Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 12 (1924)

Artikel: Un demi-siècle de recherches sur l'historicité de Jésus
Autor: Baldensperger, Guillaume
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380079

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: 09.12.2025

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

UN DEMI-SIÈCLE DE RECHERCHES
SUR L'HISTORICITÉ DE JÉSUS *

Permettez-moi d'évoquer en commençant un souvenir personnel. Il est de circonstance et d'une valeur symbolique, en tant qu'il représente au moyen de deux dates l'évolution de la science théologique par rapport à la personne du Christ pendant les cinquante dernières années.

Le 12 mai 1883 eut lieu en cette ville, à l'Oratoire du Louvre, la première réunion de la Société de théologie des pasteurs de Paris. Les promoteurs de cette réunion me demandèrent de présenter à cette occasion un rapport sur la théologie d'Albert Ritschl (1). L'idée partait d'Auguste Sabatier, l'inoubliable professeur, plus à même que tout autre de discerner les signes des temps au firmament théologique. Le système de Ritschl était alors la nouveauté européenne. D'Allemagne, les idées du maître de Gœttingue s'infiltraient peu à peu dans tous les pays voisins. Cette théologie nouvelle avait un caractère dogmatique très prononcé. Sans doute Ritschl enseignait avec force comment il fallait conce-

* Cet article est la reproduction d'un rapport présenté aux Conférences pastorales de Paris, le 11 juin 1924.

Le rapport primitif a été fortement remanié et complété par des développements qui, par leur nature, ne se prêtaient pas à la lecture, et par un grand nombre de notes relatives à la bibliographie du sujet et aux opinions diverses des chercheurs.

(1) Ce travail fut publié dans cette Revue, première série, année 1883.

voir la prédication et l'œuvre rédemptrice du Christ. Mais le problème des évangiles, la critique de l'histoire évangélique, étaient relégués par lui à l'arrière plan. A fortiori la question de l'historicité du Christ restait tout à fait en dehors de l'horizon du maître et de son école (1). Elle était inexistante. Le rôle de Jésus comme fondateur de la religion chrétienne était un axiome que personne n'aurait songé à mettre en doute.

Quarante ans se sont écoulés depuis la séance dont je parle. Aujourd'hui, dans ce même Paris, à quelques pas de l'Oratoire, une nouvelle réunion de pasteurs, une assemblée représentative du protestantisme français s'apprête à discuter cette question : si Jésus a vécu, s'il appartient à l'histoire. Quel contraste entre ces deux dates! Quel abîme ! J'entends bien que ni vous ni moi, nous ne voudrions nous convertir à la religion d'un Christ mythique. Mais le seul fait que ce sujet est inscrit au programme de cette assemblée et qu'il est proposé à notre méditation, n'est-il pas symptomatique ? On peut donc poser la question de l'historicité de Jésus sans éveiller le soupçon que ce ne serait là qu'une gageure ou une mauvaise plaisanterie. Et s'il en est ainsi, ne semble-t-il pas qu'il y ait quelque chose de changé, sinon dans la foi de l'Eglise, du moins dans la science théologique de l'heure présente ? Quelque chose ? Ne faudrait-il pas dire que tout est changé ? Le contraste n'est-il pas absolu entre ces deux formules dont quelques-uns pensent pouvoir faire la synthèse : « Christ sauveur du monde » et « Christ retranché du monde » ? Comment sortir de ce dilemme ? En présence d'un Christ dévalorisé à ce point faut-il se résigner et s'écrier avec le poète : *Quantum mutatus ab illo* ? ou le vieil adage biblique : « Jésus-Christ le même, hier, aujourd'hui et éternellement » reste-t-il debout ? a-t-il encore un sens?

1.

Pour remédier à une situation critique, il est indiqué de rechercher d'abord d'où vient le mal. La théorie du mythe n'est

(1) L'axiome proféré par Ritschl, et mis en circulation par beaucoup d'autres après lui : « *vita Jesu Christi scribi nequit* » ne s'entendait nullement de l'altération et de l'insuffisance des matériaux évangéliques, comme l'école critique moderne le reconnaît. Ritschl en parlait en dogmaticien, pour qui la tradition canonique était *tabou*.

pas le fruit du hasard. Elle ne fut point créée de toutes pièces par ceux qu'on a appelés les mythologues modernes, mais elle fut amorcée de longue date par la théologie protestante. C'est elle qui lui a fourni son ossature. Le fait est d'importance et nous en tirerons parti pour apprécier à sa juste valeur le radicalisme moderne. Mais auparavant je dois montrer pourquoi et jusqu'à quel point les théologiens sont cause eux-mêmes de la crise actuelle.

Les grands systèmes dogmatiques que le protestantisme a produits au cours du XIXe siècle, eurent ce contre-coup de réveiller le sens historique et de ramener les esprits à l'étude de l'histoire. Pour expliquer historiquement la genèse du christianisme, il était nécessaire d'étudier d'abord la religion juive, son berceau. Le judaïsme considéré jadis comme une époque obscure, sorte de moyen âge vide de grandes pensées et où s'élaborait péniblement cette littérature de demi-teinte dénommée les apocryphes, fut l'objet d'une véritable résurrection. On s'aperçut toujours plus distinctement qu'il était un chaînon important de l'évolution religieuse générale.

De son sol surgit un arbre puissant, l'apocalyptique, dont les ramures s'étendaient au loin jusque dans le Nouveau Testament, dans la prédication du Jésus synoptique et dans les épîtres pauliniennes. Phénomène d'une portée considérable que cette synthèse de l'apocalyptique et du christianisme ! Elle eut une double conséquence, et de nature opposée. D'une part elle rapprochait Jésus de l'histoire, puisqu'elle faisait apparaître au grand jour un rapport étroit entre sa prédication du royaume et l'eschatologie de son époque. D'autre part, par le coloris surnaturel de ses conceptions, l'apocalyptique conféra au christianisme une teinte suprahistorique. Le fait qu'on découvrit de nombreux éléments apocalyptiques dans les documents canoniques et en particulier dans les évangiles fut comme un premier pas sur le chemin qui devait aboutir au Christ mythique. Qui ne voit en effet, qu'il existe un lien entre les visions mystérieuses de l'apocalyptique et les rêveries du mythe ? Le Christ, par exemple, dont Jean nous trace le portrait dans le livre de la Révélation, — ce Christ semblable à un Fils d'Homme, aux yeux flamboyants, avec les pieds rougis dans la fournaise et le glaive acéré sortant de la bouche — ne s'apparente-t-il pas dans son irréalité gran-

diose avec ces êtres insaisissables, ces fils de Dieu qui apparaissent dans les mythes ? D'ailleurs les représentants de la religion mythique ne se font pas faute d'exploiter cette parenté. A les entendre, les évangiles ne seraient autre chose que des apocalypses. L'exagération d'une pareille affirmation saute aux yeux. Elle n'a d'égale que l'assurance avec laquelle on la produit (1).

L'étude du judaïsme n'était qu'une étape dans la marche en avant de la science théologique. On vit toujours plus nettement que ses idées religieuses, et surtout ses croyances eschatologiques, étaient dans une connexion intime avec celles du vieil Orient, de Babylone, de la Perse, puis aussi de l'Egypte, de l'hellénisme et en général de toutes les religions et cultures des peuples avec lesquels les Juifs étaient entrés en relation. C'est à la suite du judaïsme et par la trouée faite par lui que tout le flot de l'« his-

(1) Les mythologues s'efforcent de faire rentrer le christianisme, et en particulier les évangiles, dans l'évolution religieuse du judaïsme préchrétien, connue sous le nom d'apocalyptique. L'apocalyptique juive, comparée avec les anciennes croyances messianiques, représente sans aucun doute un type nouveau. Ce qui détermina cette transformation, ce fut, outre les changements survenus dans leur vie nationale, le contact des Juifs depuis l'exil avec les coutumes des peuples païens, surtout avec le parsisme qui s'était fortement imprégné lui-même d'idées babyloniennes. Le Messie, qui n'était primitivement que la concrétisation de l'idéal politique du peuple, devint une figure transcendante, un être cosmique, avec lequel l'ancien Fils de David cadrait de moins en moins. Le livre de Daniel, l'apocalypse d'Esdras imaginent le Sauveur, le Fils de l'Homme, trônant sur les nuées du ciel, venant du fond de l'horizon, comme émergeant de la mer lointaine. Habitant des régions célestes, il est mis en rapport avec les astres, leurs mouvements, leur nature. L'apocalyptique juive a une teinte astrale très accusée.

Une trace de cette conception se perçoit par exemple dans le récit de la naissance de Jésus, dans l'apparition de l'étoile du Messie aux mages. Il n'y a pas lieu de s'étonner que les évangiles fassent allusion à certaines idées apocalyptiques. Mais ce qui devrait surprendre dans l'hypothèse que les évangiles sont à mettre sur le même pied que les apocalypses, c'est que les allusions soient si peu nombreuses.

Il suffit de lire à la suite l'un de nos évangiles et l'apocalypse néo-testamentaire pour se convaincre de la distance qui sépare les deux genres. Les défenseurs de l'idendité devraient prendre la peine de nous expliquer pourquoi ces genres diffèrent sous le rapport linguistique, grammatical, syntactique, etc. Il n'y a point dans tout le Nouveau Testament un livre qui accuse une telle infériorité littéraire que l'Apocalypse. En tout cas nos évangiles ne lui sont pas comparables. On ne pourrait mettre en regard que certains papyrus et inscriptions d'un caractère vulgaire.

toire des religions » se déversa sur le champ des études néo-testamentaires. L'aspect des origines du christianisme en fut changé. Plus et mieux que n'avait pu l'établir la critique biblique interne, la science des religions fit paraître au grand jour la nature syncrétique d'un grand nombre de notions, de formules et de vocables (1), considérés jusque-là comme des éléments spécifiquement chrétiens. Si la critique théologique n'avait pas déjà ébranlé jusque dans ses fondements la notion du canon avant l'entrée en scène de la science des religions, cette dernière en aurait infailliblement consommé la ruine. Pour se faire une idée juste de la genèse du christianisme, pour mesurer toute l'étendue des emprunts qu'il avait faits aux cultes étrangers, les théologiens, et les conservateurs non moins que les autres, se virent obligés de descendre de la plateforme canonique où ils s'étaient retranchés et de poser le pied sur le sol commun de l'histoire religieuse de toute l'humanité (2).

2.

L'étude comparative des documents profanes conduisit la théo-

(1) La terminologie néo-testamentaire dans ses rapports avec le vocabulaire général de l'époque a été étudiée surtout par M. Deissmann dans ses Etudes bibliques (*Bibelstudien*). Voir aussi *Licht vom Osten* et *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung* (1910) du même auteur. Cf. Viteau, *Etude sur le grec du Nouveau Testament* (1893).

Le domaine de la langue canonique s'est rétréci jusqu'à se confondre presque entièrement avec la koinê de l'hellénisme. Sur 5000 vocables que renferme le Nouveau Testament une cinquantaine à peine n'a pu être identifiée jusqu'ici dans les documents profanes.

La science biblique doit se pénétrer de cette vérité que, sous le rapport de la forme et dans la sphère de la terminologie, le christianisme n'a rien innové. Sa signification historique réside ailleurs.

(2) Si par l'histoire des religions il s'opère une sorte de sécularisation du christianisme, cette constatation n'a pas qu'une portée négative. La situation privilégiée, qu'on lui reconnaissait autrefois, lui est rendue par ailleurs. L'ancienne thèse de la philosophie religieuse qui veut que la religion chrétienne marque le point culminant de l'évolution spirituelle de l'humanité, est en quelque sorte reprise et confirmée par l'histoire des religions, en tant qu'elle met en évidence, par un grand nombre de données positives, le fait que les aspirations des peuples païens ont été satisfaites par l'Evangile. Ce n'est que par l'histoire des religions qu'on peut savoir positivement si le christianisme représente vraiment la synthèse la plus haute et la plus complète du passé religieux.

logie moderne avec une rapidité effrayante et sans qu'elle y prît garde jusqu'au seuil de la théorie du mythe. Le nombre des parallèles qu'on découvrit ou crut découvrir dans les documents bibliques et les écrits païens croissait à vue d'œil. Parmi les plus impressionnants on peut citer :

l'activité thérapeutique des fondateurs de religion,
l'identité de la technique des guérisseurs,
la similitude des formes littéraires des récits miraculeux,
l'usage général du titre de Fils de Dieu (1),
l'attribution aux envoyés divins de visions et d'extases,
les épiphanies divines (dans le genre du baptême et de la transfiguration du Christ),

(1) La filialité divine est décernée couramment dès l'époque des Diadoques aux souverains défunts, puis aux rois régnants. La coutume orientale s'implanta dans l'empire romain. On ne compte plus les inscriptions, les papyrus, les monnaies où l'empereur Auguste et ses successeurs sont désignés comme *dieux* ou *fils de Dieu*. Ce qu'une seule ville d'Asie, Magnésie, fournit de contributions à l'histoire du culte des Césars, on peut s'en faire une idée par le livre de THIEME, *Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament*. — Déjà un siècle avant Jésus une inscription de la ville d'Ephèse en l'honneur du dictateur César dit que le fils d'Arès et d'Aphrodite « s'est révélé comme un dieu » (θεὸν ἐπιφανῆ).

A l'encontre des théologiens qui estiment que l'usage du titre « Fils de Dieu » dans l'Evangile repose uniquement sur l'Ancien Testament et les apocalypses juives, il y a lieu d'en appeler à Luc XXII 25. Jésus y fait allusion à cette coutume que les rois des nations... se font appeler « bienfaiteurs » (βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν ... εὐεργέται καλοῦνται). Or, dans les inscriptions païennes où se rencontre ce qualificatif des rois, il va de pair avec celui de « Fils de Dieu ». Luc seul fait mention de : εὐεργέται, et il se peut que Jésus lui-même ne se soit pas servi du terme. En tous cas ce passage lucanien est la preuve que dans le milieu auquel appartenait l'auteur biblique, on n'ignorait point le style officiel des chancelleries impériales et royales et qu'on savait faire ressortir finement la distance qui sépare les vertus des païens de l'idéal évangélique.

On sait que quelques rois de la dynastie des Ptolémées et de celle des Séleucides portaient le surnom d'*Evergètes*. Le titre est fréquent dans les inscriptions des derniers siècles préchrétiens, v. MICHEL, *Recueil d. I.*, 299 312, 313, 546 (en Cappadoce au dernier siècle avant J.-C.). Voir aussi *Bull. hell.*, V, 372 (une inscription du IIe siècle avant J.-C.). — D'autres grands personnages, outre les monarques, briguaient et obtenaient la qualification d'εὐεργέτης. Leurs noms étaient inscrits sur des listes officielles. Il semble bien que Luc fasse allusion à ces coutumes. Les attributs de σωτὴρ καὶ εὐεργέτης sont souvent conjugués comme distinctions honorifiques. C'est surtout le cas pour l'empereur Auguste dans les inscriptions et chez les poètes.

le don prophétique et la gnose surhumaine des grands initiés (1),

surtout la croyance à la mort et à la résurrection des dieux (2) et aux effets salutaires de leur sacrifice (3).

On connaît les embarras de la théologie traditionnelle en présence des déclarations évangéliques sur la nécessité de la mort du Christ. Pour rendre ces déclarations plus vraisemblables, l'exégèse glanait avec peine des arguments à travers tout l'Ancien Testament, par exemple dans les textes mosaïques sur les sacrifices, dans les chapitres prophétiques sur l'Ebed-Iahvé. Maintenant, avec les mystères du paganisme, on entrait, semble-t-il, dans la pleine lumière. Ce qu'ils apportaient, eux, n'était-ce pas comme des doubles du drame de la passion, de véritables duplicata de la sotériologie chrétienne ?

(1) L'écho de cette gnose résonne distinctement, par exemple, dans la parole évangélique : « Personne ne connaît le Père excepté le Fils et celui à qui il plaît au Fils de le révéler » (Matth. XI 27).

(2) L'idée de la mort et de la résurrection des dieux se retrouve dans presque toutes les mythologies païennes. Elle est plus ancienne que les religions de mystères du type hellénistique. On en trouve des traces dans la mythologie babylonienne. *Tammouz*, qui est de descendance divine (il est appelé le « propre fils » d'Ea, comp. Rom. VIII 38 τοῦ ἰδίου υἱοῦ) est voué au néant et revient à la vie. Le culte d'Adonis en Syrie et Phénicie n'est pas sans rapport avec la religion de Babel.

Cette croyance aux dieux qui meurent et ressuscitent tient soit au caractère naturiste des divinités, soit à leur origine astrale. Elle symbolise les forces actives de la nature et leur décroissance. Le mouvement des astres donne lieu à une interprétation similaire : à la phase de leur rayonnement actif succède celle de leur disparition du firmament et vice versa. Il est remarquable que la mort des dieux et leur retour à la vie sont placés généralement à l'entrée du printemps. Il n'est pas rare que le dieu ressuscite trois jours après sa mort. On trouvera sous une forme concise toutes les données essentielles sur ce sujet dans M. BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum* (1908).

(3) Le drame de la mort du dieu, tel qu'il se célébrait dans les religions de mystères, n'était pas un simple spectacle pour les yeux des participants. On lui attribuait des conséquences heureuses pour la vie intérieure et les destinées futures des adeptes. Aussi la célébration de ce drame forme-t-elle le centre du culte voué au dieu. Par la foi, le fidèle s'associe au drame divin et en ressent les forces libératrices. Il s'établit ainsi une « union mystique » entre lui et son dieu, union qui revêt des formes visibles dans certains rites, comme celui du baptême.

La théologie était arrivée à un grand tournant de sa route. Certes, pendant tout le cours du XIXe siècle déjà, depuis la publication de la *Vie de Jésus* de Strauss, elle s'était trouvée aux prises avec des difficultés croissantes. La question des récits miraculeux surtout revenait à point fixe et obsédait les esprits. Pour ce qui concerne en particulier les miracles-prodiges ou des récits comme l'histoire de la tentation de Jésus au désert, ou comme celle de la naissance surnaturelle, on avait dû évacuer peu à peu les anciennes positions submergées par la critique. On s'était résigné assez généralement à les spiritualiser, à leur prêter une valeur symbolique. Maintenant la situation prenait une gravité extrême. Ce n'était plus seulement les forts avancés du christianisme qui étaient menacés, mais l'eau pénétrait de toutes parts dans la citadelle. Le terrain sur lequel les historiens auraient pu camper la personne du Christ devenait de jour en jour plus exigu, plus étroit. Le Fils de l'Homme n'avait plus où reposer sa tête. Dès lors un doute mortel planait dans l'air. Ce Fils de l'Homme des évangiles avait-il vraiment foulé le sol de notre terre ? Ce Jésus dont on perdait toujours plus la trace, plus on s'efforçait de l'approcher, appartenait-il vraiment à l'histoire ou n'était-il peut-être qu'un prête-nom, la figuration d'un Dieu-sauveur, notion très répandue à l'aube de la religion chrétienne ?

3.

L'heure vint où cette question de l'existence ou de la non existence de Jésus fut posée publiquement et où elle fut résolue par la négative dans un flot toujours grandissant de livres et de brochures. Des esprits novateurs s'avisant qu'il était désormais impossible d'édifier une vie de Jésus sur la terre ferme de l'histoire, s'élancèrent, pareils à des aviateurs aventureux, dans l'espace, dans les régions du mythe.

Les appareils qu'ils pilotèrent n'étaient pas d'un type uniforme. Un premier construisit le sien d'après un modèle où les idées et les images diverses des mythologies païennes étaient combinées avec quelques éléments du judaïsme (1).

(1) Voir John M. Robertson, *Christianity and Mythology* (1902). La passion du Christ, selon cet auteur, est un drame qui fut composé au moyen des mythes du paganisme. Le critique anglais a complété son hypothèse dans quelques publications postérieures.

Un autre aima mieux s'élever sur un appareil portant l'effigie d'un Dieu fort ancien appelé Iechoua et qui avait présidé, disait-il, à la naissance du Jésus des évangiles. Sur les ailes de sa machine se lisait l'inscription : « Le Jésus préchrétien » (1).

Un troisième chercha ses inspirations dans l'orient lointain, dans le parsisme et dans l'Inde. Il baptisa sa trouvaille : *Die Christusmythe* (2).

Un autre, grand admirateur du génie constructeur de l'antique Babylone, s'éprit d'un personnage fameux dans les annales de ce pays. Ce héros, du nom de Gilgamesch, eut des aventures surprenantes qui auraient fourni aux écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament la trame de leurs récits (3).

Un autre encore effectua son raid au moyen d'un moteur nouveau type, d'une rare puissance. Ce moteur n'était autre que la poussée sociale des masses prolétaires de l'empire romain dont le sort misérable se concrétisa dans le symbole d'un Dieu crucifié (4).

Autour de ces princes du royaume mythique évoluait sur des appareils de construction plus ou moins analogue toute une escadrille de chercheurs se retournant en tous sens (5), fouil-

(1) Il s'agit du livre de l'américain William Benjamin SMITH (1906). Il ramène la religion chrétienne à une ancienne secte juive où les rites baptismaux jouaient un rôle prépondérant.

(2) Arthur DREWS, *Die Christusmythe* (1909). C'est l'ouvrage qui dans la controverse récente eut le plus grand retentissement en Allemagne. Une édition augmentée parut en 1910. Parmi les pages les plus caractéristiques de ce livre on peut citer l'exposé de la naissance du dieu Agni dans les hymnes védiques et le rapprochement que fait l'auteur avec la légende évangélique de la naissance du Christ.

Il ne faut pas confondre les travaux de Drews avec la masse de publications dépourvues de valeur scientifique, selon lesquelles Jésus ne fait que reproduire la sagesse de l'Inde. Les recherches de JACOLLIOT (1898), par exemple, sont de ce nombre.

(3) C'est la thèse d'un orientaliste de Marburg, P. JENSEN, dans son livre *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* (1906). Comme Jésus, Moïse et l'apôtre Paul également ne seraient que des copies du fameux Gilgamesch.

(4) Cette idée est développée dans le livre de KALTHOFF, pasteur à Brème, qui a pour titre : *Das Christusproblem, Grundlinien einer Sozialtheologie* (1903). L'auteur n'hésite pas à attribuer à sa conception une puissance qui aurait révolutionné l'empire romain et renouvelé la face du monde. Une idée de ce calibre mériterait bien l'appellation d'une Idée-Force.

(5) La nouvelle école prend plaisir à renverser les termes des problèmes, par exemple à attribuer une origine préchrétienne à des données considérées

lant ciel et terre pour y découvrir l'original du Jésus des évangiles. En Allemagne et en Angleterre les exploits des grands mythologues appartiennent déjà au passé. Ailleurs, en France par exemple, dans le ciel théologique de Paris, on perçoit encore le ronflement de nouveaux appareils évoluant légèrement, dans les régions mythiques, en quête de découvertes inattendues pour résoudre l'énigme de Jésus (1).

jusqu'ici comme postérieures à la création de l'Eglise et à postdater par contre-coup le plus possible les textes néo-testamentaires. Le même procédé est mis en pratique au sein même du N. T. On s'applique à intervertir les rôles. Paul passe avant Jésus. Les sentences attribuées à ce dernier dans les évangiles sont censées se fonder sur des propositions pauliniennes. Les Actes aussi ont le pas sur les évangiles. Les récits miraculeux rapportés dans les premiers sont les originaux de ceux qu'on lit dans les derniers. Non seulement la péricope de la résurrection de la fille de Jairus (*talitha*) ne serait qu'une copie de l'histoire plus ancienne de *Tabitha* dans les Actes, mais il faudrait faire une supposition analogue pour le procès de Jésus et celui d'Etienne, dont certains côtés rappellent le premier. A ce sujet on peut lire dans une brochure de la nouvelle école ce propos vraiment... renversant (c'est le cas de le dire) : « C'est peut-être au procès d'Etienne que Pierre a renié Jésus ». Voir P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus* (1924), p. 55 et la note suivante. Par cette façon de mettre les choses « sur la tête » les mythologues se rapprochent encore des aviateurs, qui, disposant d'une dimension de plus que le commun des mortels, ne sont pas en peine pour « boucler la boucle ».

(1) C'est un écho des travaux allemands et anglais qu'on entend dans la brochure de M. Paul-Louis Couchoud, *L'énigme de Jésus* (1923), et dans le cahier du même auteur intitulé *Le mystère de Jésus* (1924), récemment paru dans la collection que M. Couchoud lui-même publie sous ce titre général : *Christianisme*. Des articles parus dans le « Mercure de France » avaient fait connaître d'abord les idées de cet auteur sur la question de Jésus. Une réfutation de ces idées par M. Maurice Goguel a été publiée en 1923 dans la même Revue. Si nous sommes bien informé, le savant professeur de Paris prépare un ouvrage avec des développements étendus, dans lequel les positions de l'adversaire seront soumises à une critique approfondie. On a l'impression en lisant M. Couchoud qu'il est encore en train de chercher sa voie et qu'il vient seulement de pénétrer plus avant dans les graves questions qu'il porte devant le grand public. Du moins les traite-t-il sous une forme très attrayante qu'on souhaiterait de rencontrer plus souvent dans les publications courantes des théologiens. Peut-être ses jugements sembleront-ils un peu sommaires, un peu hasardés à ceux qui n'aiment pas trancher les problèmes sur la vue d'un ou de deux textes, mais d'après l'ensemble des documents. Nous aurons, plus bas, l'occasion de citer encore l'une ou l'autre des thèses de M. Couchoud et d'en discuter le bien-fondé.

Un autre essai de reconstruction du christianisme primitif sans recourir à

4.

Quelle est la solidité de tous ces appareils ? Autrement dit : que valent les théories mises en avant par les négateurs ? Passer en revue leurs arguments, ne fut-ce qu'en partie, nous retiendrait longtemps. Car il en va, de ces arguments, selon le proverbe : *uno avulso, non deficit alter.*

Je me borne à quelques réflexions générales qui conviennent au genre concis d'un rapport. Un mot d'abord sur l'attitude de de la théologie critique pendant la crise, puis quelques remarques à propos de la méthode ou des méthodes appliquées par les mythologues.

L'attitude de la théologie à l'égard des novateurs est pleine d'enseignements et pourrait inspirer des réflexions salutaires à ceux qui se laissent éblouir trop facilement par leurs prouesses exégétiques. C'est bien intentionnellement que j'ai retracé plus haut le chemin parcouru par la science théologique depuis le Christ dogmatique jusqu'à la critique la plus libre et la plus acérée de l'image de Jésus dans les évangiles. Il en résulte ceci : la théologie a accompli dans un laps de temps considérable une besogne fondamentale dont aucune école critique future, quels que soient ses principes, ne saurait négliger les résultats. C'est sur l'arbre mis en terre par les théologiens et qui a grandi par leurs soins que les mythologues ont greffé leur plant particulier. Ecoutons l'aveu de l'un d'entre eux. M. A. Drews s'est exprimé ainsi : « Après les recherches approfondies de la théologie critique et historique du protestantisme, la mise en question de l'existence de Jésus perd son air de paradoxe. » (1) On peut renouveler en cette circonstance la phrase célèbre qui avait cours au XVIe siècle sur Erasme et Luther : l'un a couvé l'œuf, mais l'autre l'a pondu.

la personne historique de Jésus, a été tenté récemment en France par R. STAHL, *Le document 70* (1923). La thèse de Wellhausen sur la formation littéraire du douzième chapitre de l'Apocalypse est le point de départ de cette étude.

(1) De notre temps les Eglises ont souvent incriminé le travail de la théologie qu'elles dénonçaient comme le facteur destructif de toute foi. On sait que la papauté, en particulier dans des manifestes officiels, a rendu la science biblique (protestante !) responsable de l'ébranlement de tout l'édifice social. Ce sont là toujours des preuves indirectes de l'importance capitale qui revient aux recherches critiques de la théologie protestante.

Et s'il en est ainsi, il vaut la peine de méditer sur ce point : pourquoi tous ces théologiens, vétérans éprouvés de la critique, se sont-ils refusés avec la dernière énergie à suivre les novateurs dans leur course à l'abîme ? Pourquoi ont-ils protesté par la plume et la parole contre leurs innovations ? Il n'y a qu'une réponse à faire. Ils se sentaient liés par leur conscience d'historiens et d'exégètes. Connaissant à fond l'antiquité chrétienne, les religions du paganisme, les textes sacrés et profanes, toutes les découvertes archéologiques, et ayant mûrement pesé le pour et le contre, ils n'ont pas jugé devoir faire le salto mortale dans le vide du mythe (1). Nous n'en tirons pas cette conséquence qu'il faut opposer de prime abord une fin de non recevoir aux nouveautés de l'ordre mythique, mais qu'il y a lieu du moins d'observer une circonspection extrême à leur égard.

Passons à la question de fond, non point pour examiner en détail les preuves de l'école mythologique, ni pour essayer de les réfuter, mais pour caractériser en général son argumentation. Elle tranche visiblement sur les procédés en usage jusqu'ici dans les milieux théologiques. Ce n'est pas être injuste, je pense, à l'égard des novateurs, que de prétendre que leurs travaux accusent une certaine incohérence, qu'ils sont souvent trop décousus, trop peu ordonnés. Du moins font-ils cette impression à ceux qui sont accoutumés à la forte discipline des études théologiques. Dans ces travaux des mythologues sont entassés pêle-mêle des arguments de fortune, empruntés à droite et à gauche : Ancien Testament, littérature patristique, apocalyptique, auteurs profanes, papyrus, textes magiques..., tout y passe. Il est loisible

(1) Au reste, la théologie a toujours réagi d'elle-même contre toutes les thèses extrémistes nées dans son propre sein. Elle élimine en fin de compte tout ce qui est vraiment incompatible avec les éléments irréductibles de la tradition chrétienne primitive. C'est ainsi que la position de Wrede qui avait séduit pour un temps bien des esprits sérieux fut délaissée au fur et à mesure que les critiques reconnurent qu'elle n'était pas en accord avec la totalité des textes de Marc. De même, la construction de M. Alb. Schweitzer qui impute à Jésus un messianisme eschatologique à outrance n'est pas destinée à durer, puisque de l'avis général elle ne s'appuie que sur une partie de la tradition et fait peu de cas de l'autre. De la sorte la théologie dans son ensemble offre une norme assez sûre de ce qui, à chaque époque et dans l'état des connaissances acquises, peut être entériné comme résultat dûment constaté dans les annales de la science historique.

sans doute à chacun de prendre ses arguments où il les trouve. On s'étonne cependant que la nouvelle école ait porté son effort si peu sur les documents classiques du christianisme. Quelques études fragmentaires sur des questions de détail (1) ne suffisent pas pour asseoir solidement les constructions chimériques des

(1) C'est ainsi que les négateurs depuis Smith font grand bruit de la formule τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, Act. XVIII 25, où l'on trouve la preuve péremptoire qu'il y eut un vieux dieu, du nom de Iechoua. Mais avant d'avoir recours à une pure fiction, il faudrait en bonne règle montrer l'impossibilité d'expliquer ce passage par la tradition authentique sur Jésus. Or si Apollos était un disciple du Baptiste ne connaissant que le mouvement parti de lui, il n'avait entendu parler de Jésus que comme d'un adepte, d'un continuateur de ce mouvement et ce n'est que par Priscille et Aquila qu'il apprit que ce Jésus était lui-même le *Christ* et Jean, son précurseur. L'étude des rapports qui existaient primitivement entre les écoles johannique et chrétienne est bien plus de nature à éclaircir le problème d'Act. XVIII 25 que les hypothèses basées sur de simples apparences. Du reste le nom même du dieu Jésus et le sens qu'on lui prête, appellent des réserves sérieuses, comme nous l'indiquerons dans la suite. De même que l'expression τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, cet atout classique de l'école nouvelle, les autres arguments aussi, qu'elle emprunte au Nouveau Testament, devraient être examinés d'abord à la lumière du développement général du christianisme, non en dehors ou à côté de lui. En somme, les armes que cette école a tirées de l'arsenal canonique, ne sont guère dangereuses.

Les observations critiques qui précèdent s'appliquent d'une façon particulière à l'argumentation de M. Couchoud. La manière dont il cherche à tirer parti des données du Nouveau Testament en faveur de sa thèse dénote trop de précipitation et un certain manque d'information scientifique. Un exemple entre beaucoup : Dans le désir de distraire le christianisme de sa base historique pour en faire une doctrine de mystère, il s'efforce d'identifier les deux termes d'Evangile et de mystère. L'« Evangile », « la Bonne Nouvelle », serait un mot mystique, pour désigner une chose mystique, « la chose spécifiquement chrétienne ». Et ce serait là le sens du mot au commencement de l'évangile de Marc. L'évangéliste ne donnerait pas son livre pour un document d'histoire, un récit, une vie. Mais il l'intitule « Bonne Nouvelle », désignant par là le message du salut. Or cette interprétation ne peut se soutenir, elle ne devrait même plus être mise en avant dans l'état actuel de la science théologique. Il en est du terme « Evangile » comme de beaucoup d'autres, qu'on croyait être autrefois des notions exclusivement canoniques. Il appartient à la koinê, c'est-à-dire au langage hellénistique, et se rencontre, p. ex., dans une inscription célèbre en l'honneur de l'empereur Auguste. Oui, la « Bonne Nouvelle » était depuis longtemps déjà d'usage courant, et non pas seulement dans les assemblées chrétiennes et dans la Bible grecque, mais dans tout le monde gréco-romain. Le mot eût été bien mal choisi pour en faire la caractéristique d'une doctrine

mythologues. A la série des grands commentaires théologiques ayant trait à tout le Nouveau Testament il aurait fallu opposer d'autres commentaires continus sur les évangiles et les épîtres pauliniennes au complet. L'un des nouveaux docteurs, il est vrai, a pris à tache, il y a trois ans, de combler la lacune par rapport à l'évangile de Marc, en publiant un ouvrage de plus de trois cent pages sur ce seul document (1). Mais c'est ici même qu'éclate la différence profonde des méthodes et des règles mises en œuvre dans les deux camps.

Le commentateur nouveau style ne se soucie pas de discuter les résultats de la critique théologique ou d'examiner à nouveau les problèmes à l'ordre du jour, pour leur faire faire un pas en avant. Il s'abstient d'entrer pour sa part sous une forme ou une autre dans la continuité du travail scientifique. Il n'a d'autre objectif que de transporter, d'élever toute l'histoire évangélique à un nouveau plan. Elle est enlevée de gré ou de force, plus généralement de force, à la terre, à l'histoire humaine et projetée dans le ciel, dans le monde sidéral. C'est systématiquement, avec opiniâtreté, avec un zèle fanatique que l'explication de la mythologie astrale est appliquée à tous les textes et le lecteur ne peut se défendre de penser que cela tourne à la manie.

Nous ne songeons pas à nier que les croyances astrales n'aient aussi leur place dans le christianisme primitif — le moins, il est vrai, dans les évangiles. Or pour notre commentateur elles seules règnent en maîtresses dans ces livres. On y cherche en vain des souvenirs historiques. Par l'astrologie s'expliquent les noms de personnes et les noms de lieux comme Nazareth, Bethsaïda, Arimathée, Césarée de Philippe et les autres (2). Bien

« mystérieuse ». — Les arguments empruntés à Paul en faveur de la même thèse n'ont pas plus de valeur. Ils proviennent d'une interprétation à notre gré hâtive et superficielle des textes.

(1) A. Drews, *Das Markus-Evangelium* (1921).

(2) La passion astrologique de M. Drews est telle qu'il n'a pas reculé devant la tâche ardue, en apparence impossible, de classer même Césarée de Philippe dans le cadre céleste. La scène de Césarée (Marc viii), on le sait, passe pour être un des points les plus sûrs de la tradition évangélique, puisqu'elle s'explique bien par des souvenirs historiques et que le nom de la ville ne figure pas dans la « géographie » marcienne. Mais il suffit à notre critique de quelques tours de force pour l'« astrologiser ». Nous ne pouvons reproduire le menu détail de son argumentation. Deux lignes serviront à la carac-

que ce commentaire abonde en raisonnements abstrus et qu'il fatigue le lecteur par l'enchevêtrement des idées, il se trouve qu'en le lisant, on est tout le temps au ciel. Douze planches dessinant les aspects multiples du ciel étoilé accompagnent le texte et doivent fixer au firmament les histoires que les évangélistes ont placées sur la terre. Pour l'exégèse de ces mêmes histoires la théologie s'est servie d'un moyen opposé. Il n'est pas rare en effet que les commentaires des évangiles soient munis de petites cartes géographiques de la Galilée, de la Judée et des pays limitrophes. Les globes célestes de l'exégèse mythique sont donc les signes visibles de la transposition qu'a subie l'étude des évangiles dans la nouvelle école.

5.

Les documents bibliques étant réfractaires à une explication systématique par le mythe, on en fit, somme toute, un usage plutôt modéré. On aima mieux opérer sur des terrains où la liberté de mouvement du critique est moins entravée par des textes

tériser. Pour la première moitié du nom (Césarée) l'auteur a recours à la planète Jupiter, qui est celle des Césars. Une constellation voisine s'appelle le Cheval céleste. Le cheval, en grec hippos, fournit la racine principale de Philippe. Et de la sorte on peut dire que le nom tout entier (Césarée de Philippe) tombe du ciel.

Quant à Arimathée, la patrie de Joseph, on fait dériver ce nom de l'hébreu; reni = taureau, buffle. Dans la bénédiction de Moïse, Deut. XXXIII 17, Joseph est également comparé avec un buffle. Joseph d'Arimathée doit donc être repéré dans la constellation du Taureau. Le Taureau a son emplacement au-dessus d'Orion, lequel après sa mort revécut au ciel, Diane ayant changé son cadavre en une étoile. Les cornes du Taureau sont tournées vers le « gibet » de la Voie Lactée ; on pourrait, pense M. Drews, induire de là qu'il (c'est-à-dire Joseph d'Arimathée) s'apprête à descendre le cadavre de la croix (!). Il n'y a pas jusqu'au linceul de Joseph d'Arimathée que la contemplation du ciel étoilé ne permette de découvrir dans l'« écharpe » de la Voie Lactée. On a bien de la peine à prendre ces élucubrations au sérieux.

M. Drews a donné ailleurs des preuves de plus de pondération critique, de sorte qu'on est surpris de le voir emboîter le pas dans son livre sur Marc aux fantaisies inqualifiables de l'écrivain polonais NIEMOJEWSKI (v. son livre *Bog Jezus*, 1909), qui sait lire dans la voûte constellée comme dans un livre ouvert. Il y a vu l'histoire de la naissance virginale, la via dolorosa, les trois Maries, Golgotha et la croix astrale, Joseph d'Arimathée, les femmes en pleurs et les deux larrons... On admettait jusqu'ici qu'un seul des deux était entré en paradis, mais l'évangile stellaire enseigne, paraît-il, que le second également est allé au ciel.

étendus et d'un sens suffisamment clair. C'est pourquoi on constate chez les négateurs une préférence marquée pour les témoignages externes, soit du judaïsme, soit du paganisme, concernant le genèse du christianisme. Ces témoignages sont en nombre très restreint et non exempts d'ambiguïté. Ils permettent toutes les conjectures et se laissent interpréter facilement contre l'historicité de Jésus.

Un autre point caractéristique de la méthode des mythologues, c'est l'attention spéciale qu'ils vouent aux noms propres et à leur étymologie (1). Ces noms isolés du contexte sont considérés en eux-mêmes et leur signification est établie non par les documents qui les contiennent, mais par les racines dont on les dérive. Ce procédé atomistique, qui tient beaucoup moins compte des faits (2) que des mots, confère aux publications dont nous parlons une teinte marquée de dilettantisme.

L'indifférence des extrémistes à l'égard de la littérature classique de la religion chrétienne a pour contre-partie une tendance marquée à se mouvoir loin du centre dans des domaines secondaires, par exemple à explorer la préhistoire du christianisme, la gnose préchrétienne, à chercher aide et appui auprès des sectes obscures, comme les Nazoréens, les sectateurs de Simon le Magicien, les

(1) La méthode n'est pas nouvelle. Elle fut pratiquée de tout temps par ceux qui cherchaient à transformer l'histoire en mythe. On sait comment au siècle dernier après la publication du livre de Strauss, qui traita la vie de Jésus au point de vue mythique, on le réfuta en ridiculisant le procédé, en réduisant par exemple au moyen des étymologies les plus fantaisistes toute l'histoire de Luther ou l'épopée de Napoléon en mythes.

(2) Cela est vrai surtout d'une thèse capitale des extrémistes, de l'interprétation étymologique du nom de Jésus. Si ce nom avait joué le rôle fondamental qu'on dit, les fidèles du Christ se seraient appelés en conséquence. Ils auraient fait usage de ce nom. Les sectes religieuses ont porté généralement le nom du fondateur de la secte. Les premiers chrétiens se seraient donc désignés comme des *Jésusistes*, et non pas comme des « christianoi ».

On s'accorde à dire que la conception mythique est conforme à l'esprit grec bien plus qu'au judaïsme authentique. Si le christianisme était de provenance mythique, il faudrait placer son berceau dans la société hellénistique, dans un milieu judéo-hellénique. L'esprit hellénistique étant très familiarisé avec la notion d'un Dieu sauveur (σωτήρ), c'est encore le nom de *Jésus* (Iechouah), qui aurait formé le pivot de la religion nouvelle. L'appellation « christianoi » est bien le signe du caractère messianique juif et d'une origine non mythique du christianisme.

Naasséniens (1), à mettre à contribution les sources lointaines et les documents douteux. Il en résulte que les publications que nous avons essayé d'analyser, présentent souvent un amalgame bizarre, une bigarrure curieuse des phénomènes les plus insolites de l'histoire des religions (2).

Théologie centrifuge, argumentation périphérique, tel me semble être le bilan de la nouvelle école. Sa science est plus apparente que probante. Elle va plus en largeur qu'en profondeur.

Serait-ce l'influence du milieu professionnel ? On a remarqué justement que les novateurs n'appartiennent pas à la confrérie des théologiens. Ils sont un syndicat de philosophes, de mathématiciens, d'orientalistes, de publicistes. Ne pas être théologien ne constitue certes aucune infériorité, tout comme il n'y a aucune honte à l'être. Mais ne serait-ce que l'effet du pur hasard que la concordance de ce caractère d'outsiders des extrémistes avec le genre périphérique, j'allais dire l'exotisme de leur théologie ?

6.

Sans plus nous arrêter à l'examen des thèses mythiques, voyons maintenant quelle est aujourd'hui la position de la théologie scientifique par rapport au problème de l'historicité de Jésus. Les théologiens ont poursuivi leur œuvre sans se lasser, sans se troubler. Pareils à ce président qui, après l'éclatement d'une bombe dans l'assemblée, déclara tranquillement : « La séance continue », eux aussi, laissant passer l'orage causé par l'amoncellement des nuées mythiques, reprirent avec zèle et sans passion l'étude des documents canoniques, en particulier celle des sources de la vie de Jésus. Car c'est uniquement par une saine critique de ces sources que les choses seront vraiment remises en place et que l'hypothèse d'une éclosion spontanée du chris-

(1) L'hymne des Naasséniens est particulièrement coté dans les milieux dont nous parlons.

(2) Ce n'est pas à dire que la théologie scientifique ne s'occupe pas, elle aussi, dans ses recherches, de tous les points traités par les mythologues. Elle l'a même fait avant eux, mais elle y a mis d'ordinaire plus de mesure. Elle n'a pas jugé que quelques notices extracanoniques devaient, dans la balance de la critique, se révéler plus lourdes que les données essentielles du canon. C'est le dosage qui diffère.

tianisme, sans la personne du Christ, sera définitivement rayée du programme de la recherche historique.

Quel est donc ce travail accompli par la dernière génération théologique ? A première vue ce n'est pas une œuvre de sauvetage. La critique destructive ou négative, comme on dit, est encore au travail. Elle s'est même accentuée. Il est désormais impossible (c'est l'avis des critiques compétents) d'écrire une vie de Jésus. Et ce n'est pas seulement l'ère des grandes « Vies de Jésus » qui est close, mais on ne saurait même plus aujourd'hui composer un précis d'histoire évangélique offrant des garanties certaines d'historicité. Tandis qu'au siècle dernier les Renan, les Keim, les Réville, les B. Weiss n'hésitaient pas à narrer toute la trame de la vie publique de Jésus depuis le baptême jusqu'à la croix, les travaux similaires modernes se bornent à une caractéristique générale de sa personne, de son œuvre et de son enseignement. Aux « Vies de Jésus » ont succédé les « Problèmes de la vie de Jésus » et dans ce changement de titres se dépeint toute l'orientation nouvelle du travail théologique (1).

Quelles sont les raisons de cette attitude réservée, de ce scepticisme de la science théologique ? L'une des principales, sinon la principale, c'est que le cadre topographique et chronologique de la vie de Jésus est irrémédiablement perdu. Il ne peut être reconstitué avec les matériaux dont nous disposons actuellement (2).

(1) Les titres des études modernes sont instructifs. Par exemple : Fr. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, (4e édit., 1921) ; O. Schmiedel, même titre ; Friedrich Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu* (1907), et beaucoup d'autres. On s'en tient à des portraits, à des aperçus. Voir aussi Alfred Loisy, *Jésus et la tradition évangélique* (1910). L'histoire proprement dite de Jésus est condensée en *un* chapitre d'une cinquantaine de pages. L'élément biographique se réduit à quelques généralités : prédication en Galilée, séjour à Jérusalem.

(2) Nous n'entendons parler ici que de la succession historique exacte des événements qui, d'après les synoptiques, se rapportent à la vie de Jésus. Nous ne traitons pas de la chronologie absolue, à savoir à quelles dates de l'histoire universelle il faut assigner la naissance, le ministère public et la mort de Jésus. Les savants ne se sont pas lassés d'étudier ces problèmes, sans qu'ils soient parvenus à des solutions satisfaisantes, p. ex. à mettre d'accord les données de Matthieu II et de Luc III. On a essayé tout récemment encore de faire disparaître le désaccord par une numérotation nouvelle des années où régnèrent certains empereurs. Cf. Conrad Cichorius, *Chronologisches zum Leben Jesu*, dans la Zeitschrift f. d. neutest. Wiss., 1923. Il est un peu risqué de

Ces assertions dépassent de beaucoup ce qui faisait jusqu'à nos jours l'objectif de la critique théologique. On s'était attaché à résoudre des questions comme celles-ci : combien d'années a duré le ministère public de Jésus ? sur quelles scènes (Galilée, Judée) s'est-il déroulé ? combien Jésus a-t-il fait de voyages à Jérusalem ? quelle est la date de sa mort ? Ce sont là les problèmes anciens. Sans doute les incertitudes qui pesaient sur tous ces points sont loin d'avoir disparu complètement, mais ils sont relégués à l'arrière-plan pour l'instant et remplacés par des questions d'un autre ordre et d'une portée plus large.

Que faut-il penser de la succession des événements rapportés par les évangélistes dans leur cadre littéraire ? La suite des péricopes repose-t-elle sur des souvenirs historiques ou sur un autre principe ? Les auteurs sacrés ont-ils songé à donner une géographie et une chronologie de la vie de Jésus ? S'en sont-ils préoccupés sérieusement ? En d'autres termes : quel est leur mode de narration ? Le problème historique se réduit à un problème littéraire.

Voici quelques constatations sur lesquelles les critiques semblent s'accorder généralement. La chaîne de l'histoire évangélique se compose d'anneaux primitivement isolés. Ce sont de petites unités littéraires rattachées les unes aux autres par les rédacteurs. Sans doute de petits groupements partiels de péricopes s'étaient déjà formés dans la tradition chrétienne avant la composition de nos évangiles, mais l'agencement général des matériaux est l'œuvre de leurs auteurs. Ils ont introduit à cet effet des formules de transition, des indications de temps et de lieu qui, pour la plupart, sont dépourvues de valeur historique.

Etant donné la gravité de ces assertions, il convient de nous départir de la règle ordinaire de notre exposé qui s'en tient aux grandes lignes et d'indiquer sur quel genre d'observations particulières elles se fondent. Nous empruntons nos exemples de préférence à Marc, puisqu'il est le plus ancien des trois évangélistes

faire à Luc la renommée d'un historien exact en se basant sur le tableau synchronique de Luc III, comme a entrepris de le faire Eduard MEYER dans son grand ouvrage *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, 46 ff. On ne s'explique guère comment Luc aurait eu des renseignements exacts sur *un* point, alors qu'il ne sait rien de précis sur le mois et le jour de la naissance de Jésus et que pour fixer le commencement de son ministère à trente ans il doit se contenter d'une indication aussi vague que celle de « environ » : ὡσεὶ (III 23).

et que son cas est décisif pour toute la littérature synoptique.

Tout lecteur attentif de nos évangiles sait que leurs auteurs relient d'ordinaire les différents récits par la conjonction « et » (καὶ) ou par « et il arriva » (καὶ ἐγένετο). Ce sont les formules usitées aussi dans les récits simplistes de l'Ancien Testament. Ce raccordement est de nature littéraire et n'implique aucunement qu'il s'agit de deux faits successifs dans la réalité historique (1).

Les péricopes sont introduites couramment par les phrases suivantes : « Jésus vint, Jésus passa, Jésus entra, Jésus sortit » en grec ἦλθεν, παράγων, εἰσέλθων, εἰσπορεύεται, ἐξῆλθεν, ἀνεχώρησεν, etc. L'activité de Jésus ayant été, selon la tradition, celle d'un prédicateur itinérant, les déplacements indiqués par ces verbes répondent à l'idée qu'on avait de son existence bien plus qu'ils ne se rapportent à des faits précis de l'histoire. Ce sont des semblants de mouvement. Ils laissent au lecteur une impression de vague. C'est imprécis comme des images sur un écran.

Un moyen particulièrement ingénieux dont Marc se sert pour créer l'apparence d'un récit continu, c'est le rattachement des morceaux par la conjonction πάλιν (« encore » ou « de nouveau ») :

Jésus fit πάλιν telle ou telle chose,

Jésus alla πάλιν à tel endroit.

On ne compte pas moins d'une trentaine de πάλιν dans le bref récit marcien. Evidemment, c'est une façon d'ordonner, d'historiser la tradition. Bien entendu, personne ne songe à prétendre que le Jésus historique n'ait jamais répété un geste, ou refait un itinéraire, et qu'il faille retrancher tout πάλιν de sa vie réelle. Mais ces πάλιν de Marc, qui se rapportent toujours à une péricope antérieure du livre, ont un caractère littéraire indéniable. Ils portent une marque d'origine, c'est à dire la marque de la fabrication par le rédacteur de l'évangile (2).

(1) Le caractère purement rédactionnel de καὶ est surtout visible dans Marc I 16, car, — ainsi que le fait remarquer M. Rud. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), — ce verset introduit le premier récit se rapportant au ministère de public de Jésus et n'est lié à ce qui précède par aucune circonstance de temps.

(2) Pour plus de détails voir K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919). Cet ouvrage donne une analyse littéraire très fouillée des trois textes synoptiques. Il laisse à désirer au point de vue de la composition. Une autre disposition des matières en eût sans doute facilité l'étude et rehaussé l'intérêt.

Les indications locales sont assimilables, par leur caractère vague et fuyant, à celles dont il vient d'être question. Elles sont déduites pour la plupart du cadre général dans lequel Jésus se meut. Quand les auteurs mentionnent « la montagne », ou « la maison » ou « la mer » (εἰς τὸ ὄρος, εἰς τὴν οἰκίαν, εἰς τὴν θάλασσαν), ils ne disent en définitive rien de plus précis que quand ils rattachent une péricope à une autre par ces tournures stéréotypées : « alors » (τότε), « en ces jours là », « en ce moment là » (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ).

Pour donner une haute idée de l'action exercée par Jésus, les textes font volontiers mention de toutes les villes et de tous les villages alentour qu'il traversa. Mais ces endroits restent presque toujours anonymes (v. Marc VI 6 περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ, Matth. IX 35 τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας : cf. XI 1). Quand par exception on donne des noms particuliers, comme Chorazin, Bethsaïda (v. Matth. XI 21), ils figurent dans un discours de Jésus. Leur conservation n'est donc pas due à la science historique de Marc. C'est un logion de Jésus qui leur a servi de véhicule. Les paroles du Maître, ayant fait dès l'abord l'objet d'un soin particulier, furent collectionnées aussitôt à l'usage des communautés. Les évangélistes n'eurent qu'à puiser à cette source. Il est d'ailleurs très probable que dans beaucoup d'autres cas encore (comme celui que nous venons d'indiquer de « tous » les endroits évangélisés par Jésus) la tradition chrétienne avait déjà forgé la formule que lui empruntèrent les évangélistes.

Autre exemple de la simplicité du procédé narratif de Marc. Quand il écrit (VI 12) à propos du départ des apôtres pour la mission « ils sortirent et prêchèrent » (ἐξελθόντες ἐκήρυξαν), un lecteur non prévenu pourrait demander : d'où sortaient-ils ? où allèrent-ils ? Questions oiseuses ! C'est là le langage technique de la mission chrétienne et l'évangéliste s'exprime comme l'Eglise missionnaire (1).

Il nous faut arrêter là l'analyse de Marc sous l'angle spécial de l'encadrement littéraire des péricopes. Un examen poussé plus loin confirmerait toujours à nouveau que son récit est très imprécis sous le rapport des circonstances de temps et de lieu et que sa

(1) Voir le sens technique d'ἐξελθεῖν Act. XVI 3, 40; en outre XIV 20, XV 40, XX 1.

technique narrative cache mal le dénûment de sa science historique. Ni lui, ni ses successeurs ne disposaient plus de véritables documents biographiques. De plus, ils étaient dépourvus de l'entendement et de l'intérêt historique au sens que nous attachons à ce terme aujourd'hui.

7.

Comment et jusqu'à quel point l'historicité de Jésus est-elle affectée par les thèses exposées ci-dessus ? D'une part et de prime abord on pensera qu'elle n'en est pas ébranlée, pas même touchée. Les circonstances de temps et de lieu ne sont pas toute l'histoire de Jésus. Nier l'exactitude du cadre historique n'équivaut nullement à la négation de ce qui est contenu dans ce cadre. Alors même que les évangiles ne seraient qu'un amas chaotique de traditions, ne savons-nous pas que le chaos primitif recéla dans son sein tous les éléments qui ont formé l'univers ? Dans la coquille sans valeur se cache une perle, dans un tas de sable des paillettes d'or. Dans les controverses des dernières années on a souvent exprimé cet avis que la personne historique de Jésus elle-même ne pourrait jamais sombrer dans les vagues de la critique, à quelque hauteur qu'elles atteignissent, puisque une série de points essentiels restaient en dehors et au-dessus de toute discussion. On entendait parler surtout des idées de Jésus sur le royaume de Dieu, la charité, la justice, la paternité divine, idées indépendantes de l'heure et de l'endroit où elles furent divulguées. Ne sont-ce point là des raisons suffisantes pour prouver que Jésus fut une figure historique ?

D'autre part la non-valeur de l'encadrement paraît avoir des conséquences graves. Ne risque-t-elle pas d'entamer, de diminuer d'une façon générale la solidité historique des synoptiques ? Le doute pourrait s'étendre aisément du cadre au contenu, aux matériaux qu'il renferme. L'imperfection d'une partie porte préjudice aux autres parties d'une œuvre. S'il est vrai que les vérités prêchées par Jésus ont leur existence propre, leur indépendance par rapport à l'histoire n'est toutefois que relative. Sans la connaissance des circonstances particulières où elles sont nées on ne peut saisir la portée exacte, la nuance vraie des pensées d'un fondateur de religion. Supprimer le milieu dans lequel une parole fut prononcée, peut en altérer gravement le sens.

Et voici qui mérite le plus d'attention. Si notre science de Jésus se réduisait aux doctrines susdites, l'image que l'historien aurait de lui ne laisserait pas d'être fort pâle. Sans doute son historicité, si l'on prend ce terme dans le sens abstrait, serait garantie. Mais il est des degrés divers d'historicité. L'existence pure et simple, sans plus, n'est qu'une forme vide, sans valeur au point de vue de l'histoire et de la religion en particulier. Si l'historicité de Jésus a une signification plus sérieuse, si elle ne se réduit pas à une notion creuse ou à une image nuageuse, elle implique un aperçu de sa vie et de son activité, et se fonde sur un noyau de matériaux historiques au sens spécial du mot. En face d'une science résolûment négative, qui relègue le christianisme dans le domaine des chimères, l'historien de Jésus doit tendre plus que jamais à une historicité concrète et étoffée.

En conséquence, la théologie actuelle prend à tâche de s'éclairer avec soin sur le genre et la provenance des divers matériaux synoptiques : étude qui peut être entreprise indépendamment de leur ordre chronologique ou de leur succession dans le canon. C'est là, dans cette mise en relief du caractère propre de chaque péricope, que gît peut-être la partie la plus originale de la critique moderne. On ne saurait atteindre ce but en restant dans l'ancienne ornière du travail, c'est à dire dans l'étude du problème synoptique. Quelque utile qu'ait été la critique synoptique, ce genre de recherches qui se confine à la comparaison littéraire des textes canoniques et qui tend à établir leurs relations réciproques, ne saurait dire le dernier mot sur l'histoire évangélique, ni résoudre, à lui seul, l'énigme de Jésus.

C'est pourquoi une méthode nouvelle a prévalu de nos jours. Elle consiste à regarder derrière les textes, à mettre à nu la préhistoire de nos évangiles. C'est en effet bien avant la composition des livres du Nouveau Testament que furent conçues la plupart des idées qui ont influencé le développement futur de la chrétienté et qui se sont infiltrées rapidement dans la tradition ecclésiastique.

Y a-t-il quelque apparence qu'on puisse démêler ce qui se passa dans les premières années de l'Eglise chrétienne? Cette époque « souterraine », comme l'appelait déjà Renan, est plongée dans la nuit. Mais cette nuit fut féconde entre toutes. Il faut donc essayer coûte que coûte de soulever quelques coins du voile. Les ouvrages sur l'histoire de l'âge apostolique, qui nous ont été légués

en grand nombre par nos devanciers, se bornent à mettre en œuvre les données canoniques et patristiques. Celui qui irait plus loin et qui saurait nous donner la préhistoire de l'histoire évangélique ferait faire à la théologie le progrès le plus considérable qu'elle ait réalisé depuis longtemps (1). A défaut de mieux et en attendant un tableau d'ensemble, essayons d'en tracer quelques lignes.

Pour parvenir à une conception adéquate du contenu et de la formation de nos synoptiques, la condition première est de se pénétrer de cette vérité que l'esprit des premiers adeptes du christianisme fut «ahistorique». Autant ils étaient pleins d'enthousiasme religieux, autant ils étaient peu portés aux recherches historiques. Attendant le retour instantané du Messie, ils avaient les yeux tournés vers l'avenir, non pas vers le passé. Pourquoi auraient-ils fixé par écrit les gestes du maître, eux qui connaissaient bien, plus encore, qui avaient vécu « ces choses » ? Quoi de plus éloquent que l'apostrophe des disciples d'Emmaüs à leur compagnon : « Tu es bien seul et bien étranger à Jérusalem, si tu ne sais pas ce qui est arrivé ces jours-ci ?» (2). Mais ne devait-on pas noter les faits pour les générations futures, pour ceux qui écriraient plus tard les évangiles ? Pensée toute moderne, qui n'a pu hanter aucun cerveau à une époque où l'on n'avait pas le moindre soupçon qu'une Eglise chrétienne s'établirait sur cette terre pour des siècles.

Donc, au début, point de recherche historique. Par contre une activité intense dans beaucoup d'autres domaines. Enumérons-en les principaux : l'adoration du *Kyrios*, la prière, le chant, le culte liturgique, les repas en commun, les réunions d'édification, la

(1) On peut comparer la formation de nos évangiles synoptiques à la formation de l'Eglise catholique en ce sens que tous deux furent précédés d'une époque de gestation, longue de trois siècles pour l'Eglise, beaucoup plus courte pour les évangiles, puisqu'elle ne dura que de quatre à cinq décades. Mais ainsi qu'il faut connaître les siècles antérieurs pour comprendre la constitution de l'Eglise catholique, de même il faut chercher à savoir quelle fut la foi et la vie religieuse des fidèles de l'âge apostolique pour se faire une idée juste de la genèse et de la nature de nos évangiles. C'est dans les époques préparatoires, où personne ne se doute encore de ce qui sortira des préoccupations et de l'agitation du présent, que s'élaborent les grandes lignes des constructions futures. C'est pourquoi la science historique fera de ces époques-là l'objet principal de ses recherches.

(2) V. Luc XXIV 18.

lecture et l'interprétation messianique de l'Ancien Testament, l'enseignement, l'apologie (surtout contre les attaques des docteurs de la Synagogue) et la prédication missionnaire.

Toutes ces manifestations de vie chrétienne ont influencé dès les premiers jours et à des degrés divers la tradition évangélique. C'est tout cela qu'il faut envisager, si l'on veut saisir l'aspect véritable sous lequel se présente l'histoire de Jésus dans nos sources écrites. Cette histoire fut destinée d'abord à satisfaire les besoins religieux. Les missionnaires durent la faire connaître aux nouveaux convertis, mais ils ne la racontaient point pour enrichir leur savoir. Elle devait être une nourriture des âmes, non des intelligences. Elle fut mise toujours et partout au service de l'activité pratique des Eglises. Ce point est capital. Il domine et résume toute la préhistoire de nos évangiles. Cette préhistoire nous apprend que la vie de Jésus ne parut point d'abord sous l'angle historique, mais qu'on l'apprêta pour les besoins du culte, de l'enseignement, de l'apologie et des autres fonctions susdites des communautés chrétiennes. Accommoder l'histoire à des fins ecclésiastiques sises en dehors d'elle comporte toujours un grand danger : celui de lui faire subir des altérations. Semblable à un canal latéral qui vient alimenter un grand fleuve, l'histoire de Jésus fut entraînée dans le courant puissant de l'Eglise et ses eaux furent nécessairement colorées, contaminées par celles du grand fleuve.

Cependant ce n'est là qu'un côté de la question. L'étude de la préhistoire est aussi d'une utilité tout à fait positive. Discerner l'action de la vie ecclésiastique et en déterminer la mesure exacte, c'est se mettre à même de dégager les éléments vraiment historiques de la tradition et de lui rendre sa pureté native, tout comme il suffit au chimiste qui analyse un composé, de fixer les éléments constitutifs de l'un des corps pour savoir la nature vraie de l'autre. La préhistoire des évangiles recèle, de l'historicité du Christ, des preuves péremptoires qu'elle fait connaître à ceux qui prennent la peine de s'en informer.

8.

Il ne sera pas superflu de citer des exemples à l'appui des propositions que nous venons d'émettre. Les matériaux historiques de la tradition ayant été ajustés à des fins multiples,

il faut faire un choix. Nous laisserons de côté les changements que les facteurs mentionnés plus haut, tels que la dévotion des fidèles (1), le culte, l'apologétique (2) etc. amenèrent pour l'histoire évangélique, et nous examinerons uniquement les empreintes qu'y ont laissées la prédication et l'enseignement. Cet examen confirmera pleinement nos thèses générales : d'une part il nous fera voir une altération très sensible des faits, de l'autre il nous fournira des arguments certains en faveur du caractère historique du Christ.

L'évangile de Marc, qui passe pour être la source commune des autres synoptiques, se distingue par cela, qu'il contient moins de discours que Matthieu et Luc, et qu'il se compose principalement de péricopes narratives. C'est de celles-là qu'il va être question. Afin de ne pas trop étendre le champ de l'observation, nous excluons l'histoire de la Passion.

Les récits de Marc n'ont pas un type uniforme. L'analyse littéraire permet de faire des distinctions entre eux. Le Baptême et la Tentation par lesquels Marc débute, se font remarquer par des éléments mythologiques. Il en est de ces récits comme de celui qui ouvre la narration des deux autres synoptiques, c'est-à-dire de la naissance miraculeuse dont le caractère mythique est indéniable.

(1) L'influence de l'adoration du Christ sur l'histoire de la passion a été étudiée dans ces dernières années par G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922), et auparavant par Deissmann, Bousset, Loisy et d'autres.

Les théologiens modernes en Allemagne font un usage fréquent de la notion du « Christuskult ». Mais ils ne s'entendent guère sur la définition du terme. Il est pris généralement dans le sens large de « dévotion au Christ ». Ce n'est pas l'adoration du Christ dans le « culte » de l'Eglise. M. Bertram essaie d'analyser la notion dans l'Introduction de son livre (p. 4), mais il est loin de l'avoir élucidée avec la clarté désirable. Notamment la ligne de démarcation entre le sentiment pieux de la dévotion et la foi reste indécise.

Voir encore Rud. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), p. 185. Sa conception diffère de celle de Bertram. — Il est aisé de voir que le motif de l'adoration est plus apparent dans l'évangile johannique que dans les autres.

(2) Sur l'importance du facteur apologétique dans la formation de l'histoire évangélique, voir mon exposé : *L'apologétique de la primitive Eglise. Son influence sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus*, 1920 (extrait de la Revue de théologie et de philosophie, n° 34). En outre : G. Baldensperger, *Urchristliche Apologie*, (1909). Cf. dans Paul Wendland, *Die hellen. röm. Kultur* (1912), chap. XV, *Christliche Apologetik*.

A la même catégorie appartient aussi l'histoire de la Transfiguration, dont les critiques ont souvent prétendu qu'elle n'était qu'une version plus ancienne ou une édition remaniée du récit du Baptême. Signaler le coloris mythique des récits susdits n'est pas porter préjudice au contenu des évangiles en général (1). Car notre analyse a précisément pour but de séparer ces récits de tous les autres. D'ailleurs le mythe peut se greffer sur un personnage ou sur un fait appartenant à la vie réelle. La présence dans un récit de quelques éléments mythiques n'est pas une raison suffisante pour le déclarer complètement dénué de valeur. C'est le cas tout spécialement, croyons-nous, pour l'histoire du Baptême (2).

(1) Il serait en tous cas contraire à la vérité d'admettre que les auteurs canoniques soient les inventeurs des fables qu'ils rapportent ou qu'ils aient cherché de propos délibéré à les faire passer pour des faits réels. Cette conception surannée, qui fut à la base de la fameuse *Vie de Jésus* de Strauss, a fait place aujourd'hui à une vue plus rationnelle du développement religieux. Les inventions fabuleuses, dont il se trouve des traces dans le Nouveau Testament, remontent à une haute antiquité et furent léguées à la chrétienté par le judaïsme qui s'en était pénétré dès l'exil lors de son contact avec les civilisations du vieil Orient. Ces croyances étaient donc consacrées par une longue tradition. Elles passèrent plus tard dans la littérature chrétienne. Dès lors ce ne sont plus que des mythes à l'état latent. La critique scientifique, faisant fonction de réactif, nous aide à les découvrir.

Cet état de choses s'accorde bien avec une observation faite par un représentant éminent de la science des religions, Paul Wendland. Traitant des rapports littéraires du christianisme et de l'hellénisme, il déclare que l'intrusion des éléments grecs dans le Canon se réduit en somme à peu de chose. Cela tient au fait que les idées hellénistiques ne furent connues par le judaïsme qu'à une époque plus récente et qu'il s'y ferma comme à des nouveautés dangereuses. On doit en inférer que les mythes de l'Orient trouvèrent accès dans la société juive bien antérieurement et qu'aux abords de l'ère chrétienne ils ne faisaient plus l'impression de choses étranges et controuvées.

Il est donc loisible, sous les réserves indiquées, de parler de récits mythiques dans nos évangiles. Pour les évangélistes eux-mêmes les mythes qu'ils racontent ne sont pas seulement des mythes amoindris et décolorés, mais encore ils ont perdu le caractère mythique. A cet égard l'alternative qu'on a posée « mythe ou histoire » à propos de la vie de Jésus (v. J. Weiss, *Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte ?*) paraît trop exclusive. Cette formule, au point de vue des écrivains bibliques, ne répond pas à l'exacte vérité historique.

(2) Reconnaître que le baptême contient des éléments mythiques n'équivaut pas à l'assertion que le récit tout entier ne soit qu'une fiction. On a de bonnes raisons pour admettre l'authenticité du fait élémentaire que Jésus

La majeure partie de Marc se compose d'histoires de guérisons. L'intérêt capital que cet auteur attache à l'activité thérapeutique de Jésus provient de ce qu'elle est selon lui la preuve patente qu'il fut vraiment le Fils de Dieu. C'est là en effet le titre que Marc revendique pour son héros dès la première ligne de son ouvrage. Il ne lui suffit pas de relater des cas particuliers, où ce Fils de Dieu rendit la santé à des sourds-muets, des aveugles, des paralytiques, mais encore il aime à grossir, à amplifier la tradition dans des petits tableaux d'ensemble, où il se plait à résumer *toutes* les guérisons accomplies par Jésus et à dépeindre l'attroupement extraordinaire des malades qui se pressaient autour de sa personne (1).

Si la rédaction de ces passages doit être attribuée à l'évangéliste, il n'en est pas de même des récits circonstanciés relatifs aux cas particuliers. Ceux-là reposent presque toujours sur des traditions plus anciennes. La critique du siècle dernier, il est vrai, voyait dans l'élément miraculeux des histoires évangéliques un signe de leur origine tardive. Notamment les grands miracles contre nature, tels que l'histoire de la Tempête, celle de la Multiplication des pains ou celle de la Marche sur les eaux, devaient être de création plus récente. Mais il n'y a pas lieu de souscrire à ce jugement dicté à ceux qui l'énonçaient par des considérations dogmatiques ou philosophiques.

Les évangélistes n'ont point inventé leurs histoires, celles qui sont du domaine purement surnaturel tout aussi peu que les cas

vint se faire baptiser par Jean. Il est vrai que l'on cherche en vain dans la suite de l'histoire évangélique la trace d'un souvenir que la journée passée aux bords du Jourdain auprès de Jean aurait laissée dans l'âme de Jésus. En outre le fait que Jésus, à notre connaissance, n'a administré le baptême à personne, constitue également un problème. Mais il n'est pas impossible de concilier ces points avec le fait qu'il vint au début de sa carrière s'associer à l'œuvre de son prédécesseur. Voir les développements suggestifs de C. Albr. Bernoulli, *Johannes der Täufer und die Urgemeinde* (1918), p. 112.

(1) Voir Marc I 32-34, III 7-12, VI 53-56, cf. I 39. Ce sont là des généralisations que les écrivains et les prédicateurs chrétiens se croyaient autorisés de faire sur la foi des cas de guérisons particuliers conservés par la tradition. Le procédé de Marc est bien apparent : VI 56. Dans l'histoire de l'hémoroïsse la tradition avait parlé d'une guérison par l'attouchement (Marc VI). L'évangéliste conclut en généralisant que « *tous ceux* qui touchaient seulement le bord de son manteau étaient guéris ».

de guérisons. Bien avant qu'on songeât à composer des relations écrites de la vie de Jésus, la prédication chrétienne plaça toute l'existence terrestre du Christ dans une lumière merveilleuse. La mission de son côté, dans l'intérêt de la propagande, ne pouvait se passer d'en faire autant. L'intensité de la foi des prédicateurs, l'ardeur des missionnaires pour la cause du Christ leur firent enjoliver les faits et agrémenter les récits de détails pittoresques. Ces histoires, se transmettant sans cesse de l'un à l'autre, eurent le sort des anecdotes cent fois répétées. Les conteurs y apportent des variations plus ou moins perceptibles. A côté des péricopes mythologiques mentionnées plus haut, nos évangiles contiennent donc une seconde classe de récits très nombreux du type anecdotique, où la légende s'est mêlée, parfois dans des proportions assez fortes, aux souvenirs authentiques (1).

Outre celles que nous venons d'indiquer, d'autres altérations se produisirent encore par suite de la transmission de l'histoire évangélique par voie orale. Il y eut des confusions de chiffres et de personnes, des manques de mémoire et des interprétations fondées sur des malentendus (2).

9.

Les remarques qui précèdent ne sont pas de nature à enlever sa valeur à la tradition évangélique. Si les conducteurs des Eglises

(1) Un théologien allemand de la nouvelle génération, qui a analysé les textes synoptiques avec beaucoup de finesse, a donné à cette série de péricopes le nom de *Novellen* (des nouvelles). Voir Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. La critique littéraire allemande affectionne beaucoup ce terme de *Novellen*. Elle en a fait usage d'abord dans le domaine de l'Ancien Testament. Il doit marquer sans doute le genre pittoresque des récits et la part qui revient dans leur élaboration à l'imagination des conteurs. Nous ne le jugeons point approprié aux péricopes évangéliques, entre autres pour ce motif qu'il ne cadre pas avec leur caractère traditionnel. Nous substituons à l'appellation des théologiens d'outre-Rhin celle de « récits anecdotiques ».

(2) A titre d'exemple on se rappellera les 4000 ou les 5000 dans les histoires de la multiplication des pains, *le* ou les *deux* démoniaques de Gadara. La confusion de la femme pécheresse de Luc avec Marie de Béthanie, qui se dessine déjà dans le Canon (v. Jean XII), se poursuivra dans la suite. Au sein de l'Eglise les différentes Marie de l'évangile se confondent entièrement. Un autre exemple frappant, c'est la confusion des deux Jean, l'apôtre et le presbytre. Sur la régularité des phénomènes d'absorption dans la légende hagiographique, voir Hippolyte DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* (1906).

pour les motifs précités et principalement sous l'influence de leurs croyances christologiques, ont modifié et élargi librement les données de l'histoire, ils n'avaient cependant nulle conscience de la dénaturer. Ils étaient convaincus que ces modifications étaient conformes à la vérité historique. Ils n'ont point innové systématiquement, dans un esprit critique (1).

Pour juger impartialement l'œuvre des évangélistes sous le rapport de la fidélité à la tradition, il faut la mesurer au manque de retenue et de discipline dont firent preuve de l'autre côté de la barrière les tératologues, les goëtes et tous ces thaumaturges du paganisme, qui vaguaient par tout l'empire (2). Ceux auxquels

(1) Nous avons dit combien il importait à Marc de dépeindre Jésus comme le grand guérisseur apportant les vrais remèdes à tous les maux. Cependant il n'a pas supprimé cette remarque : que Jésus dans une circonstance donnée fut incapable d'opérer un miracle, VI 5. Que cette assertion de la tradition primitive n'était pas du goût de l'évangéliste, il le montre par la phrase maladroite qu'il y a jointe et qui doit lui faire contrepoids « excepté quelques guérisons de malades par l'imposition des mains ». Mais rien ne prouve mieux que cette tournure embarrassée combien il respecte le contenu authentique de sa source.

(2) Le genre excessif des romanciers païens n'est nulle part aussi manifeste que dans les contes de Lucien. Les miracles évangéliques ont un autre caractère. On sait que le quatrième évangéliste a renchéri sur les synoptiques, ses devanciers, au point de vue du merveilleux et qu'il ne recule pas devant l'affirmation de faits fabuleux. Il termine par exemple l'histoire de la Tempête par ce trait que la barque fut *transportée* avec ceux qui l'occupaient d'un coup, par enchantement, *à la rive où ils voulaient aborder* (Jean VI). Néanmoins Jean fait preuve d'une certaine pondération, si on le met en regard du conte de Lucien, où la barque avec les bateliers est engloutie par un monstre et où l'auteur décrit en détail tout ce qui s'agite dans le ventre de la bête. On peut comparer encore avec Jean cette fable colportée par les charlatans païens et d'après laquelle un prêtre d'Apollon, du nom d'Abaris, avait reçu de son dieu une flèche en or, qui lui permettait de traverser les airs avec une rapidité foudroyante.

Les écrits apocryphes et gnostiques témoignent également, par leurs excentricités, du niveau supérieur où se tiennent les livres canoniques. Il faut relire par exemple dans les *Actes gnostiques* de Jean (III) les rêveries extravagantes sur les aspects changeants que revêtait le Christ aux yeux de ses disciples. Quand on voulait le toucher, son corps était tantôt consistant et ferme, tantôt d'une substance immatérielle, incorporelle et « comme rien ». « Souvent quand je l'accompagnais, dit l'auteur qui est censé être identique avec l'apôtre Jean, je voulais voir si ses pieds laissaient une trace sur le sol, je n'en apercevais jamais. Je le voyais planer au-dessus de la terre.» Ailleurs sa tête apparaît appuyée au ciel. L'écrit est plein de ces inepties.

fut confié le dépôt de l'histoire de Jésus, avant que les écrivains canoniques l'eussent renfermée dans leurs livres, étaient d'une grande simplicité de cœur et d'esprit. Les premiers messagers qui annonçaient la bonne nouvelle dans les Eglises de la Judée et de la Galilée ne furent pas comme le grand apôtre des Gentils, Paul de Tarse, teintés de culture théologique ou autre. Dans une curieuse notice, le célèbre adversaire des chrétiens Celse nous dépeint le zèle missionnaire des tisserands, des corroyeurs, des foulonniers, pénétrant dans les maisons particulières pour séduire, comme il dit, les incultes et les rustiques (1). Les termes de mépris dont il se sert sont à mettre au compte de la méchante humeur dn polémiste païen. Mais le fait même de l'intense propagande faite par les petites gens n'est pas sujet à caution. Et si ce mode de recrutement est attesté pour l'époque de Celse, il fut encore bien plus à l'ordre du jour à l'âge apostolique, lors de la fondation de l'église de Jérusalem.

Au reste l'observation de Celse est confirmée par toute l'histoire du christianisme. Que de fois de simples ouvriers ont déployé un grand zèle et beaucoup de talent pour convertir les autres! L'effort convertisseur des travailleurs manuels à l'époque de la Réforme en Allemagne, en France, et particulièrement dans l'histoire des sectes, est connu. Il se trouve que parmi ceux qui avaient un don spécial de conter les histoires bibliques, on nomme précisément les tisserands et les tailleurs. Comme ils tissaient la toile, ils tissaient aussi l'histoire évangélique et comme ils habillaient le client, ils savaient habiller aussi le Christ. Et puisque Celse mentionne les corroyeurs, n'est-il pas surprenant que le Nouveau Testament ait conservé le nom de ce corroyeur de Joppé, Simon, chez lequel Pierre séjourna (Actes IX 43) et qui était certainement l'évangéliste ou le didascale du groupe des frères demeurant dans cette ville.

La séduction, comme s'exprime Celse, de ces orateurs improvisés s'exerçait, il n'y a pas de doute, par les tableaux qu'ils faisaient de la puissance mystérieuse du Christ durant sa carrière terrestre. Ils retraçaient d'une façon vivante comment il avait apaisé les flots en courroux, ou comment il avait nourri des milliers de per-

(1) *Adv. Cels.*, III 54. L'écrivain païen ajoute que ces gens très silencieux dans la vie ordinaire devenaient des orateurs étonnamment diserts, dès qu'ils se sentaient dans un milieu familier de congénères, et qu'ils excellaient alors à convaincre ceux qui les écoutaient.

sonnes au désert. Ils captivaient les assemblées par des anecdotes comme celle de l'aveugle de Bethsaïda, que Jésus conduit hors du village, auquel il met de la salive sur les yeux et qui recouvre la vue par degrés, percevant toujours plus distinctement les objets du monde extérieur. On tenait les auditeurs en haleine par des récits dramatiques comme celui de la fille de Jaïrus présentée tout de suite comme étant à toute extrémité, mais dont la résurrection est toujours retardée : par l'hémorroïsse d'abord, par les serviteurs de Jaïrus ensuite, enfin par Jésus lui-même. C'est ainsi que les orateurs savaient intensifier et dramatiser l'action.(1) Il semble qu'on perçoive encore, à travers la lettre figée des textes canoniques, et le plaisir qu'éprouvait le prédicateur à narrer la scène et l'émotion de ceux qui étaient sous le charme de sa parole.

Si l'origine des anecdotes marciennes doit être comprise comme il vient d'être dit, il s'ensuit qu'elles n'ont eu dès l'abord d'autre but que d'instruire les membres de l'Eglise. Il faut donc les situer dans la vie même des communautés et il est complètement exclu qu'on les ait inventées pour « historiser » quelque personnage légendaire ou quelque dieu mythique.

Le livre de Marc présente une troisième classe de péricopes narratives. La narration y est secondaire en ce sens qu'elle n'est pas faite pour elle-même, mais qu'elle a pour but de mettre en relief une sentence de Jésus. L'histoire culmine dans un *logion*. Ces péricopes sont plutôt des leçons que des récits. Elles se lisent dans les premiers chapitres de Marc : ainsi celle du jeûne, qui sert de base au logion de l'étoffe neuve et du vin nouveau, celle des épis arrachés qui introduit la maxime que le sabbat a été fait pour l'homme, celle de la main sèche, qui doit illustrer une parole, qui sous forme interrogative («aux jours du sabbat est-il permis de faire le bien ?») pose également un principe religieux nouveau. Le but didactique de ces histoires est manifeste. C'étaient primitivement avec des exemples topiques à l'appui, des textes de prédication pour l'édification des fidèles, des matières d'enseignement pour l'in-

(1) Il n'est dans l'intérêt ni de la théologie ni de l'Eglise de revendiquer pour les anecdotes des évangiles une sorte d'intangibilité canonique. Les théogiens conservateurs eux-mêmes concèdent que les évangélistes ont mêlé la fiction à l'histoire. Voici comment s'exprime par exemple le professeur Adolf Schlatter : « Aucun des évangéliste n'a craint de laisser libre cours à son imagination en traçant l'image de Jésus. » *Neutest. Theol.*, II 532.

struction des nouveaux convertis, des thèmes à discussion pour la réfutation des adversaires. La brièveté de la forme les distingue des récits anecdotiques. Le ton argumentatif y domine. Il l'emporte sur le genre descriptif des anecdotes. Dans ces leçons de Marc c'est l'orateur sacré ou le didascale qui parle, ce n'est pas l'historien qui raconte.

Comme ces leçons répondaient aux besoins élémentaires et pressants des communautés apostoliques, il est fort probable qu'on les ait rédigées et groupées dans un recueil à l'usage des Eglises bien avant la publication de nos évangiles. Marc ne fit sans doute rien autre que les insérer dans son cadre chronologique en les rattachant entre elles de la façon simpliste décrite plus haut. Mais primitivement ces péricopes étaient indépendantes l'une de l'autre. Leur séquence dans le recueil ancien, dont nous supputons l'existence, ne repose pas plus sur un souvenir précis de la vie de Jésus ou sur n'importe quelle tradition historique que leur enchaînement dans l'évangile canonique.

Cependant ces leçons conservées par Marc, pour être «ahistoriques» n'en ont pas moins un solide fondement d'histoire. Et c'est ici que nous entrons dans le vif de la question. Qualifier les tableaux de l'évangéliste d'ahistoriques, ce n'est pas dire qu'ils ne sont pas historiques, mais seulement qu'on ne les a pas tracés pour raconter la vie de Jésus, dans un but historique, et que l'intérêt de l'auteur est ailleurs. Or c'est pour cela même qu'ils ne prêtent en aucune façon au soupçon d'avoir été composés pour « historiser » ce Jésus. Son historicité n'y est enseignée ni exprimée nulle part, mais elle est partout sous-entendue, elle s'entend d'elle-même. Elle est pareille au fondement caché dans le sol et qui porte tout l'édifice.

Si l'hypothèse que nous venons de développer est fondée en fait, il s'ensuit qu'il y eut dès la fondation de l'Eglise des prophètes et des missionnaires qui prêchaient la nouvelle doctrine au moyen d'exemples tirés de la vie de Jésus, semblables à ceux que Marc nous a conservés. Ces évangélistes de la première heure sont non seulement des témoins très anciens du Jésus historique, puisqu'ils sont bien antérieurs à nos évangélistes canoniques, mais encore des témoins très sûrs et d'une impartialité parfaite, car ils n'ont qu'un seul objectif : non pas de faire connaître que Jésus a existé, mais d'annoncer ce qu'il *a dit*. Ce sont en quelque sorte des témoins malgré eux, s'il s'agit de l'historicité de Jésus. C'est ainsi que la

préhistoire des évangiles, qui nous révèle leur caractère véritable et en particulier l'ahistoricité des leçons de Marc nous apporte la preuve concluante que les documents du Nouveau Testament et les origines de la religion chrétienne ne s'expliquent pas par un mythe du Christ.

10.

Nos résultats se confirment si l'on envisage la nature des sujets traités dans les péricopes en question. Ils concernent le sabbat, le jeûne, le pardon des péchés, c'est-à-dire des matières passionnément débattues dans les milieux juifs. C'est sur ces matières, il n'y a pas de doute, que roulait la prédication chrétienne au temps des apôtres, alors que la secte nouvelle se recrutait encore exclusivement parmi les pauvres d'Israël, à Jérusalem et dans les autres villes de la Judée et de la Galilée.

Cependant, à l'encontre de notre thèse, on pourrait arguer du fait que dans le texte actuel de Marc se trouvent mêlées aux vieux thèmes juifs des allusions aux doctrines nouvelles du messianisme chrétien. Il y est fait mention du Fils de l'Homme et de la mort du Christ (1). On hésitera peut-être à attribuer de telles idées aux didascales judéo-chrétiens des premiers jours. L'objection tombe, si l'on réfléchit que notre texte canonique de Marc n'a vu le jour que dans la dernière décade avant la ruine de Jérusalem, et qu'il doit nécessairement porter la trace des modifications doctrinales et autres que l'évolution de la vie des Eglises entraîna après elle. Il en fut des leçons de Marc comme de ses anecdotes, elles passèrent par le laminoir ecclésiastique toujours en activité. Les didascales ne résistèrent pas plus que les conteurs au désir d'éclaircir et de commenter la tradition. Ainsi s'explique que les péricopes évangéliques fixées par écrit une première fois par un auditeur de ces leçons subirent dans la suite, après une deuxième ou troisième audition, des additions, des altérations. D'ailleurs les versets de Marc sur le Fils de l'Homme qui a le droit de pardonner, ou qui est maître du sabbat, se détachent aisément de l'ensemble et se dévoilent comme des additions dues aux croyances christologiques des

(1) Voir Marc II 20 : « Des jours viendront, où l'époux leur sera enlevé. »

didascales. (1) Ainsi donc le genre archaïque de ces leçons marciennes est incontestable, malgré les retouches des générations suivantes.

Mais alors même que le laminoir de la vie ecclésiastique eût laissé des traces plus profondes sur ces péricopes, leur haute antiquité et l'authenticité de leur contenu essentiel ne sauraient échapper à l'œil exercé du critique. Elles sont pareilles à ces dalles anciennes encastrées dans la maçonnerie d'un mur plus récent, et qui malgré les détériorations dues à la vétusté ou à la main de l'homme se font reconnaître comme les témoins irrécusables d'un autre âge.

(1) Les études sur le Fils de l'Homme ne se comptent plus. La dernière en date est la thèse de licence de M. G. Dupont, *Le Fils de l'Homme. Essai historique et critique* (1924). Il y a pas à notre connaissance un livre français sur cette matière qui expose avec autant de netteté toute la complexité du problème du Fils de l'Homme. L'esprit de méthode qui préside aux recherches de l'auteur mérite d'être signalé. Au sujet des passages de Marc, dont il est question en haut, M. Dupont conclut, avec la majorité des critiques, que le Fils de l'Homme dans le sens messianique n'y est pas original et que le terme araméen employé par Jésus a été mal compris et mal rendu en grec par le traducteur. M. Dupont est d'avis que dans ces versets de Marc se cachent des paroles authentiques de Jésus, qu'il s'agit de libérer de la poussière que les épigones ont jetée dessus. Nous souscrivons pleinement à ces phrases qui se lisent à la page 48 : « Derrière ces efforts pénibles pour prouver que Jésus est le Messie, n'entrevoit-on pas une idée beaucoup plus simple et plus haute ? Considérées en elles-mêmes et sans tenir compte du but de l'évangéliste, ces paroles respirent un esprit de liberté vis-à-vis des observances légales, qui est bien conforme à celui de Jésus. Interprétées sans préoccupations messianiques, elles rendent fidèlement l'attitude du Maître vis-à-vis de le Loi. »

Pour ce qui concerne spécialement le Fils de l'Homme qui a le pouvoir de pardonner (Marc II 5-10), M. Dupont estime que l'histoire, telle qu'elle est relatée dans le texte, n'en forme pas un ensemble primitif. L'analyse littéraire découvre des interpolations. Mais alors même qu'on accepte cette manière de voir, il ne s'ensuit pas que le contenu essentiel de ces versets (c'est-à-dire le pouvoir de pardonner accordé aux hommes) soit apocryphe. Comme dans les péricopes voisines, Jésus fait encore preuve ici d'une haute liberté religieuse. La question du pardon était de celles qui ont dû se poser (et qui sans doute se sont posées plus d'une fois) entre « l'ami des pécheurs et des péagers » et les scribes et pharisiens, qui « fermaient la porte du Royaume au visage des hommes » (Mat. XXIII 13). Il est probable que dans l'ancienne tradition on ait amalgamé une discussion entre Jésus et les docteurs sur le pardon avec l'histoire de la guérison du paralytique. De là la difficulté qu'éprouve le critique à saisir le sens exact de cette histoire. — Sur le livre de M. Dupont, voir encore p. 247. (*Réd.*)

Considérons de plus près ce qui est inscrit sur ces vieilles dalles enfermées par Marc dans la construction de son évangile. Elles attestent non seulement que Jésus fut un personnage en chair et en os et qu'il enseigna avec autorité et puissance, mais encore elles nous initient d'une façon vivante à cet enseignement d'une grande beauté et simplicité morales en nous donnant des précisions sur plusieurs de ses pensées maîtresses. Rien d'artificiel, rien d'apprêté dans cette façon dont Jésus fait ressortir l'importance secondaire des rites extérieurs, qui ne doivent pas être comme des jougs imposés à l'homme. Conception à la fois hardie et belle que cette proclamation de la nécessité d'une réforme intégrale qui ne se contente pas de demi-mesures, et qui répugne à coudre une étoffe neuve à un vieux vêtement et à verser du vin nouveau dans de vieilles outres ! Tout cela est spontané et d'un naturel accompli. Et alors qu'on doit admirer la simplicité et la force élémentaire de ces idées, n'est-il pas bien significatif qu'il n'y ait trace dans ces pages anciennes de Marc ni de la mort rédemptrice d'un Dieu descendu sur la terre, ni d'aucune doctrine « mystérieuse » ? Comment se l'expliquer si vraiment la religion chrétienne était issue d'un mythe ou d'une gnose préchrétienne ?

Rappelons que les péricopes de Marc qui nous occupent ont fait l'objet d'une attention particulière de la part des théologiens qui se livrèrent à l'étude comparative des textes synoptiques. Ils les classaient parmi les matériaux les plus anciens de la tradition. Frappés de leur accent de vérité, ils les considéraient comme l'élément le plus sûr de la prédication de Jésus. La critique nouvelle qui examine plus spécialement les formes littéraires (1) vient se fondre harmonieusement sur ce point avec l'ancienne critique synoptique. Cette concordance de la recherche, s'effectuant

(1) La théologie allemande a donné à ces recherches récentes l'appellation de *formgeschichtliche Methode.* Il ne semble pas que l'entente sur la manière dont il faut la comprendre soit complète. Généralement on désigne par là l'étude des formes diverses par lesquelles ont passé les matériaux évangéliques (sentences, récits), tant dans la phase orale qu'écrite. On se flatte de pouvoir établir la loi de la formation de ces matériaux et l'on parle de leur « morphologie ».

Au reste, l'expression « formgeschichtlich » a été créée par la philologie classique, à laquelle les théologiens modernes l'ont empruntée. Seulement les philologues et beaucoup de théologiens anciens entendaient désigner par ce terme les divers « genres littéraires ».

par deux méthodes différentes, mérite, je pense, de retenir notre attention. J'ose dire que la science théologique a atteint ici vraiment la terre ferme de l'histoire de Jésus. Elle a touché au roc. Le travail de sondage qu'elle a pratiqué sans relâche, avec un magnifique désintéressement, ne fut pas entièrement vain. Une communication a été rétablie avec le grand Galiléen disparu depuis vingt siècles : communication ténue, mais suffisante pour affirmer son rôle historique. Et s'il ne nous sera jamais donné, comme aux premiers témoins, d'entendre le son de sa voix, du moins possédons-nous dans les morceaux didactiques de Marc des « *logia* » authentiques, sortis de sa bouche.

Quand les recherches des savants modernes aboutissent à quelque résultat nouveau dans le domaine des sciences naturelles, la presse ne manque pas de parler de la « belle découverte ». La théologie n'est pas gâtée. On ne chante pas ses découvertes. Que d'hommes, d'ailleurs, avant de les chanter, devraient découvrir la théologie elle-même ? Espérons que ceux, du moins, qui savent ce qu'il en coûte de faire un pas en avant dans le champ des recherches historiques, reconnaîtront que les efforts de la critique théologique des deux dernières générations méritent mieux que la défiance ou le blâme dont ils furent trop souvent l'objet.

Les découvertes de la science moderne sont dues à l'observation patiente de la réalité. Le véritable savant se laisse instruire par la vie. C'est cette règle que nous avons voulu appliquer à l'étude de l'histoire évangélique. Nos résultats ne relèvent point d'une théorie philosophique ou littéraire aprioristique, mais uniquement de l'examen des textes. En cherchant l'origine et la formation de ces textes dans les institutions de l'Eglise et dans leur fonctionnement, nous n'avons fait que les replacer dans la vie réelle.

C'est un représentant de la science de l'Ancien Testament qui a donné ce mot d'ordre à la recherche théologique qu'elle devait situer les textes *dans la vie* (1). Cette méthode qui rend les textes vraiment intelligibles, n'est pas moins valable pour le Nouveau Testament que pour l'Ancien. Peut-être l'essai que nous venons d'en faire nous-même est-il une preuve qu'elle n'est pas sans donner quelque fruit dans ce domaine aussi.

(1) M. Gunkel a su tirer de ce principe un parti merveilleux en en faisant l'application à l'interprétation des Psaumes et de la Genèse.

11.

Je me suis borné de propos délibéré, il faut le rappeler, à l'examen des péricopes narratives de Marc. Il est bien entendu que si le problème de l'existence historique de Jésus devait être élucidé à fond et sous toutes ses faces, il faudrait englober dans sa tractation beaucoup d'autres matières de première importance, comme les Paraboles, le Sermon sur la montagne, les déclarations messianiques de Jésus, la Cène, la Passion, la Mort. Plus encore. Si l'unique objectif du chercheur est d'établir l'historicité de Jésus, il y parviendra par un chemin plus direct que celui choisi par nous. Pour savoir si Jésus a vraiment vécu et inauguré un ordre de choses nouveau, il faut frapper à la porte de l'apôtre Paul. Il fournit les armes les plus sûres pour exterminer le monstre de l'école mythologique. Mais il est à peine besoin de remarquer que si nous nous étions engagé résolument dans l'une ou l'autre de ces voies, il nous aurait fallu un long temps pour la parcourir. Toujours, en toute occurrence, *un* sujet aurait dû être traité au détriment de l'autre. Dans l'impossibilité d'approfondir tous les problèmes essentiels de l'histoire de Jésus, je m'en suis tenu à l'exposé de la *méthode* dont on doit se servir pour fixer la provenance et la formation des matériaux de cette histoire. C'est pour illustrer cette méthode par une application que j'ai fait choix des récits de Marc. Ils ne figurent ici qu'à titre d'exemples.

On peut discuter avec fruit, je pense, dans un simple rapport, la méthode de la recherche, tandis qu'il serait bien difficile de répondre par un oui ou un non catégorique aux mille questions concernant les détails de la vie de Jésus. Autant on doit se garder de nier en bloc la valeur historique des évangiles, autant il serait téméraire d'affirmer que tel ou tel passage soit d'une solidité à toute épreuve ou même qu'un seul verset soit à l'abri de toute suspicion présente ou future. Dans l'état actuel de la critique il faut avoir le courage d'ignorer ou de prononcer un *non liquet*. Cela vaut mieux que des solutions hâtives, christologique, mythique ou autres.

Mettons les choses au pis. Que l'histoire de Jésus tout entière, que cet évangile dont nos pères avaient coutume de dire : *manet in aeternum* ne soit plus aujourd'hui qu'une terre mouvante — semblable en cela à notre globe terrestre, dont l'écorce passait

autrefois pour être d'une rigidité absolue et dont les physiciens actuels nous enseignent qu'elle est ébranlée sans cesse par des secousses sismiques ! — s'il en était ainsi, s'il nous fallait envisager un ébranlement total de la base historique du christianisme, cela ne serait pas encore pour nous confondre ou pour nous désespérer. Rien ne nous empêcherait d'y attacher un sens plus profond et d'y voir comme un mystère de la création. Je m'explique. Les origines de toutes les grandes phases du développement universel ne sont-elles pas plongées dans une nuit impénétrable ? Quoique les sciences naturelles soient à l'œuvre depuis des siècles, nous ne *connaissons* véritablement ni les origines de la matière, ni celles du mouvement, ni celles de la vie, ni celles de la pensée. A chaque échelon nouveau de la création, le mystère se dresse devant nous.

Pourquoi en serait-il autrement, quand il s'agit de ce degré le plus élevé de la vie morale qui s'appelle le christianisme ?

Si l'ignorance où nous sommes par rapport aux grandes origines, répondait à une loi, alors la science historique ne saurait émettre que des hypothèses sur la genèse du christianisme, hypothèses qui ne vaudront ni plus ni moins que celles concernant la matière ou l'origine du genre humain. Nous en faut-il davantage ? Nous ne savons rien de positif sur la formation du premier homme. On ne voit pas que l'humanité en ait été empêchée de développer sans cesse et dans un mouvement ascensionnel sa vie physique et intellectuelle. Le développement de sa vie religieuse dépendrait-il du fait qu'elle soit renseignée avec une rigoureuse exactitude sur l'histoire religieuse du passé ? Une connaissance exacte de la vie de Jésus depuis le berceau jusqu'à la croix serait pour satisfaire notre désir de savoir. Mais il est une chose supérieure à l'intelligence et à ses besoins, c'est la vie de l'âme, la réalisation des aspirations les plus hautes du cœur humain.

J'ai lu quelque part cette observation, que le soleil n'a qu'*un* côté tourné vers nous. Nous ignorons ce qu'il est par ailleurs, du côté qui échappe à notre vue. Ignorance regrettable peut-être, mais non mortelle, puisque c'est du côté tourné vers nous que se dégagent et la lumière et la chaleur, ce qu'il nous faut à nous et à l'univers pour *vivre*. Qu'importe que les contingences de la vie du Christ restent douteuses ou ignorées à jamais par la science théologique, Jésus n'en brille pas moins comme le soleil au firmament

religieux de l'humanité, car il a fait luire dans ce monde des vérités dont les hommes ont vécu et vivront encore (1).

12.

Il est une pensée que l'on a souvent exprimée, c'est que la religion chrétienne est une *vie*, non une doctrine, une science, un rite ou une morale. Ces choses-là, en effet, Jésus aurait pu les prendre ailleurs, dans les systèmes religieux ou philosophiques de son temps. Et du reste les négateurs ne cessent de répéter qu'il en fut ainsi. Mais si l'on demande le sens véritable de la religion chrétienne à cette religion elle-même, à l'histoire de l'Eglise chrétienne, alors tous les représentants authentiques de cette religion, depuis saint Paul jusqu'à saint Augustin, saint François, Luther et Calvin, nous répondent en chœur : L'Evangile est une *vie*, une vie personnelle. C'est le Christ vivant dans ses disciples. D'où vient ce caractère *personnel* de la foi chrétienne, s'il ne lui a été implanté, en quelque sorte insufflé, par son fondateur ? C'est une marque de naissance. Quand un homme se distingue par un don exceptionnel, on a coutume de dire : la bonne fée lui a mis cela dans le berceau. Ce qui constitue le caractère original de la religion chré-

(1) Si le mouvement qui donna naissance à l'Eglise chrétienne est parti vraiment de Jésus, on comprend qu'on revendique aussi pour lui, comme le firent nos évangélistes et en particulier Jean, toutes les vérités enseignées par ses disciples, autant qu'elles étaient conçues dans son esprit. La solidarité spirituelle des évangélistes avec le Maître, dont ils relatent la carrière, confère à toutes les traditions qu'ils enregistrent une sorte d'authenticité suprahistorique. Gœthe dans ses *Gespräche mit Eckermann* se plaît à dire que les quatre évangiles sont absolument conformes à la réalité historique (*durchaus ächt*). « *Denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Jesu Christi ausging und die so göttliche Art, wie nur je auf Erden das Gœttliche erschienen ist.* »

Non sans raison on a prétendu que la légende peut être plus vraie que l'histoire. Il arrive qu'une légende marque plus dans l'histoire de l'humanité que dix mille récits du passé. Que lui importerait qu'un Juif, contemporain de Jésus, ait fait un jour de riches sacrifices au temple ou qu'il ait invité ses amis à un brillant festin? Ces actes ne sont rien, comparés au sacrifice de la mort de Jésus ou à la cène qu'il célébra avec ses disciples, puisque dans ces formes, il légua aux hommes des biens inestimables. La légende complète, éclaircit et symbolise l'histoire.

tienne doit se retrouver à ses origines. C'est dire que sur le seuil du christianisme se dresse une personne *vivante*, un Jésus en chair et en os, non une théorie ou un mythe.

Quelle serait donc la religion qui demande à ses adeptes un effort *personnel*, un don de l'être tout entier, comme c'est le cas du christianisme ? Comment n'y aurait-il pas eu, à l'aube de cette religion une *personne* incarnant cet effort, cette vie, cette volonté du bien ? C'est la vie qui engendre la vie, c'est la flamme qui allume la flamme. Et c'est parce que le Christ fut vivant et qu'il a montré par son exemple la valeur de la vie chrétienne, qu'il l'a emporté, dans la concurrence des religions, sur Attis et Isis, sur Tammouz et Mithra et tous les autres dieux mort-nés du paganisme.

G. Baldensperger.