

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 25 (1892)

Artikel: La naissance du sauveur

Autor: Bovon, Jules

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379530>

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: 09.02.2026

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

LA NAISSANCE DU SAUVEUR

PAR

JULES BOVON¹

Jésus naquit, suivant les calculs les plus probables, en l'an 749 de Rome². Sa descendance davidique est fortement attestée par les documents apostoliques. Saint Paul, saint Pierre, tous les premiers prédicateurs de l'Evangile l'affir-

¹ Chapitre détaché d'une *Théologie du Nouveau Testament* (avec esquisse de la vie de Jésus), dont le premier volume est sous presse et paraîtra prochainement. (*Réd.*)

² On sait que Denys le Petit fait commencer l'ère chrétienne en l'an 754; voici cependant les raisons qui militent en faveur de l'autre supposition. Matthieu place la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode le Grand, vers la fin du gouvernement de ce prince (II, 1, 13 et suiv., 19, 22). Or, Hérode étant mort avant la Pâque de l'an 750 (Josèphe, *Ant. XVII*, 8, 1, — 9, 3. *De bello jud.*, I, 33, 8. Comp. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, p. 306, 343-345), si l'on tient compte de la fuite en Egypte et du séjour des parents de Jésus à Bethléem, on est presque inévitablement ramené à l'année qui précède, résultat que confirment du reste les renseignements fournis par l'évangile de Luc. Il est vrai que la notice sur Quirinius (Luc II, 2) semble contredire cette donnée, car ce recensement est de dix ans environ postérieur (759-760 de Rome, soit l'an 6-7 après J.-C.), et aucune des explications avancées pour écarter cette difficulté ne paraissant acceptable, il ne reste qu'à constater la divergence des documents sur ce point (comp. la discussion qu'en donne Schürer, I, p. 426-455). Mais Luc lui-même rentre dans le courant du récit de Matthieu, quand il raconte le voyage de Joseph et de Marie (II, 4), déplacement qui ne se comprend que sous Hérode, alors que la Galilée et la Judée dépendaient du même souverain (contre Reuss, *Hist. év.*, p. 140 et suiv.). Nous voilà donc rejetés vers l'an 749, ce qui oblige à admettre, d'autre part, que la notice de Luc II, 2 repose sur une confusion de l'évangéliste.

ment à l'envi (Rom. I, 3; 2 Tim. II, 8; Act. II, 30; XIII, 23; Apoc. V, 5; XXII, 16)¹. Les foules, d'ailleurs, acclament partout Jésus comme le fils de David (Matth. IX, 27; XV, 22, etc.), sans qu'il repousse jamais ce titre². Mais par quelle branche de la famille royale Christ se rattache-t-il au glorieux souverain d'Israël? c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer. On sait que les deux généalogies que nous fournissent les évangiles (Matth. I, 1-16; Luc III, 23-38) sont presque absolument divergentes, et le lecteur attentif ne peut, me paraît-il, que constater l'insuccès des efforts tentés par l'exégèse pour les ramener à l'unité. L'explication la plus en vogue consiste à affirmer que Matthieu donne la série des ancêtres de Joseph, tandis que Luc dresserait le tableau généalogique de Marie³; hypothèse qui rendrait compte assurément de la diversité des deux textes. Mais si tel est le cas, pourquoi Luc raconte-t-il que Jésus « était, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli... » (v. 23), sans dire mot de Marie? On répond que ce n'était pas la coutume d'insérer dans de telles pièces des noms de femmes; « le sentiment antique », écrit M. Godet, « ne comportant pas l'indication de la mère comme chaînon généalogique »⁴. Le texte de Matthieu, cependant, qui n'hésite pas à mentionner Thamar, Rahab, Ruth et Bath-Schéba (v. 3-6), semble montrer que cette répugnance était moins forte qu'on ne le suppose. Pour quelle raison saint Luc, s'il a donc eu l'intention qu'on lui prête, omet-il précisément Marie, qui, dans

¹ Comp. l'expression de l'épître aux Hébreux: « Il est notoire ($\pi\rho\delta\eta\lambda\sigma\nu$) que notre Seigneur est sorti de Juda... » (VII, 14).

² L'exception indiquée dans Jean VII, 42 ne prouve pas que le Seigneur entre dans la pensée de ceux qui s'expriment de la sorte. Tout ce que montre ce récit, c'est que Jésus s'abstient très sagement d'opposer sa filiation davidique à des hommes que cet argument extérieur ne pouvait convaincre, puisqu'ils étaient décidés d'avance à ne pas avoir la foi (v. 17-19; comp. Matthieu XXII, 41-46). Ce texte ne saurait donc renverser le témoignage unanime de toute la littérature apostolique (comp. Franke, *Das alte Test. bei Joh.*, p. 53-54).

³ Par ex. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, I, p. 186-196 de la 1^{re} édition; 3^{me} édit. I, p. 267-280. B. Weiss, *Das Leben Jesu*, I, p. 210-212.

⁴ I, p. 192 (1^{re} édit.).

l'hypothèse de la conception miraculeuse, était le seul anneau intermédiaire entre Jésus et son aïeul ? Bien plus, dans quel but, biffant le nom de Marie, a-t-il soin d'insérer celui de Joseph, comme pour accumuler les détails qui étaient de nature à donner le change à ses lecteurs en faussant l'interprétation de sa pensée ?

On conviendra que, si le troisième évangéliste a voulu rattacher Jésus à David par Marie, sa rédaction est singulièrement maladroite, et que seul l'intérêt harmonistique a pu suggérer l'idée d'entendre le texte dans ce sens. Plusieurs commentateurs allèguent, il est vrai, que l'absence du *τοῦ* devant *Ιωσήφ* (III, 23) impose cette exégèse. « Le mot *Ιωσήφ*, » écrit encore M. Godet, « s'il était destiné à devenir le point d'appui de toute la généalogie subséquente, ne pourrait manquer d'être déterminé et fixé par l'article, et cela à bien plus forte raison encore que tous les noms suivants¹. » Mais, comme le fait remarquer M. Beyschlag, c'est voir des intentions bien profondes dans un détail de grammaire², qui s'explique d'ailleurs, me paraît-il, le mieux du monde, si l'on réfléchit que *Ιωσήφ*, dépendant de *νῦν*, pouvait se passer d'article, tandis qu'il n'en est pas de même des noms suivants qui, sans le *τοῦ* chaque fois répété, seraient comme suspendus dans le vide et privés de contact avec l'anneau précédent³. Quant à la tradition talmudique d'après laquelle Marie aurait été la fille d'Héli, ou même aux déclarations de Justin Martyr et d'Irénée⁴, tout ce que ces textes prouvent, c'est que plus tard on interpréta parfois dans ce sens le témoignage de Luc⁵ et que la littérature juive en porte

¹ I, p. 191 (1^{re} édit.), comp. 3^{me} édit., p. 271-272; de même M. Weiss, I, p. 211.

² *Das Leben Jesu*, I, p. 149.

³ La forme complète serait *νιὸς Ἰωσῆφ*, *νιὸν Ἡλεὶ*, *νιὸν Μαθθὰθ*, etc., *τοῦ* remplaçant *νιὸν*. Quant à l'emploi de *νιὸς* avec un nom propre qui suit sans article, voir, p. ex. *νιὸς Ααβία*, Matth. I, 20; *τῶν νιῶν Ζεβεδαίον*, Matth. XX, 20, Marc X, 35, Luc V, 10; *νιὸς Ἀβραάμ*, Luc XIX, 9; *νιὸι Θεοῦ* Matth. V, 9, etc.

⁴ Weiss, I, p. 211-212; Godet, I, p. 192; Steitz, dans la 1^{re} édit. de l'*Encyclopédie* de Herzog, IX, p. 79, note.

⁵ Au reste, ce ne peut avoir été qu'une exception; car on sait que, d'a-

des traces; mais, à moins d'accepter les yeux fermés l'exégèse des pères ou les propos des rabbins, la critique ne saurait conclure de là que ce point de vue ait été celui du document qu'utilise l'évangéliste. Il ne reste donc, me paraît-il, qu'à constater le désaccord des deux généralogies, en maintenant qu'elles donnent toutes deux la série des ancêtres de Joseph¹. L'état d'abaissement dans lequel était tombée la famille davidaïque explique sans peine ce désarroi, en même temps qu'il fait comprendre la perplexité des premiers chrétiens qui, cherchant à remonter de Jésus jusqu'à David, ne purent trouver dans les registres privés ou publics d'indications concordantes.

Mais si les deux textes ne tiennent compte que de la famille de Joseph, que deviennent les traditions évangéliques sur le miracle des origines du Sauveur? Ceci nous amène à la question vivement controversée et bien plus obscure encore de la conception surnaturelle². Il est vrai qu'au point de vue dogmatique on en a, me paraît-il, singulièrement exagéré la portée; car, je tiens à l'affirmer dès l'abord, je ne saurais admettre que le dogme de la sainteté de Jésus, ou même de sa divinité, dépende de la solution de ce problème de critique et d'exégèse. Non seulement la divinité ne s'infuse pas par un acte de génération physique, mais les récits de l'enfance n'offrent à la théo-

près l'ancienne tradition de l'Eglise catholique, le père de Marie ne s'appelait pas Héli, mais Joachim (voir déjà dans les évangiles apocryphes *Protoev. Jacobi*, c. 1 et suiv., *Ev. de nativitate Mariæ*.)

¹ C'est ce que reconnaît même le P. Didon. (*Jésus-Christ*, II, p. 414-415.)

² L'historicité de la narration de Luc et de Matthieu a été mise en doute par des théologiens de tendances très diverses, dont quelques-uns, certes, ne peuvent être accusés de scepticisme ou d'hostilité systématique: qu'il me suffise de rappeler, entre autres, les noms suivants: Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (2^{me} édit.), II, p. 70-76; de Wette, *Biblische Dogmatik*, § 281; Strauss, *Das Leben Jesu* (3^{me} édit.), I, p. 205 et suiv.; Meyer, *Handbuch über das Ev. des Matthäus*, à I, 18; Keim, *Gesch. Jesu v. Nazara*, I, p. 342 et suiv.; Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, p. 161-170. Récemment encore, M. P. Lobstein a présenté ces arguments négatifs tout à nouveau dans un exposé admirable de clarté, d'abondance d'informations et de sûre³ de logique: *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, inséré d'abord dans la *Revue de théol. et de phil.* de Lausanne (Mai 1890, p. 205-249) et publié ensuite à part.

logie traditionnelle qu'un appui vacillant, qui fléchit et qui se dérobe dès qu'on le touche, puisqu'ils ne parlent pas de l'incarnation du Verbe, mais bien d'une action de cet Esprit qui, d'après la théorie orthodoxe, est la troisième et non la seconde personne de la Trinité¹. Et quant à la sainteté du Sauveur, on a souvent fait remarquer avec raison que, même dans l'hypothèse de la conception surnaturelle, il faut admettre un miracle affranchissant Jésus du péché de sa mère; ce miracle donc, dès qu'on fait intervenir la toute-puissance divine, peut aussi bien s'être produit sans que Jésus ait été conçu du Saint-Esprit. D'ailleurs, si la naissance miraculeuse, telle que la racontent Luc et Matthieu, a la valeur doctrinale que lui attribue le dogme traditionnel, on s'étonne qu'il n'en soit fait mention nulle part ailleurs dans l'Ecriture. Paul et Jean n'en disent mot; même les évangiles, en dehors des récits de l'enfance, l'ignorent². Comment expliquer cette attitude, si nous sommes, comme on l'affirme, en présence d'une des vérités essentielles de la foi?

Ce n'est pas que ce silence soit un argument décisif contre l'historicité de l'événement lui-même: à cet égard, plusieurs des critiques qui rejettent la tradition synoptique ont eu, me paraît-il, le tort de trop abonder dans leur sens. Qu'on se représente l'embarras dans lequel la connaissance de ce fait — s'il est réel — devait plonger Marie. Comment en parler autour d'elle, même à ses propres enfants, aussi longtemps du moins qu'elle les voyait mal disposés pour leur frère (comp. Jean, VII, 5)? Peut-être ne se hasarda-t-elle que très tard à dévoiler ce mystère étrange, dont le souvenir ne se conserva dès lors que dans un cercle restreint d'amis intimes, d'où serait timidement sortie la tradition que nos évangélistes nous ont conservée dans leurs écrits. Les premiers témoins de Jésus-Christ, saint Paul surtout, ignorant ce fait, n'en auraient tenu nul

¹ On arriverait donc à l'idée, monstrueuse si l'on s'en tient aux symboles de l'Eglise, que c'est l'Esprit qui devint, en quelque mesure, le principe générateur du Fils.

² Le fait est bien connu: pour le détail des textes, voir p. ex. Lobstein, *Revue de théol.*, p. 215-219.

compte dans l'élaboration de leurs systèmes ; et quant à saint Jean, il le passe sous silence comme maint autre point sur lequel il n'a rien à reprendre au récit de ses devanciers. Si le prologue johannique affirme que « la Parole a été faite chair », la question du comment ou du mode d'entrée du Fils de Dieu dans le monde ne préoccupe guère l'apôtre, sans qu'on puisse conclure de là qu'il nie ou qu'il écarte tout ce dont il dédaigne de faire mention. En réalité la thèse de l'incarnation du Verbe et celle de la naissance miraculeuse du Sauveur, loin d'être incompatibles, se complètent au contraire, en faisant ressortir ce qu'il y a d'unique dans la position que Jésus occupe au sein de l'humanité. En Christ, Dieu a rompu le déterminisme du péché ; il a affranchi les hommes de ce joug d'ignominie, brisant la lourde chaîne dont les replis enlaçaient dès le berceau les fils d'Adam ; il a imprimé à la marche de l'histoire une direction nouvelle. Voilà ce que le fait de la conception surnaturelle exprime dans un langage plastique et vivant, bien plus encore, me semble-t-il, s'il est réel, que s'il se transforme en mythe dont on se borne à dégager la substance. Ce besoin de la conscience chrétienne est reconnu d'ailleurs même par des savants qui renoncent à maintenir l'historicité du récit évangélique. M. Kaftan, par exemple, tout en applaudissant au travail de M. Lobstein et aux résultats de sa critique acérée, voudrait sauver l'idée d'un commencement extraordinaire de la vie humaine du Sauveur. Car, dit-il, si l'absence de péché qui le caractérise ne peut dépendre d'un avantage physique, il n'en est pas moins vrai que les qualités morales d'un homme ont aussi leur fondement dans sa nature, et que l'absolue supériorité du Christ semble supposer quelque chose d'unique dans les origines de son existence ici-bas¹.

Ou bien, changeant de tactique, dira-t-on, comme le fait M. Lobstein, par exemple, que l'explication traditionnelle entame l'humanité du Seigneur et que, « si Jésus-Christ est vraiment homme, il doit être né de la même manière que tout autre homme² ? » Mais à ce compte-là, l'homme serait mieux

¹ *Theol. Literaturzeitung* (de Harnack et Schürer), 1891, N° 14, p. 361.

² Page 246.

homme d'après les évolutionnistes, avec leur série indéfinie de couples partant des êtres inférieurs, qu'il ne l'est selon la conception chrétienne, qui, de quelque manière qu'on la formule, admet une intervention créatrice à l'origine de l'humanité : pourquoi contester dès lors que Jésus-Christ soit homme authentique même dans l'hypothèse de la naissance miraculeuse ? Quoi donc ! faut-il chercher la marque distinctive de l'homme dans l'animalité, ou dans l'image divine ? L'humanité d'Adam est-elle moins réelle et moins complète, parce que, tout en se rattachant au passé par ses organes physiques, le premier homme réalise sur la terre un type nouveau ? Au reste, si l'on se place sur le terrain de la doctrine biblique, — qui est apparemment celui des rédacteurs de la narration évangélique, — la question n'est pas douteuse : Adam n'est certes pas venu dans le monde comme l'un de nous. Quelque interprétation qu'on donne du récit de la Genèse, d'après cet antique document, la vie humaine est autre chose que le prolongement naturel de l'existence animale, et l'on chercherait en vain des traces de cette idée moderne chez les apôtres, qui, selon toute vraisemblance, ont admis le caractère historique du texte hébreu. Les premiers prédictateurs de l'Évangile se sont-ils représenté pour cela Adam comme incomplet, et comme ne pouvant léguer à sa postérité qu'une humanité bâtarde et mutilée ? Poser la question, c'est la résoudre : nul n'aurait l'idée d'attribuer à saint Paul, par exemple, une telle conception. Je ne pense donc pas que, si l'apôtre avait connu la naissance miraculeuse du Sauveur, il eût vu dans ce fait une atteinte portée à l'intégrité de nature du Christ homme. Le parallélisme qu'il établit avec insistance entre Adam et Christ (Rom. V, 12 et suiv., 1 Cor. XV, 45-49) semble plutôt montrer qu'à l'origine de tous deux il admettait un commencement nouveau. N'est-ce pas du Christ tout entier, et non d'un être divin seulement, qu'il dit qu'« étant en forme de Dieu, il s'est dépouillé lui-même » ? (Phil. II, 6, 7.) Paul tiendrait-il ce langage en parlant des autres hommes ? Sans nier que Jésus ne soit « de la postérité de David » (Rom. I, 3), et « né de femme » (Gal. IV, 4), l'apôtre ne marque-t-il

pas, dès la naissance de cet être mystérieux, une différence de nature qui le distingue des membres ordinaires de l'humanité? Et la conscience chrétienne ne confirme-t-elle pas cet enseignement sans réserve, lorsqu'elle réclame un Sauveur homme, qui ait lutté comme nous et qui pourtant nous dépasse et nous domine, vivant intermédiaire entre le Dieu des cieux et le monde pécheur? La conception miraculeuse — à supposer la réalité du fait — n'a donc rien de contraire à la pensée évangélique : c'est un événement que les apôtres, je le pense, ont ignoré, mais qui, s'ils l'avaient connu, serait rentré sans effort dans l'organisme de leurs systèmes et de l'explication qu'ils nous donnent de la personne du Christ homme-Dieu.

Mais si les récits de l'enfance sont compatibles, pour l'essentiel, avec le reste du Nouveau Testament, n'ont-il pas du moins le tort de n'avoir pas su se mettre d'accord avec eux-mêmes? Cette question nous amène à resserrer le cercle de notre discussion. Et tout d'abord nous nous heurtons au problème, déjà résolu dans le sens indiqué, des généalogies : le dilemme que fait surgir la comparaison de ces textes semble ne pouvoir être éludé. Ou bien Jésus est fils de David par Joseph, ce qui fait tomber l'hypothèse de la naissance miraculeuse ; ou bien celle-ci subsiste, ce qui oblige, semble-t-il du moins d'après l'exégèse que nous avons adoptée, à renoncer à la descendance davidique du Sauveur. On sait que les récits de l'enfance juxtaposent, sans les ramener à l'unité, ces thèses parallèles ; tout au plus pourrait-on trouver dans le texte de Luc quelques essais timides de solution¹. Il ne résulte pourtant pas de là que

¹ Les auteurs du premier et du troisième évangile intercalent dans leurs écrits les pièces généalogiques dont ils ont eu connaissance, en réservant toutefois la conception surnaturelle de Jésus (Mat. I, 16; Luc II, 23) : ce sont deux traditions, selon toute apparence, d'origines différentes, qu'ils reproduisent et mettent en quelque sorte bout à bout. Matthieu ne dit mot de la famille de Marie (I, 18-21). Quant à Luc, il semble insinuer que cette dernière était, elle aussi, de race royale (I, 32, comp. dans les évangiles apocryphes : *Ev. de nativitate Mariae*, c. 1), quoiqu'il mette sans contredit l'accent sur la descendance davidique de Joseph (I, 27; II, 4). Peut-être les paroles de I, 32, 69 s'expliquent-elles, dans la pensée du narrateur, par la notice précédemment donnée (I, 27). Marie étant déjà

ces deux traditions, — même s'il faut admettre, ce qui paraît vraisemblable, qu'elles se sont formées dans des cercles différents — soient en contradiction ou qu'elles s'excluent l'une l'autre. Au fond, l'explication d'après laquelle c'est par Marie que Jésus est descendant de David me semble être une défaite ; elle était sans valeur chez les Israélites, pour lesquels « la famille de la mère ne compte pas¹ » ; si Christ n'avait été de race royale que par les femmes, il n'aurait pas eu vraiment, aux yeux du peuple, le droit de se nommer le fils de David. Rien de plus clair que ce fait au jugement des critiques qui nient la naissance miraculeuse ; quant aux autres, il faut bien qu'ils prennent leur parti de se restreindre ; on ne peut tout embrasser à la fois. S'il est entré dans la pensée de Dieu, comme le racontent les récits sacrés, que son Fils naquit d'une vierge, pour que cet enfant divin fût en même temps de la maison de David, la dispensation la plus opportune était qu'il entrât par adoption dans la lignée royale. Telle est la position très nettement indiquée par le premier évangile, qui, tout en affirmant la naissance surnaturelle, n'en appelle pas moins Jésus fils de David par Joseph (I, 1, 16, 18-21) ; il n'y a pas lieu non plus, me paraît-il, d'interpréter autrement le texte de Luc (I, 27, 32 ; II, 4, 5), ni de s'écartier en quoi que ce soit de cette solution, la seule correcte au point de vue théocratique. Les évangélistes donc, lorsqu'ils laissent subsister l'une à côté de

fiancée « à un homme de la maison de David », l'ange lui fait comprendre qu'au point de vue légal comme aux yeux du monde, c'est à cette famille illustre qu'appartiendra l'enfant qui naîtra de son sein. Comp. la discussion de ce point dans Beyschlag I, p. 148-149, note.

¹ *Familia materna non vocanda est familia... genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus.* » Textes rabbiniques cités par Keim, I, p. 339. C'est précisément pour cela que, si Luc avait voulu rattacher Jésus à David par Marie, le caractère absolument exceptionnel de cette position généalogique aurait dû être indiqué par la mention expresse de la mère du Sauveur. On sait que plusieurs anciens auteur écartent la difficulté en affirmant la très proche parenté de Joseph et de Marie, d'où il résulteraient que la généalogie de l'un serait applicable à l'autre (voir encore le P. Didon, *Jésus-Christ*, II, p. 416-418) ; mais c'est, à mon avis, un problème historique qu'il est impossible de vérifier faute de renseignements.

l'autre ces deux traditions si souvent opposées par la critique, n'ont nullement agi, comme on les en accuse, en serviles compilateurs : ils établissent au contraire, dans les termes les plus plausibles, la situation faite à Jésus, le fils de David, par le miracle de la conception, tel qu'ils l'admettent.

Quant aux autres détails de leur récit qu'on déclare poétiques ou légendaires, même des exégètes conservateurs sacrifient les apparitions d'anges (Luc I, 26-38), que M. Weiss, par exemple, n'hésite pas à mettre sur le compte d'un artifice de composition¹. Je ne saurais en aucune façon me rattacher à cette manière d'entendre le texte. Il me paraît hors de doute que les auteurs ont cru aux interventions merveilleuses dont ils racontent les péripéties avec tant de grâce et de naïveté, et que c'est bien ainsi, dans l'hypothèse de l'historicité des faits, que Marie les a retenus et racontés à son entourage. Que s'était-il passé réellement ? c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. Si l'on se souvient de l'ignorance où nous sommes des réalités du monde spirituel, à moins d'écartier de parti pris la possibilité du miracle, on ne peut nier le pouvoir de Dieu d'user de tel intermédiaire qu'il lui plait pour entrer en rapport avec les hommes, comme le racontent si souvent les livres historiques de l'Ancien Testament. Il ne faut pas oublier non plus que, si les relations de Dieu avec l'humanité se sont régularisées à partir de l'œuvre de Jésus-Christ, elles devaient être entourées de plus de merveilleux dans une période où le Saint-Esprit n'existant pas encore (Jean VII, 39), que c'est là ce qui explique en quelque mesure l'auréole de mystère dont s'enveloppent les révélations divines au temps de l'alliance légale, et que cette religion était précisément celle de Marie et des Israélites fidèles dont la foi naïve entoura le berceau du Sauveur. Si donc le Seigneur a voulu que Jésus naquit dans les conditions qu'indiquent les évangiles, il faut bien que, d'une manière quelconque, il ait manifesté sa volonté à la vierge qu'il avait choisie ; et l'on comprend que Marie, nourrie des traditions de son peuple, se soit représenté cette communication sous forme d'une parole d'ange, comme le fit plus tard la foule dans une

¹ I, p. 213-214.

des scènes mémorables du ministère du Sauveur (Jean XII, 28, 29).

Il est vrai que nous ne nous mouvons jusqu'ici que dans la région des possibilités ; cependant, c'est quelque chose déjà, me paraît-il, que d'avoir écarté de ce domaine les obstacles principaux accumulés par la critique. D'ailleurs, le grand écueil des hypothèses négatives restera toujours, à mon avis, la difficulté d'expliquer l'origine de ces narrations qu'on repousse, mais sans en montrer d'une manière suffisante la formation. Allèguera-t-on, comme le font quelques-uns, l'analogie des traditions païennes¹? A cela d'autres historiens opposent avec raison le caractère judéo-chrétien manifeste des récits². Se rejettéra-t-on sur le judaïsme? Encore faut-il choisir le terrain sur lequel on entend opérer. Si l'on ne voit dans l'évangile de l'enfance qu'un recueil de gracieuses légendes, il y a à objecter que la littérature apocryphe nous offre des spécimens de ce genre, dont le contraste avec le contenu du texte biblique fournit un argument d'une force singulière à l'appui du sérieux des informations fournies par les écrits canoniques³. Aussi la seule théorie négative qui se laisse soutenir est-elle, me semble-t-il, celle du mythe, enveloppe plastique de thèses dogmatiques ou morales, qui se trouve à l'origine de toutes les religions. Bien distinct des fictions issues du caprice d'une imagination rieuse et folâtre, le mythe révèle un travail intense de la pensée des peuples ; c'est la solution, donnée sous forme narrative, des problèmes éternels qui se posent à l'esprit humain. Interprétés dans ce

¹ Naissance de Pythagore, de Platon, d'Apollonius de Tyane. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtsfest* (Bonn 1889), p. 70 et suiv.; Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, dans les *Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1891, 2^e cah., p. 192-261, surtout p. 231 et suiv.

² Harnack, *Theol. Literaturzeitung* de 1889, n° 8, p. 199-212. Lobstein, p. 229.

³ D'après le récit apocryphe, par exemple, Marie questionne l'ange sur la manière dont s'opérera cette mystérieuse génération. *Protoev. de Jacques*, c. 11, *Ev. de la nativité de Marie*, c. 9. Comp. l'exposé critique qu'en a donné Rud. Hofmann dans son intéressant ouvrage *Das Leben Jesu nach den Apocryphen* (Leipzig 1851), p. 67-80.

sens, les récits de l'enfance, si même on les dépouille de leur substance historique, revivent et brillent d'une clarté nouvelle. La critique y discerne une vérité profonde ; c'est un essai d'explication du fait chrétien, parallèle, quoique inférieur aux théories christologiques développées dans la suite par les apôtres. Des deux côtés on s'efforce de comprendre la filialité divine du Sauveur, d'exprimer le caractère surnaturel de cette figure unique dans l'histoire. D'après la formule adoptée par l'un des représentants de cette idée, c'est l'interprétation *physique* de la divinité de Jésus se faisant jour à côté de la conception *métaphysique* qui est propre aux écrits plus avancés de la littérature chrétienne¹.

D'autre part, pour qu'un mythe se produise, il faut, outre le besoin religieux qui demande à se manifester, un point de contact déterminé, un texte, une tradition qui fournit l'enveloppe de l'idée. Où trouver à l'origine des récits de l'enfance les éléments de la forme qu'a prise la narration ? Nous avons indiqué la raison pour laquelle c'est non dans la légende du paganisme, mais dans le recueil sacré des Hébreux qu'il faut chercher la solution désirée ; ici le texte qui s'impose est celui de la célèbre prophétie d'Esaïe VII, 14, tel que le traduisent les Septante (ἡ παρθένος)² ; quoique, à vrai dire, on ne puisse prouver que l'interprétation messianique fût admise des Juifs de l'époque apostolique³, et quoique ce seul passage, d'une exégèse douteuse, ne fournit pas à la théorie mythique qu'une base d'opération singulièrement étroite, en l'absence de toute autre donnée du même genre tirée de l'Ancien Testament. Le fait est que les Israélites, qui ont toujours eu la paternité en grand honneur, n'ont jamais songé, que je sache, à la supprimer en faveur des héros de leur histoire⁴ ; une distinction de

¹ P. Lobstein, p. 220 à 228. Herm. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi* (Gotha 1881), p. 391-394.

² Harnack, *art. cité* p. 204 et suiv. Lobstein, p. 228.

³ Weiss, I, p. 219.

⁴ Hillmann, *art. cité* p. 231 et suiv. Comp. Lobstein, p. 230. La tradition talmudique sur la naissance miraculeuse de Moïse est, je crois, très postérieure. Peut-être même s'est-elle formée sous l'influence de nos

ce genre était même si loin de leur esprit, que certains textes rabbiniques mentionnent expressément le père et la mère du Messie et que, d'après le témoignage d'un auteur fort compétent en ces matières, l'idée d'une conception miraculeuse est étrangère à la théologie juive¹: tant il est vrai que l'analogie des légendes helléniques, — si elle était possible, — fournirait à l'hypothèse qu'on nous propose un point d'appui bien autrement sûr².

Au reste ce n'est pas là, il s'en faut de beaucoup, la seule difficulté que soulève l'explication mythique. Non seulement la date de composition des évangiles oblige à admettre que c'est en quelques années au plus³ que seraient nées ces traditions qui, s'il faut les rejeter comme inexactes, embellissent ou dissimulent la vérité à une époque où les frères de Jésus et sa mère peut-être vivaient encore; mais lorsqu'on présente triomphalement cette solution comme répondant à toutes les conditions du problème, se rend-on bien compte des circonstances dans lesquelles le mythe se produit? Certes, je ne conteste pas que la révélation de Dieu ne puisse revêtir cette forme; mais encore faudrait-il avoir soin de distinguer les époques et de ne pas confondre par exemple, dans l'histoire israélite, le temps des origines avec celui du déclin. Expression narrative d'une vérité philosophique ou d'un fait religieux, le mythe surgit à un degré de culture qui ne comporte pas d'autre mode de manifestation des croyances; aussi n'existe-t-il que chez les peuples rebelles à l'abstraction, inhabiles au maniement des idées; il est spécial à la période d'enfance de l'humanité. Est-il donc naturel et selon la saine méthode historique de transporter un tel travail inconscient et spontané en plein milieu judaïque évangiles canoniques; on ne voulait pas que Moïse eût été inférieur en rien à Jésus-Christ.

¹ F. Weber, *Die Lehren des Talmud (System der altsynagogalen palästinischen Theologie)* (Leipzig 1880), p. 342.

² Quant aux rapports qu'on a établis entre l'évangile de l'enfance et les traditions du bouddhisme, lire, en faveur de l'originalité de nos récits bibliques, les remarques très justes, me paraît-il, de M. Ch. Gore, *The Incarnation of the Son of God*, p. 251, 252.

³ Comp. Lobstein, p. 231.

du siècle d'Auguste ; dans un pays où l'on discutait toutes les subtilités de la métaphysique théologique, où même des hommes du peuple — preuve en soient les apôtres — savaient lire et trouvaient intérêt à ces débats ; que dis-je ? dans une civilisation vieillie et qui penchait déjà vers la ruine ? Il y a là, me semble-t-il, un anachronisme qu'une critique sévère aura quelque peine à admettre. Pour ma part, quelque bonne volonté que j'y apporte, je ne puis me représenter une formation mythique et un développement dialectique tel qu'on le trouve chez un saint Paul comme étant choses simultanées. L'explication *physique* et la théorie *métaphysique* dont on nous parle ne sauraient être, à mon avis, des faits parallèles ; ils appartiennent à deux degrés distincts et même fort éloignés de l'histoire religieuse de l'humanité¹.

Mais si l'origine de ces récits ne peut se justifier par la voie qu'on nous indique, ne sommes-nous pas ramenés à l'hypothèse qui semble la plus naturelle, à moins qu'on ne conteste d'avance la possibilité du miracle et la réalité de l'intervention divine dans la naissance du Sauveur ? Je sais que l'historicité de cette tradition ne saurait être établie par une preuve directe ; mais encore moins la solution contraire s'impose-t-elle avec la force d'un résultat acquis : dans l'état de la question, ce serait être bien sûr de soi que de prononcer que Jésus n'est pas né comme le racontent les auteurs bibliques. Au reste, je le répète, il y a là un point de fait qu'il est permis de résoudre en sens divers sans entamer l'essence du christianisme. Accuser ceux qui rejettent ces narrations de nier l'origine divine du Sauveur, c'est montrer peu de connaissance du sujet, pour ne pas dire beaucoup de parti pris et d'injustice, puisque Schleiermacher déjà a soin de faire remarquer que l'intervention créatrice de Dieu pouvant s'être produite par le canal de Joseph et de Marie aussi bien que par celui de Marie seulement, même

¹ Aussi ne saurais-je souscrire à l'affirmation récente de M. F.-A.-B. Nitzsch, d'après lequel le caractère mythique ou légendaire de l'évangile canonique de l'enfance serait un de ces points démontrés par la science, sur lesquels il n'y a pas à revenir. (*Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*. Freiburg in B. 1892, p. 517.)

dans cette première supposition, la science est en droit de parler de conception surnaturelle¹. D'un autre côté on ne saurait prétendre que la solution donnée soit absolument indifférente à la pensée chrétienne : or, je crois ne dépasser en rien ce qu'on est en droit de conclure de cette discussion, en affirmant que, tout compte fait, l'historicité du récit, — dans le sens indiqué, — est pour le moins aussi probable que l'hypothèse contraire, et que, dans son appréciation de la valeur à donner à ces traditions si naïves et si touchantes, la critique se montrera d'autant plus sérieuse et digne d'elle-même qu'elle usera de réserve en laissant la porte largement ouverte à la foi.

Ce point élucidé, je ne m'arrêterai guère aux circonstances qui accompagnèrent la naissance du Sauveur, sinon pour rappeler qu'elles se présentent, dans les deux documents qui les signalent, avec de notables divergences. Luc, en effet, transporte le lecteur à Nazareth, domicile ordinaire de Joseph et de Marie (I, 26 et suiv.); après quoi vient le récit du voyage en Judée et de la naissance de Jésus à Bethléem (II, 1-20). L'enfant est circoncis le huitième jour (21); le quarantième, il est présenté dans le temple (v. 22 et suiv.; comp. Lév. XII, 1-8) : double cérémonie qui marque l'entrée du Messie dans l'alliance théocratique. C'est comme Juif que Jésus devait vivre parmi les hommes, ce que l'évangéliste, fidèle aux enseignements de Paul, son maître, se garde bien d'oublier (comp. Gal. IV, 4). Pendant ces six semaines environ, les parents de Jésus semblent être restés en Judée; puis, ces différents rites accomplis, ils retournent à Nazareth, leur patrie, d'où ils étaient partis pour le dénombrement (II, 39).

Mais si cette conception historique est admise, que faire du premier récit synoptique, qui, ne disant mot de la présentation

¹ « Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll; die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also auch an und für sich gar kein Bestandtheil der christlichen Lehre. » *Der christl. Glaube*, II, p. 74.

de l'enfant Jésus au temple, raconte d'autre part la visite des Mages, le voyage en Egypte et le massacre des Innocents (Matth. II)? Quelques efforts qu'ait tentés l'harmonistique, elle ne saurait, me paraît-il, enlever toute divergence entre ces narrations. Sans doute Matthieu, comme Luc, place la naissance de Jésus à Bethléem. Mais le premier de ces auteurs paraît supposer que la cité de David était le domicile précédent de Joseph et de Marie. Aucun indice d'un séjour antérieur en Galilée; tout au contraire, quand, après la mort d'Hérode, les parents de Jésus se disposent à quitter l'Egypte, Bethléem semble être si naturellement le terme de leur voyage, que seule la crainte d'Archélaüs et l'ordre spécial de Dieu les détermine à se retirer ailleurs. Le nom de Nazareth apparaît même alors pour la première fois dans le texte, et telle est la gravité de ce déplacement, que l'évangéliste sent le besoin de le mettre en rapport avec une parole prophétique, qui en donne après coup la justification (II, 19-23).

Luc, de son côté, partant d'une vue tout opposée du sujet, prend soin de motiver le départ des parents de Jésus pour la Judée, et de raconter que, après l'accomplissement des cérémonies légales, ils rentrèrent dans leur domicile ordinaire de Nazareth (II, 1 et suiv., 39). Il n'est donc pas possible, me paraît-il, d'intercaler ces deux récits l'un dans l'autre. Rien n'autorise à penser que Matthieu ait connu les faits rapportés par le troisième évangile, ou l'inverse: prises en elles-mêmes, les deux narrations s'excluent absolument.

Mais résulte-t-il de là que les événements ainsi racontés soient incompatibles? Il n'est pas difficile, au contraire, d'en reconstituer la série et de les mettre d'accord. Tandis que Matthieu nous a conservé l'épisode de l'arrivée des Mages avec les scènes qui s'y rattachent, Luc parle du séjour en Judée et des rites accomplis à Jérusalem. Or, la visite des Mages et la fuite en Egypte — si elles sont historiques — se placent naturellement après la cérémonie du temple. La loi de Moïse imposant à la mère de tout enfant mâle une purification de quarante jours (Lév. XII, 2-4), il suffit de supposer que Joseph et Marie passèrent ce temps à Bethléem, qu'au terme du délai

prescrit ils présentèrent leur enfant dans le sanctuaire théocratique, mais que, au lieu de rentrer ensuite à Nazareth, ainsi que Luc le raconte (II, 39), ils résolurent de se fixer, pour un certain temps du moins, dans la cité de David. Les graves événements qui s'étaient déroulés en leur présence, leur respect pour les hautes destinées de ce divin enfant, leur désir de vivre retirés, loin de l'entourage de leur ville natale, tout pouvait les amener à cette décision, dont l'auteur du troisième évangile ne parle pas, parce qu'il n'en a pas eu connaissance. Ici s'ajouteraient les événements rapportés par le premier récit synoptique, la visite des Mages, la fuite en Egypte, et le retour de Joseph et de Marie en Galilée sur l'ordre exprès du Seigneur.

On le voit, ce léger changement dans la narration de Luc rend l'ordre des faits absolument correct et donne la série historique suivante : d'un côté, la naissance à Bethléem avec les circonstances qui l'accompagnent; et d'autre part, la visite des Mages, couronnée des incidents qu'elle détermina. Ces deux cycles seraient devenus si bien indépendants dans la tradition chrétienne, qu'ils auraient passé isolément l'un dans le récit de Luc et l'autre dans celui de Matthieu, au point que, ces auteurs ne s'étant pas connus, chacun s'en tient à ce qu'il sait et organise ses matériaux en conséquence. C'est ce qui ne surprendra certes pas le lecteur familier avec les recherches critiques; à moins que, par esprit de système, on ne dénigre de parti pris l'histoire évangélique en étant décidé d'avance à la trouver en défaut.

Il n'entre pas dans le plan de cette étude d'apprécier jusque dans le détail la crédibilité des récits dont je viens d'indiquer la marche¹. Je tiens cependant à rappeler un fait qui, sans fournir de preuve directe et péremptoire, mérite, me paraît-il, d'être pesé. Il suffit de comparer l'évangile de l'enfance du texte canonique avec celui des apocryphes pour mesurer la

¹ Comp., à deux points de vue quelque peu différents, la discussion large et serrée que donnent de cette question les *Vies de Jésus* de Weiss (I, p. 201-264) et de Beyschlag (I, p. 144-170).

distance qui sépare la réalité de la légende¹. D'un côté, ce ne sont qu'exagérations, puérilité, boursouflure²; de l'autre, sobriété, simplicité, tact exquis dans la peinture des scènes les plus délicates, grâce touchante s'alliant à la grandeur et à la pureté. Ce qui ressort en particulier de la lecture de ces pages sublimes, c'est l'intensité du contraste qui éclate partout ailleurs dans la vie et dans la personne du Sauveur des hommes³. Jésus naquit dans l'indigence et dans l'humilité. Nul ne s'empessa pour lui faire accueil à son entrée dans le monde. Ignoré de la foule dans la cité de ses pères, il fut per-

¹ Non qu'il faille exclure de la narration biblique toute adjonction fictive ou poétique: tel me semble être le cas de la notice sur l'étoile qui, d'après le texte du premier évangile, « marchait » devant les *Mages* et « s'arrêta » sur la maison où était le petit *enfant* (« ἵδον ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς, ἵως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὐκ ἦν τὸ παιδίον. » Matth. II, 9). Il ne suffit pas de dire, comme on le fait souvent, que ces personnages venus d'Orient *crurent* voir cet astre se déplacer devant eux; car l'auteur parle du mouvement même de l'étoile et non de l'idée que pouvaient s'en faire ces voyageurs. L'intention du récit — s'il est historique — étant sans contredit de raconter un miracle, il ne reste qu'à supposer que Dieu fit précédé les *Mages* d'un météore pour les diriger sur leur chemin. Seulement on se demande pourquoi l'étoile ne les conduisit pas du premier coup dans la cité davidique, ce qui eût évité l'explosion des fureurs d'Hérode et le massacre des Innocents. Le fait que ces Orientaux s'en vont d'abord à Jérusalem pour prendre des informations semble indiquer que, si même il y eut un phénomène astronomique à l'origine de leur voyage, ce qui est admissible (hypothèse de Kepler sur la conjonction de Jupiter et de Saturne; comp. Farrar, *The life of Christ*, popular edit., p. 14), les renseignements dont ils disposaient n'en étaient pas moins très vagues. Aussi se rendent-ils tout droit dans la capitale de la Judée, — le pays duquel devait sortir, selon la croyance répandue jusque dans le monde païen, le libérateur des hommes, — et c'est d'après l'*avis* des conseillers d'Hérode qu'ils se dirigent ensuite sur Bethléem. Ainsi compris, le récit de l'étoile qui s'arrête sur la maison serait une amplification légendaire; au reste, ce n'est là qu'un détail de peu de portée dans l'ensemble de la narration. Quant à la vraisemblance de cette visite des *Mages*, lire, par ex., les réflexions très judicieuses de C. Geikie, *The life and words of Christ*, I, p. 129 et suiv.

² Comp. Hofmann, *ouvrage cité*, p. 1-187.

³ Ici encore on n'a pas manqué d'exploiter ce rapprochement pour conclure au mythe ou à la légende; mais pourquoi ce double caractère ne se serait-il pas produit en réalité?

sécuté dès son berceau par les puissants. Mais même au sein de cet abaissement profond, Dieu fit resplendir sa gloire. Du haut des cieux, les anges saluèrent la naissance de cet enfant, que sa mère avait couché dans une crèche; les bergers l'entourèrent de leurs hommages; Anne et Siméon, de leurs cantiques d'actions de grâce, tandis que les Mages d'Orient lui présentent l'offrande de leurs trésors et de leur adoration: le ciel s'unissant à la terre, et les premices du monde païen à l'élite de l'Israël fidèle pour célébrer la venue de celui qu'on peut appeler à bon droit le désiré des nations.
