

Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi

Maurice Goguel

Citer ce document / Cite this document :

Goguel Maurice. Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 9e année n°2, Mars-avril 1929. pp. 115-139;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhpr.1929.2721>

https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1929_num_9_2_2721

Fichier pdf généré le 22/11/2019

Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi¹.

Il suffit de prononcer le simple nom «Jésus-Christ» pour poser les termes du problème sur lequel je voudrais appeler votre attention. Jésus-Christ, c'est, dans l'usage courant, un nom propre et la plupart des gens disent indifféremment Jésus-Christ, Jésus, Christ ou le Christ, comme ils disent César ou Jules César, ou comme, pour ne pas quitter le domaine du christianisme primitif, le Nouveau Testament appelle indifféremment Marc et Jean-Marc, le personnage à qui la tradition attribue la rédaction de notre second évangile. Mais, si on se reporte au sens original des termes, on voit que l'association des noms de Jésus et de Christ est un fait d'un ordre tout particulier qui n'est en rien comparable au cas banal, si courant à l'époque du Nouveau Testament, des doubles noms tels que Saul-Paul ou Joseph-Barnabas.

Jésus est un nom propre qui a été porté par beaucoup de Juifs; le Nouveau Testament nous parle d'un certain Jésus-Justus et il semble bien que le brigand Barabbas dont la foule réclama la libération à Pilate se soit appelé Jésus-Barabbas². En un siècle, entre 35 avant notre ère et 63 après, il n'y a pas eu moins de quatre grands-prêtres juifs qui ont porté ce nom et il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des noms propres que Niese a donnée dans son édition des œuvres de l'historien juif Flavius Josèphe pour se convaincre que c'était un nom assez usuel.

Christ au contraire, c'est la traduction grecque de l'hébreu *meschia* qui signifie «l'Oint». Ce n'est pas un nom propre, c'est la désignation d'une fonction. A l'origine le Messie a été, pour les Israélites, le roi messianique descendant de David qui

¹ Conférence faite à Liège et à Bruxelles les 4 et 5 Février 1929.

² Le nom Jésus-Barabbas est attesté dans *Mt.*, 27, 16. 19 par le ms. Θ, tout un groupe de minuscules (1. 118-209 etc.) et la version syriaque du Sinaï Origène a connu de nombreux manuscrits que la donnaient. Elle pourrait bien être primitive car il est bien difficile d'admettre que le nom de Jésus ait été ajouté après coup.

restaurerait dans son intégrité l'indépendance nationale et politique d'Israël et assurerait sa suprématie sur ses rivaux et ses voisins, voire sur tous les peuples de la terre. Il suffit de rappeler ici ce qu'a été, dans ses grandes lignes, l'évolution de la notion de Messie et comment, à mesure que l'expérience rendait de plus en plus chimérique et vain, l'espoir de la restauration d'une royauté israélite indépendante par le seul jeu des événements politiques, l'espérance juive que sa foi indéfectible en son Dieu empêchait d'abdiquer, est devenue de plus en plus transcendante, c'est-à-dire en est venue à compter non plus sur des combinaisons politiques ou sur des guerres heureuses mais sur une intervention surnaturelle de Dieu en faveur de son peuple, comment aussi, à l'idée d'un rétablissement de l'ordre sur la terre, s'est peu à peu substituée celle de l'anéantissement du monde actuel jugé définitivement mauvais parce qu'asservi à la puissance de Satan et son remplacement par une économie entièrement nouvelle qui sera le *malkout haschamaïm*, le Royaume des cieux, par quoi il ne faut pas entendre un Royaume qui sera dans les cieux mais la Royauté et celui qui est dans les cieux et que, par respect pour sa majesté, les Juifs n'osaient par nommer. Le Messie, dès lors, c'est l'être transcendant par lequel cette transformation radicale sera réalisée. C'est celui que Dieu enverra pour anéantir ses ennemis et exercer le jugement.

Cette évolution était à peu près achevée au moment où a paru Jésus. L'affirmation: «Jésus est le Messie», ou, sous la forme grecque qui a prévalu: «Jésus est le Christ», dans laquelle se résume la foi de l'Eglise primitive, c'est l'affirmation que Jésus n'a pas seulement été, comme le dit l'apôtre Paul, un homme «né de la femme, né sous la Loi» (*Gal.*, 4,4) mais qu'il a été plus que cela, non seulement un prophète envoyé et inspiré par Dieu, un révélateur de sa volonté et de son plan rédempteur, mais encore un être surnaturel venu du ciel.

Le témoignage du Nouveau Testament est, sur ce point, si explicite et si clair qu'il ne saurait subsister aucun doute sur le caractère de la foi chrétienne primitive. C'est Paul qui affirme que le Christ est le «second Adam» (*I Cor.*, 15, 45), «l'homme céleste», (*I Cor.*, 15, 48. 49), qu'«il existait en forme de Dieu» (*Phil.*, 2, 6), qu'il a reçu «le nom de *kurios*» (*Phil.*, 2, 9-11), c'est-à-dire de Seigneur, le mot que la version grecque de l'Ancien Testament emploie pour traduire le tétragramme sacré, le nom ineffable de Dieu; il est «l'image du Dieu invisible», (*Col.*, 1, 15 et *II Cor.*, 4, 4), celui «par qui et pour qui tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et

les choses invisibles» (*Col.*, 1, 16), celui, enfin «en qui il a plu à Dieu de faire habiter toute la plénitude de la divinité» (*Col.*, 2, 9). C'est l'auteur de l'épître aux Hébreux qui déclare que le Christ est «le reflet de la gloire de Dieu, l'empreinte de sa substance» (*Héb.*, 1, 3). C'est l'auteur du quatrième évangile qui affirme qu'avant qu'Abraham ne fût, le Christ était, (*Jn.*, 8, 48), qu'il est venu du ciel (*Jn.*, 3, 13. 31; 6, 38), et qui, reprenant pour l'appliquer au Christ le concept du Verbe divin élaboré par la philosophie judéo-hellénique d'Alexandrie, affirme que le Christ «était au commencement, qu'il est le Verbe divin, que rien de ce qui est n'a été fait sans lui, qu'il est la vie et la lumière», que ce Verbe divin est devenu chair et qu'il a habité au milieu des siens qui ont contemplé en lui la gloire du Fils unique venu du Père (*Jn.*, 1, 1-14). C'est l'évangéliste Matthieu qui pense que la présence du Christ au sein de l'humanité ne peut s'expliquer que par le miracle de la naissance surnaturelle. C'est l'auteur de l'Apocalypse, enfin, qui présente le Christ comme l'objet du culte des bienheureux dans le ciel, ce qui prouve qu'il était l'objet du culte des fidèles sur la terre. Pour joindre à ces témoignages de croyants celui d'un homme du dehors, c'est Pline le Jeune qui, décrivant à Trajan ce qu'il sait des Chrétiens, dit qu'ils «chantent des hymnes en l'honneur du Christ comme en l'honneur d'un Dieu» (*Ep.*, X, 96).

Si le christianisme primitif a précieusement gardé le souvenir de la vie terrestre de Jésus — l'existence des évangiles et le rôle qu'ils ont joué suffit à le prouver —, s'il a attaché le plus grand prix au fait que Jésus avait vécu en homme, il a, d'autre part, affirmé, non moins nettement, le caractère transcendant de la personne du Christ, il a vu en lui, en un sens unique et absolu, le Fils de Dieu. Dans le christianisme, le terme de «disciples» a toujours eu un sens autre que dans des expressions comme disciples de Platon et d'Aristote. Les disciples du Christ ce ne sont pas seulement ceux qui ont reçu et gardé son enseignement, ce sont ceux qui lui rendent un culte.

Au témoignage du christianisme primitif on pourrait ajouter celui de la doctrine et de la tradition de l'Eglise qui affirment, avec une netteté absolue, à la fois, l'humanité et la divinité du Christ. Les symboles de l'ancienne Eglise sont sur ce point très explicites et, s'il est arrivé que des théologiens ont parfois mis l'accent sur la divinité du Christ d'une manière qui risquait, tout au moins, de faire oublier son humanité, le docétisme pourtant, c'est-à-dire la doctrine qui réduit l'humanité du Christ à une simple apparence, a toujours été condamné comme

une dangereuse hérésie. Les Eglises issues de la Réforme sont restées sur ce point fidèles à la tradition dogmatique de l'ancienne Eglise, non seulement en déclarant expressément dans leurs confessions de foi qu'elles reconnaissaient ses symboles comme valables, mais encore par des affirmations directes comme cette brève mais catégorique définition que Luther donne du Christ, dans le *Petit Catéchisme*, «vrai Dieu, né du Père de toute éternité, vrai homme, né de la vierge Marie». Et Calvin écrit semblablement dans l'*Institution*, (II, 12, 2) : «Ceux qui dépouillent Jésus-Christ ou de sa divinité ou de son humanité diminuent bien sa majesté et gloire et obscurcissent sa bonté et grâce; mais d'autre part, ils ne font pas moins d'injure aux hommes desquels ils renversent la foy, laquelle ne peut consister qu'estant appuyée sur ce fondement».

Pour le christianisme, Jésus n'est pas seulement l'initiateur ou le fondateur d'une religion nouvelle. Il en est encore l'objet. La pensée chrétienne considère donc sa personne, à la fois, dans deux catégories différentes: dans la catégorie de l'humanité d'abord à cause de sa vie terrestre, de son enseignement et de sa mort et dans la catégorie des réalités transcendantes à cause de ce qu'il est pour la foi de l'Eglise.

Il y a un problème historique de Jésus. Il se pose en dehors de toute interprétation et de toute préoccupation religieuse, non pour les croyants seulement, mais pour tout homme qui s'intéresse au passé de l'humanité.

Pour les croyants, qu'ils soient restés fidèles aux formules traditionnelles ou qu'ils s'en soient affranchis, il y a, d'autre part, un problème théologique et religieux du Christ. Le problème théologique est posé par les jugements que l'Eglise a portés sur le Christ et par la nécessité qu'il y a à intégrer l'idée que l'on se fait de lui dans une conception générale. Le problème religieux résulte du rôle que la foi lui attribue. Il est posé par le fait que, pour les croyants, le Christ n'est pas seulement une grandeur du passé, mais une puissance du présent, qu'il est, comme on l'a dit, «l'éternel contemporain».

Le problème théologique est un problème de spéculation et d'interprétation qui ne peut être résolu qu'en fonction d'une conception philosophique très générale. L'état actuel des esprits et le désarroi de la pensée systématique ne sont peut-être pas très favorables à sa tractation. Nous ne méconnaissons pas son importance mais nous pensons qu'il sera sans inconvénient de le laisser ici de côté.

*

* *

La coexistence que nous venons de constater d'un problème historique de Jésus et d'un problème religieux du Christ pose un troisième problème, celui du rapport qu'il y a entre les deux premiers. On ne peut, en effet, croyons-nous, soutenir que le problème historique de Jésus et le problème religieux du Christ se posant sur deux plans tout à fait différents, peuvent et doivent être développés, l'un et l'autre, d'une manière parfaitement indépendante, chacun suivant les lois et les méthodes qui lui sont propres. S'il y a, en effet, des fonctions diverses de l'esprit humain, il n'y a point cependant entre elles de cloisons étanches. La personne humaine étant une, il faut qu'elle puisse s'harmoniser ce qu'elle atteint, chacun pour soi, les divers développements de la vie de l'esprit. Certes, il y a des contradictions et des antinomies que la faiblesse de l'esprit humain ne peut résoudre complètement. Il y a des cas où nous avons le sentiment de tenir en mains les deux extrémités d'une chaîne dont nous ne voyons pas comment elles se rejoignent. Mais le cas qui nous occupe est différent: il ne s'agit pas de faits distincts l'un de l'autre mais d'un même fait auquel on ne peut reconnaître des caractères contradictoires parce qu'on l'envisage de deux points de vue différents. Le temps est passé où il était possible de penser qu'une thèse pouvait être vraie en théologie et fautive en philosophie ou réciproquement.

La considération religieuse peut, au nom de l'expérience spirituelle, de la spéculation, de l'intuition mystique, faire sur le Christ des affirmations qui ne soient pas simplement des transpositions des constatations de l'histoire mais qui les dépassent. Il y a des thèses qui sont essentielles pour la foi et que l'histoire ne peut pas formuler, soit parce qu'elle ne dispose pas de textes qui les justifient, soit que, par leur nature même, elles échappent à sa compétence. Nous reconnaissons, sans aucune hésitation, qu'il est légitime, qu'il est conforme à la nature des choses, que la considération religieuse dépasse les affirmations de l'histoire et, si on peut parler ainsi, les prolonge. Mais nous ne pensons pas qu'elle ait le droit de les contredire. Un exemple va faire comprendre ce que nous entendons par là. Prenons l'idée de la sainteté parfaite du Christ. L'histoire ne peut pas affirmer que Jésus ait été parfaitement saint. Ce qu'elle constate, c'est que, dans la conscience de Jésus, elle ne relève aucune trace de sentiment de péché ou de remords, que sa vie a produit sur ceux qui en ont été les témoins une impression unique. Elle peut ajouter qu'étant donnée l'extrême délicatesse de la conscience morale de Jésus, l'absence de sen-

timent de péché a chez lui une importance toute particulière. Mais ce n'est là qu'une constatation négative et, sauf dans certains cas très particuliers, une constatation négative n'autorise pas une conclusion positive. L'argument *e silentio* est un de ceux, dont, en règle générale, il faut le plus se défier. Il faut ajouter que notre documentation ne se rapporte qu'à une très brève période de la vie de Jésus et que sa rédaction pourrait avoir été influencée par le fait qu'elle a été écrite dans un milieu où l'on croyait à la sainteté de Jésus. L'historien doit donc se borner à ne pas nier cette sainteté. Cette constatation, toute négative qu'elle est, suffit pour que l'homme religieux soit autorisé à faire cette affirmation à laquelle l'historien doit se refuser. Mais, par contre, on n'a pas le droit, au nom de considérations d'ordre spirituel ou spéculatif, d'affirmer la toute science ou l'incertitude du Christ ou, du moins, pour parler avec plus de prudence, on n'aura le droit de faire cette affirmation qu'après avoir établi, par une démonstration purement historique, que Jésus n'a pas eu sur la fin imminente du monde, les vues que lui prêtent un nombre de plus en plus grand d'exégètes contemporains.

Notre sentiment qu'il est impossible de se satisfaire d'une conception d'après laquelle on pourrait développer parallèlement une conception historique et une conception religieuse du Christ qui se mouvraient sur deux plans différents, sans contact et sans harmonie nécessaires entre elles, répond aux conceptions traditionnelles de l'Eglise qui affirme l'identité du Jésus qui a vécu en Palestine et qui y est mort sous le règne de l'empereur Tibère, avec le Christ éternel.

Pour faire ressortir l'évidence de cette impossibilité, il suffit de pousser les choses à l'extrême et de se demander quelles conséquences auraient, pour le christianisme conçu comme religion, telle ou telle théorie historique soutenue par certains de nos contemporains, si elles pouvaient ou devaient être considérées comme historiquement démontrées, la théorie mythique de M. Couchoud, par exemple, ou bien celle de M. Eisler, d'après laquelle Jésus aurait été un prétendant messianique et un agitateur politique qui aurait voulu soulever son peuple contre la domination romaine. Le christianisme pourrait-il subsister avec de semblables conceptions? Ne subirait-il pas de profondes transformations qui, en somme, en feraient tout autre chose que ce qu'il a été depuis dix-neuf siècles et n'iraient à rien de moins qu'à lui substituer une religion différente? Il n'en serait pas profondément affecté s'il était un type

particulier de conception religieuse, ayant sa valeur propre tout à fait indépendante des conditions dans lesquelles il a été historiquement réalisé et de la personne, réelle ou fictive, qui est ou qui serait à ses origines. Il en serait ainsi, s'il était de tous points comparable à un système philosophique, à une théorie scientifique, à un procédé technique dont il peut être, à certains égards, intéressant de savoir quand, par qui et dans quelles circonstances ils ont été formulés ou découverts, mais qui peuvent être appréciés ou critiqués, utilisés ou rejetés en eux-mêmes, sans que la personnalité de leur inventeur intervienne dans l'appréciation ou dans l'usage qu'on en fait.

Cette conception de l'essence du christianisme a d'abord contre elle, me semble-t-il, le témoignage de la conscience chrétienne qui ne peut, sans perdre son caractère spécifique, réduire sa religion à un système d'idées et faire abstraction de la personne du Christ. D'ailleurs, ce soi-disant système objectif d'idées philosophiques et théologiques qui constituerait le christianisme, n'existe pas en réalité. L'histoire des dogmes a montré, d'une manière que l'on peut tenir pour définitivement acquise, que, dans la doctrine chrétienne, sont entrés beaucoup d'éléments qui ne sont pas spécifiquement chrétiens et, d'autre part, qu'il n'y a pas un système théologique et philosophique unique du christianisme mais une série de systèmes différents et, par certains de leurs éléments, même contradictoires. Si c'était par la doctrine que le christianisme pouvait être défini, il ne serait pas, avant tout, une religion. Il faudrait de plus, puisque la doctrine a varié, admettre que le christianisme, en tant que religion, s'est, lui aussi, transformé, alors que ce sont seulement ses manifestations, ses réalisations successives qui, dans une certaine mesure, diffèrent les unes des autres. C'est un des plus audacieux paradoxes de l'Eglise romaine que celui qui lui permet de nier les variations de la doctrine chrétienne et de les réduire aux simples progrès de la définition d'une doctrine immuable dans son essence.

Le christianisme est tout autre chose qu'une doctrine, il est une forme de vie religieuse que l'on peut caractériser en disant qu'il comporte deux éléments, l'un normatif, c'est-à-dire qui présente un idéal à réaliser, l'autre que nous pouvons appeler génétique ou dynamique, c'est-à-dire, qui constitue une puissance par laquelle la relation normale de l'homme avec Dieu, présentée comme un idéal, peut être réalisée. Ce qu'il y a de plus original dans le christianisme, c'est que la relation du croyant avec son Dieu n'y est pas un idéal abstrait et théorique,

mais une réalité révélée et manifestée dans la personne de Jésus de Nazareth. La réalité historique de cette personne prend ainsi une importance capitale à laquelle on ne saurait comparer, par exemple, le rôle de la personne de Mahomet dans l'Islam. La révélation sur laquelle repose le christianisme ne peut pas se séparer de la personne du révélateur. Il n'est donc pas possible au christianisme de se désintéresser de ce que Jésus a été en fait.

A ne considérer encore la religion que comme la définition d'un idéal de vie spirituelle (en fait elle est cela, si elle n'est pas que cela), nous constatons qu'avec Jésus nous avons affaire, nous ne disons pas à la forme parfaite de la vie religieuse car nous ne voulons faire ici qu'une constatation, mais à une forme de vie religieuse infiniment plus pure, plus parfaite et plus élevée que celles qui ont pu être réalisées ou conçues en dehors de lui, soit avant lui, soit après lui. Il n'est nullement indifférent que cette vie ait été une réalité ou seulement un idéal.

Si le christianisme n'était qu'une forme d'expérience mystique parfaite, une fois réalisée, il ne serait pas encore une religion. Il est religion, c'est-à-dire un fait social tendant, par sa nature même et non seulement par accident, à devenir universel parce que Jésus, en qui cette vie a été réalisée, ne s'est pas contenté d'en jouir pour lui-même mais a voulu amener ceux qui l'entouraient à la réaliser, eux aussi. Jésus n'a pas été un mystique vivant dans la méditation et dans la retraite. Il a été un homme d'action, un prédicateur. Les deux notions du pardon divin et du Royaume de Dieu forment les deux éléments essentiels et complémentaires de son enseignement. Sans le pardon divin, l'homme qui a violé sa volonté sainte n'est qu'un être perdu. Même s'il se repent et s'il s'efforce de réaliser une vie sainte, il reste quelque chose de radicalement incommensurable entre les efforts qu'il peut faire et le Royaume de Dieu qui, selon la définition à la fois la plus simple et la plus exhaustive que l'on puisse donner, est l'état dans lequel la souveraineté de Dieu ne rencontrera plus ni obstacle ni limite soit dans les hommes soit dans les choses. Tel a été le point de départ de l'enseignement de Jésus. Au cours de son ministère il s'est développé et un troisième élément paraît être venu se surajouter aux deux premiers. Je dis paraît car, à regarder les choses de près, on voit qu'il serait plus exact de dire non pas que l'idée de rédemption est entrée dans la pensée de Jésus mais que l'idée de pardon s'est transformée et enrichie. Quand l'expérience du

ministère eut révélé à Jésus que sa prédication rencontrait tant d'obstacles et provoquait tant et de si vives hostilités qu'il lui faudrait, s'il ne voulait pas renoncer à son œuvre, accepter d'être humilié et rejeté, de souffrir et même de mourir, Jésus se soumit à ce qui lui apparaissait comme la volonté du Dieu entre les mains duquel il se sentait et il vit dans ses souffrances un élément de son œuvre messianique, une condition de l'établissement du Royaume de Dieu. La notion du pardon divin s'est, sous ces influences, transformée, non pas, sans doute, en doctrine, mais au moins en affirmation de la rédemption. Le Messie qu'il se sentait appelé à être ne fut plus seulement celui qui, un jour, devait présider à l'établissement du Royaume divin, mais celui qui, avant de revenir sur les nuées du ciel pour exercer le jugement, devait souffrir, être humilié et rejeté. Par là, Jésus prenait, dans la religion qu'il prêchait, une place centrale et c'est ce qui, s'ajoutant aux raisons que nous avons déjà indiquées, explique que le christianisme n'ait pas été la réalisation chez d'autres de la religion qu'avait eue Jésus, mais une religion dont, sans doute, Jésus n'est pas l'objet unique, car l'objet de la religion c'est Dieu, mais une religion, au moins, dans laquelle il joue un rôle essentiel.

Cette conclusion pourrait être encore confirmée par une autre voie que je dois me borner à indiquer. Quel est le ressort de l'Évangile, et, si on peut s'exprimer ainsi, le mécanisme psychologique de l'action du christianisme sur les âmes? La réponse à cette question n'est pas douteuse. L'influence morale de la personne de Jésus à travers dix-neuf siècles de christianisme, n'a pas été celle d'un idéal abstrait, donc, dans une certaine mesure au moins, irréel et peut-être irréalisable, mais celle d'une personne vivante. Quand les martyrs donnaient joyeusement leur vie pour confesser leur foi, ce qui les soutenait, ce qui les jetait au devant du bourreau qui allait les égorger ou des fauves qui se préparaient à les déchirer, ce n'était pas une idée théorique, c'était l'évocation de Jésus mourant, lui aussi, par fidélité à sa vocation. Aucun mobile n'exerce une action morale aussi puissante que l'exemple d'une personne vivante. C'est la personne de Jésus, non en raison d'une définition quelconque de son essence, mais dans la sainteté de sa vie morale qui a été le ressort de l'action du christianisme sur les âmes. Il est donc impossible aux Chrétiens de n'envisager leur religion que sur le plan transcendantal, mystique et spéculatif, de ne s'attacher qu'au Christ en se désintéressant de Jésus et en abandonnant le problème de son histoire aux savants indiffé-

rents au christianisme en tant que religion. Le problème des relations entre la conception historique de Jésus et la conception religieuse du Christ s'impose d'une manière inéluctable à la pensée chrétienne. Les intérêts les plus essentiels de la vie chrétienne y sont directement engagés.

*

* * *

Quelques-uns, en présence de la difficulté qu'il leur semble y avoir à lui donner une solution rationnellement satisfaisante, se sont demandés s'il ne faudrait pas parler plutôt ici d'un pseudo-problème. Il suffirait, pensent-ils, d'en considérer les termes d'un peu près pour le voir s'évanouir.

Il en serait ainsi si le contenu et le caractère religieux du christianisme n'étaient qu'illusoire. Il est inutile de dire ici pourquoi nous ne saurions envisager une semblable solution. Il ne nous est pas davantage possible de nous rallier au système qui supprime le problème en effaçant de l'histoire la personne de Jésus, comme voudrait le faire M. Couchoud¹.

Moins radicale que les systèmes qui suppriment l'un des deux termes qui sont en présence mais aboutissant pratiquement aux mêmes conséquences, est la théorie que soutient avec ardeur une toute récente école de critique évangélique, celle qui s'est donné à elle-même le nom, à peu près intraduisible en français, de *formgeschichtliche Schule*². Pour cette école, une considération historique du problème de Jésus n'est pas possible et cela, à la fois, en raison du caractère propre de la méthode historique et de la nature des documents dont nous disposons. Une semblable théorie aurait fort surpris les théologiens d'il y a seulement vingt-cinq ans. Qu'elle ait pu être développée et cela par des savants auxquels il faut reconnaître le mérite d'avoir dégagé avec vigueur et clarté les résultats du travail de la critique pendant le xix^e siècle et les dix ou quinze premières années du xx^e, ce n'est pas le symptôme le moins frappant de la profonde transformation que la science du Nouveau Testament a subie depuis un quart de siècle. La position que prennent les deux principaux représentants de l'école, MM. Bultmann et Bertram, a quelque chose de paradoxal. Ils s'élèvent, l'un et l'autre, avec force contre toutes les théories mythiques

¹ Voir là-dessus notre livre, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?* Paris, 1925.

² Sur cette école voir notre article *Une nouvelle école de critique évangélique, La «form- und traditionsgeschichtliche Schule»* dans *Revue de l'Histoire des Religions* t. XCIV (1926) pp. 114—160.

et cependant déclarent une connaissance historique de Jésus impossible. «J'estime, écrit M. Bultmann, que ce que nous pouvons savoir de la vie et de la personnalité de Jésus c'est, autant dire, rien»³, et M. Bertram dit, non moins nettement: «La figure de Jésus n'est pas directement accessible à la science. Il est vain de vouloir la coordonner à un développement historique... Non pas ce que Jésus a été mais ce qu'il est, voilà ce qui se révèle au croyant. L'historien doit se borner à constater ce fait»⁴. N'y a-t-il pas quelque contradiction à affirmer la réalité d'un phénomène sur un plan où on le déclare en même temps insaisissable? On l'affirme en raison de ce que l'on tient pour ses conséquences mais comment peut-on se prononcer sur un rapport que l'on est incapable de saisir? L'explication du christianisme par un Jésus historiquement inconnaisable est logiquement aussi peu satisfaisante que son explication par un Christ mythique, bien que, il n'est que juste de le reconnaître, elle échappe à toutes les objections directes qui s'opposent aux théories mythiques.

On a l'impression que, dans les idées de MM. Bultmann et Bertram, se combinent deux courants de pensée très différents, un hypercriticisme qui conduit à des conclusions toutes négatives et un sentiment instinctif mais très vif que ces conclusions sont aussi incompatibles avec le christianisme qu'avec l'histoire. Le fait que les théologiens dont nous parlons se montrent extrêmement sympathiques à l'égard de la théologie de Karl Barth confirme cette interprétation car cette théologie est essentiellement un effort pour échapper à ce que certains appellent la dissolution du message évangélique par la critique.

Les vues de l'école sur la question qui nous occupe viennent d'être exposées par M. Bertram avec une clarté qui ne laisse rien à désirer dans une brochure intitulée «*Neues Testament und historische Methode*» qui reproduit une communication faite par lui l'été dernier au Congrès des sciences historiques d'Oslo. Elles peuvent être résumées en deux thèses. La première, c'est que l'histoire n'est pas simplement la constatation d'une réalité passée, mais la construction, sur la base des documents, d'un système dont des conceptions philosophiques, essentiellement irrationnelles par leurs origines, constituent un

³ BULTMANN, *Jesus (Die Unsterblichen, Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken, Band I.)*, Berlin, s. d. (1926), p. 12.

⁴ BERTRAM, *Neues Testament und historische Methode*, Tübingen, 1928, p. 41.

élément essentiel. Faire de l'histoire ce serait donc interpréter les faits par une conception philosophique consciente ou inconsciente. La seconde thèse c'est que, ce que l'on prend pour des documents sur Jésus, ce sont en réalité des documents sur le christianisme primitif.

Au sujet de la première de ces deux thèses, il suffira d'observer que M. Bertram confond deux choses en réalité fort différentes l'une de l'autre. Il y a d'une part l'histoire qui ne veut être que la constatation des faits passés et des relations de causalité qui apparaissent entre eux. Sans doute le but idéal auquel elle tend serait, si cela était possible, l'établissement d'un enchaînement continu de causes et d'effets, mais elle ne peut s'en approcher que dans la mesure où les documents dont elle dispose le lui permettent. Là où ils sont insuffisants, elle ne rougit pas de l'avouer et honnêtement, dans les tableaux qu'elle esquisse, elle laisse subsister des lacunes. Elle opère d'une manière toute empirique, nullement avec l'idée d'un développement continu et nécessaire. L'histoire ainsi conçue n'est pas, d'ailleurs, un simple enregistrement des faits; elle choisit, parmi eux et ne s'attache qu'à ceux qui lui paraissent importants soit pour leur signification propre, soit par les conséquences qu'ils ont eues et ces faits eux-mêmes, elle cherche à les coordonner, à les expliquer les uns par les autres, en d'autres termes à découvrir entre eux des relations de causes à effets. Mais, ce faisant, elle ne quitte pas le terrain des constatations. L'idée de causalité n'est, il est vrai, pas directement donnée par les faits mais quelle est la connaissance, de quelque nature qu'elle soit, où l'esprit ne vienne pas s'ajouter à ce qui, directement ou indirectement, vient du témoignage des sens. Il est vrai encore que la pente est glissante qui peut conduire à la restitution conjecturale de la cause d'un effet constaté. Mais qu'est-ce que cela prouve? Que le travail historique requiert beaucoup de prudence et de maîtrise de soi, nous dirions volontiers que le premier art que l'historien doit apprendre est celui d'ignorer, mais non que le travail historique doit nécessairement aboutir à des constructions de caractère spéculatif.

Il y a, d'autre part, une conception toute différente de l'histoire, c'est avec elle qu'opère M. Bertram. Elle tend à dégager les lois du devenir historique, c'est-à-dire à le concevoir comme un enchaînement immanent et nécessaire. Cette histoire-là qu'il vaudrait mieux appeler une philosophie de l'histoire, implique l'intervention d'une conception philosophique qui n'est pas donnée par les faits et qui n'a qu'un fondement irra-

tionnel. De la constatation de faits particuliers, on ne peut passer à des lois, c'est-à-dire à l'idée d'enchaînement nécessaire que par ce que M. Bertram appelle la subjectivité de l'historien, nous dirions plutôt la subjectivité du philosophe.

Le rôle de l'élément spéculatif est particulièrement sensible quand il s'agit de personnalités historiques. On ne peut les intégrer dans un enchaînement nécessaire qu'en les réduisant au rôle de manifestation d'idées qui s'insèrent dans la trame de l'histoire en vertu d'une nécessité immanente. Une semblable interprétation de la personne de Jésus est historiquement aussi insuffisante qu'elle est religieusement inacceptable. Faut-il donc en conclure à l'incompétence de l'histoire? Oui, si on la conçoit comme l'établissement d'un enchaînement nécessaire. Non, si on la réduit à la constatation de ce qui a été. Toute personnalité est, par définition, un mystère et, si l'on peut constater son action, si, dans une certaine mesure, il est possible de discerner les influences qui ont contribué à la former, il est impossible de l'intégrer sans résidu dans un développement supposé nécessaire, c'est-à-dire de la comprendre comme un effet en même temps que comme une cause. Mais, si on ne prétend pas donner une explication totale des faits, alors une personnalité n'est plus un obstacle au travail historique. Allons même plus loin et disons que la constatation du rôle et de l'action des personnalités en histoire constitue, à nos yeux, la plus décisive objection qui puisse être faite à la conception de l'histoire comme tendant à l'établissement d'un enchaînement nécessaire de tous les faits. L'individu, en effet, reste irréductible; il représente, dans le devenir historique, l'élément de nouveauté, de création, en un mot, de contingence. L'histoire n'a pas à expliquer les personnalités, mais seulement à constater le rôle qu'elles ont joué, l'influence qu'elles ont exercée.

Pour exposer et discuter en détail la seconde thèse de M. Bertram, c'est-à-dire pour examiner complètement les raisons qui le déterminent à ne pas voir dans les évangiles des documents qui permettent de faire ou d'esquisser l'histoire de Jésus, ce serait tout le problème littéraire et critique des évangiles qu'il faudrait évoquer. Mais on peut, en simplifiant un peu les choses, et en ne retenant que ce qui est le plus essentiel, ramener les théories de la nouvelle école à trois idées.

La première qui a déjà été formulée, il y a plus d'un demi-siècle, avec toute la netteté désirable, par Reuss, est que le cadre général des évangiles est artificiel, qu'il n'y a pas entre les épisodes qui se suivent de liaison organique mais qu'ils sont

seulement juxtaposés et réunis entre eux par des transitions purement rédactionnelles, le plus souvent, d'ailleurs, extrêmement vagues, ce qui revient à dire que la tradition évangélique a existé d'abord sous la forme de récits isolés avant que se soient constitués des cycles de récits, puis des tableaux d'ensemble. Cette thèse me paraît très exactement résumer les conclusions les plus certaines de la critique évangélique et, pour ma part, je ne pense pas qu'il soit possible de lui opposer des objections valables. Mais qu'en résulte-t-il? Uniquement que la charpente de la vie de Jésus ne nous est pas directement donnée comme les auteurs des *Vies de Jésus* du XIX^e siècle croyaient qu'elle l'était, mais non pas qu'elle ne puisse être, dans les grandes lignes, au moins, retrouvée, notamment par l'analyse des affinités internes des divers épisodes et surtout par l'examen des relations que chacun d'eux peut avoir avec tel ou tel moment du développement de la pensée de Jésus.

La deuxième thèse de la nouvelle école est que les évangiles sont des documents religieux et non des documents historiques en ce sens qu'ils n'ont été ni écrits ni transmis pour conserver le souvenir de Jésus, mais qu'ils l'ont été pour exprimer et pour servir la foi de l'Eglise. Ce qu'il faudrait y chercher, ce ne serait donc pas Jésus tel qu'il était aux jours de son ministère, mais le Seigneur, objet de la foi et du culte des Chrétiens.

Il y a ici un mélange de vérités et d'erreurs qui proviennent d'une manière trop théorique de considérer les choses, de généralisations hâtives et d'un sens insuffisant des nuances. Si la tradition évangélique est née des besoins de la foi, c'est pourtant en utilisant des souvenirs de la vie de Jésus qu'elle a pensé pouvoir le mieux la servir. Elle n'a pas évoqué, comme l'a fait l'auteur de l'Apocalypse, le Christ glorieux et vainqueur, mais le prophète et le prédicateur. Elle l'a cherché dans les campagnes de la Galilée ou sous les portiges du Temple, non pas dans les cieux où cependant la foi le voyait assis à la droite de Dieu.

Il faut distinguer entre le but religieux des évangiles, servir la foi, et les moyens à l'aide desquels on a essayé d'atteindre ce but. Les conceptions théologiques des évangélistes ont certainement influencé la manière dont ils présentaient les souvenirs qu'ils utilisaient. Il se peut qu'elles aient parfois déformé certains récits. J'irais même jusqu'à admettre qu'elles ont pu en créer de toutes pièces, mais le fait que bien des récits, bien des paroles que les évangiles nous ont conservés, contiennent des traits ou des idées qui diffèrent profondément des

croyances du christianisme primitif, empêche absolument de considérer que toute la tradition puisse être une création de la foi édifiée sur le fondement vraiment bien étroit du simple souvenir que l'on avait que Jésus avait vécu.

Ce qui ressort des observations des nouveaux critiques — observations qui, ils l'oublient volontiers, avaient souvent été faites avant eux — c'est que les matériaux fournis par les évangiles ne sont pas directement utilisables sans qu'on en ait fait la critique, mais quels documents le seraient? Que leur critique et leur analyse constitue une tâche exceptionnellement délicate, nous ne le contestons pas; mais il n'y a aucune raison de déclarer qu'elle est irréalisable.

La troisième idée de la nouvelle école est celle qui lui a fourni son nom. Reprenant des indications déjà données à la fin du XIX^e siècle par Hermann Gunkel et Johannes Weiss, les nouveaux critiques estiment qu'il faut attacher la plus grande importance à la forme des péricopes évangéliques, essayer de discerner et de classer entre eux un certain nombre de types, apophtegmes, ou axiomes religieux et moraux, présentés dans un cadre narratif réduit aux traits indispensables, panénèses ou exhortations morales, nouvelles, paraboles, récits de guérisons, etc., chacun de ces types devant être considéré comme étant en rapport avec une fonction de la vie de l'Eglise, prédication, enseignement, mission, apologétique, polémique, etc. L'adaptation entre le type et la fonction montrerait que les récits n'existent qu'en fonction du rôle qu'ils étaient appelés à jouer dans la vie de la communauté et que, par conséquence, s'ils constituent des documents précieux pour l'histoire des premières communautés, ils n'en sont pas l'histoire de Jésus.

Il est certainement intéressant de considérer la forme des récits évangéliques et d'essayer de classer entre eux les divers types que l'on peut distinguer à ce point de vue, à deux conditions toutefois. La première est qu'on se défie d'une tendance à trop assimiler les traditions des évangiles à celles de l'Ancien Testament. Une tradition qui n'a derrière elle que quelques dizaines d'années d'existence n'obéit pas exactement aux mêmes lois — si on peut parler de lois dans ce domaine — que des traditions qui peuvent avoir vécu pendant des siècles avant de se fixer sous les formes que nous connaissons. Les études sur la forme des récits évangéliques n'ont pas, peut-être, tenu un compte suffisant de ce principe. La seconde condition est que l'on évite avec le plus grand soin de constituer un schéma abstrait et surtout de le substituer à la réalité complexe de la tradi-

tion. Les récits évangéliques ne sont évidemment pas tous du même type, mais il n'en résulte pas qu'on puisse tous les rapporter à quelques types simples nettement définis. Quand MM. Dibelius et Bultmann ont tenté, chacun de son côté, de définir les types et de les classer, ils ont abouti à des résultats qui sont loin d'être concordants et surtout ils ont été contraints de reconnaître qu'il y a des éléments de la tradition évangélique qui sont décidément rebelles à leurs définitions et à leurs classements. L'un et l'autre reconnaissent l'existence de *Mischformen*, c'est-à-dire, de morceaux qui ne sont pleinement ni apophtegmes, ni dialogues, ni récits, etc., mais dans lesquels on peut relever des traits caractéristiques de ces différents types. C'est aller un peu vite en besogne que de les expliquer par des combinaisons secondaires. En réalité, il n'y a que des *Mischformen*, il n'y a pas de morceaux qui soient purement parénèse, apophtegme, dialogue, etc., ou du moins, il y en a très peu. La réalité est beaucoup plus complexe que ne le suppose la théorie et, par conséquent, nous ne pouvons penser que les apophtegmes ou les paraboles aient été créés pour telle ou telle fonction de la vie de l'Eglise et parfaitement adaptés dès l'origine à l'usage auquel ils étaient destinés. Il faut penser bien plutôt que, pour l'enseignement, la controverse, la mission, etc., l'Eglise a utilisé les matériaux que lui fournissait la tradition évangélique, c'est-à-dire, en dernière analyse, les souvenirs de la vie et de la personne de Jésus car — il est vraiment étrange qu'il soit nécessaire de le rappeler — le christianisme étant né de l'impression unique que la personne de Jésus a produite sur les âmes de ceux qui ont vécu auprès de lui, il serait psychologiquement incompréhensible qu'on ait laissé s'évanouir son souvenir. L'usage pratique qui en a été fait a pu influencer la tradition. Il a dû y avoir une adaptation, mais il n'y a aucune raison de penser que cette tradition ait pu être par là si profondément altérée ou si complètement recouverte qu'il ne soit plus possible d'en rien retrouver.

La *formgeschichtliche Schule* a rendu à la critique évangélique un réel service en montrant que le problème de la vie de Jésus est beaucoup plus complexe et délicat qu'on ne l'a cru pendant longtemps; elle a été trop loin en le déclarant insoluble. Elle a abouti à ces conséquences parce qu'elle n'a pas distingué aussi soigneusement qu'il aurait fallu le problème historique de Jésus du problème religieux du Christ et qu'elle a ainsi réclamé de la conception historique de Jésus cet absolu de certitude que l'histoire ne comporte pas et qui est le propre de l'intuition religieuse et de la foi. L'histoire ne lui donnant pas cette

certitude, elle a renoncé à ce qu'elle pouvait lui fournir, jetant ainsi, suivant la pittoresque expression allemande, l'enfant avec le bain.

*
* *
*

Plutôt que de sacrifier l'un des problèmes à l'autre, beaucoup pensent qu'il vaudrait mieux en subordonner l'un à l'autre. Le problème religieux ne peut, en tout cas, pas être subordonné au problème historique parce que, pour nous servir de l'heureuse terminologie introduite par la théologie ritschlienne, l'histoire ne porte que des jugements de fait et que la religion ne vit que de jugements de valeur.

Pourrait-on subordonner le problème historique au problème religieux? C'est la thèse des théologiens catholiques. Constatant que personne n'est en état de se dégager complètement de sa philosophie propre, de ses croyances et de ses incroyances, ils pensent qu'il vaut mieux renoncer à une objectivité que l'esprit humain ne saurait atteindre et accepter que le champ des recherches bibliques soit éclairé par la lumière du dogme. Le magistère infallible de l'Eglise supplée à l'insuffisance des documents et met un terme aux hésitations des exégètes sur la manière de les utiliser. Là où il a prononcé, il n'y a plus de problèmes, pas plus de problèmes historiques que d'autres, il n'y a que des dogmes et le rôle de l'historien est seulement de montrer que la solidité de la doctrine n'est pas ébranlée par les objections que des incrédules formulent sur le terrain de l'histoire. Telle est la tâche que s'est proposée le Père de Grandmaison dans les deux volumes de son *Jésus-Christ* auquel il a consacré le travail de toute sa vie. Une semblable attitude — est-il besoin de le dire expressément? — ne saurait être adoptée par ceux qui se refusent à chercher dans une autorité extérieure le fondement de leur vie spirituelle.

Il ne manque pas cependant de théologiens protestants qui, sans subordonner l'histoire à une autorité extérieure, estiment que la personne de Jésus, en même temps qu'un fait historique, étant un fait suprahistorique, n'est pas entièrement justiciable des méthodes de l'histoire. On peut lui appliquer les procédés ordinaires de l'analyse, de la critique et de la reconstruction historique mais à condition de les contrôler et, au besoin, de les rectifier et de les compléter par une autre méthode, inspirée par le caractère suprahistorique de l'objet considéré. Cette méthode consiste à partir de l'expérience religieuse spécifiquement chrétienne, pour remonter de là, par voie d'induction, à la per-

sonne du Christ comme à sa cause première. Admettons, pour simplifier la discussion, bien que ce soit très loin d'être évident, qu'il soit possible de définir cette expérience chrétienne avec une précision suffisante. Supposons, ce qui ne serait pas moins hardi, qu'aucun autre facteur non spécifiquement chrétien, n'ait déterminé cette expérience, même accessoirement, serait-il possible de remonter de l'effet à la cause? Connaissons-nous assez les lois et le mécanisme de la psychologie religieuse pour pouvoir faire une semblable induction? De plus, l'expérience spécifiquement chrétienne n'est qu'une abstraction; ce qui est une réalité c'est l'expérience d'individus et d'individus dont le développement spirituel a été, pour une large part en tout cas, déterminé par l'impression produite par les conceptions traditionnelles de la personne et de l'histoire de Jésus. Invoquer ce témoignage de la conscience chrétienne pour compléter ou corriger les résultats du travail critique, c'est, par un détour, revenir à la tradition, alors qu'on a cependant reconnu qu'elle n'a pas une solidité telle qu'on puisse aveuglément se fier à elle. C'est en réalité faire un cercle vicieux.

C'est aussi faire un paralogisme car c'est passer d'une grandeur à une autre, du Christ qui vit et agit dans l'âme de ceux qui croient en lui, au Jésus qui a vécu en Palestine, il y a dix-neuf siècles. Je n'entends certes pas dire qu'il n'y ait aucun lien entre ces deux grandeurs. Il suffit qu'elles ne soient pas identiques l'une à l'autre pour qu'il soit impossible d'invoquer le témoignage de la conscience religieuse pour déterminer l'image historique de Jésus.

Au surplus, le Christ de la foi et de l'expérience est bien loin d'être une grandeur toujours identique à elle-même. Dans l'idée qu'elle s'en fait, chaque génération verse le contenu de ses préoccupations et de ses aspirations. Chacune s'est créé un Christ, non pas à son image peut-être, mais à l'image de son idéal. Et c'est parce que les historiens n'ont pas toujours assez soigneusement distingué entre leur conception historique de Jésus et leur idée du Christ éternel qu'ils ont tracé de la vie et de la personne de Jésus des tableaux qui ont tellement varié. Weinel a écrit un livre intitulé: «*Jésus au XIX^e siècle*». On pourrait en écrire un autre, plus vaste: «*Jésus du premier au vingtième siècle*» qui montrerait comment les conceptions propres aux divers moments de l'histoire du christianisme se sont reflétées dans les portraits qui ont successivement été tracés de Jésus.

Les discussions, un peu longues peut-être, qui précèdent étaient nécessaires pour que nous puissions maintenant aborder directement le problème, non pas avec l'espoir fallacieux d'en présenter une solution soigneusement élaborée, mais avec l'ambition, plus modeste, d'indiquer dans quelle voie et dans quel esprit le problème doit être médité pour que l'on puisse surmonter les oppositions et les antinomies qui paraissent le constituer.

Mettons-nous d'abord au clair sur ce que c'est que l'histoire. La discussion que nous avons été amené à faire des idées de M. Bertram a déjà précisé quelques points. Mais la question, cependant, est loin d'être épuisée. Nous avons écarté la conception d'après laquelle le but dernier de l'histoire serait la détermination des lois du devenir humain conçu comme un enchaînement rigoureusement nécessaire de faits qui ne s'expliquent pas seulement les uns par les autres, mais qui s'engendrent les uns les autres. Nous avons insisté sur l'intérêt qu'il y a à ne pas confondre l'histoire, simple constatation du passé, avec la philosophie de l'histoire. Cette distinction ne doit pas seulement servir à mettre de l'ordre dans le travail. Il ne s'agit pas seulement de constater tout à loisir avant de se mettre à expliquer. Constater le passé avec l'arrière-pensée que ce que l'on fait servira plus tard, à soi-même ou à d'autres, à dégager des lois, c'est s'exposer à être dominé dans le travail de découverte des faits par l'idée d'une liaison absolue et nécessaire. L'histoire n'est pas cependant une simple accumulation de faits; elle ne se réduit pas à la critique dont l'office est de soumettre les documents à un travail d'analyse et de contrôle destiné à en dégager les renseignements positifs qu'ils contiennent. Et l'on pourrait, sans trop de peine, montrer que, si les études relatives à Jésus, traversent, depuis une génération, une crise qui explique le scepticisme ou du moins l'agnosticisme, avec lesquels le Jésus de l'histoire est si couramment envisagé par nos contemporains, c'est parce qu'on a cherché à l'atteindre par une méthode exclusivement critique et pas assez historique. Cette méthode aboutit à effriter la tradition en une poussière impalpable que le moindre souffle risque de disperser et qui, en tout cas, ne constitue pas des blocs de matériaux assez consistants pour pouvoir servir à une construction solide. L'histoire ne peut pas se contenter de cela. Henri Poincaré a dit: «On fait la science avec des faits comme une maison avec des pierres, mais une accumulation de faits n'est pas plus une science qu'un tas

de pierres n'est une maison»¹. Cela est vrai aussi de l'histoire. Il n'y a de science historique que là où il y a construction, c'est-à-dire enchaînement des faits. Il est impossible de faire de l'histoire sans chercher à constater les relations qui sont empiriquement données. Il s'agit de mettre en lumière les explications qui sont fournies par les faits eux-mêmes, nullement de construire un système d'explication qui ne laisse en dehors de lui aucun résidu. Ceci dit, quel est le caractère que peut avoir une explication historique du christianisme? L'histoire est une et les règles de sa méthode ne varient pas dans leur essence. Elles ne constituent cependant pas un ensemble de procédés techniques susceptibles d'être appliqués d'une manière quasi-mécanique. On ne fait pas l'histoire d'une guerre comme celle d'un mouvement social, l'histoire des lettres ou des arts comme celle des sciences. Dans chaque cas particulier, la méthode doit être appropriée au caractère propre de l'objet qu'on étudie et à la nature du ou des problèmes qu'il pose. Essayons d'appliquer cela au problème de Jésus.

On ne peut comprendre Jésus et son ministère en ne considérant que les circonstances extérieures qui ont agi sur le développement et sur les péripéties de sa carrière. Son enseignement a étonné, voire scandalisé les pharisiens et les scribes, ces représentants autorisés de la tradition religieuse du judaïsme. L'influence, plus superficielle que profonde sans doute, réelle cependant, qu'il avait sur la foule, a provoqué leurs inquiétudes et leur jalousie et par là s'explique la genèse d'un conflit qui, en se développant, a amené les événements de la passion. Il ne faut pas négliger non plus l'importance des susceptibilités de Pilate — peu importe qu'elles soient nées d'elles-mêmes ou qu'elles aient été habilement suggérées par les autorités juives. Le rôle des Romains, en effet, a été beaucoup plus actif dans l'histoire de la passion que l'état actuel des récits évangéliques ne pourrait le faire croire. Pilate ne s'est pas borné à ratifier malgré lui et sous l'irrésistible pression de la populace ameutée par les prêtres, une condamnation prononcée par le sanhédrin. Il a lui-même ordonné l'arrestation de Jésus comme le prouve un fragment de très ancienne tradition conservé par le quatrième évangile, d'après lequel Jésus aurait été arrêté par la cohorte conduite par le tribun (*Jn.*, 18, 3. 12) et comme le prouve aussi le fait que, s'il y avait eu condamnation juive ratifiée par l'autorité romaine, Jésus aurait été lapidé ou étranglé mais non

¹ POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, p. 168.

crucifié par des soldats, ce qui est un supplice spécifiquement romain.

Il ne faut pas méconnaître non plus le rôle que l'hostilité d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée, a joué dans le développement extérieur de la carrière de Jésus. L'évangile de Luc (13, 32) a conservé un récit qui me paraît, pour des raisons qu'il serait trop long de développer, reposer sur une tradition excellente. Des pharisiens, raconte-t-il, viennent un jour trouver Jésus et lui disent: «Va-t-en, pars d'ici car Hérode veut te tuer». Marc parle quelque part (2, 6) d'un conciliabule tenu par des pharisiens et des Hérodiens qui cherchent ensemble le moyen de perdre Jésus. Ceci aussi vient de tradition car, dans le récit actuel de Marc, ce conciliabule n'est suivi d'aucun effet. Pourquoi Hérode a-t-il voulu faire mourir Jésus? Certainement pour des raisons identiques à celles par lesquelles l'historien juif Flavius Josèphe explique qu'il fit mourir Jean-Baptiste. «Hérode, nous dit Josèphe, eut peur que l'influence que Jean avait sur le peuple ne provoquât des émeutes car tous avaient l'habitude de suivre ses conseils. Il préféra prévenir par une exécution ce qu'il pourrait entreprendre plutôt que d'avoir à regretter un fait accompli». (*Ant. J.*, XVIII, 5. 2). D'hostilité d'Hérode explique qu'à partir d'un certain moment, approximativement à partir de l'époque de la multiplication des pains, le ministère de Jésus n'ait plus été seulement itinérant mais errant, qu'il n'ait plus pu faire dans la région de Capernaum que de rares et fugitives apparitions et que, le plus souvent, il ait dû se tenir dans des lieux déserts, parfois se réfugier en dehors de la Galilée. C'est cette hostilité d'Hérode qui a déterminé Jésus à quitter définitivement la Galilée pour venir en Judée et à Jérusalem.

Mais, une fois reconnu le rôle de ces facteurs qui n'ont peut-être pas toujours été mis suffisamment en lumière, peut-on dire qu'on ait expliqué l'histoire de Jésus? Je ne le crois pas car les faits eux-mêmes dont nous parlons ont besoin d'être expliqués. D'abord ce scandale qu'éprouvent les scribes en entendant Jésus, cette faveur populaire naissante qui provoque les inquiétudes d'Hérode, ce ne sont pas des données premières, mais des faits dont l'explication doit être cherchée dans ce qui constitue l'enseignement de Jésus. Ni la jalousie des pharisiens et des scribes, plus probablement de certains pharisiens et de certains scribes, ni l'hostilité d'Hérode et, plus tard, celle de Pilate n'expliquent le drame évangélique. Pour se dérober à l'effet de toutes ces haines, il aurait suffi à Jésus de se taire.

Comme il avait échappé à Hérode en quittant la Galilée, il aurait pu échapper à Pilate en se réfugiant dans quelque retraite lointaine et ignorée. Se serait-il borné à désavouer devant le sanhédrin les prétentions qu'on lui prêtait, qu'il aurait probablement sauvé sa vie. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Parce qu'il avait le sentiment d'avoir reçu de Dieu un message à porter à son peuple, une œuvre à accomplir et que l'obéissance à sa vocation avait, à ses yeux, plus de prix que sa vie elle-même. Il n'a pas voulu être infidèle à sa mission et c'est pour cela qu'il est mort.

Ainsi la véritable explication de Jésus et de son histoire doit être cherchée dans le domaine de sa pensée et du sentiment qu'il a eu de sa vocation. On a écrit de gros livres sur l'essence de la prédication de Jésus, sans toujours se rendre compte qu'en accumulant, comme on l'a fait, pour l'expliquer des passages de l'Ancien Testament, des aphorismes de rabbins, des maximes de philosophes et de moralistes plus ou moins analogues à telle ou telle parole de Jésus, on obscurcissait et on noyait le problème plus qu'on ne l'éclairait. Pour comprendre un enseignement comme celui de Jésus, il faut prendre son point de départ non à la périphérie mais au centre. Il faut, d'emblée, considérer l'esprit et l'inspiration de Jésus; c'est par là que les matériaux qui nous font connaître son enseignement s'éclairent. Jésus reste fidèle à la tradition religieuse de son peuple en ces sens que, pour lui, Dieu est le maître souverain dont la volonté doit être accomplie, mais tandis que le judaïsme réduisait cette obéissance à l'observation des commandements formulés dans la Loi, et cherchait, par une habile dialectique, à réaliser, si on peut ainsi parler, cette obéissance au meilleur compte possible, en s'attachant à étendre le domaine du permis entre ceux du commandé et du défendu. Jésus veut que cette obéissance soit intégrale. Il la définit par la formule du Sermon sur la Montagne: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait». (*Mt.*, 5, 48.). Ce que cette parole affirme, c'est l'obligation d'une obéissance totale qui réalise dans la vie humaine l'essence même de Dieu. Pour qu'un pareil programme puisse seulement être proposé, il faut que Dieu se révèle autrement que par les préceptes fragmentaires et toujours incomplets d'une loi. Jésus affirme donc une notion nouvelle de la révélation divine. Pour lui, le Dieu souverain des cieux est, en même temps, le Dieu intérieur, le Dieu qui parle à son enfant. Jésus a, avec une intensité et une profondeur absolues, le sentiment de la présence de Dieu, de la communion avec lui. Il n'a

pas le sentiment que la vie, que sa vie puisse avoir d'autre objet que de faire la volonté de Dieu. Sa vocation c'est d'appeler les hommes à lui obéir à faire que la volonté divine s'accomplisse.

Mais Jésus a un sens beaucoup trop aigu des réalités pour ne pas voir que l'attitude des hommes ne répond pas à cet idéal et qu'il est seul à vivre ainsi dans une communion absolue avec Dieu. De cela dérivent deux conséquences. La première est que le sentiment que Jésus a de sa communion avec Dieu prend le caractère de la conscience d'une vocation unique. Il ne se sent pas seulement un des enfants du Père céleste, mais son envoyé, son Fils. Et d'autre part, pour que les hommes réalisent leur véritable destinée et deviennent réellement les enfants du Père céleste qu'ils sont appelés à être, il faut qu'ils se convertissent et se repentent. Voilà pourquoi, quand Jésus entend parler de Jean-Baptiste qui prêche la repentance en vue du jugement imminent et qui baptise, il se joint à lui.

Mais ce n'est là qu'une étape provisoire. Jésus ne peut s'y tenir parce que, approfondissant la notion de la repentance, il en aperçoit l'insuffisance. La repentance, en effet, quels que puissent être ses effets pour l'avenir, est incapable d'abolir le passé. Elle ne peut pas faire que, devant le tribunal du Messie qui jugera suivant la stricte justice, l'homme mérite autre chose qu'une condamnation. Si la repentance est nécessaire — et jusqu'au bout Jésus proclamera qu'elle l'est — elle ne suffit pas pour ouvrir au pénitent l'accès au Royaume divin.

Pour que les desseins de Dieu puissent s'accomplir, pour que son règne vienne, et ne soit pas la royauté de Dieu sur un désert, il faut qu'autre chose intervienne. L'accès au Royaume de Dieu sera ouvert au pécheur repentant par la grâce d'un Dieu qui pardonne au pécheur pourvu qu'il accepte le message que Jésus lui apporte de sa part. C'est cette annonce du pardon divin qui constitue proprement l'Évangile.

L'explication de Jésus et de son œuvre, c'est donc, en dernière analyse, cette révélation du Dieu qui aime le pécheur, non pas parce qu'il découvre dans la mort où il se débat, une étincelle de vie susceptible de se ranimer et de le ramener à sa destinée première, mais précisément, parce qu'il est perdu et condamné et parce qu'il n'y a pour lui aucun espoir de salut parce qu'il n'y a pour lui aucune autre possibilité de vie que l'amour du Dieu tout puissant. Il serait facile de montrer comment tout le ministère de Jésus, son acceptation de la souffrance, sa foi à son retour glorieux dérivent du sentiment immédiat et direct qu'il a de ce Dieu tout-puissant qui est amour. Là

est, qu'on prenne ce terme dans son sens théologique ou non, peu importe, la révélation que Jésus a apportée à l'humanité.

Mais cette idée elle-même, d'où vient-elle? Dans une admirable étude dans laquelle il cherche à dégager ce qui fait l'originalité du christianisme et ce qui explique qu'il ait triomphé des religions diverses avec lesquelles il s'est trouvé en concurrence dans le monde antique, Karl Holl a montré que l'idée d'un Dieu qui aime le pécheur et veut lui pardonner, sans pour cela cesser d'être le Dieu de l'absolue sainteté, n'est pas moins contraire à l'esprit grec qu'à l'esprit juif¹.

De cette idée de laquelle dérive tout l'Évangile de Jésus, il n'y a pas d'explication. L'histoire ne peut que faire cette constatation: elle a jailli des profondeurs de la conscience de Jésus.

*

* * *

Il a pu, sans doute, sembler à quelques-uns, qu'en essayant d'expliquer, comme je viens de le faire, Jésus et l'Évangile, je m'éloignais du sujet qui nous occupe ce soir. J'y reviens ou, plus exactement, je ne l'ai pas abandonné. Si le dernier mot de l'histoire sur Jésus c'est qu'il a apporté au monde la notion du Dieu saint qui pardonne, alors il se pourrait que la solution de notre problème soit beaucoup plus simple qu'on ne le croit souvent. Il faut la chercher dans une toute autre voie que celle de la spéculation sur l'historique et le suprahistorique et sur leurs rapports. L'histoire constate que Jésus a apporté cette notion toute nouvelle de Dieu. La foi emploie ici un autre terme, celui de révélation mais, en le faisant, elle prend son point de départ dans les constatations de l'histoire et ne fait pas autre chose que les interpréter. Le quatrième évangéliste fait dire au Christ: «Je suis le chemin. Nul ne vient au Père que par moi.» (*Jn.*, 14, 6). Un chemin, c'est bien en effet ce qu'est le Jésus de l'histoire, un chemin qui conduit au Dieu qui s'est révélé dans la conscience de Jésus. Par cette simple formule on voit que la considération historique est indispensable, car sans elle on perdrait le contact avec le révélateur du Dieu de sainteté et d'amour et qu'elle est insuffisante, parce que savoir quelque chose de ce qu'a été la vie intérieure de Jésus, ce n'est pas encore avoir en soi une étincelle de cette vie.

¹ KARL HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, *Zeitschrift für systematische Theologie*, II, (1924), pp. 389—430. Reproduite dans *Studien des apologetischen Seminars zu Wernigerode*, Heft 10, Gütersloh, 1925, 21927 et dans *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, *Der Osten*, Tübingen, 1928, pp. 1—32.

Souvent on oppose histoire et foi. Nous pouvons le dire maintenant, c'est là un dangereux malentendu. L'histoire est le fondement de la foi parce qu'elle nous met en présence d'une conscience dans laquelle Dieu s'est révélé. Il ne faut ni exagérer ni rabaisser la valeur des formules dans lesquelles cette foi s'est exprimée, ni essayer de les juger d'après leur accord ou leur désaccord avec les conclusions de l'histoire. Il ne faut pas non plus les prendre pour ce qu'elles ne sont pas. Elles n'expriment pas une doctrine transcendante qui ait en soi une valeur absolue. Elles n'ont de sens que dans la mesure où elles expriment et essaient d'interpréter ce qui a constitué l'originalité de la personne de Jésus et la révélation qu'il a apportée à l'humanité. La personne de Jésus, c'est ainsi le point de rencontre et de contact entre l'histoire et la foi, le point auquel il suffit de revenir pour que le conflit apparent se dissipe. Evoquer le Jésus réel de l'histoire dans la sainteté de sa vie et dans la pureté inégalée de sa conscience religieuse, ce n'est pas seulement découvrir l'explication positive de la naissance et du développement du christianisme, c'est encore donner à la vie spirituelle son véritable fondement et à la foi l'aliment substantiel qui lui est indispensable pour qu'elle puisse vivre.

Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de souligner, en terminant, l'harmonie qu'il y a entre ces conclusions auxquelles nous avons été conduits sur les rapports de la foi et de l'histoire, de la considération historique et de la considération religieuse de la personne de Jésus, avec la méthode de culture de la piété et de la vie spirituelle que M. G. Bouttier a préconisée dans un petit livre intitulé «*La Semaine du Chrétien*» qui, paru il n'y a pas très longtemps, à la fin de 1927, a reçu d'emblée dans le protestantisme français un accueil qui a montré qu'il répondait à un véritable besoin. Je ne suis peut-être pas tout à fait libre de parler de ce livre à cause des liens d'étroite parenté qui m'unissent à son auteur. Je puis bien, cependant, indiquer l'intérêt que présente le fait qu'un mystique, préoccupé avant tout de piété et de culture spirituelle, préconise comme le vrai principe du développement de la vie chrétienne, l'évocation aussi réaliste et concrète que possible du Jésus qui a vécu sur la terre, du Jésus de l'histoire. Il me semble qu'il y a là une précieuse confirmation des conclusions auxquelles une considération théorique du problème nous a conduit.

Maurice GOGUEL