologiens chrétiens, catholiques et protestants, la foi ne peut pas reposer sur l'histoire : en tout cas pas sur l'histoire dite scientifique et agnostique comme ils tentent de se définir depuis plusieurs décennies.

Les religions vivantes, d'un point de vue épistémologique, voire méthodologique, doivent être traitées de la même façon que les religions mortes : les enjeux des unes et des autres sont identiques sur le plan historique même si elles ne le sont nullement sur le plan théologique – on entend par là pour des théologiens engagés dans leur foi.

Contrairement à ce que l'on affirme, l'intelligence de la foi aujourd'hui ne passe pas par la compréhension de l'histoire des faits rapportés dans des écrits vieux de 2 000 ans ! Ce n'est d'ailleurs pas inutilement que Rudolf Bultmann, un des plus grands théologiens protestants du XX^e siècle, a développé ses recherches théologiques ou exégétiques résolument hors de tout intérêt historique, de tout objet historique comme tel.

Certains théologiens se sont interrogés, et s'interrogent régulièrement, sur l'utilité pratique de la démarche historico-critique : voir par exemple, Hugues Garcia qui, dans un article, a cherché à réintégrer la mariologie dans la théologie protestante – l'illusion fait vivre, car le temps et ses fractures ne s'effacent pas d'un trait, même intellectuellement. Quoi qu'il en soit de cette observation, il s'agit là d'un travail intéressant à maints égards mais qui aurait demandé à être mieux cerné d'un point de vue épistémologique : les remarques de cet auteur, docteur de l'EPHE, n'en sont pas moins importantes même si leur validité n'est que théologique³.

Quand on aborde la question de Jésus, quelques observations sur le rapport entre le mythe et l'histoire ne sont pas inutiles car la documentation qui permet de l'instruire est plus proche du mythe que de l'histoire.

L'historien est l'héritier d'une longue tradition de défiance envers le mythe qu'il a longtemps réduit à une production de l'imagination et sans aucune valeur historique. Ainsi, déjà au IV^e siècle avant notre ère, Thucydide a exclu le mythe du savoir historien parce qu'en lui confluent les rumeurs, les bruits confus, les idées toutes faites, les faits non contrôlés, le merveilleux porté par la crédulité.

3. H. GARCIA, « Remarques critiques sur la promotion de la Mère de Jésus dans le christianisme ancien et sur son traitement œcuménique récent », dans *Études théologiques et religieuses* 77 (2002), p. 193-216.

L'histoire écrite, soucieuse d'établir l'exactitude des événements par la confrontation des témoignages et la critique des sources, s'est alors démarquée du récit mythique. Pourtant, la séparation entre histoire et mythe ne paraît plus aussi tranchée aujourd'hui qu'il y a quelques décennies. C'est ainsi que la place reconnue au mythe dans la production historiographique n'est plus un obstacle à l'investigation historique.

Les récits des hauts faits attribués aux ancêtres mythiques, chantés dans les traditions épiques, sont devenus un véritable gisement documentaire pour l'historien. En effet, dans toutes les cultures, la conscience de soi d'un peuple, d'une communauté de croyants ou d'une ascendance prestigieuse se nourrit de récits mettant en scène des événements et des personnages fondateurs. À ce titre, non seulement le mythe, comme le dit Jacques Le Goff, « est objet d'histoire, mais allonge vers les origines les temps de l'histoire, enrichit les méthodes de l'historien et alimente un nouveau niveau d'histoire, l'histoire lente »⁴.

Donner sa place au mythe dans l'historiographie implique cependant de le définir, en se souvenant qu'en grec ancien, le sens premier de *muthos* n'est pas fable, conte ou rumeur, mais bien *parole* ou *récit*.

Dès qu'un événement ou une personne devient source de création littéraire et artistique, qu'il soit attesté historiquement ou non, il prend rang parmi les mythes. Ainsi, dans la culture chrétienne, Jésus a donné lieu à d'innombrables récits qui sont devenus des supports de croyances : en ce sens, ce personnage historique est devenu alors un héros au sens premier du terme, c'est-à-dire l'acteur exemplaire d'un récit littéraire à orientation mythologique. Il en a été de même pour les figures d'Abraham, de Moïse, d'Esdras ou de Mahomet. De telles figures, réelles (= historiques) ou virtuelles (= mythiques), et les récits amplifiés qui s'y rapportent, sont donc devenus pour l'historien des gisements documentaires de première importance⁵.

Le mythe historique (c'est-à-dire pouvant contenir des informations historiques) pose des modèles, soutient des prétentions de toutes natures. Il contient, dans son symbolisme, des identités et des systèmes de représentations d'un peuple, tout en le nourrissant. Au cours des siècles, les figures mythiques se sont perpétuées, se sont réinterprétées, se sont renouvelées, et, à travers ce mouvement, les modèles et les valeurs se renforcent ou évoluent de manière continue ou infinie. Non sans paradoxes : la réinterprétation d'une grande figure peut servir à diffuser des valeurs nouvelles, tandis que l'apparition d'une figure nouvelle peut revivifier un modèle ancien⁶. Étudier les émergences et les évolutions des mythes historiques est donc riche d'enseignement pour l'historien des religions ou des cultures en général.

Dans une telle recherche, il n'est pas question de postuler un quelconque Jésus mythique à la manière du XIX^e ou du XX^e siècle, mais seulement de considérer que les récits sur Jésus ont un fonctionnement mythique, ce qui ne les empêche pas de pouvoir apporter des informations historiques, non sans les inévitables déformations dues à la transformation et à la conservation.

4. J. LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Paris 1988, p. 230.

5. À ce sujet, voir D. FABRE, « L'atelier des héros », dans P. CENTLIVRES, D. FAVRE, F. ZONABEND (éd.), *La fabrique des héros*, Paris 1998, p. 237-318.

6. À ce sujet, voir P. CENTLIVRES, D. FAVRE, F. ZONABEND (éd.), *La fabrique des héros*, Paris 1998.

Pour l'historien, Jésus a un statut ordinaire à l'égal de n'importe quel personnage historique de son temps (Auguste ou Tibère, par exemple). En revanche, pour le théologien chrétien, Jésus a un statut d'unicité et de transcendance, à l'inverse de n'importe quel personnage historique – la perception de Jésus, dans ce cas, engage ses fidèles d'un point de vue spirituel, car elle conditionne leur propre transformation spirituelle. Quoi qu'il fasse, quoi qu'il pense, il est à craindre que la perception du Jésus historique par le théologien chrétien soit conditionnée par sa foi – comment peut-il en être autrement au regard de l'engagement confessionnel ? Ce n'est pas là une question d'honnêteté intellectuelle ou scientifique : c'est tout simplement une question de foi – autrement dit, une question qui engage la personne même dans son for intérieur, dans son imaginaire au sens large de ses représentations réelles ou virtuelles. Il faut par conséquent éviter de poser ce genre de questions en termes d'honnêteté ou de malhonnêteté. Les historiens comme les théologiens sont, par définition ou par principe, des gens honnêtes... Ils sont, les uns et les autres compétents dans leur champ respectif, dans leur domaine respectif. Il ne s'agit pas là de dénigrement à des fins partisans ou polémiques.

L'historien, à l'inverse du théologien, n'est pas conditionné par une quelconque considération reposant sur sa foi : du moins en principe ! La réalité est parfois bien autre, mais que faire d'autre si ce n'est que poser des principes de type épistémologique... Le temps faisant, ou ne faisant pas, le reste... Travailler un objet de recherche comme Jésus de Nazareth n'est pas si évident : comment ne pas le constater ! Pourquoi alors doit-on entreprendre une telle recherche après tant d'autres ? La réponse à cette question est simple : il est théoriquement dans le cahier des charges de tout détenteur de la chaire sur les origines du christianisme dans cette institution de se lancer sur le dossier Jésus. C'est donc une affaire de devoir moral...

En ces temps de resserrement des maillages intellectuels, même si l'opération est difficile, voire risquée, il paraît possible pour l'historien non engagé d'un quelconque point de vue confessionnel de revenir sur l'objet Jésus.

Jésus le pieux ou Jésus le saint : hypothèse de recherche

La meilleure manière d'aborder Jésus du point de vue de l'historien, peut-être aussi du point de vue du théologien, est de tenter de le situer dans son contexte religieux, celui de la Palestine du tournant du 1^{er} siècle de notre ère. Pour ce faire, il paraît inutile de vouloir rattacher Jésus à tel ou tel mouvement politico-religieux de son époque, comme ceux par exemple des esséniens ou des pharisiens, car la documentation le permettant est largement insuffisante et il y a fort à penser qu'il n'a relevé ni des uns ni des autres, trop accommodant vis-à-vis de la Loi et de ses institutions établies dans le temps. Sans doute, suffit-il de considérer que Jésus a été simplement un pieux ou un saint de la Galilée, une région de la Palestine dominée par des conflits sociaux endémiques qui engendrent, à leur tour, de manière permanente, le banditisme ou la révolte.

Pour un Judéen de l'époque de Jésus, être pieux ou saint c'est être lié à des obligations, à des restrictions. Toutefois, on doit estimer que Jésus a eu une autre notion de la sainteté que certains de ses coreligionnaires, comme par exemple les esséniens ou les pharisiens. Pour lui, en effet, être pieux ou saint, c'est être

libre vis-à-vis des contraintes politico-religieuses de son époque, notamment la sacralité centrale du Temple de Jérusalem qu'il considère comme souillé, et comme il se considère comme pieux ou saint, les contraintes qui pèsent sur les autres ne l'atteignent nullement.

Le problème de la piété ou de la sainteté est essentiel au 1^{er} siècle pour les Judéens de Palestine, il l'est donc aussi pour Jésus. Pour Jésus, la sainteté n'est pas le chemin des restrictions mais celui des libertés. Pour lui, être pieux et saint c'est être libre de toute contrainte issue de toute *halakhah*.

Pour les Judéens, de manière générale, on peut dire que la piété ou la sainteté est une servitude par rapport à la Loi : plus on veut être pieux ou saint, plus on estime devoir demander des comptes. Pour Jésus, au contraire, c'est la piété ou la sainteté qui est une liberté par rapport à la Loi. Mais toute la question est de savoir si Jésus est le seul à pouvoir jouir de cette liberté : voilà pourquoi les disciples se sont divisés par la suite sur ce problème. Autrement exprimé : Jésus a été libre à cause de sa piété ou de sa sainteté, mais est-ce que les disciples doivent aussi se sentir libres ? Cette liberté n'a cependant pas conduit Jésus à un libertinage comme l'ont prétendu certains de ses détracteurs. C'est même le contraire qui s'est produit : il a été, en effet, très strict en matière de divorce et de serments à l'égard desquels il n'a permis aucune entorse – contrairement aux autres Judéens de son temps. C'est ainsi que Jésus a été pour l'accomplissement de la Loi et non pour son abolition et ce en aucune manière.

La piété ou la sainteté, dans le monde judéen du 1^{er} siècle, sont liées au zèle qui est manifesté par de nombreux personnages prophétiques ou messianiques : une catégorie de laquelle Jésus ne doit pas être exclu de manière systématique comme le font de nombreux théologiens chrétiens qui sont horrifiés par l'idée que leur Messie ait pu être un révolutionnaire de son temps.

Cette perception du personnage historique de Jésus pose le problème des « boundary marking », du « marquage des limites » ou des « liens d'appartenance » : c'est-à-dire avec qui l'on peut prier, avec qui l'on peut manger, avec qui l'on peut se marier. Ce problème de convivialité est posé aux disciples immédiats de Jésus et aux communautés chrétiennes des premiers siècles, notamment au travers des rapports entre les chrétiens d'origine judéenne pour qui le marquage des limites est essentiel, si ce n'est que pour conserver leur statut ethnique, et les chrétiens d'origine grecque pour qui ce marquage est différent et demande à être dépassé, si ce n'est que pour avoir accès au salut.

Pour comprendre le personnage historique de Jésus, il faut le dégager du conglomerat dans lequel les théologiens chrétiens des premiers siècles l'ont enveloppé en fonction de leurs époques et leurs cultures respectives. Il faut le rendre à son milieu et à celui de ses disciples immédiats, aussi à celui de sa famille proche. Car à force d'en avoir fait un être divin, on l'a désincarné...

I. Recherche historique sur Jésus de Nazareth : éléments historiographiques et épistémologiques

L'approche de Jésus de Nazareth repose la plupart du temps sur l'exégèse en tant que discipline théologique, que ce soit celle sur la documentation canonisée ou celle sur la documentation apocryphisée – les spécialistes de ces deux documentations sont presque tous des exégètes formés en théologie catholique ou protestante : une indication qui n'est pas à négliger. On peut aborder le même sujet à partir d'autres disciplines, notamment l'histoire. Laquelle met en œuvre des méthodes assez diverses : archéologique, épigraphique, sociologique, anthropologique, etc. Si la foi est nécessaire à l'interprétation des données analysées par les exégètes, ce n'est pas le cas pour l'historien qui, en principe, peut s'en passer dans son travail.

Le domaine des recherches historiques ou théologiques sur Jésus de Nazareth est occupé par de nombreux spécialistes qui viennent d'horizons épistémologiques très diversifiés et très différents.

Pour tous, les documents permettant d'y accéder sont essentiellement bibliques qu'ils soient canonisés ou apocryphisés. Le champ est donc notamment occupé par des exégètes dont l'engagement confessionnel est essentiel ou devrait l'être.

Si l'objet d'étude de l'exégèse biblique est principalement la Bible, en ses langues originales et ses traductions anciennes, les approches n'en demeurent pas moins variées : historique, théologique, littéraire, linguistique, sociologique, anthropologique, juridique – pour ne citer que les principales.

Les modèles de la recherche sont donc de divers ordres et de divers domaines. Le mot « modèle » désigne ici les structures de différents niveaux sous-jacentes aux ensembles représentés dans/par les documents.

Il ne va pas être question ici des modèles empruntés aux sciences contemporaines (sociologie, anthropologie, linguistique, psychologie, psychanalyse, etc.), même si leurs catégories peuvent être pertinentes et nécessaires pour les chercheurs. Le repérage des modèles qui se dégagent surtout des documents littéraires, des plus anciens aux plus récents, est en revanche éminemment utile, car il permet de comprendre ce qu'on appelle « le monde d'un texte » et d'éviter les contresens grossiers.

Quels sont les modèles qui se dégagent des documents littéraires ? Ils peuvent être principalement littéraires, historiques, sociologiques, anthropologiques, théologiques et/ou confessionnels. Il reste ensuite à voir comment les repérer et évaluer leur fonction dans les documents littéraires. Pour les sujets de recherches traités, il est nécessaire d'identifier quels sont les modèles utilisés dans le passé. Au cours des âges, des modèles explicatifs ou interprétatifs ont eu plus de fortune que d'autres et ont influencé plus ou moins la recherche sur un sujet ou dans un champ donné.

On appelle « paradigme » un modèle dégagé qui s'impose à l'ensemble des chercheurs pendant un certain temps. Repérer les changements de paradigme et leurs raisons permet de comparer les modèles d'explication ou d'interprétation proposés et de voir comment et pourquoi ils se sont imposés à une époque donnée, de déterminer aussi s'ils sont encore pertinents et/ou pourquoi ils ne le sont plus.

Pour l'historien, s'il veut bien apprécier la production en exégèse biblique, il est utile de connaître les grands changements de paradigmes qui sont repérables dans cette discipline éminemment théologique.

Au hasard, on peut en relever un certain nombre qui sont significatifs sur tel ou tel plan :

- pour les catholiques, durant longtemps, l'approche des textes a surtout été confessionnelle avec une liberté de recherche limitée par l'autorité ecclésiale. Depuis quelques décennies, cette approche s'est partiellement dégagée de la mainmise magistérielle, mais il semble qu'un retour en arrière se fasse jour ;
- pour les protestants, on ne peut donner la même valeur à tous les livres incorporés dans le Nouveau Testament, en d'autres termes il y a un canon dans le canon. On a ainsi eu tendance à privilégier les lettres de Paul de Tarse et aussi l'*Évangile selon Marc* ;
- dans le passé, on a prêté une très grande attention à l'évolution temporelle de l'histoire des traditions et de l'histoire de la rédaction des textes pour déterminer la progression des idées doctrinales. Aujourd'hui, on prête beaucoup plus d'attention au texte final tel qu'il a été transmis.

Il faut bien reconnaître que l'exégèse biblique actuellement est en état d'éclatement, ce qui peut paraître dommageable aux yeux de certains.

Il paraît important qu'en chacune des disciplines un état des lieux soit fait, notamment pour mettre en évidence l'évolution dans la continuité et/ou dans la discontinuité, en soulignant aussi l'uniformité ou l'éclatement des spécialisations.

La recherche ne peut se faire que si l'on sait d'où l'on vient et si l'on entrevoit les directions à prendre. Cela dit, la découverte d'un certain nombre de modèles régissant les divers niveaux textuels a permis à l'exégèse biblique de progresser et d'explorer de nouvelles voies et d'être d'une grande utilité aux recherches historiques.

Dans un texte, il convient de toujours repérer les modèles innervant, les micro-unités comme les macro-unités, d'y repérer aussi les *topoi*. Après avoir identifié les modèles socioculturels ou socioreligieux, il importe de voir comment ils se donnent à lire, selon quelles techniques narratives et rhétoriques. Il y a aussi les modèles théologiques, c'est-à-dire le plan des idées. Observons que la qualité des résultats d'une recherche passe nécessairement par la mise en évidence des modèles à partir d'analyses littéraire (narrative et rhétorique), historique (socioculturelle ou socioreligieuse) et doctrinale.

L'utilité des modèles pour la recherche historique sur Jésus de Nazareth est qu'ils permettent de transcender les documents littéraires, qui pour la plupart relèvent à la fois de la culture grecque et de la culture judéenne. Ainsi, dans un texte du Nouveau Testament, on peut rencontrer à la fois des *topoi* grecs, des *topoi* judéens : les uns et les autres sont exprimés dans la langue grecque avec des modèles narratifs et rhétoriques en provenance de la culture grecque mais selon des schémas de pensée empruntés à la culture judéenne. C'est ce qui fait la difficulté de la documentation portant sur Jésus de Nazareth que l'on peut expliquer ou interpréter de diverses manières, parfois très opposées les unes aux autres selon que l'on part de l'une ou l'autre culture.

II. Paroles de Jésus dans le judaïsme de son temps

Les paroles de Jésus ont été conservées par oral et transmises par écrit après sa disparition. Toute la difficulté de cette question réside dans cet énoncé car comment remonter à l'oral à partir de l'écrit et comment distinguer les paroles qui sont authentiques de celles qui ne le sont pas. Elles se répartissent entre celles qui sont canoniques et celles qui sont extra-canoniques. Mais qu'elles soient canoniques ou extra-canoniques, elles sont le produit des communautés chrétiennes aux I^{er} et II^e siècles et ne doivent nullement être distinguées en fonction de cette distinction qui est postérieure.

Pour des raisons évidentes, les paroles canoniques ont reçu plus d'attention que les paroles extra-canoniques. Ce peu d'attention tient surtout à l'usage quasi exclusif du critère d'authenticité avancé par les chercheurs pour juger de leur valeur, lesquels ont eu tendance à considérer comme authentiques les paroles canoniques et comme non-authentiques les paroles extra-canoniques. Toutefois, il convient de souligner qu'il est rarement possible de faire la démonstration de l'authenticité ou de la non-authenticité des paroles de Jésus. De même qu'il est rare que les paroles extra-canoniques, authentiques ou non-authentiques, apportent des informations vraiment nouvelles à la connaissance de la prédication de Jésus principalement connue par les paroles canoniques. Quoi qu'il en soit, l'utilisation du critère d'authenticité dans l'appréciation de la valeur des paroles de Jésus n'est nullement probante, et on peut se demander s'il est nécessaire de continuer à l'utiliser ou s'il ne vaudrait pas mieux poser autrement les questions et les problèmes.

Les travaux effectués par la critique des formes, dans le champ des Évangiles synoptiques, ont largement démontré qu'on ne peut pas examiner la tradition des paroles de Jésus à partir du seul critère d'authenticité : il n'est pas légitime, en effet, de limiter le label « historiquement intéressant », mis au point par les chercheurs spécialisés dans la recherche sur les *agrapha* (notamment Alfred Resch, James Hardy Ropes et Joachim Jeremias), aux seules paroles de Jésus pouvant être considérées comme authentiques et canoniques car il peut s'appliquer à celles qui sont non-authentiques et extra-canoniques.

Dans tous les cas, ce n'est pas nécessairement la voix du Jésus historique qui se fait entendre dans une parole, mais plutôt une voix créée, forgée, par une communauté chrétienne – laquelle voix sera ensuite décrétée comme authentique ou comme non-authentiques, pas avant la fin du II^e siècle. Ainsi, si l'on adopte ce point de vue pour examiner toutes les paroles de Jésus, canoniques ou extra-canoniques, authentiques ou non-authentiques, elles méritent toutes cependant le label « historiquement intéressant ». Puisque ces paroles témoignent toutes de la recherche spirituelle conduite par les communautés chrétiennes sur ce que Jésus a dit, elles représentent des témoignages sur la perception de la pensée de leur Maître.

Chaque parole, qu'elle soit canonique ou extra-canonique, authentique ou non-authentique, doit être replacée dans son contexte d'origine, celui d'où elle tient son *Sitz im Leben*, que ce soit celui du Jésus historique ou celui des communautés chrétiennes (ou Jésus traditionnel). C'est seulement quand elles sont replacées dans leur véritable *Sitz im Leben* que ces paroles recouvrent leur valeur historique et

échappent ainsi à l'étiquette de « faux » et ce, même si elles relèvent des communautés chrétiennes (ou Jésus traditionnel) et non du Jésus historique.

Si l'on admet l'importance du *Sitz im Leben*, que ce soit pour les paroles canoniques ou pour les paroles extra-canoniques, on ne doit plus faire alors de différences qualitatives arbitraires entre ces deux types de paroles.

Pour l'historien, un « faux » *logion* extra-canonique aura donc foncièrement la même valeur qu'un « faux » *logion* canonique, et à l'inverse des *logia* extra-canoniques « authentiques » auront la même valeur que des *logia* canoniques « authentiques ». Evidemment, pour l'historien, dans les deux premiers siècles du mouvement chrétien, paroles canoniques et paroles extra-canoniques ne sont pas encore différenciées : l'élimination progressive de ces dernières n'a commencé que vers la fin du II^e siècle. Ce qui a conduit à faire que les paroles canoniques sont bien mieux attestées que les paroles extra-canoniques : ces dernières ayant été pourchassées et abandonnées, donc brûlées.

Les conflits entre les communautés chrétiennes ont conduit à la formulation ou à la création de paroles de Jésus qui s'appuient généralement sur des paroles déjà existantes et plus anciennes.

Les transformations des paroles de Jésus au cours des conflits ont pris des formes diverses. Un exemple permet de prendre conscience de la liberté que manifestent les communautés qui ont fabriqué, transformé et recréé des paroles de Jésus. Dans le traité des *Pirqé Avot* (un texte tardif de la littérature rabbinique), en III, 2, il est annoncé : « Mais si deux hommes sont assis ensemble et qu'ils échangent des paroles de la Torah alors la Shekhinah vient se loger entre eux » – ce qui signifie que la divinité est présente partout où la Torah est étudiée. Dans l'*Évangile selon Matthieu* (un texte des années 80), en 18, 20, une parole de Jésus est annoncée : « Car là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », ce qui signifie que la présence de Jésus est garantie dans la communauté grâce à l'invocation de son nom. Dans le papyrus *Oxyrhynchus* 1 (un passage de datation incertaine mais peut-être du II^e siècle), au verset 5, cette parole de Jésus est transformée de la manière suivante : « Partout où ils sont deux, ils ne sont pas sans Dieu, et là où quelqu'un est seul, je dis "Je suis auprès de lui". Soulève la pierre, et tu me trouveras. Fends le bois et je suis là » – ce qui ajoute une perspective mystique en précisant que Jésus est partout.

Pour apprécier la production des paroles de Jésus au cours des deux premiers siècles, il convient donc, en résumé, de relever les deux points suivants :

(1) Limiter l'histoire des paroles de Jésus seulement aux canoniques ne présente plus aucun sens. Cependant limiter l'examen des paroles de Jésus seulement à ceux d'entre eux pouvant être considérés comme compatibles avec les canoniques n'est guère plus acceptable : cette méthode ne permet pas non plus d'estimer à leur juste valeur une grande partie des paroles extra-canoniques. Les rares paroles de Jésus que le chercheur retient alors se trouvent arbitrairement intégrées dans une analyse qui, pour les comprendre, se trouve contraint de les replacer, bon gré, mal gré, dans le contexte du Jésus historique, et de rejeter toutes les autres en les considérant comme tendancieuses. Il ne faut pas oublier que l'importance effective des paroles extra-canoniques de Jésus ne se mesure pas en fonction de la pauvreté

des matériaux qui ont été préservés. Au début du mouvement chrétien, toutes les paroles de Jésus ont eu la même valeur, ce n'est que plus tard qu'elles ont été jugées soit « orthodoxes » soit « hétérodoxes ».

(2) Seuls quelques fragments des paroles de Jésus extra-canoniques ont été conservés. C'est pourquoi, la méthode qui consiste à aller chercher parmi elles les quelques paroles qui semblent pouvoir correspondre aux idées, déjà toutes faites, de ce qu'auraient été le Jésus historique et la première communauté, ne permet pas de faire progresser la recherche.

Comment le mouvement chrétien des deux premiers siècles s'est-il compris ? Quelle a été la place du Jésus considéré comme ressuscité dans cette auto-compréhension des premières communautés ? Comment le Jésus considéré comme vivant par les premières communautés s'est-il manifesté dans ces premières communautés ? Autant de questions auxquelles l'historien doit répondre, sans nécessairement entrer dans la croyance des premiers chrétiens mais en essayant de la comprendre, notamment en se fondant à la fois sur les paroles canoniques que sur les paroles extra-canoniques, sur les paroles authentiques que sur les paroles non-authentiques. Il faut donc accepter de laisser entrer dans le dossier des paroles de Jésus autant les traditions extra-canoniques que les traditions canoniques, et ne pas valoriser les unes aux dépens des autres.

La question de la transmission des paroles de Jésus, qui est considérée comme importante, va être abordée à partir de la sociologie de la littérature religieuse. Une approche qui, associée à la méthode de l'histoire des formes (la *Formgeschichte*), est, dans le cas présent, relativement performante.

Il a été question dans un premier temps du comportement typique des porteurs de traditions des paroles de Jésus et dans un second temps du comportement conditionné des porteurs de traditions des paroles de Jésus. Il s'agit de comprendre dans quel milieu de vie, *Sitz im Leben*, les paroles de Jésus ont été rédigées et transmises. Auparavant, on a donné quelques éléments épistémologiques et méthodologiques sur la sociologie de la littérature religieuse.

1. *Éléments épistémologiques et méthodologiques sur la sociologie de la littérature religieuse*

La sociologie de la littérature en général examine les relations entre des textes et des comportements humains. Elle envisage le comportement interhumain de ceux qui créent, transmettent, interprètent et reçoivent des textes. Elle analyse ce comportement selon deux aspects : (1) en tant que comportement typique ; (2) en tant que comportement conditionné.

En ce qui concerne la littérature biblique, le premier aspect a été développé par la méthode de l'histoire des formes (laquelle, partant des traits spécifiques des textes, débouche sur les traits tout aussi typiques du comportement humain, à un *Sitz im Leben*, un milieu d'utilisation des textes qui présente à son tour des répercussions sur le texte par l'utilisation dans la mission ou le culte), contrairement au second aspect qui s'intéresse aux intentions des porteurs des traditions et de ses destinataires.

Étudier la littérature chrétienne ancienne sur le plan de la sociologie signifie s'interroger sur les intentions et les conditions des comportements interhumains

typiques des auteurs des textes chrétiens, de ceux qui ont transmis ces textes et de ceux à qui ils s'adressent. Le thème de cette approche sociologique n'est pas la genèse d'une tradition intellectuelle mais sa propagation, sa transmission et sa conservation.

Les paroles de Jésus constituent un réel problème sociologique surtout car Jésus n'a pas fixé ses paroles par écrit, comme on le sait il n'a rien écrit. C'est pourquoi en la matière, on a recours à la distinction entre tradition écrite et tradition orale. La tradition écrite peut se conserver pendant un certain temps, même si elle est sans importance pour le comportement humain ou si ses intentions vont à l'encontre de ce comportement. La tradition orale est, en revanche, livrée aux intérêts de ses créateurs, de ses porteurs et de ses destinataires car sa conservation est liée à des conditions sociales spécifiques, notamment parce que ses porteurs doivent s'identifier d'une manière ou d'une autre à une des communautés existantes. Autant l'écrit peut se distancer de la communauté de production, autant l'oral ne peut pas le faire et doit rester en relation étroite avec sa communauté de production, au risque sinon de disparaître.

Les circonstances sociales de la transmission orale du matériau à propos de Jésus sont plus ou moins les suivantes : (1) un ancrage des traditions sur Jésus dans un comportement interhumain de ses porteurs, qui est répétitif, typique et relativement indépendant des contingences individuelles, en ce sens que pour perdurer, les orientations intellectuelles doivent être ancrées dans les nécessités permanentes de l'existence et dans les caractéristiques constantes d'un style de vie ; (2) un intérêt de la part des destinataires, des « gardiens passifs » des traditions, car la transmission des traditions se fait uniquement tant qu'il y a des gens prêts à écouter – les éléments qui s'opposent à l'intérêt et à l'opinion des porteurs sont éliminés ou modifiés et deviennent ainsi la proie de la « censure préventive de la communauté » ; (3) une continuité sociologique entre Jésus et les porteurs de ses paroles – il est évident que les tentatives de l'exégèse scandinave (Harald Riesenfeld, Birger Gerhardsson) qui a tenté de prouver une telle continuité afin de surmonter le scepticisme de l'histoire des formes à l'égard de l'authenticité des paroles de Jésus se sont soldées par un échec.

En ce qui concerne les instructions éthiques données par Jésus, il convient de souligner que si personne ne les avait prises au sérieux et si personne n'avait entrepris de les mettre en pratique, il très probable qu'elles n'auraient pas été transmises. C'est pourquoi, mettre en question une parole comme celle de Lc 14, 26, « Si quelqu'un vient vers moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple », n'est pas sérieux, même si son radicalisme paraît la rendre inapte à régler le comportement quotidien des chrétiens d'aujourd'hui.

Le problème principal qui se pose est de savoir comment et pourquoi des paroles orales ont pu être conservées et transmises durant 30 ans et plus, jusqu'à leur mise par écrit.

De fait, le comportement interhumain qui s'est jadis réalisé dans et avec ces textes ne peut être saisi directement de nulle part, mais il peut être reconstitué notamment avec la méthode exégétique de l'histoire des formes qui dispose de trois procédés déductifs : (1) la déduction analytique qui conclut de la forme et du

contenu d'une tradition à son *Sitz im Leben* ; (2) la déduction constructive qui conclut à des énoncés directs concernant le *Sitz im Leben* supposé d'une tradition ancrée à cet endroit ; (3) la déduction analogique qui est conduite à partir de phénomènes parallèles de la même époque⁷.

En ce qui concerne la déduction analytique, les paroles de Jésus offrent un matériel particulièrement abondant car elle fournit de nombreux exemples de comportements : on y réfléchit dans des sentences d'ordre général, et on les présente à travers des images dans des paraboles et dans des apophtegmes.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les paroles de Jésus ont dû être prises au sérieux et qu'elles ont dû être comprises littéralement. D'autant qu'elles correspondent fort bien aux exigences en vigueur dans des groupes interstitiels aux tendances mystiques. L'une de ces paroles de Jésus ne dit-elle pas : « Et pourquoi m'appellez-vous "Seigneur, Seigneur" et ne faites-vous pas ce que je dis ? » (Lc 6, 46).

2. Le comportement typique des porteurs de traditions des paroles de Jésus

Cette première approche s'exprime dans la forme et le contenu des *logia* pour déduire le comportement qui est à leur fondement et dont le résultat doit être assuré par des procédés constructif et analogique. Les paroles de Jésus sont marquées par un radicalisme éthique qui apparaît surtout dans le renoncement au domicile, à la famille et à toute possession. Comme on va le voir, en analysant les instructions à ce sujet, il est possible de tirer des conclusions sur le style de vie caractéristique des porteurs de traditions et même de remonter à celui de Jésus.

Des paroles de Jésus défendent un ethos qui veut que l'on n'ait pas de domicile. L'appel à la suivance signifie l'abandon du mode de vie sédentaire pour le mode de vie itinérant : ceux qui sont appelés doivent quitter bateau, champs, douane, maison. C'est ainsi que Jésus dit à ceux qui le suivent : « Les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel des nids, le Fils de l'Homme, lui, n'a pas où poser la tête » (Mt 8, 20). Cette vie sans foyer dans la suivance de Jésus n'a pas été pratiquée uniquement de son vivant : on la retrouve dans la *Didaché*, par exemple, qui connaît des charismatiques itinérants chrétiens pratiquant le même mode de vie (11, 8).

Des paroles de Jésus défendent aussi un ethos qui veut que l'on n'ait pas de famille. L'abandon de l'existence sédentaire implique la rupture des relations familiales. Outre Lc 14, 26, où il est demandé à ceux qui suivent Jésus de haïr leur père et leur mère, leur femme et leurs enfants, leur frère et leur sœur, et Mc 10, 29, où il est affirmé que ceux qui suivent Jésus ont quitté des maisons, des champs et des familles, en Mt 8, 22, à un homme suivant Jésus qui veut enterrer son père qui vient de mourir il lui est dit : « Laisse les morts enterrer leurs morts ! ». Certaines paroles présentent la dislocation de la famille comme un phénomène nécessaire du temps de la fin (Lc 12, 52 ; 10, 21), actualisant ainsi une tradition prophético-apocalyptique bien connue (Mi 7, 6 ; Za 13, 3 ; *I Hénoch* 100, 2 ; *Jubilés* 23, 16 ; *II Baruch* 70, 6 ; *IV Esdras* 6, 24). D'autres paroles modifient la notion de famille : les frères, les sœurs et les parents véritables sont ceux qui font la volonté divine (Mc 3, 25).

7. À ce sujet, voir R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973, p. 19-22.

L'abandon des biens est une des conditions de la suivance de Jésus comme le montre le récit du jeune homme riche (Mc 10, 17-31). Il y a aussi l'obligation de vivre en pauvreté : on ne doit emporter ni argent ni sac, une seule tunique, ni chaussures ni bâton (Mt 10, 10).

Toutes ces paroles de Jésus renvoient à un certain radicalisme éthique, qui est de l'ordre du radicalisme itinérant. Il peut être pratiqué et transmis uniquement dans des conditions de vie extrêmes. Ce radicalisme itinérant a été sans doute celui de Jésus, il a été aussi celui de ses disciples immédiats et des charismatiques itinérants que l'on voit à l'œuvre par exemple dans la *Didachè*. Le comportement ordonné par certaines paroles de Jésus a donc été pratiqué par ses disciples et d'autres qui ont été sans doute les porteurs des traditions de ces paroles.

Dans le discours d'envoi en mission des apôtres dans Matthieu (Mt 10, 5-15), il est mentionné expressément les « paroles » des charismatiques itinérants, mais cela ne signifie pas qu'elles sont de Jésus. La seule parole que Matthieu cite directement comme le contenu de la proclamation des charismatiques itinérants qui est probablement de Jésus est la suivante : « Le Règne des Cieux s'est approché » (Mt 10, 7 ; Lc 10, 9) – dans ce cas, leur parole est donc au moins partiellement identique à celle de Jésus.

Dans le discours d'envoi en mission des apôtres dans Luc (Lc 10, 3-12), il est ajouté la parole suivante : « Qui vous écoute m'écoute et qui vous repousse me repousse » (Lc 10, 16 ; Mt 10, 40).

Dans les paroles des charismatiques itinérants, c'est Jésus lui-même qui est présent : cette présence ne doit pas être comprise nécessairement comme une identité mystique, mais comme la voix de Jésus dont la parole est transmise par son messager.

La forme des *logia* confirme cette hypothèse, notamment parce qu'elles sont formulées à la première personne du singulier et sont en partie caractérisées par l'expression *amen* qui renvoie à une vérité révélée.

Deux remarques s'imposent de deux points de vue méthodologiques différents. (1) Une première remarque du point de vue de la déduction constructive : il paraît possible de reconstituer, à partir des règles pour les charismatiques itinérants, que ceux-ci pratiquent un ethos correspondant aux paroles de Jésus dont ils en ont repris dans leur proclamation le propos eschatologique, qu'ils ont un comportement sociétal qui correspond au contenu des paroles de Jésus. Ces charismatiques itinérants ont été vraisemblablement les porteurs des traditions des paroles de Jésus et ce encore au début du II^e siècle comme on le sait par Papias de Hiéropolis qui affirme recevoir des traditions sur Jésus de la part des disciples itinérants qui passent chez lui (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III, 39, 4). (2) Une seconde remarque du point de vue de la déduction analogique : aux I^{er} et II^e siècles, on connaît non seulement des charismatiques itinérants chrétiens mais un grand nombre de philosophes itinérants cyniques – les uns et les autres étant des prédicateurs itinérants vivant en marge de la société. L'ethos des charismatiques itinérants chrétiens et celui des philosophes itinérants cyniques sont comparables dans leurs trois traits distinctifs : l'absence de domicile, de famille, de possession. Les porteurs des paroles de Jésus font partie d'un type sociologique comparable.

Le cas de Pérégrinus, dont Lucien de Samosate s'est moqué au II^e siècle, est des plus instructifs : après avoir été un charismatique itinérant chrétien, il est devenu un philosophe itinérant cynique.

Autant les charismatiques itinérants chrétiens que les philosophes itinérants cyniques sont en dehors de la vie normale poursuivant une vie itinérante, même si les raisons spirituelles sont différentes de part et d'autre.

Si les paroles de Jésus ont été transmises par les charismatiques itinérants qu'en résulte-t-il quant à leur authenticité ? Autrement dit, peuvent-elles ou non, ces paroles, remonter à Jésus ?

Le scepticisme de l'histoire des formes a reposé sur l'idée que les paroles de Jésus sont marquées par les institutions et les exigences des communautés chrétiennes qui les ont transmises peut-être en les adaptant à leur sédentarisation. De fait, il est possible de penser que la situation sociale de Jésus et celle des charismatiques itinérants sont comparables : Jésus ayant été le premier charismatique itinérant de son mouvement. Autrement exprimé, le radicalisme itinérant des disciples de Jésus remonte à leur Maître, dont ils suivent le mode de vie.

Beaucoup de paroles transmises par les charismatiques itinérants sont probablement authentiques. Les porteurs des paroles de Jésus ont pu reprendre ainsi les dits de leur Maître selon l'adage bien connu : « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas » (Mc 13, 31).

3. Le comportement conditionné des porteurs de traditions des paroles de Jésus

Les conditions dont il va être question peuvent être classées principalement en trois groupes :

(1) Des facteurs socio-économiques tels la question du travail, du métier et de l'appartenance à une couche sociale. La question du gagne-pain est traitée de manière claire dans les paroles de Jésus. Le discours d'envoi contient une déclaration négative et une déclaration positive de Jésus portant sur la manière précise dont doivent se comporter les charismatiques itinérants.

- La consigne négative concerne l'attitude sur les routes ; elle est édictée en Lc 9, 3 et en Lc 10, 4 : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent, N'ayez pas chacun deux tuniques » et « N'empportez pas de bourse, pas de sac, pas de sandales, et n'échangez de salutations avec personne en chemin ». Le manteau, le sac et le bâton sont les caractéristiques des philosophes itinérants cyniques, des « moines mendiants de l'Antiquité » comme on les a appelés. L'interdiction d'avoir sac et bâton a probablement pour but d'éviter la moindre apparence qui classerait les charismatiques itinérants dans la catégorie des mendiants en tous genres. L'interdiction d'échanger des salutations en chemin signifie l'urgence du message à apporter, d'autant qu'elles peuvent être longues.

- La consigne positive concerne l'attitude dans les maisons et dans les villes, elle est édictée en Lc 10, 5-7 et en Lc 10, 8-11. Pour les premières :

Dans quelque maison que vous entriez dites d'abord : « Paix à cette maison ». Et s'il s'y trouve un homme de paix, votre paix ira reposer sur lui ; sinon, elle reviendra

sur vous. Demeurez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on vous donnera, car le travailleur mérite son salaire. Ne passez pas de maison en maison.

Pour les secondes :

Dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous accueillera, mangez ce qu'on vous offrira [...]. Mais dans quelque ville que vous entriez et où l'on ne vous accueillera pas, sortez sur les places et dites : « Même la poussière de votre ville qui s'est collée à nos pieds, nous l'essuyons pour vous la rendre [...] ».

(2) Des facteurs socio-écologiques qui peuvent renvoyer soit à des milieux ruraux, soit à des milieux urbains, soit aux deux. Les paroles de Jésus font référence plus à un monde rural qu'à un monde urbain. Les images évoquées dans les paraboles mentionnent des paysans, des fermiers, des bergers et des vigneron qui occupent le devant de la scène. On y parle aussi de semailles, de récoltes, de champs, de troupeaux et de pêche. Cette origine rurale des charismatiques itinérants doit être prise en compte si l'on veut comprendre leur revendication à l'entretien dont il est question dans certains textes. Les artisans sont sur ce point dans une autre situation, car les outils peuvent être emportés, contrairement aux champs et aux lacs. La *Didachè* considère par conséquent que le cas d'artisans itinérants qui veulent s'installer auprès d'une communauté pose peu de problèmes si ces derniers acceptent de travailler (12, 4). Paul, un artisan, peut ainsi renoncer à son droit à l'entretien, tandis que Pierre, le pêcheur, continue de revendiquer ce droit (1 Co 9, 5). Contrairement aux membres des communautés urbaines, qui nécessitent très tôt la création de formes d'organisation et de gouvernance, les charismatiques itinérants peuvent maintenir leur autorité uniquement aux endroits où ils ne se trouvent pas confrontés, dans ces communautés, à des gouvernances trop fortes. Ernst Käsemann a localisé des prophètes qu'il suppose être des porteurs des paroles de Jésus dans « les petites communautés palestino-syriennes où le nombre réduit des membres rendait impossible une autre forme d'organisation que la direction par un charismatique »⁸. L'ancrage des paroles de Jésus dans le milieu rural est intéressant parce que le mouvement chrétien a été largement un phénomène urbain. Plinie le Jeune, dans sa lettre à Trajan, rapporte que « l'épidémie de la nouvelle superstition » s'est répandue « non seulement dans les villes mais également dans les villages et le plat pays » (*Lettre* 10, 96). Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinthiens, affirme que les apôtres ont proclamé la « Royauté de Dieu » dans les campagnes et dans les villes (*Épître* 42, 3) – une expression que l'on trouve dans les paroles de Jésus et les apôtres qui sont aussi des charismatiques itinérants. Les paroles de Jésus, celles du vivant du Maître, sont marquées par le milieu rural. Ce n'est sans doute pas nécessairement le cas ensuite alors que le mouvement chrétien se développe surtout en milieu urbain.

(3) Des facteurs socio-culturels comme la langue que l'on parle dans les campagnes syro-palestiniennes, qui est l'araméen et non le grec comme dans les cités. Il n'empêche que les paroles de Jésus sont transmises en grec et non en

8. E. KÄSEMANN, « Les débuts de la théologie chrétienne », dans Id., *Essais exégétiques*, Neuchâtel 1972, p. 174-198, spécialement p. 183.

araméen et qu'il n'est pas si évident de penser que les porteurs de traditions ont été plutôt araméophones qu'hellénophones – ils ont pu être aussi bilingues.

(4) Les facteurs économiques, écologiques et culturels esquissés constituent les conditions sociales des paroles de Jésus. Sans eux, elles n'auraient pas été conservées et transmises dans la forme sous laquelle elles se présentent maintenant. Les trois facteurs ont pu jouer pour les charismatiques itinérants, mais pas nécessairement en ce qui concerne Jésus.

Conclusion

On peut émettre quelques hypothèses concernant les paroles de Jésus : au moins trois. (1) On rencontre rarement des paroles de Jésus dans la littérature chrétienne du genre épistolaire. Il est possible de supposer que c'est à cause du caractère hellénistique de ces lettres qui sont originaires de milieux plutôt urbains que ruraux, à tout le moins pour la transmission si ce n'est pour la rédaction. (2) Les paroles de Jésus peuvent dépasser leur *Sitz im Leben*, notamment là où elles changent de caractère. Il est possible de supposer que leur radicalisme éthique se soit transformé en radicalisme gnostique. Autrement exprimé, un radicalisme de l'action se serait transformé en un radicalisme de la connaissance qui n'a pas dû forcément avoir des conséquences sur le comportement. *L'Évangile selon Thomas*, une collection des paroles de Jésus, a sans doute été une modification en ce sens. C'est peut-être aussi le cas des écrits, apocryphes et gnostiques, qui ont été attribués à la figure de Jacques le Juste (notamment *l'Épître apocryphe de Jacques*). (3) On doit une conservation des paroles de Jésus relativement fidèle à l'esprit l'ayant animé à leur fixation par écrit dans les Évangiles canoniques et non-canoniques. La question de l'authenticité ou de la non authenticité de ces paroles de Jésus se pose en permanence, sans qu'il soit possible de lui donner une réponse claire.

Les paroles de Jésus ont été portées par le radicalisme itinérant des charismatiques qui ont choisi l'itinérance comme mode de vie, tout comme leur Maître. La contextualisation historique de ces paroles donne un éclairage plus contrasté de Jésus, que ce soit l'homme ou la figure. Il a été marqué par cette itinérance qui touche tous les prophètes charismatiques du monde judéen de son époque.