http://www.numelyo.bm-lyon.fr

Les Évangiles Synoptiques et conférences apologétiques

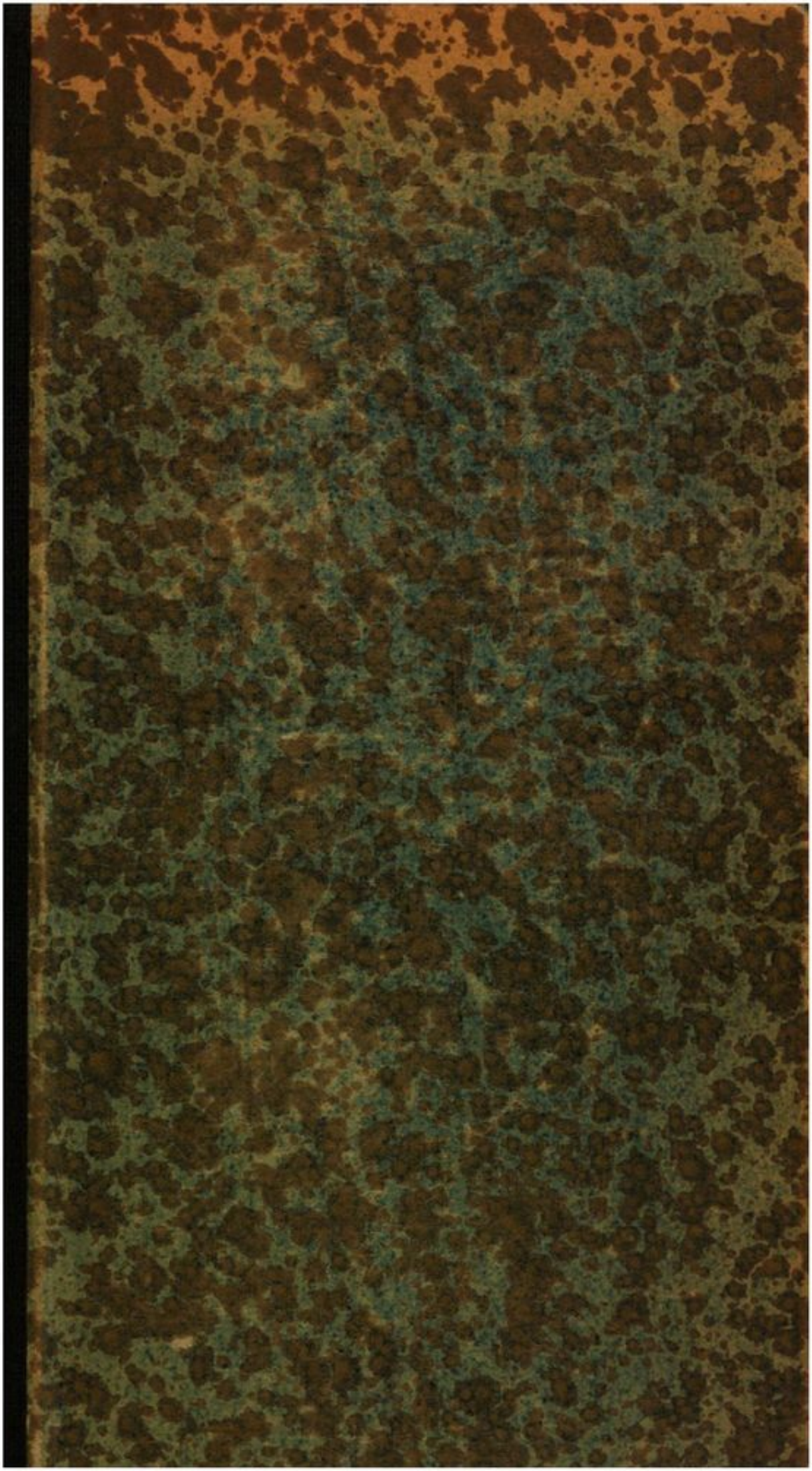
Auteur :Mangenot, Eugène, 1856-1922

Date :1911

Cote : SJ E 485/8

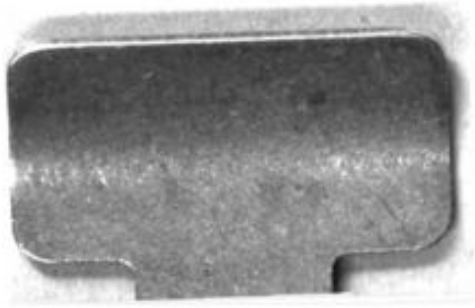
Permalien : http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001104897710

Droit d'utilisation : Domaine public, Licence Ouverte-Open Licence



BIBLIOTHECA S. J.
Maison Saint-Augustin
ENGHIEN

E 485/8



LES ÉVANGILES

SYNOPTIQUES

LES

ÉVANGILES SYNOPTIQUES

CONFÉRENCES APOLOGÉTIQUES

FAITES

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

PAR

EUG. MANGENOT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES

—

1911

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 5 Novembris 1910

F. MONIER. P. S. S.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 5 Novembris 1910

E. THOMAS

V. G.

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 5 Novembris 1910

F. MONIER. P. S. S.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 5 Novembris 1910

E. THOMAS

V. G.

AVANT-PROPOS

Je publie ces conférences, telles que je les ai données : simples dissertations qui ont été lues dans la chaire d'apologétique de l'Institut catholique de Paris, pendant le trimestre d'été de 1910. La plupart ont été prononcées en entier. La lecture intégrale des plus développées aurait dépassé l'heure fixée. La solution de quelques objections a par suite été passée sous silence, et certaines considérations ont été résumées oralement. On trouvera ici le texte complet.

Ces conférences portent sur les Évangiles synoptiques. Elles visent le plus souvent les erreurs que M. Loisy a soutenues récemment dans son énorme commentaire. Elles n'en réfutent qu'une partie, celles qui ont paru les plus importantes. Elles ont trait à la formation de la tradition évangélique, à la rédaction des Évangiles et à l'ensemble de la vie terrestre de Notre-Seigneur. Les sujets étudiés sont envisagés sous le rapport de la critique à la fois littéraire et historique, telle que l'a présentée M. Loisy. Sans être tout à fait neuf, l'aspect des questions était rajeuni. Il a donc été nécessaire de s'y arrêter assez longuement, pour l'exposer exactement et y répondre ensuite plus directement. L'auteur s'est servi avec fruit du

travail des apologistes catholiques ses devanciers, mais parfois il a été le premier à faire face à des erreurs nouvelles et à répondre à des objections non encore résolues. Il lui a fallu, par suite, ouvrir des sillons non tracés par ses prédécesseurs. D'autre part, il a dû, dans des limites restreintes par la durée de chaque leçon, mettre à la portée du grand public, non initié aux études critiques et exégétiques, de graves sujets, qui méritent d'être plus approfondis. Il ne suffisait pas d'écarter les discussions trop techniques ; une œuvre de vulgarisation, pour ne pas être pourtant superficielle, exigeait un exposé clair et intéressant, et en même temps aussi didactique et serré que le comportaient le temps et le milieu. Les lecteurs jugeront en quelle mesure cette difficulté a été vaincue. Puissent ces leçons d'apologétique étendre, en dehors du groupe compact de leurs fidèles auditeurs, le bienfait intellectuel et moral qu'a voulu répandre Marcel Guérin, le généreux fondateur de la chaire dans laquelle elles ont été prononcées !

Pour former un volume suffisamment rempli, on a ajouté en appendice deux études sur le même objet, qui ont déjà paru dans la *Revue du Clergé français* : le paulinisme de Marc [1] et un soi-disant antécédent juif de l'eucharistie [2].

[1] Numéros du 15 août, p. 385-408, du 15 octobre, p. 129-148, et du 1er novembre 1909, p. 275-294.

[2] Numéro du 15 février 1909, p. 385-412.

PREMIÈRE CONFÉRENCE

LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE, SA FORMATION RÉELLE ET LES FACTEURS PRÉTENDUS DE SON ÉLABORATION

I. Existence de la tradition orale.

Le christianisme naissant a été un mouvement essentiellement et exclusivement religieux; il n'a été d'aucune manière un mouvement littéraire, et la littérature n'a joué aucun rôle dans sa fondation et sa première diffusion. Les protestants, qui appuient leur foi religieuse sur l'Écriture seule, sont obligés d'en convenir, et M. Adolphe Deissmann, l'un d'eux, a récemment mis en pleine lumière l'absence de toute influence littéraire au berceau du christianisme [1]. Le divin fondateur de l'Église, loin d'être un littérateur, a été un ouvrier illettré de Nazareth. Soudain, à l'âge de trente ans, sans avoir passé par aucune école, sinon peut-être à celle du *hazzan* de la synagogue de

[1] *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, in-4°, Tubingue, 1908, p. 172 ; 2e édit., 1909, p. 182. Cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judenthum und Christentum*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1907, t. I, p. 128.

Nazareth, où il aurait appris à lire et à écrire en compagnie des autres enfants de la bourgade [1], après avoir reçu le baptême de pénitence des mains de Jean-Baptiste, il commença à prêcher, lui aussi, la pénitence et la préparation intérieure au royaume de Dieu qui était proche [2]. Il choisit bientôt quelques disciples [3] pour les instruire graduellement et les former peu à peu à leur future mission. Au cours de sa vie publique, il a agi, il a parlé, il n'a pas écrit. Divin thaumaturge, il a passé en faisant le bien, en répandant sur ses pas les miracles de bonté et de puissance et en guérissant les malades, surtout les démoniaques et les possédés [4]. Prédicateur de la bonne nouvelle du salut messianique, il a semé la parole divine dans les âmes de ses auditeurs, comme le semeur jette la semence dans les sillons de ses champs, pour qu'elle y germe, y pousse, y grandisse et y porte des fruits de vie en proportion de leurs bonnes dispositions [5]. Son doigt divin a bien pu tracer dans la poussière quelques caractères d'écriture [6], qui exprimaient, a-t-on pensé [7],

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 206.

[2] Marc., I, 9, 14, 15; Matth., III, 13 ; IV, 12-17, ; Luc., III, 21 ; IV, 14, 15.

[3] Marc., I, 16-20 ; Matth., IV, 18-22; Luc., V, 1-11.

[4] Act., II, 22. Cf. Matth., IX, 35.

[5] Marc., IV, 3-9, 14-20; Matth., XIII, 3-9, 18-23; Luc., VIII, 4-8, 11-15.

[6] Joa., VIII, 6, 8. Les critiques actuels rapportent généralement à la tradition synoptique la péricope de la femme adultère, qui leur paraît être, dans le quatrième Évangile, un bloc erratique, un feuillet détaché de la synopse et malhabilement cousu aux pages de saint Jean. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 534-542.

[7] S. Jérôme, *Dialogus adversus pelagianos*, l. II, 17, *P. L.*,

les fautes secrètes des accusateurs de la femme adultère, ou quelque sentence de l'Écriture, appropriée à la circonstance. Jésus n'a pas rédigé son autobiographie ; il n'a laissé ni ses mémoires, ni même les copies de ses discours, mises au net ou à l'état de simples brouillons. Il n'a pas rédigé lui-même un exposé de sa doctrine ; il n'a pas remis à ses disciples un résumé de sa prédication, un traité méthodique de son œuvre, de son rôle, de ses espérances et de ses vues sur l'avenir, comme l'ont fait ou l'ont laissé faire des fondateurs de fausses religions, Confucius, Zoroastre et Mahomet. Il a parlé dans le monde et il a dit ce qu'il avait appris de celui qui l'avait envoyé [1]. Sa parole a remué les foules croyantes; il l'a confiée en dépôt à ses disciples, car cette parole vivifiante devait continuer à agir dans les âmes et y renouveler les effets bienfaisants de sa prédication en Galilée.

Les premiers disciples, dont il s'était entouré, étaient, au témoignage du sanhédrin rapporté dans les Actes [2], des hommes sans lettres et sans culture, ἄνθρωποι ἀγράμματοί καὶ ἰδιῶται. Ces expressions ne signifient pas que Pierre et Jean ne savaient ni lire, ni écrire, mais qu'ils n'avaient pas étudié la Loi à l'école des rabbins. Après comme avant leur vocation, ils étaient « plus accoutumés à manier l'aviron du pêcheur que le calame du scribe [3], » et seul vraisemblablement parmi les apôtres, le publicain Matthieu était habitué à tenir une plume, à l'époque de sa

t. XXIII, col. 553, et quelques manuscrits qui ajoutent : ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.

[1] Joa., VIII, 26.

[2] Act., IV, 13.

[3] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 187.

vocation à l'apostolat. Le Maître ne les avait pas choisis pour être seulement les auditeurs ordinaires de son enseignement ; au cours de son ministère galiléen, il les associa directement à son œuvre d'évangélisation, et les envoya lui préparer les voies, prêcher, comme lui, la pénitence et la venue du règne de Dieu, chasser les démons et guérir les malades [1]. C'était en vue de leur mission future et pour leur en donner l'expérience, que, selon l'expression dont M. Wellhausen s'est servi pour nier le fait [2], Jésus fit faire un voyage d'essai à son séminaire. Or, selon une instruction que saint Matthieu rattache à cette mission, il recommandait aux missionnaires de répéter tout haut et sur les toits ce qu'il leur avait dit à l'oreille et dans les ténèbres [3]. Bien que leur prédication ait d'abord été, comme celle du Maître lui-même, restreinte aux brebis perdues d'Israël et ne se soit pas étendue aux Gentils et aux Samaritains [4], elle devait plus tard devenir universelle, aussi bien que leur mission. Après sa résurrection, Jésus avait envoyé ses apôtres dans le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature, avec les pouvoirs de chasser les démons, de guérir les malades par l'imposition des mains, pour donner le salut à tous ceux qui croiront et seront baptisés [5]. Dans l'exercice de cette mission universelle, les envoyés de Jésus avaient la charge de prêcher à toutes les nations la pénitence et la rémission des péchés, en commençant par Jérusalem [6],

[1] Marc., VI, 7-13 ; Matth., X, 5 sq.; Luc., IX, 1-6.
[2] *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 46.
[3] Matth., X, 27.
[4] Matth., X, 5, 6, 23.
[5] Marc., XVI, 15-18. Cf. Matth., XXVIII, 19, 20.
[6] Luc., XXIV, 47.

et d'enseigner à observer tout ce que le Maître avait commandé [1].

Je n'ignore pas que les critiques rationalistes, sous le faux prétexte que tout ce que les Évangiles attribuent à Jésus-Christ ressuscité n'est pas historique, mais reproduit les vues de la foi des apôtres, nient que, dans la réalité de l'histoire, ces apôtres aient reçu de la bouche du Maître cette mission universelle. Les paroles, qui la leur confient, seraient du Christ vivant dans l'Église ; le discours, mis sur ses lèvres, « la voix de la conscience chrétienne, qui parle en Jésus glorifié [2]. » Mais je sais pourtant, par l'histoire des origines du christianisme, que les apôtres ont prêché l'Évangile et ont été les témoins de Jésus à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre [3], et qu'ils ont conféré le baptême à tous ceux qui adhéraient à l'Évangile. S'ils se sont adressés d'abord aux Juifs, ils savaient, dès l'ascension, qu'ils iraient un jour aux païens. Ils ne se sont pas décidés peu à peu, « et au bout d'un assez longtemps, à sanctionner l'admission des Gentils dans la communauté [4]. » Pierre le déclare au jour de la Pentecôte : la promesse n'est pas pour les seuls fils d'Israël ; elle est aussi pour les païens, qui sont éloignés d'eux et pour tous ceux que Dieu y appelle [5]. Philippe évangélise bientôt la Samarie ; Pierre et Jean vont imposer les mains aux nouveaux baptisés

[1] Matth., XXVIII, 20.

[2] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 749, cf. p. 775.

[3] Act., I, 8.

[4] A. Loisy, *loc. cit.*

[5] Act., II, 39. Cf. F. Blass, *Acta Apostolorum, sive Lucæ ad Theophilum liber alter*, Gœttingue, 1895, p. 60.

et leur conférer le Saint-Esprit [1]. Le même Philippe prêche dans toutes les villes depuis Azot jusqu'à Césarée [2]. D'après une chronologie de plus en plus admise et adoptée par M. Harnack [3], saint Paul aurait été converti l'année même de la mort du Sauveur, ou l'année suivante ; en tout cas, peu d'années après. Or, il était choisi spécialement comme apôtre des Gentils [4]. Sa mission particulière fut reconnue plus tard par les colonnes de l'Église [5]. Sans doute, Paul prêchait dans les synagogues et affirmait aux Juifs que Jésus était le Fils de Dieu [6]; mais, même à Jérusalem, il s'entretenait avec les Gentils et discutait avec les Grecs [7]. Il s'était fait une règle, qu'il rappelait aux Romains [8], de s'adresser d'abord aux Juifs, puis aux païens. Dans la plupart des villes où il s'arrête, à Antioche de Pisidie, à Corinthe, à Éphèse, à Rome, repoussé par les Juifs, il se tourne vers les nations, à qui il réserve les ardeurs de son zèle apostolique [9], et bien que les Églises qu'il a fondées soient composées de Juifs et de païens convertis, il a mérité d'être appelé par excellence l'apôtre des Gentils. Cependant, peu après la conversion de Paul, avant ses missions apostoliques, à une date qu'on ne peut fixer exactement, mais qui ne peut être tardive, Pierre, le premier, encouragé par une vision divine, avait baptisé le centu-

[1] Act., VIII, 5, 14-17.
[2] Act., VIII, 40.
[3] *Die Chronologie*, Leipzig, 1897, t. I, p. 237, 707-708.
[4] Act., IX, 15, 16 ; XXII, 15; XXVI, 16-18.
[5] Gal., II, 9.
[6] Act., IX, 20, 22.
[7] Act., IX, 29.
[8] Rom., I, 16.
[9] Act., XIII, 45-50 ; XVIII, 4-7 ; XIX, 8-10 ; XXVIII, 17-31.

rion Corneille et sa maison, prémices de la gentilité [1]. Assurément les Juifs, devenus chrétiens, voyaient de mauvais œil l'admission des Gentils dans l'Église, et le prince des apôtres dut justifier sa conduite [2]. Ces Israélites, trop fiers des privilèges de leur nation, n'avaient pas entendu Jésus envoyer ses apôtres dans le monde entier ; il leur fallait une manifestation de l'Esprit divin, annoncée d'ailleurs par le Sauveur lui-même. Peu d'années donc après la résurrection, l'Évangile était prêché aux païens comme aux Juifs.

Or, quel était l'objet de la prédication apostolique ? Que cette prédication s'adressât aux Juifs ou aux païens, elle n'avait qu'un seul objet : Jésus-Christ. « D'essence du christianisme qui fût extérieure à Jésus, il n'y en avait pas [3]. » Dans le premier sermon apostolique qui ait été prononcé, Pierre, le jour de la Pentecôte, après avoir justifié les chrétiens glossolales, annonce aux Israélites de tout pays de la dispersion, accourus au cénacle, Jésus de Nazareth approuvé de Dieu par des miracles, livré par le conseil divin aux méchants et ressuscité des morts. Ce n'est qu'à la suite de cet exposé *dogmatique*, qu'il arrive à l'exhortation *morale* de faire pénitence et de recevoir le baptême pour la rémission des péchés [4]. Les apôtres, du reste, devaient être les témoins de Jésus, les témoins de sa vie et de sa résurrection, de sa vie

[1] Act., x, 9-48.

[2] Act., xi, 1-18.

[3] Mgr Batiffol, *Jésus et l'histoire*, 2e édit., Toulouse et Paris, 1904, p. 19.

[4] Act., ii, 14-39. Cf. Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910, p. 142-143.

publique depuis le baptême reçu des mains de Jean jusqu'à l'ascension [1]. Ce cadre de la première prédication apostolique est précisément celui de l'Évangile de saint Marc [2]. Au temple de Jérusalem, après la guérison du boiteux, Pierre prêche d'abord Jésus glorifié par Dieu après sa mort, puis la pénitence et la conversion en vue de se préparer à la seconde venue de Jésus [3]. Il répète devant le sanhédrin son affirmation de la résurrection du Sauveur, et avec Jean il déclare courageusement qu'ils ne peuvent se taire et ne pas dire ce qu'ils ont vu et entendu [4]. Dans une nouvelle comparution à la barre du même tribunal, Pierre, au nom de tous les apôtres, affirme encore la résurrection de celui que les sanhédristes avaient crucifié [5]. Renvoyés libres, les apôtres ne cessaient chaque jour, au temple et dans les maisons, d'évangéliser Jésus-Christ [6]. C'est le Christ que Philippe prêche à Samarie [7]; c'est lui qu'il fait connaître à l'eunuque de la reine d'Éthiopie [8]. Des Cypriotes et des Cyrénéens, venus à Antioche, annonçaient aux Grecs le Seigneur Jésus [9]. Dans le catéchisme préparatoire au baptême que saint Pierre fait à Corneille, l'apôtre résume la vie de Jésus depuis son baptême jusqu'à sa résurrection [10]. Partout où il

[1] Act., II, 8, 21, 22.

[2] Cf. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., Bellevue, 1903, p. 24-25.

[3] Act., III, 12-16.

[4] Act., IV, 8-12, 20.

[5] Act., V, 29-32.

[6] Act., V, 42.

[7] Act., VIII, 5.

[8] Act., VIII, 35.

[9] Act., XI, 20.

[10] Act., X, 37-43. Cf. Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 144-145.

passe,saint Paul prêche Jésus aux Juifs et aux païens [1], et il rappelle aux Corinthiens que, lorsqu'il est venu chez eux, il ne s'est pas piqué de leur faire des discours sublimes et de la philosophie ; il a rendu témoignage au Christ, et n'a voulu savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié [2]. Apollo, à Éphèse, prouve par l'Écriture que Jésus est le Messie [3]. L'Évangile de Jésus, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut apporté au monde par le Messie, a donc été prêché avant d'être écrit [4].

Saint Paul surtout nous apprendra quel était le contenu de l'Évangile oral. Les Douze répétaient ce qu'ils avaient vu et entendu. Paul, qui n'avait pas été le témoin oculaire ou auriculaire des faits et des discours de Jésus, bien qu'il ait été appelé à l'apostolat par une révélation, prêchait cependant ce qu'il avait appris, ce qu'il connaissait de tradition, à savoir, la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus [5], et cet enseignement était identique à celui des autres apôtres, à la catéchèse apostolique [6]. Il connaît par tradition le récit de la cène eucharistique [7]. C'est par la

[1] Act., XIII, 16-41, 46-49; XIV, 3, 22; XVI, 31; XVII, 3, 18; XX, 20, 21; XXVI, 20-23; XXVIII, 23, 30, 31.

[2] I Cor., II, 1, 2. Cf. Act., XVIII, 4, 5.

[3] Act., XVIII, 28.

[4] Art. *Évangiles*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. II, col. 2059-2060; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 27-30; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905, t. II, p. 20-22; E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes des apôtres*, 2e édit., Paris, 1908, p. 8-16, 24-29.

[5] I Cor., XV, 3-5. Cf. E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 19-25.

[6] I Cor., XV, 11. Cf. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 87-89.

[7] I Cor., XI, 23-26. Bien que beaucoup de commentateurs

même voie qu'il sait des paroles du Seigneur, sur la prohibition du divorce, sur le droit donné aux apôtres de vivre de l'Évangile, sur le jour de la venue du Seigneur, paroles qui n'étaient pas encore écrites [1]. Sa doctrine repose tout entière sur le fondement de l'enseignement de Jésus, et il ne manque pas dans ses Épîtres d'allusions aux faits de la vie du Sauveur, racontés plus tard dans les Évangiles canoniques [2].

entendent ces paroles d'une révélation, E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, p. 23 ; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. III, p. 136, note 4; H. Lietzmann, *An die Korinther I*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1907, p. 131 ; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 169 ; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 9, note 2 ; C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul. Leçons d'exégèse*, Paris, 1910, t. I, p. 367, note 2, d'autres les interprétent d'une tradition, que lui-même transmet, παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα. Παραλαμβάνειν signifie la réception d'un enseignement, II Thess., III, 6 ; Phil., IV, 9, comme παραδιδόναι une transmission par l'enseignement. II Thess., II, 15. L'emploi de ἀπό, au lieu de παρά, exprime une nuance d'éloignement et semble exclure la réception directe, quoique cependant elle ne s'oppose pas, de soi, à une transmission directe. Col., I, 7 ; III, 24 ; I Joa., I, 5. Paul n'avait pas besoin d'une révélation spéciale pour apprendre un fait, comme la cène, connu de tous. J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, Paris, t. I, p. 76-77 ; Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 5-7 ; *Orpheus et l'Évangile*, p. 89-90 ; K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, Londres, 1907, p. 38-39, qui renvoie à Andersen et à Heitmuller ; C. van Combrugghe, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1908, p. 329, 331 ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 186-187 ; M. Goguel, *L'Évangile de Marc*, etc., Paris, 1909, p. 265.

[1] I Cor., VII, 10 ; IX, 14 ; I Thess., IV, 1-5. Cf. J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schiften des N. T.*, t. I, p. 53.

[2] E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II,

Les renseignements historiques, fournis par le livre des Actes et par les lettres de saint Paul, sont bien préférables aux hypothèses fragiles des critiques rationalistes, et ils nous apprennent que la vie et la doctrine de Notre-Seigneur ont été transmises oralement dans la prédication apostolique et la catéchèse chrétienne, avant d'être couchées par écrit. Aussi bien les critiques ne nient pas ces faits, mais ils les interprètent dans un sens défavorable à la tradition évangélique, en vue d'en déterminer le caractère et le développement. « L'Évangile de Jésus, dit M. Loisy [1], n'était pas un livre, mais l'annonce du salut, du prochain avènement de ce règne divin qu'Israël attendait. Jésus ne prêchait pas pour laisser à la postérité un document de sa doctrine, mais pour attirer les âmes à l'espérance dont il était lui-même embrasé. Les apôtres qu'il avait recrutés ne se souciaient pas davantage d'amasser des souvenirs pour l'histoire. Maître et disciples, absorbés dans leur œuvre, persuadés que le royaume céleste allait être immédiatement réalisé, ne songeaient pas à fonder leur religion sur un livre, ni même à fonder une religion. L'Évangile continuant à être prêché sans que l'avènement glorieux du Christ

p. 22-24; Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 93-99. M. A. Resch a constaté l'existence de cent vingt-six textes de saint Paul, parallèles aux Évangiles synoptiques, qui sont indépendants de sa théorie sur les rapports de l'apôtre avec les Synoptiques par l'intermédiaire des *Logia*. *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1904, t. XXVII, p. 155-378. Voir aussi R. Knowling, *The Testimony of St Paul to Christ*, 1905 ; V. H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, part. II, Cambridge, 1909, p. 64-66.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 175.

et du royaume se produisît, le christianisme naquit. » C'est sur cette notion incomplète et inexacte de l'Évangile de Jésus réduit à l'espérance de la prochaine instauration du règne de Dieu ; c'est conformément à cette conclusion fausse que Jésus ne voulait pas fonder une religion, qu'on élabore une explication du caractère et du développement de la tradition évangélique, cristallisée plus tard dans des écrits, qui étaient des instruments d'apostolat. Vous pouvez préjuger ce que sera cette explication, partie d'un point de départ si faux. Avant de l'exposer et de la réfuter directement, il nous faut dire comment se forma vraisemblablement la véritable tradition évangélique.

II. Formation réelle de la tradition évangélique et sa prétendue élaboration.

Les apparitions du Christ ressuscité, en donnant aux apôtres la certitude que leur Maître était vivant, glorieux et immortel, relevèrent leur courage abattu par la passion et la mort ignominieuse de la croix et ranimèrent leur confiance en celui qui les avait choisis et envoyés comme missionnaires dans le monde entier. Réunis ensemble, en Galilée d'abord, à Jérusalem ensuite, ils aimaient à se rappeler ce que Jésus avait fait, ce qu'il avait dit, comment il avait agi à leur égard, comment il se comportait avec tous. Ils s'entretenaient de lui, se remémoraient les circonstances principales de ses actes et de ses discours, mettaient en commun leurs souvenirs et échangeaient leurs pensées et leurs impressions sur le Maître. Ils faisaient revivre dans leur mémoire sa manière d'agir avec la foule, avec eux-mêmes, avec ses amis et ses adversai-

res. Ils répétaient ses paroles, ses maximes, ses sentences proverbiales. Chacun apportait son récit, une anecdote, un trait particulier. A la lumière des événements, certains actes qu'ils n'avaient pas compris quand ils s'étaient produits, prenaient à leurs yeux leur véritable signification. Ils comprenaient la portée d'une parole, d'une prédiction, dont ils n'avaient pas d'abord saisi le sens [1]. Mais les apôtres ne se contentèrent pas de raviver leurs souvenirs intimes ; ils se mirent à prêcher Jésus et l'Évangile de Jésus. Dès le jour de la Pentecôte, saint Pierre proclame sa résurrection, et toute la première prédication des apôtres roule, nous l'avons vu, sur Jésus, sa mort, sa résurrection, ses miracles et son annonce du royaume du Dieu. La nécessité et la pratique de cette prédication fixèrent les souvenirs et l'enseignement des prédicateurs. Les apôtres, en annonçant l'Évangile, répétaient ce que Jésus avait dit, ses sentences, ses paraboles ; ils racontaient la vie de Jésus lui-même, son ministère, sa passion et sa résurrection. Il se forma bientôt comme un cadre de cette prédication primitive, qui comprenait toute la vie publique du Sauveur depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension [2], et nous l'avons déjà dit, ce cadre de la catéchèse apostolique se retrouve dans l'Évangile de saint Marc, qui est le plus ancien de tous et qui représente les souvenirs de saint Pierre. Il est vraisemblable que chaque apôtre annonçait les mêmes vérités, groupées dans le même ordre général, en y mêlant ses souvenirs propres et en donnant à sa prédication le cachet de sa personnalité. Il se produisit donc, dans l'uniformité du cadre général,

[1] Joa., II, 22.
[2] Act., I, 22, 23 ; X, 37-42.

des traditions spéciales, plus ou moins développées et divergentes les unes des autres pour les détails et les particularités de leur contenu [1].

Nous ne prétendons pas que la tradition primitive sur Jésus, sa vie et sa doctrine a été absolument complète et que les souvenirs des apôtres ont conservé absolument tous les faits et gestes et tous les discours du Sauveur. Le cadre de la catéchèse primitive ne comportait que la vie publique. L'absence de chronologie précise et le caractère anecdotique des récits dans l'Évangile de saint Marc, rédigé suivant ce cadre, confirment la conclusion que les souvenirs des apôtres n'ont conservé que les faits les plus saillants et les détails topiques, souvent sans liaison chronologique, et parfois même sans localisation déterminée. Du reste, à la fin du quatrième Évangile, qui relate des faits et des discours du Seigneur, différents de ceux des Synoptiques, les éditeurs responsables de l'écrit johannique déclarent que tout ce qu'a fait Jésus n'est pas écrit, et ils ajoutent, par une exagération évidente, que le monde entier ne pourrait pas contenir les livres qui relateraient tous ses actes [2]. Il en est

[1] Il est à noter que cette explication de la formation de la tradition orale n'a pas pour but direct de résoudre le problème synoptique et de rendre compte, à elle seule, des ressemblances et des divergences des trois premiers Évangiles. Elle diffère donc de ce qu'on appelle l'*hypothèse de la tradition orale*, qui, selon Schmiedel, ne serait qu'un *asylum ignorantiæ*. Il ne s'agit que de la tradition orale primitive et nous ne préjugeons pas la question de savoir si les évangélistes l'ont utilisée directement en la mettant par écrit pour la première fois, ou indirectement en utilisant des sources, une ou plusieurs, dans lesquelles elle aurait déjà été diversement consignée.

[2] Joa., XXI, 25.

de même des paroles du Sauveur : toutes n'ont pas été conservées. On peut dire avec M. Loisy que, « tant que Jésus prêcha, nul ne songeait à faire un livre de ses discours ; » on peut ajouter encore qu'« il est à présumer que les disciples mêmes ne firent aucun effort pour retenir ce qu'ils entendaient, et que leur mémoire garda seulement ce qui les avait le plus frappés [1]. » Nous ne connaissons donc que les éléments les plus saillants des instructions de Jésus, les sentences incisives, des comparaisons vivantes, de piquantes histoires, tant des discours publics que des entretiens familiers du Sauveur. « Quantité de sentences et de paraboles ont dû tomber dans l'oubli, avec les propos plus communs qui les avaient d'abord entourés [2]. » Beaucoup ont été perdues, parce qu'elles n'avaient pas trouvé d'écho dans l'âme des apôtres [3]. Mais si nous ne possédons pas l'enseignement complet de Jésus, ce qui nous en a été transmis est authentique et fidèle et nous apprend exactement quelles étaient les pensées du Maître [4]. Un rayon de soleil, reflété dans un miroir, ne représente pas toute la lumière de l'astre du jour ; n'en est-il pas cependant un rayon lumineux et chaud tout ensemble ? La tradition apostolique sur la vie et l'enseignement de Jésus, si elle n'est ni complète, ni parfaite, est cependant exacte et fidèle en tout ce qu'elle nous a transmis, et nous pouvons l'accepter comme nous donnant une parcelle seulement, mais une parcelle précieuse et sûre,

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 186-187.

[2] *Ibid.*, p. 187.

[3] J. Weiss, *Die drei ältesten Evangelien*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1907, t. I, p. 61-62.

[4] Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 207-215.

des actes et des paroles du Sauveur, une parcelle suffisante aussi pour nous faire connaître la physionomie morale et la doctrine religieuse du divin Maître.

Cependant les critiques rationalistes prétendent que la tradition primitive des apôtres sur Jésus n'a pas été pure et fidèle, et qu'elle a subi dans l'esprit et sur les lèvres des premiers prédicateurs un travail de modification qui l'a altérée et complétée pour les besoins de leur œuvre d'évangélisation. « La tradition apostolique, dit M. Loisy [1], ne pouvait pas vivre que de souvenirs ; ce fut une élaboration constante et progressive des impressions reçues et des souvenirs gardés. » Cette élaboration porta et sur les faits et sur les paroles de Jésus, et les résultats en furent divers. « Pour ce qui est de l'enseignement, dit encore M. Loisy [2], la plupart des sentences et paraboles, nonobstant les variantes, additions et altérations de détails, offrent des garanties suffisantes d'authenticité. On ne saurait dire s'il y a eu quelque évolution dans la pensée de Jésus, depuis le commencement de son ministère jusqu'à la fin, et bien moins encore préciser le caractère et l'objet de cette évolution ; mais on peut se faire une idée assez exacte et sûre de ce qu'a été, dans les grandes lignes, sa prédication, tant en Galilée qu'à Jérusalem. La tradition concernant les faits est beaucoup moins consistante. On doit tenir pour solides le fond des récits de la passion et la donnée générale d'un ministère exercé en Galilée pendant quelque temps, puis à Jérusalem, quelques jours

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 175.

[2] *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds, 1908, p. 146-147.

seulement, vers l'an 29 ou 30 de notre ère. » Pour prêcher l'Évangile après Jésus, les apôtres durent répéter ce que Jésus avait enseigné et raconter sa vie. Ils eurent donc besoin de se souvenir de ce que Jésus avait dit et fait ; mais ils s'en souvinrent, « s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans la mesure et dans la forme que réclamait l'intérêt de l'œuvre évangélique, devenue bientôt, par la force des choses, l'édification de l'Église chrétienne. » Ils ne pouvaient pas se borner à raconter ; « il fallait prouver le Christ et interpréter le royaume [1]. » La tradition évangélique est la prédication chrétienne des premiers temps, et « il ne reste dans les Évangiles qu'un écho, nécessairement affaibli et un peu mêlé, de la parole de Jésus ; il reste l'impression générale qu'il a laissée à ses auditeurs bien disposés ainsi que les plus frappantes de ses sentences, selon qu'on les a comprises et interprétées ; il reste enfin le mouvement dont Jésus a été l'initiateur [2]. » Ce qui a surnagé dans la mémoire des premiers fidèles, c'est seulement ce qui était d'utilité pratique et d'application directe pour l'édification des croyants et le progrès de la nouvelle religion, et cela a été présenté en vue du prosélytisme, pour répandre la foi à l'Évangile et au Christ, par suite, sous forme didactique et catéchétique, les faits étant groupés par raison d'analogie et les sentences par séries et par chaînes.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 175.

[2] *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., Bellevue, 1903, Introduction, p. XX-XXI. M. Loisy reconnaît néanmoins que la majeure partie des discours attribués à Jésus dans les trois premiers Évangiles est authentique quant au fond, et même quant à la forme. *Quelques lettres*, etc., p. 208-209.

La vie et la doctrine de Jésus, ayant été fixées dans la tradition apostolique en vue de la prédication chrétienne primitive, présentent assurément ce caractère d'utilité pratique, d'édification et de prosélytisme, aussi bien que cette forme didactique et catéchétique, qui groupe les récits et les discours en vertu de l'attraction que produisent les ressemblances des actes et des paroles. Mais en résulte-t-il, comme on le prétend, une interprétation qui modifie, complète et altère les faits et la pensée du Maître ? Cela ne va pas de soi; cela n'est pas une conséquence nécessaire de la manière dont s'est formée la tradition apostolique. Incomplète et imparfaite, groupant les faits et les paroles d'après leurs analogies en vue de l'enseignement, celle-ci n'est pas nécessairement remaniée, au moins dans sa substance, au point de fausser et d'altérer la vérité historique de la vie et de la prédication de Jésus. Cet état, dans lequel la tradition évangélique nous est parvenue, l'ingénuité à mettre sans ordre et sans apprêt les souvenirs primitifs, sans se soucier de les fondre mieux, sans les harmoniser, sans atténuer leurs divergences, loin d'être des symptômes d'interprétation tendancieuse, sont plutôt des preuves saisissantes de fidélité dans la transmission [1].

Les critiques rationalistes ne se contentent pas de déclarer que la tradition primitive a subi une élaboration constante et progressive ; ils affichent encore la prétention de déterminer le développement suivi dans cette élaboration et les facteurs mis en œuvre dans ce développement. Aucun d'eux n'ayant exposé la marche et les causes de cette prétendue élaboration de la tradition évangélique avec plus de méthode et

[1] Mgr Batiffol, *Jésus et l'histoire*, p. 29.

de précision que M. Loisy, complétant le sentiment de ses devanciers [1], il est nécessaire de résumer son système, avant de le critiquer [2].

III. Développement et facteurs de cette prétendue élaboration.

1° Exposé du système

La prétendue élaboration de la tradition évangélique a été successivement théologique et légendaire. Les nécessités de l'apologétique et les premiers essais de christologie naissante ont été les facteurs du développement théologique ; les inspirations de la foi et l'intérêt apologétique ont amené la formation de légendes, qui se surajoutèrent aux souvenirs primitifs, déjà amplifiés par l'adaptation des prophéties messianiques à la vie et à la mort du Christ.

L'avènement glorieux du Christ qu'ils croyaient prochain ne s'étant pas réalisé, les apôtres n'eurent plus à prêcher le royaume, qui ne venait pas, mais

[1] Cet exposé forme le chapitre VI, sur le caractère et le développement de la tradition évangélique, de l'Introduction des *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 175-202. M. Loisy s'est inspiré de H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 20-29. Voir aussi A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 290-313 ; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1902, p. 369-373; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e édit., Tubingue et Leipzig, 1904, p. 97-107 ; C. Clemen, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Leipzig, 1906, p. 10-14.

[2] J'en ai déjà fait un résumé sommaire dans la *Revue du Clergé français*, du 15 février 1908, p. 401-404.

le Christ qui était venu. Ils eurent à démontrer aux Juifs que Jésus, bien que mort sur la croix; ne laissait pas d'être le Christ. » Ils avaient besoin de trouver des arguments à l'appui de leur foi, et ils en trouvèrent. Ils montrèrent par l'Écriture comment la mort et la résurrection de Jésus rentraient dans l'économie des desseins providentiels sur le Messie et le salut du monde. Ils justifièrent d'abord la résurrection dont la foi était née spontanément ou sous l'influence de certains incidents qui furent interprétés comme des apparitions du Christ ressuscité. L'argument des Écritures était leur unique ressource, et ils ne pouvaient s'en passer. Ils lurent ces Écritures avec d'autres yeux qu'autrefois, et ils y découvrirent les preuves qu'ils y cherchaient. « Il est de toute invraisemblance que les textes de l'Ancien Testament aient suggéré aux disciples de Jésus la résurrection de leur Maître ; mais ce qui paraît certain, c'est que cette idée, aussitôt que née, chercha son appui, sa défense, sa preuve, dans les Écritures, et qu'elle les y trouva [1]. » La foi ne trouva dans les prophéties anciennes que des assertions vagues pour confirmer la circonstance de la résurrection au troisième jour après la mort. Elle transforma aussi en prédictions expresses et détaillées les pressentiments que Jésus, au terme de sa carrière, avait pu émettre sur son avenir. Ces prédictions portaient encore exclusivement sur la date de la résurrection. Elles étaient plus précises sur la passion, parce que les souffrances et la mort de Jésus, qui appartiennent à l'ordre de l'expérience historique, fournissaient à l'élaboration apologétique et traditionnelle

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 176.

une base plus solide. Les détails en avaient été prédits par les prophètes de l'ancienne alliance aussi bien que par Jésus lui-même [1]. Plus tard la légende s'ajouta à l'adaptation des prophéties et créa la découverte du tombeau vide et les récits des apparitions corporelles du Ressuscité. Au sujet de la mort de Jésus, l'élaboration légendaire était inspirée par la foi ou par l'intérêt apologétique du côté des païens. Il fallait protéger cette fin de la vie du Sauveur contre les critiques des incroyants. « La dignité du Christ est sauvée, dans le récit de Gethsémani, par un acte formel de résignation à la volonté du Père ; dans le récit de l'arrestation, par un discours qui souligne le droit de la providence à la liberté de celui qu'elle a voulu livrer à la méchanceté de quelques-uns pour le salut de tous ; dans la mort même, par les ténèbres qui environnent l'agonie, et le dernier soupir, par la rupture du voile sacré dans le temple de Dieu, par l'aveu du centurion qui a entendu le dernier cri du Sauveur [2]. » Pour faciliter les rapports des communautés chrétiennes avec l'autorité romaine, la tradition relative au procès de Jésus reçut des additions notables : « le jugement par Caïphe, qui transportait de Pilate au grand-prêtre la responsabilité de la sentence, et faisait du procès une affaire purement juive, une injustice, imputable aux seuls concitoyens du Sauveur; et l'histoire de Barabbas, qui faisait de Pilate le premier témoin de cette injustice, le premier garant de l'innocence de celui qu'il avait essayé inutilement d'arracher à la haine de ses accusateurs [3]. »

[1] *Ibid.*, p. 180.
[2] *Ibid.*, p. 181.
[3] *Ibid.*

L'influence de la théologie naissante et les premiers essais de christologie amenèrent la modification du récit de la dernière cène pour autoriser l'institution eucharistique et montrer en elle le signe permanent de la rédemption opérée par la mort de Jésus. L'idée était empruntée à saint Paul. Au paulinisme on doit encore la thèse de Marc sur l'inintelligence des Douze, et spécialement des trois principaux apôtres pour défendre indirectement le rôle de l'apôtre des Gentils.

Les actes du ministère et l'enseignement de Jésus durent répondre à la dignité messianique. Les récits des cures merveilleuses « ont été transposés, corrigés, amplifiés selon le goût des évangélistes, l'intérêt de l'édification, les besoins de l'apologétique. » Les guérisons de démoniaques notamment sont devenues des arguments messianiques, des preuves de la messianité de Jésus. Les narrateurs ont vu aussi dans les récits miraculeux une leçon ; ils les ont entendus et interprétés « comme des allégories en action, comme des réalités symboliques. Le point de départ de quelques-uns semble même avoir été une métaphore ou une parabole, un sentiment de la foi, transformés en symbole matériel [1]. » Allégories et récits font voir en Jésus le Messie visitant le peuple de Dieu. Jésus cependant n'était devenu Messie en acte que par sa résurrection. La piété chrétienne, sollicitée par un intérêt de prosélytisme, a anticipé la manifestation messianique dans la carrière terrestre du Sauveur, et « c'est ainsi que les souvenirs primitifs s'idéalisèrent, prirent une couleur messianique, se complétèrent, s'élargirent en symboles de doctrine, de puis-

[1] *Ibid.*, p. 183.

sance et de divinité [1]. » La manifestation messianique fut anticipée jusqu'au début du ministère, qui devint significatif dans la mise en scène du baptême et l'interprétation chrétienne des rapports de Jésus avec Jean-Baptiste et de la tentation.

Le même travail s'est exercé sur l'enseignement primitif de Jésus. Indépendamment du déchet considérable dont il a déjà été question, l'enseignement conservé subit des altérations et des modifications accessoires. On répétait et on rédigeait les paroles du Maître, sentences et paraboles, selon qu'on les comprenait et de façon à les rendre intelligibles en ce sens, pour le plus grand bien de la communauté. « On ne se défendait ni des omissions opportunes, ni des retouches utiles, ni des additions interprétatives ou des compléments que paraissaient demander les circonstances [2]. » Les paraboles surtout ont été soumises au travail de l'allégorisation, pour leur donner un sens profond qu'elles n'avaient pas primitivement, notamment au sujet des destinées futures de l'Église. On en créa quelques-unes, surtout les allégories pures, substituées aux paraboles primitives. D'autre part, de simples paroles d'encouragement sont devenues des instructions précises et développées sur la conduite à tenir durant les persécutions. Le Christ est censé avoir prévu et annoncé l'avenir, et avoir tout réglé. « Des instructions purement morales et qui s'adressaient à l'individu pour le préparer immédiatement au royaume des cieux, ont dû fournir la base d'une discipline nécessaire aux communautés qui s'organi-

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*, p. 188.

saient en attendant la venue, toujours retardée, du souverain juge [1]. »

Le rôle du Christ lui-même a été grandi. On a anticipé, en les multipliant, les déclarations messianiques, et les premières ébauches de christologie ont influencé la tradition écrite des discours de Jésus. Mais ce travail de la pensée chrétienne n'est pas un effort pour dénaturer l'histoire au profit d'opinions abstraites. Ce sont les opinions qui sont emportées dans le mouvement de la foi. Les théologiens de l'âge primitif sont étrangers à la recherche scientifique et même à la réflexion philosophique. « Ils ont des intuitions qui les ravissent ; leurs théories sont des visions ; ils n'ent creusent pas les antécédents, ils n'en déduisent pas les conséquences... L'impression actuelle de la foi était la vérité de l'Évangile. En l'état d'exaltation où vivaient les premiers croyants, tout ce travail, qui déroute l'analyse par sa complexité, s'est opéré, spontanément et rapidement, dans la région subconsciente des âmes où se préparent les songes de tous les hommes, les hallucinations de quelques-uns, les intuitions du génie. On ne peut guère douter que certaines paroles attribuées au Christ n'aient été perçues par des enthousiastes dans les transports de leur prière extatique. On peut dire la même chose pour certains récits de miracles, et, jusqu'à un certain point, pour tous, la transfiguration involontaire des souvenirs dans l'imagination croyante étant une manière de vision... Si l'on ne tient pas compte de ces conditions psychologiques, le développement de la tradition évangélique sera inintelligible : entassement

[1] *Ibid.*, p. 191.

progressif d'idées disparates, dont le succès paraît d'autant plus extraordinaire que la base rationnelle en est plus fragile [1]. »

La partie la plus tardive de ce développement, du moins dans les Synoptiques, est probablement celle que représentent les récits de l'enfance. C'est aussi celle où la tradition évangélique se rapproche le plus des légendes communes et des fictions libres qui se rencontrent dans les Évangiles apocryphes. Dans ces récits se trouve un élément de croyance, l'origine surnaturelle du Christ par la conception virginale, qui appartient à l'histoire de la christologie, tout en empruntant son symbole à la tradition mythologique et apocalyptique [2]. Il est curieux de voir comment M. Loisy découvre l'action de ces éléments différents dans la formation des récits de saint Matthieu et de saint Luc. Rien n'échappe à sa sagacité critique, et il sait la marche qu'a suivie cette formation, comme s'il en avait été témoin. En réalité, il en est l'auteur ; son imagination féconde a construit de toutes pièces ce soi-disant dernier stade du développement progressif de la tradition évangélique.

Sa conclusion définitive est que ce développement de la tradition a suivi celui de la pensée chrétienne, lequel était conditionné par les circonstances de l'apostolat, par la mentalité des nouveaux croyants et par les besoins de l'apologétique et de la propagande [3].

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] *Ibid.*, p. 195-198, cf. p. 139-140, 169-170.
[3] *Ibid.*, p. 198.

2° Critique générale de ce système

J'ai exposé assez longuement les idées de M. Loisy sur le prétendu développement progressif de la tradition évangélique, parce que les principales feront le thème des leçons suivantes. C'est, en effet, dans le but apologétique de discuter et de critiquer les vues systématiques de cet exégète rationaliste, sur les Évangiles synoptiques, qu'on m'a demandé cette série de leçons et que je les ai préparées. Dans la prochaine, nous verrons comment la tradition évangélique a été rédigée par les trois premiers évangélistes. Dans la troisième, nous étudierons cet élément de croyance, l'origine surnaturelle du Christ par la conception virginale, qui se trouverait au dernier stade du développement de la tradition évangélique des Synoptiques. La quatrième aura pour sujet le ministère public de Jésus et traitera de son théâtre, de sa durée, des obstacles qui s'y sont rencontrés et de la progression qui l'aurait marqué. La cinquième sera consacrée aux miracles du Sauveur, et nous nous demanderons si leurs récits ont été, comme on le prétend, corrigés, amplifiés, idéalisés, et si à côté de cures réelles, mais non miraculeuses, il y a, dans l'Évangile, des miracles fictifs. Dans la sixième leçon, nous nous arrêterons à la forme de l'enseignement de Jésus, et nous rechercherons si certaines sentences et paraboles n'ont pas été allégorisées au détriment de leur signification primitive. Le fond lui-même de cet enseignement, au moins en ce qui concerne le témoignage que Jésus a rendu à sa personne et à sa mission, sera abordé dans la septième, et nous verrons si le rôle du Christ y a été grandi et sa manifestation anticipée.

Notre huitième leçon traitera deux points relatifs à la passion et à la mort de Notre-Seigneur ; nous étudierons les additions légendaires qui auraient été faites au procès de Jésus par intérêt apologétique en vue de décharger l'autorité romaine de la responsabilité de la condamnation du divin Maître au supplice ignominieux de la croix, et les conceptions théologiques qui auraient fait de la mort volontaire du Sauveur un sacrifice offert à Dieu pour la rédemption de l'humanité coupable. Nous réserverons notre dernier entretien à la résurrection de Jésus, nous demandant si elle est un objet de foi ou un fait historique dûment constaté, et quelle est la valeur de la découverte du tombeau vide et des apparitions du Ressuscité, que nos Évangiles présentent comme des preuves certaines de cette résurrection.

Vous voudrez donc bien me faire provisoirement crédit pour la réfutation directe des affirmations de M. Loisy, que je vous ai rappelées tout à l'heure et qui sont si contraires à nos convictions les plus profondes et les plus chères. Aujourd'hui, je me bornerai à présenter une critique générale du système du développement progressif de la tradition évangélique, en discutant, non pas ses raisons et ses conséquences — ce sera l'objet des leçons suivantes — mais seulement les facteurs de cette prétendue élaboration de la tradition primitive et historique des apôtres.

Notons d'abord que ce prétendu développement de la tradition apostolique ne ressort pas des récits évangéliques, tels qu'ils apparaissent au premier aspect. Les Évangiles, nous le verrons, reproduisent diversement la tradition primitive, et leurs auteurs l'ont rédigée conformément à leur but, à leur plan, à leur manière de voir et dans leur style propre. Nous

admettons donc de leur part une élaboration rédactionnelle, qui ne nuit pas à la vérité substantielle de la tradition mise en œuvre par eux. Mais ils ne laissent rien voir d'une transformation de cette tradition dans leurs sources et antérieurement à la rédaction de celles-ci. Les indices que les critiques prétendent trouver n'ont pas la portée qu'ils leur attribuent ; ils peuvent s'expliquer autrement, et ils aboutissent tout au plus à permettre de supposer légitimement dans les sources elles-mêmes un travail rédactionnel, analogue à celui des Évangiles et consistant principalement dans le choix des récits et des discours, dans leur groupement par raison de ressemblances et, par suite, dans leur liaison logique plutôt que chronologique. Les modifications du fond, les altérations, pour employer ce gros mot, de la tradition primitive ne sont pas démontrées et ne résultent ni des textes ni des faits. On les postule en raison du principe, admis *a priori*, du développement progressif, et on en découvre après coup de prétendues traces. Les conclusions vont de soi dans le système présupposé ; elles paraissent naturelles, logiquement déduites, mais elles dérivent d'un principe faux, ou du moins d'une opinion très contestable. Ainsi tout le développement, exposé par M. Loisy, découle de son sentiment fort précaire sur la nature du royaume messianique que Jésus annonçait. Ce royaume était purement eschatologique, c'est-à-dire devait coïncider avec la fin du monde et le jugement dernier qui étaient prochains et imminents. Tout le système est en fonction de cette hypothèse, que M. Loisy a empruntée à M. Jean Weiss, mais qui est rejetée par beaucoup de critiques rationalistes, sans parler de tous les catholiques. Le

point de départ faux entraîne la fausseté de toutes les déductions qui en sont tirées.

Mais examinons le rôle attribué à chacun des facteurs présumés de cette prétendue élaboration de la tradition évangélique. Il y en a trois principaux : l'adaptation des prophéties de l'Ancien Testament à la vie, à la mort et à la résurrection de Jésus, la création légendaire, inspirée par la foi ou par l'intérêt apologétique, la théologie naissante, provoquant l'idéalisation des faits et l'anticipation des déclarations messianiques.

Voyons d'abord l'adaptation des prophéties anciennes. M. Loisy ne prétend pas que, par ce procédé, la tradition aurait créé des faits nouveaux dans la vie du Christ; elle s'en est servie seulement pour amplifier les souvenirs primitifs. L'application qu'elle en aurait faite à la mort et à la résurrection de Jésus le montre bien. Pour ce dernier fait, l'Ancien Testament aurait concouru à fixer la date, et il y aurait eu au début quelque hésitation. Un passage du prophète Osée [1] aurait offert une base à la fixation au troisième jour après la mort, et le séjour de Jonas dans le ventre du poisson pendant trois jours et trois nuits [2], considéré « comme un exemple typologiquement prophétique de ce que Dieu voulait faire pour le Christ [3], » aurait déterminé l'indication après trois jours de mort. Cette date plus vague et plus imprécise serait la plus ancienne et la moins réfléchie des deux. Or, remarquons qu'elle est citée avec son rapprochement biblique dans saint Matthieu seule-

[1] Os., VI, 2.
[2] Joa., II, 1, 2.
[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 177.

ment [1] et qu'aucune allusion n'est faite dans les Évangiles au passage d'Osée. Ce sont les critiques modernes qui ont imaginé cette preuve pour le besoin de leur système, et comme elle n'a aucune valeur, c'est à eux, et non pas à la tradition chrétienne, qu'en revient la responsabilité. Quant au rapprochement de la résurrection de Jésus avec le prophète Jonas, on prétend qu'il n'a pas été fait par Notre-Seigneur, mais par le rédacteur du premier Évangile, donc assez tardivement et postérieurement à la date du troisième jour, déjà donnée par saint Paul [2]. S'il avait cette origine, il ne serait pas le plus ancien, comme le dit M. Loisy. D'ailleurs, au seul point de vue critique, il est plus probable qu'il a été fait par Jésus lui-même, car si cette parole était une prophétie fabriquée après l'événement, elle serait plus précise et elle cadrerait mieux avec le fait survenu le troisième jour et non après trois jours pleins. Le fait aurait plutôt suggéré l'interprétation du texte de Jonas que ce texte n'aurait fourni pour la résurrection la date du troisième jour [3]. L'Écriture n'a donc pas amplifié les souvenirs primitifs sur la résurrection.

Elle ne l'a pas fait davantage pour la mort et la passion du Sauveur. M. Loisy laisse à M. Salomon Reinach le triste honneur de trouver dans le verset 17e du psaume XXI (XXII, selon l'hébreu) l'origine du supplice de la crucifixion, infligé à Notre-Seigneur [4], et il tient pour une hardiesse et un abus de la critique de nier

[1] Matth., XII, 40.
[2] I Cor., XV, 4.
[3] E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, p. 75-81.
[4] *Orpheus, Histoire générale des religions*, Paris, 1909, p. 341.

l'historicité de ce fait [1]. A son sentiment personnel, le recours aux prophéties messianiques est l'œuvre de l'apologétique chrétienne. « Il fallait montrer que la mort (de Jésus) était dans les desseins de Dieu, et qu'elle n'avait pas été pour le Christ lui-même la ruine d'une grande illusion. Tout avait été prédit : la fuite des disciples après l'arrestation de leur Maître [2], le breuvage offert au supplicié [3], le partage de ses vêtements [4], les injures des assistants [5]. Le psaume XXII tout entier n'était-il pas une prophétie messianique, et ne racontait-il pas d'avance la passion de Jésus ? C'était, croyait-on, une prière que David avait composée en esprit pour le Christ, et l'on n'hésita point à en mettre le premier verset dans sa bouche [6]. » Or, ces faits eussent-ils été tous prédits et la réalisation de la prophétie eût-elle été signalée par les évangélistes, en seraient-ils moins réels ? M. Loisy admet la réalité de tous, sauf celle de la citation du verset 1er du psaume XXII [7]. D'ailleurs, les évangélistes ne font pas le rapprochement de l'événement avec la prophétie pour le breuvage offert, le partage des vêtements et les injures des assistants. C'est M. Loisy qui le signale de sa propre autorité. Les deux derniers ont bien leur prédiction correspondante dans le psaume XXII,

[1] *Quelques lettres*, etc., p. 421. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 345-376.

[2] Marc., XIV, 27 (Zach., XIII, 7).

[3] Marc., XV, 23, 36 (Ps. LXIX, 22).

[4] Marc., XV, 24 (Ps. XXII, 19).

[5] Marc., XV, 29-32; Matth., XXVII, 39-43 (Ps. XXII, 8, 9; CIX, 25).

[6] Marc., XV, 34 (Ps. XXII, 2). A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 180.

[7] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 681-685.

mais on ne peut prouver que ce psaume domine tous les récits de la passion et que les évangélistes, saint Marc et saint Matthieu, ont consacré l'interprétation messianique de tout son contenu, en mettant ses premières paroles dans la bouche du Christ expirant. Marc, qui cite rarement les prophéties, n'a rapporté ces paroles d'ailleurs sans référence prophétique, que parce qu'elles ont été réellement proférées par Jésus mourant, et la tradition ne les aurait pas attribuées au Sauveur, s'il ne les avait pas dites, parce qu'elles expriment une plainte, si résignée qu'elle soit, qu'on n'aurait pas mise sur ses lèvres, si elle n'y était venue naturellement comme un acte de confiance au milieu des affres de la mort. Pourquoi enfin Jésus n'aurait-il pas eu conscience d'accomplir les prophéties, qui avaient marqué d'avance les péripéties du drame sanglant dont il fut la victime? Il avait prévu sa mort violente, il l'avait prédite; il l'a acceptée et il a réalisé par là les vues miséricordieuses de son Père pour le salut des hommes [1].

L'adaptation des prophéties n'a donc eu aucun rôle dans le prétendu développement de la tradition évangélique. La légende, inspirée par la foi ou l'intérêt apologétique, y a-t-elle eu quelque part ? On attribue à l'intérêt apologétique le récit légendaire de la découverte du tombeau vide, coordonné au récit, également légendaire, de la sépulture honorable dans le tombeau de Joseph d'Arimathie. Nous démontrerons, dans notre dernière leçon, le caractère historique de ces deux faits, comme dans la cinquième, la vérité de certains miracles extraordinaires, qu'on déclare

[1] M. Goguel, *L'eucharistie, des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 18-21. Cf. Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 251-256.

purement fictifs. Mais ce serait surtout dans les récits de l'enfance que l'imagination se serait donné libre carrière sur les circonstances de l'origine miraculeuse du Sauveur. Le fond des récits de saint Luc reposerait sur la donnée de la filiation davidique de Jésus et sur celle de la naissance à Bethléem. « L'annonciation de Jean-Baptiste et celle de Jésus sont imitées de l'Ancien Testament ; une conjecture très artificielle et médiocrement heureuse sert à expliquer comment Jésus de Nazareth a pu naître à Bethléem. L'ensemble des anecdotes, y compris celle de Jésus à douze ans, n'a rien qui dépasse les facultés moyennes d'invention des hagiographes populaires à toute époque et en tout pays. Aussi bien la légende n'appartient-elle pas à quelque grand courant de la pensée chrétienne. Elle a souri d'abord à la piété d'un groupe restreint et elle s'est répandue peu à peu, parce qu'elle flattait la piété commune, et que nulle tradition positive n'y contredisait [1]. » Quant aux récits de saint Matthieu, ils paraissent à M. Loisy être moins bien liés comme légende et procéder plus étroitement de la tradition apocalyptique, avec une préoccupation d'apologie. « Ses pieuses fictions ont dû pareillement se former d'abord dans un petit cercle, et se répandre de là dans les communautés chrétiennes [2]. » Le temps nous manque pour discuter à fond cette prétendue formation légendaire des récits de l'enfance. Nous reconnaissons qu'ils représentent deux traditions différentes, mais nous n'admettons pas qu'ils soient dus à la fiction et qu'ils aient été rédigés pour l'édifi-

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 197.
[2] *Ibid.*, p. 197-198.

cation de diverses communautés. Ils se trouvent consignés dans deux écrits, qui sont des ouvrages historiques, dont les auteurs ont puisé aux meilleures sources, et le recours à la légende, pour expliquer leur formation, dépend en grande partie du caractère merveilleux de leur contenu. Mais nous ne rejetons pas le miracle *a priori*, et il n'est pas étonnant que Jésus ait eu une enfance merveilleuse, si sa vie publique a été telle que les évangélistes nous la racontent. M. Loisy a rapproché ces récits des légendes communes et des fictions libres, plus ou moins réfléchies, qui se rencontrent dans les Évangiles apocryphes [1]. Cette comparaison n'est pas juste, même au point de vue du merveilleux, qui, chez ces derniers, est souvent puéril, parfois grotesque et toujours dénué de signification morale [2]. L'Église a reçu les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, et elle a rejeté les Évangiles apocryphes, non pas « par une sorte d'intuition spontanée », qui, au sentiment de M. Loisy [3], lui aurait fait discerner et s'approprier les livres « qu'elle sentait être selon son esprit et qui étaient de nature à soutenir son action, » mais par un discernement fondé sur la véritable tradition évangélique.

Si le travail légendaire dans la tradition évangélique est réduit aux récits de l'enfance et à quelques traits de la vie publique et de la passion de Jésus, cela est dû, d'après le même critique [4], à la christologie, qui

[1] Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, p. 195.

[2] M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, 4e édit., Paris, 1910, p. 55-65; A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908, p. 6-11, 135-216.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 200.

[4] *Ibid.*, p. 202.

aurait mis tout de suite obstacle, dans les communautés chrétiennes, à la fantaisie des hagiographes, en faisant respecter la figure du Messie, érigée en dogme. Ce troisième facteur de la transformation de la tradition évangélique aurait influé à la fois sur les actes et sur les discours du Sauveur. La foi messianique aurait changé le caractère des miracles de Jésus, et elle aurait fait de ces actes de bonté des œuvres de puissance et de divinité. Elle aurait aussi idéalisé les souvenirs primitifs, en même temps qu'elle avait anticipé dans la vie publique les déclarations messianiques et rendu plus significatifs les débuts du ministère de Notre-Seigneur. Elle aurait par suite agrandi le rôle du Christ dans ses propres discours, en attendant de lui attribuer une origine surnaturelle. Comme ces questions nous retiendront dans les conférences suivantes, et comme, d'autre part, nous reconnaissons que la théologie christologique s'est exercée dès les premiers jours de l'Église, nous n'avons maintenant qu'à caractériser son travail. Elle a interprété les souvenirs primitifs par la réflexion, en déduisant logiquement les conclusions qui étaient contenues dans les affirmations de Notre-Seigneur sur sa messianité et sa filiation divine. Elle s'est aidée, dans ce travail, des prophéties messianiques, et elle l'a fait légitimement, puisque Jésus lui-même y avait fait appel et avait ainsi ouvert la voie à ses apôtres [1]. Toute la théologie de saint Paul qui, de prime abord, paraît si distante de l'enseignement de Jésus, repose cependant, si on veut y regarder de plus près, sur cet enseignement lui-même, et l'Évangile de l'apôtre des Gentils ne diffère de l'Évangile

[1] Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, p. 103-109.

de Jésus que dans la forme spéciale de sa prédication dans les milieux païens [1]. Celle des premiers apôtres, dont l'écho se fait entendre dans les Évangiles synoptiques, avait un rapport plus direct et plus immédiat encore avec la prédication du Maître.

Du reste, M. Loisy avoue que le travail de la pensée chrétienne sur les souvenirs primitifs ne doit pas être « considéré comme un effort pour dénaturer l'histoire au profit d'opinions abstraites. » Il ne parle que d'opinions « emportées dans le mouvement de la foi. » Tout ce travail était le résultat d'intuitions et de visions et s'opérait spontanément et rapidement dans la subconscience d'âmes exaltées par la foi, de croyants enthousiastes ou mystiques [2]. Il l'explique donc par les conditions psychologiques des premiers chrétiens. Nous pouvons bien appliquer à cette explication ce que M. Jacques Chevalier [3] a dit spécialement de la résurrection. Nous ignorons à peu près complètement ce que M. Loisy paraît supposer si bien connu, la manière dont un mouvement religieux se répand dans un milieu donné, le rôle de l'imagination et de la foi dans l'élaboration des faits et des doctrines

[1] F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 52-55; Weizsäcker, *op. cit.*, p. 109 sq. Le P. Prat attribue, il est vrai, le système théologique de saint Paul, amorcé par la vision de Damas, à une révélation lente et continue. En réalité, seul, le texte, Gal., I, 11, 12, parle d'une révélation de l'Évangile à l'apôtre. Or, le contexte montre qu'il s'agit de la vision de Damas. D'ailleurs, le P. Prat ne pense pas que Paul ait appris, de source divine, « ce qu'il pouvait facilement apprendre par intermédiaire, comme la vie, les miracles, les discours de Jésus, » p. 55, même, à mon sentiment, l'institution de l'eucharistie.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 194-195, 202.

[3] *Les Évangiles synoptiques et M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 343.

et le minimum de réalité objective requis pour ce travail. Le subconscient, comme l'illusion collective et la suggestion, n'est, en bien des cas, qu'un asile de l'ignorance ; on couvre de ce mot commode et spécieux une réalité qu'on ne veut pas congédier sans raisons ni explication. La foi des apôtres a bien pu les aider à interpréter leurs souvenirs sur la personne et la vie de leur Maître, et encore est-il difficile de dire jusqu'à quel point ce travail s'est opéré. L'invention légendaire des faits et la création des discours et des déclarations peuvent bien se supposer ; il est plus difficile de les démontrer, et la démonstration qu'on essaie d'en donner a le plus souvent son point de départ dans le dessein, arrêté d'avance, d'en trouver des preuves dans des textes qui n'en contiennent pas. La théologie christologique de l'Église primitive repose sur les affirmations historiques que Jésus a faites au sujet de sa personne et de sa mission.

La tradition apostolique sur Jésus, sa vie et sa doctrine ne nous est parvenue que par fragments, mais Jésus est plus grand que la tradition qui le concerne. Cette tradition ne reproduit pas l'image adéquate de la nature, à la fois divine et humaine, du Sauveur; elle n'est, pour l'enseignement, que le dernier écho du héraut de la bonne nouvelle. En raison de sa nature fragmentaire, elle a subi des traitements fort différents. Les critiques rationalistes la considèrent, en ce qui a rapport à la vie de Jésus, comme les restes informes et mutilés d'une statue antique. Rapprochés et resoudés, les morceaux détachés donnent sans doute une idée, à peu près exacte, de la pose de la statue, de l'ensemble de son attitude ; ils permettent d'entrevoir le mérite artistique du

chef-d'œuvre primitif, qu'ils ne reconstituent pas en son entier [1]. Le portrait de Jésus ainsi obtenu peut bien représenter le Christ comme un homme supérieur, le premier de tous les prophètes, il ne l'élève pas au rang de la divinité; il ne le montre pas comme Fils de Dieu. L'enseignement de Jésus, tel que le comprennent les mêmes critiques, ressemble au texte incomplet d'une inscription lapidaire, dont on n'a retrouvé que des lambeaux. Reliés entre eux, les morceaux conservés font bien connaître le sens général du texte ; ils en fournissent quelques phrases isolées. Mais il faut combler les vides et suppléer des mots et des phrases. La lecture n'est pas toujours sûre ; l'interprétation reste douteuse, lacuneuse, incomplète, et elle peut devenir fausse. La restitution des mots omis, faite conjecturalement, peut en effet être systématique, et répondre à la pensée de l'interprète plutôt qu'à celle du graveur. L'esprit de système peut même déterminer l'épigraphiste à laisser de côté des fragments importants comme étrangers au texte, parce qu'ils ne rentrent pas dans la ligne de ses idées. L'interprétation personnelle fausse ainsi le sens d'un texte mal lu, ou mal établi. Les exégètes et les théologiens catholiques n'agissent pas de la sorte. Ils considèrent et ils traitent les fragments de la tradition évangélique comme des pierres précieuses. Ils les recueillent avec le même soin religieux que le prêtre rassemble sur une patène d'or les moindres parcelles d'une hostie consacrée, parce qu'ils sont, comme l'hostie, des parcelles du corps du Verbe de vie. Ils les disposent ensuite avec art dans les mailles

[1] C'est ainsi qu'on ignore quelle était l'attitude des bras de la Vénus de Milo.

d'une résille tressée de fils d'or et de soie, comme un habile joaillier ferait d'un collier de perles et d'un joyau de famille. Ce n'est pas pour les conserver précieusement dans un riche écrin, sans les examiner et les étudier sans cesse. Ce sont des diamants qui brillent constamment d'un nouvel éclat à leurs yeux et qui à l'examen reflètent des feux de plus en plus étincelants sur la pensée et la doctrine du divin Maître [1]. Tandis que les premiers amoindrissent et rapetissent la personne du Sauveur et son œuvre, les seconds ne laissent rien perdre du trésor de vérité qu'il est venu apporter au monde ; ils apprécient de plus en plus ce trésor et ils en font valoir les richesses. C'est avec eux et comme eux que nous étudierons Notre-Seigneur dans les Évangiles synoptiques.

[1] Cf. A. Deissmann, *Evangelien und Urchristentum*, dans *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, Munich, s. d. (1904), fasc. 3, p. 84-85.

DEUXIÈME CONFÉRENCE

LA RÉDACTION ET LA VALEUR HISTORIQUE DES SYNOPTIQUES

L'Évangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut, annoncé par les prophètes, apporté au monde et réalisé par Jésus, a donc été prêché avant d'être écrit. La tradition évangélique, objet de la prédication primitive, s'est cristallisée ensuite dans des écrits, qui furent eux-mêmes des instruments d'apostolat. Ces relations écrites de l'histoire et de l'enseignement de Jésus reçurent le nom d'Évangiles, et tout naturellement, puisqu'ils contenaient l'Évangile.

Or, l'Église reconnaît comme reproduction authentique de la vie et des paroles de Jésus quatre Évangiles seulement, dits canoniques par opposition aux Évangiles apocryphes, œuvres d'auteurs inconnus, sans autorité officielle, et répandus le plus souvent dans des cercles hérétiques. Les quatre Évangiles que l'Église reçoit sont les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Ils forment deux groupes distincts : le quatrième Évangile, celui de saint Jean, le dernier en date, fait bande à part et présente des caractères spéciaux [1]. Il est en

[1] M. Loisy le caractérise brièvement en ces termes : « grande vision d'un théologien mystique, répandue dans l'Église, au cours du second siècle. » *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 199-

dehors de notre étude actuelle : non pas, certes, que nous le rejetions comme document historique de la vie de Jésus, mais parce qu'il a soulevé des problèmes particuliers qui exigent un examen spécial et que nous n'aborderons pas ici [1]. Les trois autres, ceux de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, présentent, nonobstant de nombreuses différences, une affinité si intime qu'on est obligé de les étudier ensemble, tant ils se ressemblent et marchent d'accord dans les grandes lignes. Aussi les a-t-on appelés Évangiles synoptiques, littéralement, qu'on peut suivre d'un seul regard, en réalité, qui suivent des voies parallèles. Ils rapportent non seulement les mêmes événements et les mêmes discours de la vie et de l'enseignement de Jésus, mais encore ils les ont disposés dans le même ordre,au moins pour la vie publique et la passion, et ils les énoncent souvent en termes identiques ou synonymes. Cependant, cette triple similitude de contenu, de plan et de style n'exclut pas des différences sur les trois points communs. Ainsi le plan de Matthieu et de Luc est plus large que celui de Marc : tandis que ce dernier commence au baptême de Notre-Seigneur par saint Jean-Baptiste, les deux autres remontent à l'enfance de Jésus et de son précurseur. Dans la période commune, l'ordre des événements, leur disposition, leur narration sont loin d'être identiques :

200. Il dit ailleurs que cet Évangile « intéresse l'histoire de la croyance, mais n'exprime pas la pensée personnelle du Sauveur ni l'impression de ses premiers disciples. » *Quelques lettres*, etc., p. 148.

[1] Sur l'authenticité et l'autorité du quatrième Évangile on consultera avec fruit les ouvrages de M. Lepin : *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907 ; *La valeur historique du quatrième Évangile*, 2 vol., Paris, 1910.

l'enchaînement des récits et des discours varie aussi bien que l'expression ; chaque évangéliste a son vocabulaire spécial et son style caractéristique et personnel, avec des faits et des sentences qui lui sont propres. La coexistence de ces ressemblances et de ces divergences constitue le problème synoptique.

Je ne referai pas devant vous la longue histoire des diverses solutions de ce problème [1]. Je ne vous parlerai ni de l'hypothèse de la dépendance ou de l'utilisation des premiers Évangiles par les derniers, ni de celle de la tradition orale, identique d'abord, puis diversifiée en trois centres différents et aboutissant à trois états, à la fois semblables et divergents, de l'Évangile oral, originairement araméen et traduit ensuite en grec. Elles n'expliquent pas toutes les données du problème ; elles rendent mieux compte des ressemblances que des différences, et si on les entend trop strictement, elles excluent des documents écrits, des essais de rédaction, dont saint Luc atteste l'existence dans le prologue de son Évangile [2]. Aujourd'hui l'hypothèse des sources écrites a les préférences des critiques. D'accord pour le principe, ceux-ci ont des avis différents sur le nombre, le contenu, le caractère, la date de ces sources et sur la manière dont elles ont été utilisées. Un seul Évangile, araméen ou hébraïque, suffit-il ? Faut-il en admettre plusieurs ?

[1] Voir mon article : *Évangiles*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 2079-2099 ; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905, t. II, p. 283-355; Fillion, *Introduction générale aux Évangiles*, Paris, 1889, p. 25-53; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 61-74; A. Brassac, *Manuel biblique*, 13e édit., Paris, 1910, p. 109-126.

[2] Luc., I, 1.

L'hypothèse la plus répandue était celle des deux sources : l'Évangile de Marc et un recueil de discours, connu sous le nom de *Logia*, ou paroles de Jésus. Depuis 1901, ce problème littéraire, sur lequel la tradition se tait et l'Église n'a pas d'enseignement, s'est compliqué. Le second Évangile, que l'on tenait pour original et primitif, a perdu, aux yeux de beaucoup de critiques, le caractère de source sans sources. On a prétendu retrouver en lui des traces de compilation de récits ou de traditions différentes,et on a recherché ses sources et la nature de sa rédaction. Sa valeur historique, qu'on tenait pour très grande, a baissé en raison de cette formation, comprenant des traditions secondaires et des passages rédactionnels. Le problème historique s'est ainsi superposé au problème littéraire, car la valeur documentaire des Évangiles synoptiques dépend de leurs sources et de la manière dont celles-ci ont été utilisées. S'ils ne sont pas le reflet exact de la tradition primitive, s'ils la reproduisent complétée, altérée, idéalisée, s'ils l'ont prise à des stades différents de son développement progressif, si, en la rédigeant, chaque évangéliste y a mis sa marque propre, son cachet personnel, ses vues particulières, ils ne sont plus des documents sûrs de tous points, et leur autorité est corrélative au caractère primitif ou secondaire de leur contenu, et au travail rédactionnel et littéraire des données reproduites.

C'est donc sur ces deux points, celui des sources utilisées et celui du caractère rédactionnel des trois Évangiles synoptiques, que porte actuellement l'effort de la critique des Évangiles, et que, par suite, doit se fixer notre attention.

I. Les sources écrites des Évangiles synoptiques.

La recherche des sources écrites, antérieures à nos Évangiles, n'est pas à condamner *a priori*, comme si elle était entachée de rationalisme et comme si elle devait nécessairement tourner au détriment des récits canoniques. Loin de là ! Quelle que soit la date assignée à ces Évangiles, la détermination de leurs sources écrites, sources qui procèdent directement de la tradition orale, tend à les rapprocher de plus près des événements et à accroître leur valeur historique. On est d'autant plus sûr d'entendre un écho fidèle de la tradition primitive qu'on s'en éloigne moins. Les souvenirs apostoliques étaient plus vivants, plus chauds, plus sincères peut-être, quand ils ont été consignés par écrit dans les documents utilisés par nos évangélistes. Nous pouvons donc sans arrière-pensée entreprendre la recherche des sources des Évangiles. Le principe est juste. Reste à voir la justesse des applications qu'on en a faites.

En terminant l'exposé des diverses hypothèses des critiques sur ce point, M. Loisy conclut qu'il semble bien qu'après un siècle d'études et de patients labeurs « la plus grande confusion règne encore sur le problème fondamental de la critique néotestamentaire et conséquemment des origines chrétiennes. » Il ajoute, et non sans raison, que seule, « une apologétique superficielle pourrait prévaloir de cette incertitude, conclure à l'inanité du travail critique et en tirer argument » en faveur de la tradition ecclésiastique. Mais, pour lui, cette tradition est ce qu'il y a de plus incertain. Il est plus juste de dire qu'elle ne suffit pas à résoudre le problème littéraire de la compo-

position des Évangiles. Elle nous apprend quels sont les auteurs des Évangiles canoniques ; elle ne nous dit pas toujours la manière dont ils ont rédigé leurs écrits. Il y a donc place, à côté d'elle et en ne la négligeant pas, pour le travail de la critique. « Ce travail a eu ses tâtonnements inévitables; il ne fera jamais la pleine lumière sur tous les détails d'un sujet qui se dérobe en grande partie à l'expérience directe de l'historien. » Celui-ci doit donc être modeste, réservé, et il n'a pas le droit de présenter comme des conclusions acquises, définitives, les résultats partiellement incertains de ses recherches les plus actives et les plus persévérantes. M. Loisy tient pour acquis un certain nombre de résultats importants, et il espère qu'on en obtiendra d'autres dans l'avenir. Aucune consigne dogmatique n'empêche les catholiques de reconnaître que la critique scientifique, nonobstant les écarts et les partis-pris de beaucoup de ses représentants, « a précisé de plus en plus exactement la position du problème synoptique, » qu' « elle s'est rapprochée du but qu'elle poursuit, » en déterminant l'origine, les conditions et la valeur du témoignage évangélique [1]. La question est de savoir quels sont les résultats véritablement acquis. Je ne puis pas là-dessus être d'accord avec M. Loisy.

Ce n'est pas ici le lieu — d'ailleurs le temps me manquerait pour le faire sérieusement — de discuter les conclusions auxquelles M. Loisy prétend avoir abouti par l'étude critique du sujet. Il suffira, pour mon but, de les apprécier sommairement et de leur opposer les seules conclusions que je crois fondées.

[1] Tous les passages, mis entre guillemets, sont de M. Loisy. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 80.

Rien du côté de la plus sévère orthodoxie n'interdit de reconnaître que l'Évangile de saint Marc est le plus ancien des Synoptiques et a servi de source aux deux autres tels que nous les possédons. Sa date, en effet, n'est pas l'objet précis de la tradition ecclésiastique, et le courant le plus ancien et le plus sûr de cette tradition, qui part de saint Irénée [1], reporte la composition de cet Évangile après la mort de saint Pierre. Si M. Loisy déclare que sa rédaction est postérieure à la ruine de Jérusalem, « bien qu'on ne puisse guère la faire descendre beaucoup après l'an 70, » et la rapporte approximativement à l'an 75 [2], d'autres critiques, au nombre desquels se trouve M. Harnack [3], pensent qu'elle est antérieure à

[1] *Cont. hær.*, III, 1, *P. G.*, t. VII, col. 843, cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 8, *P. G.*, t. XX, col. 449. Le témoignage, donné au même endroit, sur la date du premier Évangile, alors que Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et fondaient l'Église, concernerait l'Évangile araméen de cet apôtre ou les *Logia*, dont il sera question plus loin, et non pas l'Évangile grec que nous possédons. Mgr Batiffol a fait ressortir l'archaïsme de Marc relativement à Matthieu et à Luc. *Orpheus et l'Évangile*, p. 158-168. L'archaïsme de Marc est assez transparent pour autoriser les critiques modernes à placer la composition du second Évangile avant la rédaction du texte grec du premier, le seul qui nous soit parveuu, et à rapporter à l'Évangile araméen la date que saint Irénée attribuait à l'Évangile grec de saint Matthieu. Quant aux dates antérieures du second Évangile adoptées par Eusèbe de Césarée et reproduites par saint Jérôme, fussent-elles empruntées à Jules Africain ou à un autre écrivain, elles sont plus récentes que celle que donne saint Irénée et variables, puisqu'elles diffèrent d'un écrit à l'autre, et quelques données du système chronologique, auquel elles appartiennent, sont inconciliables avec les meilleures interprétations des Actes des apôtres.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 118-119.

[3] *Die Chronologie*, Leipzig, 1897, t. I, p. 652-563; *Lukas der*

cet événement et la placent dans l'intervalle de 65 à 70. La prédiction du fait de la ruine de Jérusalem, dans la teneur que lui donne le second Évangile, supposerait tout au plus que la guerre juive était commencée.

M. Loisy prétend, en outre, que cet Évangile n'est pas un simple écho de la prédication de saint Pierre, comme l'affirme la tradition ecclésiastique. De l'analyse qu'il a faite de l'écrit, il conclut, relativement à son auteur et à sa composition, que « le plus ancien de nos Évangiles n'apparaît pas comme l'œuvre d'un disciple du Christ, ni comme l'œuvre d'un homme qui aurait eu souci de recueillir le témoignage certain de ceux qui avaient vu et entendu le Sauveur, qui avaient pu connaître les circonstances de sa mort et la première instauration de la foi chrétienne, mais plutôt comme une compilation anonyme, un résidu plus ou moins hétérogène de la tradition historique de l'Évangile et des interprétations, des corrections, des compléments qu'y avait introduits le travail de la pensée chrétienne, soit le travail anonyme de la foi dans les premières communautés, soit l'influence personnelle de maîtres tels que Paul, soit les réflexions personnelles des rédacteurs évangéliques [1]. » Ce jugement tranchant n'est qu'une application des idées fausses, que nous avons déjà réfutées, sur l'élaboration progressive de la tradition évangélique. Aucun critique ne l'accepte dans toute sa teneur et les plus avancés eux-mêmes l'atténuent notablement. Les

Arzt, p. 114. Cf. M. Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909, p. 309-310.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 112. Cf. *L'Évangile et l'Église*, p. 4, 6-8.

constatations, sur lesquelles M. Loisy l'appuie, peuvent s'expliquer autrement, comme nous le dirons dans la seconde partie de cette conférence.

La plupart des critiques n'hésitent pas à adopter la tradition ecclésiastique et à identifier l'auteur du second Évangile avec Jean Marc, le cousin de Barnabé, dont il est parlé dans les Actes des apôtres, et le Marc, mentionné par saint Pierre et saint Paul dans leurs Épîtres [1]. M. Loisy ne daigne pas même discuter en détail ce sentiment, parce qu'il le trouve inconciliable avec sa conclusion sur la nature de cet écrit. Il admet seulement qu'un disciple de Pierre a pu être, sinon le dernier rédacteur ou auteur véritable de cet Évangile, du moins l'auteur d'une de ses sources. La discussion générale de M. Loisy au sujet de la tradition ecclésiastique concernant l'auteur du second Évangile est tendancieuse. Cette tradition, qui attribue notre second Évangile à un disciple de saint Pierre, est conciliable avec l'emploi d'autres éléments traditionnels que la catéchèse du prince des apôtres. Papias et la tradition, dont il est le premier anneau, ne parlent, il est vrai, que de cette catéchèse ; ils n'excluent pas nécessairement l'emploi d'autres sources ; ils ont signalé la principale ; ils n'ont pas tranché la question de la manière dont Marc a rédigé la prédication du prince des apôtres. Si l'étude du texte fait constater l'emploi d'éléments étrangers, nous en conclurons seulement que le disciple de saint Pierre n'a pas été un simple écho de son maître et qu'il a

[1] J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903, p. 385-414; M. Goguel, *op. cit.*, p. 1-22. Cf. Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 168-172.

complété la catéchèse qu'il consignait par écrit, par d'autres données traditionnelles de bonne marque. De cette constatation il ne résultera pas que Marc n'a pas pu être l'auteur du second Évangile.

Mais quelles seraient donc les sources que cet évangéliste aurait mises en œuvre ? Au sentiment de M. Loisy, il en aurait utilisé deux : une histoire abrégée du ministère du Christ, une esquisse de la carrière du Sauveur depuis son baptême jusqu'à sa mort, et le recueil des *Logia* de Jésus. La notice historique, qui se taisait sur l'enseignement de Notre-Seigneur, pourrait être un écho du témoignage apostolique, spécialement des souvenirs de saint Pierre [1]. Ce que le second Évangile rapporte de la prédication du Sauveur n'en provient pas ; il a été emprunté à l'autre source, exclusivement didactique. Ainsi donc, à la base du Marc actuel, il y aurait eu une source narrative dont le contenu pourrait provenir des souvenirs personnels de saint Pierre, et qui serait l'œuvre d'un Marc, disciple de cet apôtre. On ne pourrait pas la qualifier de proto-Marc, parce qu'elle différait

[1] Un rapport spécial et direct de l'auteur de cette notice avec Pierre est, selon M. Loisy, possible, probable même, quoique nullement nécessaire. Tel récit, par exemple, celui du reniement de l'apôtre, remonte à Pierre lui-même et n'est entré dans la tradition évangélique que par lui. Mais l'auteur de la notice aurait pu l'apprendre par d'autres intermédiaires. Comme il a pu aussi être en relation avec Pierre, rien n'empêche d'admettre qu'il ait recueilli ce fait et d'autres analogues de la bouche même de Pierre. « Il est certain, en tous cas, que Simon Pierre a eu une part prépondérante dans la formation de la catéchèse apostolique, et que par là au moins la tradition fondamentale de l'histoire évangélique procède de lui. » *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 113-114.

trop de l'Évangile actuel et qu'elle n'en était pas une première ébauche ou rédaction. On peut supposer hypothétiquement son existence à côté des *Logia* [1]. Ces deux sources étaient « des opuscules catéchétiques, instruments d'apostolat, petits répertoires d'enseignement, qui étaient devenus très utiles, voire indispensables aux prédicateurs chrétiens qui n'avaient pas entendu le Sauveur. Ces petits écrits furent beaucoup copiés, et il n'est sans doute pas téméraire de supposer qu'il n'en existait guère de copies semblables. On les interprétait et on les complétait, on les corrigeait au besoin en les copiant. Le recueil s'enrichissait de nouvelles sentences ,et la relation historique de nouvelles anecdotes [2]. » La première rédaction de ces documents pourrait être notablement antérieure à l'an 70, bien qu'on ne doive pas sans doute la faire remonter plus haut que l'an 50. Le second Évangile est le plus ancien essai, dans lequel les récits s'amalgamèrent aux discours pour former un seul livre d'instruction. Il est difficile de déterminer ce qui, dans le texte actuel, provient directement de ces deux sources, et cela n'est pas indispensable. Tel morceau pourrait être attribué à l'une ou à l'autre, parce que leur esprit était à peu près le même [3]. Autant qu'il est permis d'en juger, toutes deux expri-

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 106, 114, 198.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 199.

[3] Cependant M. Loisy a proposé un triage des passages empruntés à ces deux sources. *Op. cit.*, t. I, p. 114-115. Quelques récits, ceux du baptême, de la tentation, de la multiplication des pains, de la transfiguration, « qui n'appartiennent pas à la première rédaction des sources et qui ne peuvent davantage être attribués au rédacteur du second Évangile, ont pu être ajoutés dans une rédaction intermédiaire, » p. 115.

maient les souvenirs et la foi de la première communauté chrétienne, sous l'influence de la théologie paulinienne; les apôtres galiléens y apparaissaient comme les témoins autorisés de la vie du Christ et de son enseignement [1]. » Le compilateur de l'Évangile de Marc était tout pénétré des idées de Paul. Peut-être son œuvre fut-elle d'abord aux mains de quelque grande communauté, et l'on songe tout naturellement à l'Église romaine. Elle n'était néanmoins qu'une ébauche insuffisante, qui supposait la conservation du recueil des discours [2].

Quelle est la valeur de ces conclusions ? Sont-elles des résultats acquis définitivement à la critique des Évangiles, ou seulement des hypothèses, plus ou moins ingénieuses ? M. Loisy ne les présente que comme des hypothèses, fondées cependant sur son analyse du texte. Elles ne sont admises dans leur teneur complète par aucun autre critique, chacun suivant sa voie propre et aboutissant à des conlusions différentes de celles des autres. Pour la source narrative, M. Loisy est seul de son avis. Il a attribué à cette source une partie des passages de saint Marc, que M. Jean Weiss déclarait provenir directement des souvenirs personnels de saint Pierre. Ce critique allemand, qui a inauguré la méthode du triage des sources du second Évangile, attribue au prince des apôtres, dont saint Marc a reproduit la catéchèse, tous les groupes de récits au nombre de quatorze, qui par la fraîcheur du souvenir et le coloris de la narration répondent au caractère de l'apôtre, dont ils paraissent provenir. Selon lui, ils avaient déjà, dans la tradi-

[1] *Ibid.*, t. I, p. 114.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 199.

tion orale, une existence à part, antélittéraire, résultant à la fois du groupement des récits et du texte déjà fixé. Ils constituent un choix d'anecdotes caractéristiques, formant une esquisse du ministère de Jésus et nous faisant saisir sur le vif l'impression que le Sauveur avait faite, sur l'un de ses disciples et non des moindres [1]. Mais M. Loisy remarque, même dans ces récits, le travail rédactionnel qu'il a cru constater partout dans le second Évangile, et il en a conclu que, pour ces récits eux-mêmes, cet Évangile dépend d'une source écrite, distincte des *Logia* [2]. D'autres critiques admettent que Marc a consulté différentes sources historiques, sans les ramener à une seule [3]. Mais rien, absolument rien, n'oblige à refuser ces récits primitifs aux souvenirs personnels de saint Pierre. Les caractères rédactionnels, que M. Loisy y a reconnus, sont à rapporter à saint Marc lui-même qui a mis sa manière propre et son style dans la rédaction de la catéchèse orale du prince des apôtres. Aussi M. Bernard Weiss, après avoir repris et précisé ses travaux antérieurs sur la composition des trois Synoptiques d'après les ouvrages récents, hormis ceux de M. Loisy, maintient-il que saint Marc a reproduit les

[1] *Das älteste Evangelium*, p. 350-363; *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue 1907, t. I,

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 78.

[3] F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908, p. 298. M. Piepenbring a groupé ce que Marc leur a emprunté sous le titre spécial d'un Proto-Marc qu'il a reconstitué. *Jésus historique*, Paris, 1909, p. 45-71. M. Harnack ne se prononce pas sur la nature des sources que saint Marc aura consultées, soit la tradition orale, soit un écrit araméen. et il dit qu'on ne peut prouver que Marc ait eu déjà des sources écrites. *Lukas der Arzt*, p. 114, 115, note 1.

souvenirs et les descriptions d'un témoin oculaire, saint Pierre [1].

Quant aux *Logia*, c'est une source, didactique, que les critiques ont placée à la base des Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, sinon même des trois Synoptiques. Son nom lui vient de la parole de Papias, rapportée par Eusèbe [2], sur l'Évangile de saint Matthieu. Cette source, écrite en araméen, contenait surtout des sentences du Seigneur, ou bien isolées et sans récits historiques, ou bien avec quelques récits, servant d'introduction et de cadre aux discours. Un petit nombre de critiques admettaient que Marc, lui aussi, dépendait de ce recueil, auquel il aurait emprunté, totalement ou partiellement, les paroles de Jésus qu'il cite, mais leur avis différait beaucoup pour le détail. M. J. Weiss a développé et précisé cette hypothèse, en déterminant quels *Logia* de Jésus en saint Marc provenaient de cette source. Ce sont certains récits, qui contiennent des paroles de Jésus et qui ne présentent pas le caractère des souvenirs de Pierre [3]. M. Nicolardot [4] a dressé aussi la liste des passages de Marc qui, pour les faits et les paroles, auraient été empruntés aux *Logia*. M. Loisy pense que les *Logia* comprenaient surtout des sentences

[1] *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack, Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 3, p. 221-222.

[2] *H. E.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 300. Sur les *Logia*, voir Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 173-182.

[3] *Das älteste Evangelium*, p. 376-380.

[4] *Les procédés de rédaction*, etc., p. 297-298. M. Goguel estime que Marc juxtapose des récits de caractère très divers et de valeur historique très inégale. *L'Évangile de Marc*, etc., p. 303.

et il réduit au minimum les récits que Marc leur aurait empruntés [1].

Mais la dépendance de Marc relativement aux *Logia* est loin d'être prouvée et elle n'est pas admise par tous les critiques. M. Feine déclare que cette opinion ne mérite qu'une simple mention [2]. M. Jülicher ne parle que d'une influence indirecte des *Logia* sur saint Marc [3], et M. Bousset pense que, parce que Marc connaissait les *Logia*, il s'occupe peu de l'enseignement de Jésus pour ne pas faire double emploi avec ce recueil de sentences. M. Wernle estime que Marc a connu ce recueil, mais qu'il n'en dépend pas littérairement [4]. M. Wellhausen soutient aussi l'indépendance littéraire de Marc et des *Logia*. Il prétend même que le recueil des discours reproduit une tradition presque partout secondaire relativement à celle de Marc [5]. M. Harnack a réfuté cette dernière conclusion et il s'est évertué à montrer qu'au contraire la tradition de Marc est le plus souvent secondaire par rapport à celle des *Logia*. Il reconnaît une parenté, même littéraire, entre les *Logia* et Marc, au moins en un petit nombre de passages, mais il la déclare visiblement indirecte, puisque, à ses yeux, ces deux documents ont emprunté et reproduit quelques éléments, fixés dans la même forme littéraire. Comme la traduction, faite en araméen ou en grec, en est différente, il est très difficile d'établir la dépendance de

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 115, 136.

[2] *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 135.

[3] *Einleitung in das Neue Testament*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 287-288.

[4] *Die synoptische Frage*, Tubingue, 1899, p. 208-212.

[5] *Einleitung in drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 73-89.

Marc relativement aux *Logia* [1]. Bernard Weiss réduit l'influence du recueil des discours sur Marc à quelques réminiscences très libres d'allure et à quelques traits choisis en raison de leur conformité avec la tradition de saint Pierre qu'il suit [2]. M. Stanton estime que saint Marc n'a probablement pas connu les *Logia* ; en tout cas, il ne semble pas qu'il s'en soit servi. Son Évangile est une composition originale, indépendante de sources écrites, à l'exception du chapitre XIII, et ce que l'auteur reproduit des paroles de Jésus, il l'a appris de la bouche de saint Pierre [3]. Vous le voyez, l'opinion de M. Loisy sur les sources de saint Marc est loin de rallier tous les suffrages. Ce n'est qu'une de ces constructions systématiques, dans lesquelles son esprit se complaît. Les données, sur lesquelles il appuie son sentiment, sont susceptibles de recevoir d'autres interprétations. Chaque critique les explique en fonction de son propre système, et elles se concilient aisément avec le sentiment traditionnel, selon lequel le second Évangile reproduit principalement la catéchèse de saint Pierre. Saint Marc n'a pas transcrit textuellement cette catéchèse ; il l'a rédigée, en y insérant probablement quelques traits, qu'il empruntait à la tradition orale et qui étaient reproduits dans les *Logia* [4].

Quant au premier et au troisième Évangiles, dont M. Loisy recule trop la date en la reportant aux der-

[1] *Sprüche und Reden Jesu, Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig, 1907, p. 136-157.

[2] *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, p. 221. Cf. *Die Quellen des Lukasevangeliums*, Stuttgart et Berlin, 1907, p. 109 sq.

[3] *The Gospels as historical documents*, Part. II, *The synoptic Gospels*, p. 203, cf. p. 115-121 (pour le chapitre XIII).

[4] Sur le paulinisme de cet Évangile, voir l'Appendice I.

nières années du Ier siècle, dans l'intervalle de 85 à 100 [1] la majorité des critiques modernes leur reconnaissent deux sources principales : le second Évangile et le recueil des *Logia*. Ils ont seulement discuté sur l'état dans lequel se trouvait le récit de Marc, quand il a été utilisé par les deux autres évangélistes : était-il déjà dans son état actuel, ou ne se trouvait-il pas plutôt dans un état antérieur, qu'on a désigné sous le nom de premier ou proto-Marc ? L'hypothèse du proto-Marc ou Marc antérieur a joui un moment d'un grand succès. Ses premiers tenants pensaient que le proto-Marc était plus développé que notre Évangile canonique de Marc et qu'il contenait tout ce que saint Matthieu et saint Luc ont de commun en plus que saint Marc. Le dernier rédacteur du second Évangile l'aurait écourté, en supprimant une partie de ces matériaux, notamment les discours de Jésus. Mais d'autres ont supposé le proto-Marc plus court, le dernier rédacteur l'aurait complété, en y insérant les récits et les détails, qui existent dans l'Évangile actuel et n'ont pas été reproduits par saint Matthieu et saint Luc. Cette hypothèse d'un état antérieur du second Évangile est de plus en plus abandonnée, et le nombre des critiques, qui placent la rédaction définitive de saint Marc après celle de saint Matthieu et de saint Luc, est de plus en plus restreint. On explique par le travail rédactionnel de ces deux évangélistes les particularités, dont l'hypothèse du proto-Marc devait rendre compte. L'omission des récits entiers serait volontaire et la suppres-

[1] Il rapporte le premier Évangile aux environs de l'an 100, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 148, et le troisième, entre 90 et 100 plutôt qu'entre 60 et 80, p. 173.

sion des traits descriptifs s'expliquerait ordinairement par la différence d'esprit des évangélistes, les plus récents étant naturellement disposés à élaguer les détails trop crus ou trop matériels que saint Marc donnait avec plus de naïveté [1]. L'hypothèse du proto-Marc ne semble pas très probable à M. Loisy, qui pense que « les rédacteurs des deux autres Synoptiques ont dû connaître Marc dans sa forme actuelle [2]. » Ce critique suppose toutefois que ces rédacteurs ont pu avoir à leur disposition les sources mêmes du second Évangile, soit dans leur état primitif, soit avec des modifications diverses, ou qu'ils ont eu en mains « des rédactions plus ou moins divergentes, des copies plus ou moins complètes, le texte canonique ne représentant qu'une recension définitive à l'égard de laquelle les exemplaires que les rédacteurs de Matthieu et de Luc ont utilisés pouvaient présenter des variantes plus ou moins considérables [3]. » Les deux suppositions ne sont pas nécessaires [4], et, fussent-elles admises, elles ne justifieraient pas la distinction, qui semble périmée, du proto-Marc et du deutéro-Marc, puisque le livre, utilisé par Matthieu et par Luc, ne différait pas sensiblement du texte canonique. Les deux Synoptiques, postérieurs en date, se sont servis du recueil des *Logia* ; ils lui ont emprunté, au moins, les discours de Jésus qui leur sont communs, et qui ne sont pas dans Marc. « Mais il est probable, ajoute

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 117-118.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 81.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 118.

[4] Les modifications légères, que le texte de Marc aurait pu subir après sa rédaction définitive, regardent la transmission du texte et non la composition du livre, au jugement de Wernle, *Die synoptische Frage*, p. 216-219.

M. Loisy [1], que cette source existait en des recensions différentes, et que Matthieu et Luc n'ont pas exploité la même recension. » Cette hypothèse expliquerait, sans recourir au travail rédactionnel, quelques différences des discours communs à ces évangélistes.

La théorie des deux sources, saint Marc et les *Logia*, dont saint Matthieu et saint Luc se seraient servis, peut-elle, dans sa substance et abstraction faite de questions subsidiaires qui n'ont pas avec elle un lien nécessaire, se concilier avec les sentiments, fondés sur la tradition ecclésiastique et généralement reçus parmi les catholiques ? Il le semble bien, pourvu toutefois qu'on ne la regarde pas comme une conclusion certaine et démontrée, ce qu'elle n'est pas, mais comme une simple hypothèse critique, vraisemblable en elle-même et servant à expliquer les ressemblances et les différences de saint Matthieu et de saint Luc en leurs matières communes : les ressemblances par le recours aux mêmes sources, les différences par la libre utilisation qui en a été faite. « La question, dit justement M. Brassac [2], est d'ordre purement scientifique et la discussion libre, à la condition de sauvegarder l'authenticité des Synoptiques, solidement établie par les critères internes et par la tradition, leur valeur historique qui est un corollaire de leur authenticité, enfin leur inspiration définie par l'Église. » Or, tous les théologiens catholiques conviennent aujourd'hui que l'inspiration n'exclut pas, de la part des écrivains sacrés, le recours aux sources écrites. La valeur historique des Évangiles, qui ne dépend pas nécessairement de l'emploi de sources écrites

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 81, cf. p. 135-136, 143.

[2] *Manuel biblique*, 13e édit., Paris, 1910, t. III, p. 124.

antérieures, loin d'être diminuée par cet emploi, n'en est que plus assurée, puisque nos évangélistes auraient utilisé, comme saint Luc semble le dire [1], les témoignages déjà écrits des témoins oculaires et des premiers prédicateurs de la vie de Jésus. Il paraîtrait seulement à première vue que l'hypothèse des deux sources ne sauvegarde pas suffisamment l'authenticité du premier Évangile, attribué à saint Matthieu par la tradition ecclésiastique, puisqu'elle rapporte à cet apôtre la seule rédaction du recueil des discours de Jésus en langue araméenne. M. Brassac maintient énergiquement la double attribution du texte araméen et du texte grec du premier Évangile à l'apôtre saint Matthieu, et il déclare l'hypothèse des sources inadmissible, en tant qu'elle nie l'authenticité du premier Évangile grec [2]. Cependant la tradition ecclésiastique, partant du dire de Papias sur les *Logia* que Matthieu avait recueillis en araméen et que chacun interprétait comme il pouvait, n'a pas les précisions que lui donne M. Brassac. Le sens de ce témoignage, le plus ancien de tous, est obscur et a été entendu de manières différentes. Les anciens écrivains ecclésiastiques pensaient avec raison que le texte grec du premier Évangile représente l'original araméen de saint Matthieu ; mais comme ils n'avaient pas comparé les deux textes, ils n'affirment pas que le grec est une simple traduction de l'araméen. M. Brassac lui-même n'y voit qu'« une traduction libre et une adaptation grecque, » dont « on ignore et son auteur et le pays où elle a vu le jour [3]. » Il admet que l'Évangile araméen « a subi

[1] Luc., I, 1-4.
[2] *Op. cit.*, t. III, p. 48-64, 123.
[3] *Ibid.*, p. 61, 64.

une certaine transformation et que la traduction grecque a le caractère d'un écrit presque original [1]. » Comme on ne sait pas au juste quel était le contenu des *Logia*, si ce document était un simple recueil de sentences ou un récit sur l'enseignement de Jésus, comme les critiques eux-mêmes ne sont pas d'accord pour reconstituer cette source d'une façon précise [2], il reste donc, au sujet des relations de l'Évangile grec de saint Matthieu avec les *Logia* araméens, une bonne part de conjecture, et pourvu qu'on ne donne pas comme certains des résultats partiellement hypothétiques, on peut légitimement concilier la théorie des deux sources avec la tradition ecclésiastique sur l'origine de notre premier Évangile [3]. Il n'y a plus guère qu'une question de nuances relativement aux différences réelles du contenu du Matthieu araméen et du Matthieu grec. Enfin la date tardive que M. Loisy attribue aux deux Évangiles de Luc et de Matthieu ne peut pas être acceptée. Ces deux récits évangéliques sont de peu postérieurs à l'an 70.

Pour les récits que Matthieu et Luc ont en propre, M. Loisy n'admet pas qu'ils proviennent tous de quelque

[1] *Ibid.*, p. 63.

[2] Cf. A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 6-87 (d'après les seuls passages communs à Matthieu et à Luc); cf. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 17-41 ; B. Weiss, *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, p. 1-74; cf. *Die Quellen des Lukasevangeliums*, p. 63-194 (passages que Luc seul a en propre provenant des *Logia*). M. A. Resch avait essayé de reconstituer sur une base plus large les *Logia*, qui, selon lui, auraient été rédigés en hébreu et pas en araméen. *Die Logia Jesu*, Leipzig, 1908.

[3] A. Durand, *Chronique biblique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 15 février 1910, p. 784-786.

source écrite particulière. Il ne voit en la plupart que des développements légendaires de la tradition évangélique ou même des fictions des évangélistes. Tels les récits de l'enfance de Jésus et les faits nouveaux de la vie publique et de la passion. « La proclamation du voyage de Jésus allant de Galilée à Jérusalem est un artifice rédactionnel pour caser des matériaux qui n'auraient pas été aussi aisément logés ailleurs [1]. » Certaines paroles du Christ seraient aussi fictives. « Luc a créé lui-même, nous dit-on [2], un certain nombre de paroles ou de sentences détachées. » Ce jugement si catégorique n'est pas approuvé par la plupart des critiques rationalistes ; il est conforme aux principes adoptés par les plus radicaux seulement, Mais leur verdict n'est pas sans appel. On pense généralement que ces deux évangélistes n'ont pas créé de toutes pièces les récits qu'ils ont en propre, mais qu'ils ont puisé directement dans la tradition orale encore vivante de leur temps [3], sinon même dans des documents déjà écrits, dans des essais du genre de ceux dont saint Luc parle dans son prologue [4]. Il a bien fallu que, pour les événements de l'enfance, dont il n'avait pas été témoin, saint Matthieu lui-même, si on le considère comme l'auteur de l'Évangile grec ait puisé ses renseignements à la tradition orale ou écrite. Saint Luc nous apprend qu'il a complété, précisé et coordonné la tradition généralement reçue et provenant des témoins directs, en se servant de

Les Évangiles synoptiques, t. I, p. 168, cf. p. 151.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 166.

[3] P. Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, Tubingue, 1906, p. 53-54.

[4] Luc., I, 1. Cf. A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 284-286.

ces essais qu'il veut compléter, et on se plaît à nommer les personnages, saint Pierre, saint Paul, la sainte Vierge elle-même, qu'il a pu consulter [1]. Dès lors que les renseignements particuliers de saint Matthieu et de saint Luc sont traditionnels, il ne peut plus être question que de leur valeur historique. De purement littéraire qu'il était le problème devient ainsi historique, et il reste à montrer la crédibilité propre de chacun de ces récits ou à déclarer que, contenus dans des écrits historiques, ils doivent bénéficier de l'autorité que l'on reconnaît à l'ensemble de leurs narrations [2].

Pour saint Luc en particulier, il est très vraisemblable qu'en outre de l'Évangile de saint Marc et du recueil des discours, il a eu à sa disposition une source écrite, qui lui a été spéciale. D'origine palestinienne, elle aurait été, vraisemblablement, aussi ancienne que notre second Évangile [3]. M. Bernard Weiss en a récemment reconstitué le texte et déterminé les ca-

[1] A. Brassac, *Manuel biblique*, t. III, p. 101-103; F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchatel, 1900, t. II, p. 583-584, 630.

[2] A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ d'après les Évangiles canoniques*, Paris, 1908, p. 135-216.

[3] P. Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891, p. 1-155; S. H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, Part. II, *The synoptic Gospels*, p. 220-240 ; Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 183-189. M. J. Weiss lui-même admet cette source particulière, quoiqu'il pense qu'elle n'était vraisemblablement qu'une forme plus développée et remaniée des *Logia ;* elle contenait peut-être l'histoire de l'enfance provenant de la tradition judéo-chrétienne et palestinienne. *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 37. Cf. M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, etc., p. 57-65.

ractères [1]. Les spécialistes pourront discuter entre eux si tel ou tel récit de saint Luc rentre dans cette source ou appartient à une autre ; les rationalistes continueront à refuser de reconnaître la valeur historique d'une partie de son contenu. Le débat sera de nouveau transporté sur un autre terrain que celui de la critique littéraire. Il restera prouvé que saint Luc, qui n'a pas été un témoin oculaire des faits, a été, au moins, un collecteur diligent de renseignements traditionnels et qu'il a puisé à des sources anciennes et de bonne marque [2].

Par ce résumé sommaire de la question des sources des Synoptiques, il apparaît clairement que la méthode critique ne tourne pas, de soi, au détriment de l'autorité de nos Évangiles canoniques. Beaucoup de rationalistes sans doute abusent de cette méthode en y introduisant des conceptions sur la formation mythique des faits évangéliques ou sur l'idéalisation progressive de la tradition primitive de l'Évangile. Mais ce sont des facteurs étrangers à la recherche critique des sources, et la méthode, tenue à l'abri des préjugés et bien conduite, aboutit, au contraire, à faire ressortir la valeur historique de documents, qui peuvent être relativement tardifs, mais qui reposent sur des sources orales ou récits plus anciens, dérivant directement ou indirectement des témoins oculaires et auriculaires, des disciples immédiats de Notre-Seigneur. Ces documents gardent la valeur de leurs sources, à moins que dans l'emploi qu'ils ont fait de celles-ci, leurs auteurs n'en aient raccourci, modifié, complété

[1] *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, p. 97-198 ; *Die Quellen des Lukasevangeliums*, p. 195-276.

[2] E. Mangenot, *L'Évangile de saint Luc*, dans la *Revue du Clergé français*, du 15 octobre 1910, p. 183, sq.

et altéré le contenu d'après leurs vues personnelles et le but théologique ou apologétique qu'ils s'étaient proposé d'atteindre en écrivant. Nous sommes ainsi amenés à étudier la rédaction des Évangiles synoptiques.

II. La rédaction des Evangiles synoptiques.

Tandis que l'effort antérieur des critiques n'avait pas dépassé le problème littéraire et avait porté principalement sur la recherche, par une méthode « un peu extérieure et mécanique » [1], des emprunts faits aux sources précédentes, l'orientation nouvelle de la critique libérale depuis 1901 relègue ce problème au second rang. Elle adopte les résultats acquis, en les complétant et en les modifiant sur des points secondaires seulement et elle tend à étudier de préférence le caractère de chaque Évangile et à déterminer les idées, les tendances et les préoccupations de leurs auteurs dans l'élaboration des sources qu'ils ont utilisées. Au lieu donc de se borner, comme leurs prédécesseurs, à rechercher ce que Matthieu et Luc avaient emprunté à leurs sources, Marc et les *Logia*, les critiques récents se demandent surtout comment ces évangélistes et Marc lui-même, en qui on prétend «reconnaître les mêmes phénomènes de sutures, de combinaisons et de superpositions que l'on signale dans Matthieu et dans Luc [2], » ont exploité leurs sources, quel parti ils en ont tiré et de quelle manière

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 6.

[2] *Ibid.* Cf. J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 34-38.

ils les ont élaborées, manipulées, modifiées, pour les adapter à leur but [1]. Bref, ils étudient les procédés rédactionnels des trois premiers évangélistes et ils se proposent de déterminer la mesure de liberté que chaque rédacteur a pu prendre à l'égard de sa source immédiate. Ils distinguent ainsi ce qu'il y a, dans chaque Évangile, de primitif et de traditionnel et ce qu'il y a de secondaire et de rédactionnel [2]. C'est par ce moyen qu'ils aboutissent à reconstituer l'histoire de la tradition évangélique, les étapes successives de son élaboration et la part de vérité historique qui existe dans les faits et les dires rapportés par les trois évangélistes.

Dans ce genre de recherches, deux méthodes ont été suivies. L'une, adoptée par M. Nicolardot [3], consiste à aller du plus facile au moins facile, à commencer, par suite, par l'étude des procédés rédactionnels de Matthieu et de Luc, qu'on peut discerner plus aisément en les confrontant avec Marc, leur source commune, et entre eux par leurs passages parallèles. Ce travail fait, on aborde saint Marc, en relevant les traces intrinsèques de rédaction au fur et à mesure qu'elles paraissent, en suivant l'ordre du récit [4]. L'autre méthode est celle de M. Loisy, qui étudie les caractères rédactionnels de chaque Évangile, en commençant par le second, sans se préoccuper, sinon subsi-

[1] L. Vénard, *Chronique biblique*, dans la *Revue du Clergé français*, du 15 juillet 1908, p. 182-183.

[2] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 44-45.

[3] *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Introduction, p. XII-XIV.

[4] M. Maurice Goguel a suivi la même méthode pour le second Évangile seul, dans son ouvrage : *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909, p. 35-297.

diairement, de la comparaison avec les deux autres [1]. Les deux méthodes procèdent par l'analyse minutieuse du texte ; travail long, délicat, difficile, que je ne puis entreprendre ici, et qui n'intéresserait pas le grand public. Il m'a fallu plus de six mois pour étudier avec mes élèves les caractères rédactionnels des huit premiers chapitres, la moitié seulement, de l'Évangile de saint Marc. Je ne prendrai même pas un morceau de cet Évangile comme spécimen pour vous initier à cette méthode [2]. Ce travail technique, fait suivant une méthode à laquelle vous n'êtes pas initiés, n'aurait d'autre résultat que de vous ennuyer et de me faire traiter peut-être de professeur pédant. Ces opérations à la loupe, ces manipulations méticuleuses de textes doivent être réservées aux cours spéciaux et ne peuvent être exécutées avec intérêt et profit que devant des étudiants qui ne craignent pas les besognes ingrates, mais nécessaires, s'ils veulent constater le fort et le faible d'une méthode.

Travail nécessaire en effet autant qu'ardu, puisqu'il est le point de départ et la base d'une reconstitution de la tradition évangélique dans sa forme primitive la plus rapprochée des événements et la seule historique, n'ayant pas encore été influencée par la pensée chrétienne et contenant les souvenirs inaltérés des premiers disciples de Jésus. Or, c'est exclusi-

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 86-112 (pour le second Évangile), p. 121-135 (pour le premier), p. 144-164 (pour le troisième).

[2] Les personnes qui s'intéresseraient à ce genre d'étude pourraient lire mon article : *Les éléments secondaires et rédactionnels du discours des paraboles*, Marc., IV, 1-34, dans la *Revue du Clergé rançais*, du 15 avril 1909, p. 129-157.

vement à la tradition primitive, ainsi restituée par l'élimination des récits et des discours qui n'y rentrent pas, que les critiques demandent l'histoire authentique de Notre-Seigneur. C'est d'après ce procédé que M. Loisy a écrit les chapitres de son Introduction sur la carrière et l'enseignement du divin Maître [1]. M. Jean Weiss [2] compare ce travail du critique à celui du géologue et du naturaliste, reconstituant l'histoire des couches terrestres et l'évolution d'une espèce animale. Cette méthode est-elle légitime ? Aboutit-elle à des résultats certains qui soient conciliables avec l'historicité des Évangiles synoptiques ? Faut-il la rejeter *a priori* comme inapte à résoudre le problème de la composition des Évangiles et comme incompatible avec la doctrine catholique de l'inspiration et de la vérité de ces écrits, ou *a posteriori*, en raison des résultats subjectifs, divergents et destructifs auxquels aboutissent ceux qui l'emploient? En d'autres termes, est-elle légitime en elle-même, quoiqu'elle exige, dans son application, de la mesure, de la modération et de la prudence ?

J'ai déjà exprimé publiquement mon sentiment personnel [3], qui a été reproduit et approuvé par plusieurs Revues catholiques [4]. Entendue et appliquée,

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 203-253. Voir le résumé que j'en ai fait dans la *Revue du Clergé français*, du 15 février 1908, p. 404-408.

[2] *Die drei älteren Evangelien*, p. 39.

[3] D'abord, en passant, dans la *Revue du Clergé français*, du 15 février 1908, p. 395, puis plus longuement dans la même *Revue*, du 15 mars 1908, p. 717-726, enfin dans le numéro du 15 avril 1909, p. 129-157.

[4] *Revue pratique d'apologétique*, du 15 août 1908, p. 772-773; *Biblische Zeitschrift*, 1908, t. V, p. 429. Le P. Lagrange a écrit qu'il

comme elle l'est par les critiques libéraux d'Allemagne et de France, cette méthode est exagérée dans ses procédés, intempérante dans son extension, dangereuse et périlleuse dans ses résultats. Mais réduite à de justes limites et appliquée avec délicatesse et prudence, elle est légitime en soi, possible en certains cas et aboutissant à des conclusions qui ne nuisent ni à l'inspiration ni à la vérité historique des Évangiles. Il y a donc lieu de distinguer, dans les Synoptiques, ce qui appartient à la tradition primitive et ce qui est secondaire dans la tradition évangélique ; il est juste de faire, dans leurs récits et même dans les discours qu'ils rapportent de Jésus, le départ de ce qui est réel ou interprétatif, de ce qui a été réellement dit par le divin Maître ou de ce qui est un développement ultérieur de la tradition ou l'œuvre des évangélistes dans la rédaction des faits et des paroles qu'ils tenaient de la tradition.

Il n'est pas difficile de montrer à un auditoire catholique que la méthode par laquelle les critiques libéraux étudient les caractères rédactionnels des Évangiles synoptiques est exagérée dans ses principes, intempérante dans son extension, dangereuse dans ses résultats. Il suffit d'en exposer les procédés et les conclusions.

En unissant la critique littéraire et la critique historique, l'histoire des documents évangéliques et celle des croyances chrétiennes qu'ils expriment, et surtout en faisant dépendre l'une de l'autre, les critiques libéraux sont exposés presque nécessairement à se lais-

fallait me « savoir beaucoup de gré » de l'avoir exprimé, *Revue biblique*, octobre 1908, p. 611, et son approbation a été reproduite, le 15 novembre suivant, dans la *Revue du Clergé français*, p. 370, et dans la *Revue pratique d'apologétique*, p. 318-319.

ser influencer et ils ne le font que trop souvent, dans la discussion des textes et dans leur jugement sur l'origine et la valeur historique des récits évangéliques, par l'idée personnelle qu'ils ont de l'Évangile primitif, de la personne et du rôle de Jésus. Un rationaliste, qui n'admet pas la possibilité du miracle, écartera de la tradition primitive tout récit d'un fait miraculeux, et cherchera à expliquer sa formation dans l'élaboration de la tradition [1]. Il agira de même pour les paroles du divin Maître. Seront tenues par lui pour authentiques et historiques celles-là seulement qui cadrent avec la conception qu'il s'est faite de l'enseignement de Jésus, et pour des créations de la tradition chrétienne celles qui sont opposées à la théorie reçue et acceptée. La porte est ainsi largement ouverte aux impressions subjectives et aux opinions personnelles de chaque critique. Pour ne pas procéder uniquement à la façon des rationalistes du XIX^e^ siècle, qui excluaient de la tradition primitive, avant tout examen, ce qui présentait un caractère surnaturel ou miraculeux, les critiques du XX^e^ siècle, en apparence plus dénués de tout préjugé contre le miracle, aboutissent à éliminer tous les faits extraordinaires et préternaturels. Ils trouveront bien dans les récits des caractères secondaires, qui leur permettront de rejeter leur contenu. Les moindres indices suffisent, et on se contente de peu. On paraît ne céder qu'à des arguments de critique littéraire, mais en réalité on est conduit, sciemment ou inconsciemment, par la préoccupation rationaliste de ne pas reconnaître le miracle. L'idée préconçue qu'on s'est faite de Jésus,

[1] Cf. *Revue pratique d'apologétique*, du 15 août 1908, p. 754-755.

qui ne peut être le Fils de Dieu au sens théologique du mot, qui n'a été qu'un homme, un prophète, si saint et si parfait qu'on le proclame, influe de même sur la critique strictement littéraire des documents, qui le disent Fils de Dieu. Sa mission et l'objet de sa mission prennent inévitablement un autre aspect pour des yeux prévenus ; on les voit dans les textes tels qu'on veut les voir, et il est dès lors impossible de se faire une idée complète et exacte de la vie de Jésus, ainsi envisagée et comprise. En rejetant certains faits et certaines sentences comme non historiques, ne court-on pas le risque grave de négliger des aspects de cette vie, qui sont peut-être aussi réels et aussi importants que ceux auxquels on s'attache trop exclusivement ?

La différence des conclusions auxquelles les critiques aboutissent par l'emploi de cette méthode est assez notable pour montrer la grande part de subjectivisme qu'elles contiennent. Si tous, en effet, s'accordent à admettre un développement considérable de la tradition chrétienne avant la rédaction des Évangiles, une idéalisation et une transformation progressive de la réalité historique sous la poussée de la foi des chrétiens [1], la part importante que les évangélistes ont prise à ce travail dans la mise en œuvre des données déjà manipulées de la tradition, quand il s'agit de déterminer les lois et les facteurs de ce développement, de retrouver la tradition primitive sous les couches diverses qui l'ont successive-

[1] Pour tous ou à peu près les récits de l'enfance sont des traditions tardives, dépourvues de toute valeur historique. Voir, par exemple, A. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902, p. 33.

ment recouverte, de préciser l'apport réel que chaque évangéliste a fait à l'élaboration rédactionnelle des récits et des discours, le désaccord le plus profond et le plus varié s'étale à nos regards. Il ne porte pas seulement sur quelques points accessoires et secondaires, il s'étend à des questions capitales, desquelles dépend toute la conception que l'on se fait de la personne et de l'œuvre de Jésus. Citons comme exemple [1] cette sentence : « Toutes choses m'ont été données par mon Père et nul ne connaît le Fils, hormis le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler [2], » si importante pour établir la filiation divine de Jésus. M. Harnack la tenait pour authentique, sauf à l'interpréter dans le sens de la connaissance que Jésus avait de Dieu comme père et comme son père [3]. M. Loisy l'entend exactement, non d'une réalité psychologique, mais d'un

[1] Voir l'exemple de la mort rédemptrice de Jésus, choisi par le P. Durand, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 15 août 1908, p. 753-754.

[2] Matth., XI, 27; Luc., X, 22.

[3] *L'essence du christianisme*, 7e conférence, trad. franç., Paris, 1902, p. 137-138. Ce critique a repris l'étude de ce passage ; il en maintient l'authenticité au moins partielle, retenant comme primitifs ces mots : « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils se révèle, » et comme secondaires ces autres : « Nul ne connaît le Fils, sinon le Père. » *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 189-216. Il ne peut invoquer pour la suppression de ces derniers mots dans la source qu'un seul manuscrit latin, le *Vercellensis*, et les autres arguments qu'il apporte ne sont pas concluants. Il tient à cette suppression comme à un moyen qui lui permet d'étayer l'interprétation qu'il donne de ce passage. Voir dom Chapman, *Dr Harnack on Luke, XI, 22 : No man Knoweth the Son*, dans *The Journal of theological Studies*, juillet 1909, p. 552-566.

rapport transcendant et métaphysique entre le Père et le Fils. Toutefois cette signification, exprimée en termes théologiques, ne permet pas à l'historien d'y reconnaître « l'expression littéralement exacte d'une déclaration faite par le Christ devant ses disciples, » et « il est assez probable que, nonobstant sa présence dans deux Évangiles, le morceau où se trouve le passage allégué par M. Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps [1]. » Jean Weiss, Harnack, Wellhausen, Loisy ne se font pas la même idée de la personne du Sauveur et de l'essence du christianisme primitif. Or, le plus souvent, c'est d'après cette idée, diversement déduite des textes, que les critiques déclarent authentiques ou non tels récits ou telles sentences, contenus dans les Évangiles. N'en ressort-il pas à l'évidence, et sans aucun parti-pris apologétique, que cette méthode est arbitraire dans son point de départ et qu'elle laisse large part à l'appréciation subjective de chaque critique ?

Elle est aussi arbitraire dans les procédés qu'elle emploie pour déterminer, par l'analyse des textes, les couches rédactionnelles qu'on prétend être superposées dans les Évangiles M. Sanday a apprécié en ces termes les procédés critiques de Wrede : « S'il ne peut pas saisir la connexion de l'effet et de la cause entre deux faits, il suppose qu'elle n'existe pas. Il ne tient pas compte des lacunes de nos moyens de connaissance,

[1] *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., p. 77-82. Cf. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 905-911. L'authenticité du passage a été prouvée par le P. de Grandmaison, dans les *Études* du 20 janvier 1903, p. 163-169.

de la pénurie des documents et de la pénurie des détails contenus dans les documents, de l'impuissance où nous sommes à reconstruire parfaitement l'arrière-plan des choses. S'il y a superficiellement quelque apparence d'incohérence et d'inconséquence dans un récit, il conclut aussitôt qu'inconséquence et incohérence sont réelles. Et le récit est immédiatement rejeté comme sans valeur historique, alors qu'un peu de réflexion suffirait à montrer que la vie est pleine de ces incohérences apparentes et en serait plus pleine encore si notre connaissance des événements qui se passent autour de nous ne nous fournissait les traits de liaison qui les rendent intelligibles. Wrede raisonne comme si nous pouvions connaître à fond les raisons qui déterminent les acteurs dans des événements vieux de dix-neuf siècles, alors que nous ne le pouvons pas même lorsqu'il s'agit des événements qui se passent tout près de nous [1]. » M. Loisy procède de la même manière. Il relève dans le texte tout ce qui *lui paraît* incohérent, mal venu, abrupt, mal agencé, gauche, etc. [2]. Il se contente,

[1] *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1908, traduit et cité par M. Venard dans la *Revue du Clergé français*, du 15 juillet 1908, p. 184, note.

[2] On trouverait aisément dans l'ouvrage de M. Loisy : *Les Évangiles synoptiques*, composé pourtant avec art, des incohérences du même genre que celles que ce critique relève dans les trois premiers Évangiles et qu'on pourrait donner comme des indices de travail secondaire. A la page 86 du tome 1er, il est dit, au sujet du second Évangile, que « les traces de rédaction secondaire apparaissent dès le début, dans le récit du baptême et de la tentation du Christ. » Or, cet énoncé ne répond pas adéquatement à la division de saint Marc, proposée deux pages plus haut en ces termes : « On peut distinguer dans le second Évangile une sorte

lui aussi, de simples apparences, et il n'aboutit qu'à des vraisemblances, à de pures possibilités. Les

de préambule, la prédication de Jean-Baptiste, puis une première partie, le baptême de Jésus et les heureux débuts de son ministère » (p. 84). Sans doute, les mots « dès le début » correspondent au « préambule », mais pas dans les mêmes termes ; la correspondance n'est pas exacte ; un écrivain soigneux, comme l'est M. Loisy, d'être toujours parfaitement d'accord avec lui-même, aurait pris garde de mieux distinguer la prédication de Jean-Baptiste des récits du baptême et de la tentation de Jésus. Et pourtant l'incohérence, pour légère qu'elle soit, est visible et elle trahit un travail rédactionnel. Il se fait remarquer, dans la division du second Évangile, qui commence à la page 84. Cette division est plus exacte plus précise, que l'énoncé de la page 86; elle suit de plus près le texte de l'Évangile. A la page 86, M. Loisy a dû s'inspirer de l'ouvrage, moins précis, de quelque autre critique, et peut-être le transcrire, sans remarquer que le texte emprunté ne cadrait pas tout à fait avec avec sa précédente division. Il est invraisemblable de supposer qu'une main étrangère, qu'un reviseur, ait ajouté cette division à l'exposé des traces rédactionnelles de Marc, que M. Loisy commence à la page 86. Nous saisissons donc sur le vif le travail rédactionnel dans l'œuvre même du savant critique. Ce raisonnement peut être vérifié sur les textes. En effet, chacun sait que M. Loisy avait entrepris en 1903 dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* une étude critique sur le second Évangile, qui n'a pas été continuée. Or, le texte de la page 86 des *Évangiles synoptiques* est la reproduction du début de l'article de la *Revue*, p. 514. Cet article ne contenait aucune division de saint Marc ; cette division a été rédigée pour le gros volume. En reproduisant son précédent travail tel qu'il avait paru d'abord, M. Loisy ne l'a pas retouché pour l'accorder de tous points avec la division du texte qu'il avait ajoutée. Il a laissé ainsi une trace évidente de sa première rédaction, et elle se reconnaît à la légère incohérence que présente le texte actuel. Nous avons donc une preuve indéniable, puisqu'elle est contrôlée, d'un travail rédactionnel jusque dans les manuscrits de M. Loisy. Qu'en conclure sinon que M. Loisy a complété son premier texte et que, tout en reproduisant sa première rédaction, il n'a pas vu qu'elle ne cadrait pas parfaitement avec l'addition

moindres vraisemblances, les probabilités, les possibilités, dont plusieurs souvent sont présentées simultanément pour qu'au défaut de l'une l'autre reste, suffisent, lorsqu'elles ne se transforment pas en certitudes et en évidences [1]. Multiplier ainsi les hypothèses et les conjectures [2] serait un petit jeu peu dangereux, un amusement inoffensif, capable d'occuper l'attention de ceux qui s'y livrent avec une si admirable patience, mais peu important en conséquences scientifiques, si les vraisemblances n'aboutissaient à donner une certitude et si les possibilités ne devenaient des faits constatés et des réalités catégoriquement affir-

qu'il avait faite. Son procédé rédactionnel, ainsi constaté, ne nuit ni à l'authenticité de son ouvrage ni à son originalité ; il nous découvre seulement comment l'auteur a rédigé en deux éditions successives les premières pages du chapitre III de son Introduction. Les procédés rédactionnels des évangélistes peuvent provenir et proviennent souvent sans doute d'additions qui, faites à un premier jet de rédaction, forment disparate et servent de points d'appui à des conclusions critiques qu'ils n'appuient et ne justifient pas, car ils peuvent s'expliquer autrement et plus simplement.

[1] A. Durand, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 15 août 1908, p. 759.

[2] M. Loisy croit « s'être tenu en garde contre les hypothèses risquées, » mais il avoue n'avoir « reculé nulle part devant aucune conjecture nouvelle, d'où qu'elle vienne, et quand même elle n'aurait encore été suggérée par personne, toutes les fois que l'on a pensé y trouver une solution probable des difficultés que l'interprète des Évangiles rencontre à chaque pas sur son chemin. » *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 268. L'aveu est à retenir. Au lieu de résultats acquis, le critique ne nous donne donc le plus souvent que des conjectures, empruntées à d'autres ou imaginées à frais nouveaux, comme solutions probables de ces difficultés réelles ou créées à plaisir, par esprit rationaliste ou manie inconsciente d'éplucher des récits aussi simples que ceux des évangélistes. L'abus des conjectures hasardeuses déshonore la critique rationaliste et évolutionniste.

mées. Cette constatation est déconcertante pour les esprits réfléchis, qui ne jurent pas par la parole d'un docte et qui ne se paient pas de mots. La surprise augmente, lorsqu'on recourt au texte ainsi interprété, lorsqu'on cherche à vérifier les remarques et les observations du critique. Le plus souvent, on ne les trouve pas fondées, ou l'on s'aperçoit que des conséquences énormes ont été déduites d'une légère négligence de style, d'une façon de s'exprimer qui aurait pu être plus nette et plus précise, mais qui s'explique aisément et ne justifie pas les conclusions tirées.

Arbitraire et exagérée dans l'emploi de certains de ses procédés, la méthode rationaliste est encore dangereuse et périlleuse pour la foi dans les résultats qu'elle prétend acquis et démontrés. Si l'on admettait les conclusions des critiques, les trois premiers évangélistes auraient altéré, modifié les données primaires et secondaires de la tradition, en les adaptant à leurs vues et en les faisant servir au but qu'ils voulaient atteindre par la composition de leurs écrits. Ils auraient encore dans le même dessein inventé des faits qui n'ont aucune réalité, et créé des paroles, des sentences, des discours de Jésus, qui n'ont pas été prononcés, mais qui mettent sur les lèvres de Jésus des idées qui leur étaient chères et qui étaient conformes à la théologie de leur temps. S'il ne s'agissait que de la succession chronologique des faits, qui est parfois artificielle et qui résulte d'un groupement factice des événements analogues, il n'y aurait pas à s'en étonner. Cette combinaison entraîne aussi quelques modifications de détails et exige des introductions et des conclusions différentes, selon le point de vue propre de chacun. Le fond en est aussi modifié, chargé de détails nouveaux et présenté dans le sens de la thèse à démon-

trer. Tout ceci est vrai ; mais on va plus loin et on prétend que cette adaptation des données traditionnelles à un but d'enseignement religieux et d'édification produit non pas seulement des modifications accidentelles, mais bien des altérations graves. Repensée, adaptée à un contexte nouveau, la tradition même primitive prend sous leurs plumes une orientation spéciale, subit des retouches, est coulée dans un moule différent qui lui imprime un caractère propre et souvent tendancieux. Ainsi en serait-il des guérisons de possédés qui seraient devenues des démonstrations messianiques. Ainsi en serait-il encore en saint Marc du système du secret messianique, de la consigne du silence et de l'inintelligence des apôtres. On attribue aux mêmes causes les explications allégoriques des faits historiques, le symbolisme établi par le rapprochement de récits semblables ou opposés, les retouches idéalisatrices, provenant de l'omission de détails ou de faits qui auraient pu être mal interprétés, ou obtenues par des atténuations volontaires de certains traits défavorables, par la transformation de quelques autres tournés à l'édification et par la dramatisation des récits [1].

Les évangélistes ne se sont pas bornés, dit-on, à arranger les données de leurs sources ou de la tradition orale ; ils ont créé des faits nouveaux, des sentences isolées et des paraboles entières. Bornons-nous à quelques exemples. Marc paraît avoir inventé lui-même le récit de la découverte du tombeau vide pour avoir, à défaut d'apparitions du Christ ressus-

[1] F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 309-310.

cité, une preuve de la résurrection [1]. Saint Matthieu multipliait les miracles et dédoublait les personnages guéris [2]. Le procès devant Caïphe est une fiction apologétique [3]. Saint Luc a eu le premier l'idée de fictions symboliques. Le récit de la prédication à Nazareth et celui de la vocation des disciples, quoique ce dernier ait son point de départ dans la tradition historique de l'Évangile, rentrent dans la catégorie des faits fictifs. La résurrection du fils de la veuve de Naïm s'y rattache aussi. L'anecdote des Samaritains inhospitaliers pourrait également n'être qu'un symbole, et la mission des soixante-douze disciples n'est pas autre chose. La femme qui célèbre la mère de Jésus paraît être une création du troisième évangéliste [4]. L'enseignement du Sauveur aurait été, lui aussi, complété par la formation de paroles nouvelles et les évangélistes auraient eu part à cette formation. « La comparaison des béatitudes dans Matthieu et dans Luc invite à penser que le rédacteur du premier Évangile a glosé le texte des sentences primitives, et qu'il en a ajouté de nouvelles [5]. » Le discours contre les pharisiens représente le texte des *Logia*, mais glosé par Matthieu, « soit de lui-même, soit au moyen de pièces rapportées [6]. » Les discours contenus dans le chapitre XII du troisième Évangile ne sont qu'un amalgame de sentences empruntées aux *Logia*, artificiellement

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 111-112, cf. p. 104-105.

[2] Id., *ibid.*, p. 137-138.

[3] Id., *ibid.*, p. 181.

[4] Id., *ibid.*, p. 168. Cf. *Revue du Clergé français*, du 15 février 1908, p. 414-415.

[5] Id., *ibid.*, p. 123.

[6] Id., *ibid.*, p. 134.

réunies en groupes que relient des formules d'introduction conçues avec plus ou moins de bonheur par l'évangéliste [1]. M. Loisy déclare encore qu'il faut faire assez large la part du développement rédactionnel dans la parabole de l'enfant prodigue. L'évangéliste complète et corrige de même le récit peu édifiant de l'économe infidèle au moyen de réflexions morales sur la fidélité dans l'emploi généreux des biens terrestres, et ces réflexions pourraient bien ne pas venir de source [2]. La parabole des mines a été librement glosée en allégorie apocalyptique, et le préambule, œuvre du rédacteur évangélique, laisse voir la préoccupation qui le domine dans cette partie de son livre [3]. Ces exemples suffisent à montrer à quelles conclusions singulières amène des esprits trop rectilignes l'application d'une méthode critique, dont le point de départ est juste, mais qui, poussée trop loin, devient destructive d'une partie notable de l'histoire et de la doctrine du divin Maître. Il faudrait, par l'examen détaillé de chaque cas particulier, montrer l'abus de la méthode, qui tomberait dans la plus profonde déconsidération si on n'envisageait que les résultats obtenus par son emploi sous l'influence des préoccupations rationalistes. Mais l'abus qu'on fait d'une chose, bonne en elle-même, n'entraîne pas la condamnation de cette chose, et nonobstant les conclusions non fondées qu'en tirent les critiques libéraux, l'étude rédactionnelle des Évangiles synoptiques, légitime en soi, trouve en bien des cas une application utile et fructueuse.

Cette étude, telle que je la comprends, n'a de com-

[1] Id., *ibid.*, p. 154.
[2] Id., *ibid.*, p. 157.
[3] Id., *ibid.*, p. 159.

mun avec celle de M. Loisy et des critiques rationalistes, que le principe et le point de départ. Il y a donc, dans les deux conceptions, plus qu'une différence de degrés et qu'une application limitée à un nombre plus ou moins grand de cas. L'esprit suivant lequel elle est faite et les règles d'application diffèrent du tout au tout. On pourra en juger par l'exposé que voici [1].

L'authenticité des Évangiles synoptiques admise, ainsi que la vérité historique de leurs récits et leur fidélité à reproduire substantiellement l'enseignement de Jésus, il y a lieu de se demander si les évangélistes, écrivant longtemps après les événements, d'après la tradition orale ou des sources écrites, quelles qu'elles soient d'ailleurs, ont raconté la vie du Sauveur et reproduit ses paroles avec une acribie absolue, de telle sorte que tous les détails de leurs narrations soient strictement exacts et précis et que les expressions, mises par eux sur les lèvres de Jésus, aient été réellement prononcées. En mettant par écrit les récits de la vie du Sauveur et les discours du Maître, ils ont pu arranger et modifier leurs sources. Peut-on le constater dans leur œuvre et si oui, dans quelle mesure ont-ils fait ce travail rédactionnel? En d'autres termes, y a-t-il, dans nos trois premiers Évangiles, des rudiments d'interprétation, de fond et de forme, de la tradition, et des traces de quelque développement historique et doctrinal ? Telle est la question de principe.

Quant aux moyens de discernement de la part rédac-

[1] Voir mon article : *Sur la composition des Évangiles*, dans la *Revue du Clergé français*, du 15 mars 1908, p. 717-726, que je reproduis partiellement ici.

tionnelle des évangélistes, il ne faut pas recourir à des conceptions *a priori*, telles que l'idée préconçue d'un travail d'idéalisation des données de la tradition, capable de créer de toutes pièces certains faits de la vie de Jésus ou quelques sentences de son enseignement. Quoique les paroles du divin Maître aient pu être retouchées quant à l'expression, il n'est pas admissible qu'une métaphore ait été mise en acte, qu'un enseignement, une parabole, une allégorie, que Jésus n'aurait pas prononcés, aient été inventés pour lui être attribués. La divination, l'imagination, la conjecture ne sont pas de mise en ces matières. Les caractères rédactionnels des Évangiles, comme les caractères secondaires de la tradition, ont besoin d'être réellement constatés dans les textes pour être admis et reconnus là où ils existent, sans qu'il soit nécessaire de les supposer et de les rechercher toujours et partout, même dans des passages qui n'en gardent pas la moindre trace. Leur existence ressort de la comparaison des textes divergents, et leur constatation sert à expliquer ces divergences réelles, indéniables, qu'on remarque dans les récits historiques des Synoptiques et dans les discours du Sauveur et qu'il est nécessaire d'expliquer. Or, leurs raisons d'être se rencontrent autant dans l'activité littéraire des évangélistes que dans les conditions de transmission de la tradition orale.

Cette tradition, si fidèle qu'elle ait réellement été, n'était pas stéréotypée dans la mémoire et sur les lèvres des prédicateurs. Elle a eu des variantes. Les apôtres ne racontaient pas partout les mêmes faits de la vie du Sauveur ni les mêmes discours de sa prédication, et ils ne rapportaient pas dans le même ordre et de la même façon ceux qui leur étaient communs. Il y eut donc, nous l'avons déjà dit, dans leur prédi-

cation, des omissions, des transpositions, des modalités diverses du même fait et du même discours Ces particularités ont passé dans les Évangiles et expliquent une partie de leurs divergences. Mais il est légitime d'expliquer une autre part de ces divergences, et la part la plus notable, par l'activité littéraire des évangélistes. Ceux-ci ont pu utiliser des documents déjà rédigés, en leur empruntant ce qui allait à leur but, en les complétant l'un par l'autre et par ce qu'eux-mêmes savaient de la tradition orale. Ils reproduisaient ainsi fidèlement ce qu'ils avaient trouvé dans leurs sources écrites et ce qu'on disait de Jésus, de sa vie et de sa doctrine dans leur milieu et à l'époque où ils écrivaient. Les souvenirs primitifs avaient été transmis avec un nombre plus ou moins grand de détails et avec une précision plus ou moins parfaite. Les évangélistes, de leur côté, retravaillaient les matériaux traditionnels qu'ils employaient : ils les complétaient, les raccordaient entre eux, les adaptaient à leur but et donnaient à leur narration la caractéristique propre de leur esprit et de leur style. Il est tout à fait invraisemblable que cette élaboration rédactionnelle des données traditionnelles était, comme le veut M. Loisy à la suite des critiques libéraux, un travail de compilation et de sélection, opéré avec des vues spéciales sur le choix des matériaux, et sur leur ordonnance et leur classement. Les évangélistes n'éliminaient pas à dessein tout ce qui n'allait pas à leur but et ils ne reproduisaient pas que ce qui cadrait avec leurs idées personnelles ou celles de leur milieu et de leur temps [1]. Seulement en écrivains sincères, ils suivaient la tradi-

[1] Mgr Le Camus, *Fausse exégèse, mauvaise théologie*, Paris, 1904, p. 27.

tion, mais en groupant à leur manière les faits et les discours, et ils les classaient selon leur convenance, diversement donc et avec plus ou moins d'ordre. Ils s'étaient tracé un plan spécial, sans avoir la prétention qu'auraient des historiens modernes d'exposer complètement et critiquement la vie de Jésus. Ils se proposaient d'instruire, d'évangéliser et d'édifier par la plume. Ils choisissaient donc ce qui répondait à leur but direct, sans mésestimer pour cela les matériaux qu'ils négligeaient et laissaient de côté. Omettant certains faits, ils devaient combler les intervalles et relier entre eux les éléments de leurs récits. Il en résultait une liaison spéciale des événements, une perspective provenant de la manière de les grouper et de les présenter, plutôt que de la réalité et de la vérité historique, une empreinte personnelle produite par la façon de raconter et par le style de chacun d'eux. Toutes ces causes convergentes produisaient nécessairement dans les récits des modifications rédactionnelles, qui donnaient même au thème commun des variations de pensée, variations qui ne sont pas de la tradition primitive et qui représentent ce que l'activité littéraire des évangélistes a ajouté de secondaire et d'accessoire.

Constater ces phénomènes de rédaction, ce n'est pas dénigrer les évangélistes ni jeter le discrédit sur leur œuvre. Ce n'est pas les accuser d'avoir transformé les données traditionnelles d'après des intentions qu'on leur prête et qu'ils n'avaient pas. C'est simplement remarquer dans leurs écrits ce qu'ils y ont introduit d'eux-mêmes pour l'ordonnance, la mise en œuvre, la rédaction de la tradition primitive. Leur sincérité et leur véracité n'en deviennent pas suspectes. Ni la diversité du groupement et de la dispo-

sition des faits, ni les lacunes et les coupures dans certains discours de Jésus, ni les particularités du style de chaque narrateur n'empêchent les récits évangéliques d'être tous foncièrement historiques. L'exégète ignorera souvent et le motif des divergences constatées et la circonstance concrète ou la parole précis · qui étaient au point de départ de la rédaction actuelle ; il n'en admettra pas moins comme historiquement vrai tout ce qui est sincèrement et fidèlement raconté par des écrivains bien renseignés, qui consignent à leur manière les souvenirs de témoins oculaires et auriculaires. Aussi a-t-on pu dire avec raison que tout ce travail de discernement entre ce qui est primitif et secondaire dans les Synoptiques n'aboutit en somme à aucun résultat appréciable au sujet de la vie et de la doctrine de Jésus. Il a seulement servi à éliminer certains procédés d'harmonisation minutieuse, méticuleuse, de récits d'allure divergente, quoique d'accord pour le fond et pour l'ensemble. Chacun des Synoptiques est un livre d'enseignement, formant un tout, se suffisant à lui-même et complet dans son genre. Chacun nous apprend, un peu diversement, comment Jésus a été connu et compris par ses disciples immédiats. Tout ce qu'il contient, fût-il secondaire dans la tradition, mérite d'être accepté et reçu comme exact et vrai à sa manière, et il n'est pas nécessaire que les détails de l'un rentrent dans le cadre de l'autre, pour lequel ils ne sont pas faits. Chaque rédaction a sa valeur propre, valeur documentaire et historique, nonobstant ses variations de fond et de forme [1].

[1] Ce travail rédactionnel des évangélistes se concilie avec leur inspiration aussi bien qu'elle ne nuit pas à la valeur historique

Ainsi donc, les mots de « secondaire » et de « rédactionnel », s'ils sont bien compris, n'ont rien de rationaliste ni de moderniste. L'abus qu'en ont fait et qu'en font encore les rationalistes et les modernistes ne condamne pas l'usage légitime qu'en peuvent faire les catholiques sans épithète et au plein sens du nom. Les traditions secondaires énoncent exactement ce que la seconde génération chrétienne a pensé de Jésus, de sa vie et de sa doctrine par interprétation légitime de la tradition primitive, dont elles ne sont pas la déformation. Les caractères rédactionnels des Évangiles représentent la part d'intelligence personnelle qu'ont mise leurs auteurs dans la recherche des matériaux, qui forment la trame de leurs ouvrages, dans le recours aux sources écrites ou orales de la tradition primitive, dans la composition de leurs récits, qui n'est pas nécessairement une reproduction *in extenso* des sources consultées, mais n'en est souvent qu'un abrégé, un résumé et qui en est toujours une élaboration sincère et fidèle. Parler de leurs bévues, de leurs incohérences, de leurs erreurs, des modifications qu'ils auraient faites intentionnellement à la tradition primitive pour la faire cadrer avec leurs idées et leur but, c'est leur attribuer des motifs et des façons d'agir qui n'étaient pas les leurs ; c'est oublier qu'ils ont recueilli fidèlement les parcelles de la tradition vivante, sans se soucier de les fondre parfaitement, sans les harmoniser et même sans atténuer leurs divergences. Ce respect de la tradition, cette ingénuité

de leurs livres. Voir ma pensée là-dessus dans la *Revue du Clergé français*, du 15 mars 1908, p. 724-726. Votre aussi J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908) ; *L'ami du clergé*, 15 février 1909, p. 125.

à la reproduire sans ordre logique et sans apprêt, loin de nuire à la valeur de leur récit, sont au contraire des indices et des garanties de leur sincérité et de leur fidélité. Ils nous témoignent que nous trouverons dans les Synoptiques le souvenir historique de la vie de Jésus, pur de toute idéalisation, et conforme au témoignage, non pas d'un seul témoin, mais de tous les témoins oculaires des faits, mais de l'Église primitive entière, qui ne s'est pas trompée sur l'action et la mission de son divin fondateur. Nous y puiserons donc avec confiance ce que les apôtres savaient, ce qu'ils avaient vu et entendu, ce qu'ils ont prêché et ce qui s'est transmis dans l'Église sur l'Évangile, la bonne nouvelle du salut, apportée au monde par le Fils de Dieu.

TROISIÈME CONFÉRENCE

LA CONCEPTION VIRGINALE DE JÉSUS

« La partie la plus tardive » du développement de la tradition évangélique, « considéré seulement dans les Synoptiques », serait probablement, d'après les critiques rationalistes [1], « celle que présentent les récits de l'enfance... Ces récits contiennent un élément de croyance, l'origine surnaturelle du Christ par la conception virginale, qui appartient, » non à l'histoire de Jésus, mais à celle « de la christologie, tout en empruntant son symbole à la tradition mythologique en même temps qu'à la tradition apocalyptique. » Selon la réalité de l'histoire, Jésus, dit-on, était né à Nazareth ; il était le fils de Joseph et de Marie. Joseph était ouvrier en bois, charpentier, menuisier, charron, et Jésus exerça d'abord le métier paternel [2]. Les témoins de sa vie n'avaient eu aucune répugnance à lui attribuer une origine semblable à celle de tous les hommes et leur foi était satisfaite en admettant qu'il était entré dans la gloire de son rôle par la résurrection. « Au bout d'un certain temps, les croyants

[1] H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881, p. 391-392 ; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 195 (les mots entre guillemets sont de ce passage).

[2] Ch. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 163 ; A. Loisy, *op . cit.*, t. I, p. 206.

de la seconde génération se persuadèrent qu'il avait été sacré Messie au moment de son baptême [1]. » Plus tard encore, la consécration messianique fut reportée à la conception même de Jésus [2]. On se demanda comment le Christ, être divin, était entré dans le monde. La foi commune exigea un symbole concret : « Fils de Dieu et Dieu, le Christ avait dû naître de Dieu, sans la participation de l'homme [3]. »

Pour réfuter ces vues des rationalistes, il ne suffit pas de dire que la conception virginale de Jésus est racontée explicitement dans deux de nos Évangiles canoniques, ceux de saint Matthieu et de saint Luc. L'argument ne peut valoir que pour des croyants, qui acceptent, sur la présentation de l'Église, la vérité des récits évangéliques. Mais c'est précisément cette vérité qui est mise en cause et qui est rejetée. Il faut donc suivre les adversaires de ce dogme de notre foi sur leur propre terrain, entreprendre le débat tel qu'ils l'ont eux-mêmes établi, examiner leurs arguments, leurs raisons, les peser froidement, en saisir le fort et le faible et constater si réellement leur thèse est, comme ils le prétendent, un point acquis, une conclusion certaine, devant laquelle il n'y aurait qu'à s'incliner et à avouer que notre foi repose sur une erreur historique, ou bien si cette conclusion n'est qu'une conséquence du postulat rationaliste que la parthénogenèse du Sauveur est impossible, parce qu'elle serait un miracle.

Or, les critiques ont cherché d'abord à démontrer

[1] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 195- 196, cf. p. 185.

[2] Id., *ibid.*, p. 186.

[3] Id., *ibid.*, p. 196. Voir l'exposition de la thèse rationaliste dans V. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 39-52.

que le dogme de la conception virginale n'est pas primitif, qu'il est de date récente, de la fin du 1er siècle de notre ère, des environs de l'an 80, pour préciser avec Guignebert [1] et Herzog [2]. Puis, cette prétendue démonstration faite, ils ont essayé d'expliquer la genèse de ce dogme tardif, qui, selon beaucoup de théologiens protestants [3] et M. Loisy [4], n'a aucun rapport avec la divinité de Jésus-Christ. Notre plan est donc tout tracé. Nous avons : 1° à discuter les preuves invoquées en faveur de la formation tardive de ce dogme, à rechercher si la tradition primitive excluait la conception virginale; à établir la valeur historique des récits de saint Matthieu et de saint Luc; nous avons : 2° à étudier les divers essais d'explication naturelle de l'origine de ce dogme [5].

I. Ce dogme, loin d'être primitif, est-il tardif, comme on le prétend ?

Jésus n'a jamais parlé de sa conception virginale, et ce dogme n'a pas trouvé place dans les *Logia*, la

[1] *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, p. 168-169.

[2] *La conception virginale du Christ*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-avril 1907, p. 126. M. Loisy dit qu'à cette date, il ne s'agissait encore que d'une idée, d'une suggestion de la foi, non d'un dogme ecclésiastique. *Quelques lettres*, etc., p. 86.

[3] Schleiermacher, *Die christliche Glaube*, 2e édit., t. II, p. 74; P. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 54-57 (citant d'autres théologiens allemands).

[4] *Quelques lettres*, p. 86-87.

[5] On voit si le problème de la naissance de Jésus a été bien posé par M. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, 2e édit., Paris, 1906, p. 245-246.

source primitive et authentique de ses paroles. L'apôtre saint Paul l'ignore. Marc, le premier et le plus ancien des évangélistes, ne le mentionne pas ; il dit, au contraire, que Jésus est le fils de Joseph. La source elle-même de saint Luc pour les récits de l'enfance l'aurait ignoré. Les rédacteurs qui l'ont introduit, malgré le silence de leurs sources (au moins saint Luc), dans le premier et le troisième Évangiles, l'ont entouré de circonstances merveilleuses, non seulement différentes, mais absolument divergentes et inconciliables entre elles [1]. La source de Luc marquait une première étape de la pensée chrétienne sur les origines du Christ, étape dans laquelle il n'était pas encore question de la conception virginale, mais seulement de la dignité messianique de l'enfant, annoncée par l'ange à Marie. La rédaction du troisième Évangile en constitue une autre, notablement plus avancée. Sur l'échelle de ce développement, le récit de Matthieu se place entre les deux et constitue une étape intermédiaire [2]. Nous avons donc à expliquer le silence des plus anciens documents et à prouver l'autorité historique des récits de saint Matthieu et de saint Luc.

1° Silence des anciens documents

Ce silence s'explique ou n'est pas aussi complet qu'on le prétend. Si la conception virginale n'est pas un fait historique, mais une création de la pensée chrétienne, il est clair qu'elle n'a pu faire partie de l'enseignement de Jésus. Mais qu'il en soit ainsi,

[1] Ch. Guignebert, *op. cit.*, p. 165-166; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 140 ; *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office*, etc., p. 61, 158.

[2] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 293, 295.

c'est toute la question, et ce serait un illogisme grossier que de partir de là pour conclure que Jésus n'a pas pu en parler. Son silence ne prouve rien contre la réalité du fait, et il est vrai que Notre-Seigneur n'a jamais rattaché sa filiation divine à sa naissance miraculeuse et à sa conception virginale. Nous le montrerons plus tard, Jésus a prouvé sa divinité, avant de l'affirmer en se disant Fils de Dieu [1]. Il n'a révélé ni au peuple juif, ni à ses disciples le mystère de sa naissance. Objet de la foi chrétienne plutôt que motif de crédibilité en faveur de cette foi [2], la conception surnaturelle de Jésus ne pouvait être prêchée au cours du ministère public. Si Jésus l'avait affirmée, on ne l'aurait pas cru. A Nazareth, où il passait pour être le fils de Joseph, il n'a pas été écouté, quand il a annoncé sa mission divine [3]. Qu'eût-ce été, s'il avait débuté par l'évangile de l'annonciation ? Ses compatriotes l'auraient lapidé comme blasphémateur. Les mêmes raisons de discrétion et de prudence lui ont imposé le silence sur ce point durant toute sa prédication.

Il n'est donc pas étonnant que les *Logia*, le premier recueil authentique de ses discours, n'aient rien dit de la conception virginale du Sauveur. Mais M. Harnack, qui vient d'en reconstituer le contenu et qui y voit une source araméenne composée en Palestine antérieurement à l'Évangile de Marc, ne lui reconnaît

[1] Voir VII[e] conférence. Cf. R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, Berlin, 1906, p. 34-35.

[2] D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXIX, a. 1, ad 2[um], le miracle de la naissance virginale du Sauveur n'a pas été donné en preuve de la vérité du christianisme ; il est plutôt un objet mystérieux de notre foi.

[3] Marc., VI, 1-6.

aucun caractère christologique et apologétique. Elle n'affirmait qu'implicitement la messianité de Jésus dans ses premiers récits, quoique des discours et des sentences qu'elle reproduisait aient caractérisé la personne de Jésus. Or, si elle débutait par le récit du baptême, la descente du Saint-Esprit et la proclamation de Jésus Fils de Dieu dans le sens du psaume II, 7, c'est-à-dire simplement Messie, par la voix céleste, elle excluait la préexistence et la naissance miraculeuse de Jésus [1]. Nous l'avons déjà dit [2], la reconstitution du contenu de cette source est incertaine, et il n'est pas prouvé qu'elle commençait par le récit du baptême, que M. Piepenbring ne lui attribue pas [3]. On ne peut donc en conclure qu'elle excluait la conception virginale. Puisque, de l'aveu même de M. Harnack[4], le but principal des *Logia* était de reproduire l'enseignement de Jésus, cette source ancienne ne devait pas parler de la naissance miraculeuse que Jésus lui-même n'avait pas prêchée et qui, d'ailleurs, n'était peut-être pas encore connue, dans tous les cercles chrétiens de Palestine, à l'époque où elle parut. Ce fait, fût-il connu, ne rentrait pas dans son cadre, et l'auteur pouvait, devait même l'omettre. On ne peut donc rien conclure de son silence contre la vérité de la conception virginale du Sauveur. Nous verrons bientôt à propos de saint Marc si le récit du baptême, par lequel auraient débuté les *Logia*, tend à expliquer l'origine de la messianité de Jésus.

Antérieur aux *Logia* serait le témoignage de saint

[1] *Sprüche und Reden Jesu*, p. 162, 164, 171-172.
[2] Voir IIe conférence, p. 54.
[3] *Jésus historique*, p. 19.
[4] *Op. cit.*, p. 160-161.

Paul. Or, on prétend que l'apôtre des gentils s'est tu sur la conception virginale, parce qu'il l'ignorait, et que ses Épîtres contiennent des affirmations positives, qui semblent exclure la conception virginale et dire que Jésus est né par la voie ordinaire. Le silence de l'apôtre, fût-il constant, ne devrait pas nous surprendre, puisque saint Paul ne rapporte expressément dans ses Épîtres, tout imprégnées qu'elles soient de la tradition synoptique [1], qu'un petit nombre de faits de la vie terrestre de Jésus : l'institution de l'eucharistie à la dernière cène [2], la mort sur la croix [3], la résurrection [4] et l'ascension [5]. Il ne parle, que par simple allusion, de la prédication du Sauveur. Il n'est pas étonnant dès lors qu'il n'ait rien dit de l'enfance de Jésus, pas plus que de son baptême. Ses Épîtres, du reste, ne sont pas l'écho direct de sa prédication ; elles étaient adressées à des fidèles, déjà instruits de vive voix par l'apôtre lui-même ou par d'autres missionnaires, des actes et des discours du divin Maître. La catéchèse de saint Paul, telle qu'elle est rapportée dans les Actes, est identique à celle des autres apôtres [6], et aucun ne parle de la conception virginale, qui n'a pas été proposée à la foi des fidèles dès le début de la prédication apostolique,

[1] Voir 1re conférence, p. 9-10.

[2] I Cor., XI, 23-26.

[3] I Cor., I, 17, 18; II, 2; XV, 3; Gal., II, 20; III, 13; V, 11; VI, 14; Col., I, 20; II, 14. Cf. E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, p. 28-34.

[4] I Cor., VI, 14; XV, 4; I Thess., I, 10; Gal., I, 1; II Cor., IV, 14; Rom., VIII, 11. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 20-25, 38-55.

[5] Eph., IV, 7-9. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 377-379.

[6] E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes des Apôtres*, p. 11-16.

parce qu'elle n'était pas connue encore de tous et qu'il pouvait y avoir inconvénient et difficulté à commencer par elle la diffusion de l'Évangile.

Mais du silence de saint Paul au sujet de la conception virginale de Jésus, on ne peut conclure qu'il ignorait ce fait, ni à plus forte raison qu'il l'excluait. Il est plutôt difficile de concevoir qu'il n'ait pas connu l'Évangile de l'enfance, tel que Luc, son disciple, l'a rapporté. Si les réminiscences de cet Évangile dans les lettres de l'apôtre ne sont ni aussi nombreuses ni aussi caractéristiques que le prétend M. Resch [1], on a constaté des rapprochements entre les derniers chapitres de l'Épitre aux Éphésiens et cet Évangile, notamment entre Eph., v, 18, et Luc., i, 15, tels que von Soden n'échappe à la conclusion que saint Paul a connu cette tradition évangélique qu'en niant l'authenticité de l'Épitre [2]. D'ailleurs, la tradition ecclésiastique rapporte les relations personnelles de Paul avec Luc, et la comparaison des Épitres, même les plus anciennes, avec le troisième Évangile et les Actes établit une parenté de doctrine entre les deux séries d'écrits [3]. Or, à supposer que saint Paul ait ignoré la conception virginale, il est légitime de penser qu'il

[1] *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. x, fasc. 5, p. 127, 231, 264-276.

[2] *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte*, dans *Theologische Abhandlungen zum Weizsäcker-Jubiläum*, p. 130. Cf. V. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 58-59.

[3] A. Resch, *op. cit.*, p. 264-276; A. Plummer, *Commentar on the Gospel according to S. Luke*, 3e édit., Édimbourg, 1900, p. XLIII-LIX; A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906, p. 4-9, 13-18.

n'enseignait rien de contraire à ce fait, car saint Luc n'aurait pas admis dans son Évangile des récits, qui auraient été en contradiction si manifeste avec l'enseignement de son maître.

Du reste, bien que l'apôtre ne prouve pas directement la divinité et la sainteté de Jésus par la conception virginale, sa christologie, fondée sur la préexistence divine du Messie, s'explique mieux dans l'hypothèse qu'il a connu cette conception miraculeuse. Cette doctrine, en effet, s'asssocie fort bien, quoi qu'on ait dit [1], avec l'idée que saint Paul avait de l'origine céleste et de la sainteté incomparable de Jésus. A supposer même que l'opposition entre le premier Adam, homme venant de la terre et par conséquent terrestre, et le second Adam, venant du ciel et par suite céleste [2], concerne le Messie préexistant, ce qui n'est pas certain et me paraît peu probable [3], l'homme céleste ne désignerait pas le Messie préexistant au ciel à l'état d'homme idéal et possédant un corps lumineux ou spirituel, comme le pensent H. Holtzmann [4] et O. Pfleiderer [5], car, pour l'apôtre, le Messie préexistant était au ciel à l'état divin, et n'était pas un homme [6]. Or, en quittant le

[1] P. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, p. 38-49;E. Petersen, *Die Wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 30.

[2] I Cor., xv, 47.

[3] Des exégètes notables y voient, en effet, avec plus de raison, une opposition entre le corps terrestre et mortel du premier homme et le corps, glorifié au ciel, de Jésus ressuscité. Cf. E.Mangenot, *La résurrection de Jésus*, p. 164-165.

[4] *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tubingue et Leipzig, 1897, t. II, p. 85.

[5] *Der Paulinismus*, 2e édit., Leipzig, 1890, p. 118.

[6] E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 134, note 2.

ciel pour se faire homme, il a pu prendre la nature humaine, dans le sein d'une femme, à l'exclusion de tout père humain. De même, si Jésus n'a pas connu le péché dans sa chair [1], l'apôtre pouvait-il regarder cet homme saint comme le fils, selon la voie ordinaire, d'Adam pécheur et source du péché pour tous ses descendants ? Si le premier Adam avait été directement formé par Dieu, le second Adam ne devait-il pas, à plus forte raison, provenir directement et immédiatement de Dieu, même dans son corps [2]?

Bien plus les exégètes catholiques ont vu généralement et voient encore une allusion assez claire à la naissance virginale du Sauveur dans ce passage de l'Épître aux Galates [3], où l'apôtre dit que, « lorsque fut venue la plénitude du temps, Dieu a envoyé son Fils, *fait* de la femme, *fait* sous la Loi [4]. » Auguste

[1] II Cor., v, 21 ; Rom., viii, 3.

[2] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 60. M. Grûtzmacher justifie la foi en la conception virginale par les dogmes de la divinité et de l'impeccabilité de Jésus, *Die Jungfraugeburt*, p. 36-41.

[3] iv, 4.

[4] Les interprétations des Pères en ce sens ont été recueillies par Petau, *De incarnatione Verbi*, l. V, c. xiv, n. 7, 8, dans *Theologica dogmata*, Paris, 1866, t. v, p. 646-647. Ce théologien avait donné lui-même cette explication. *Ibid.*, n. 3, p. 644. Cf. P. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*, Munich, 1865, p. 318; R. Cornely, *Epistolæ ad Corinthios altera et ad Galatas*, Paris, 1892, p. 525-526; P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 60 ; A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 113-115. M. Toussaint pense que « l'allusion à la conception surnaturelle de Jésus ne sort pas directement de ce texte. » *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 210, note 6. Bien que protestants, G. Wohlenberg, *Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Mariä*, Leipzig, 1893, p. 22-23, et R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, Berlin, 1906, p. 15, l'admettent.

Sabatier prétend qu' « on ne peut pas tomber dans une plus grande méprise. Non seulement cette idée (de la conception surnaturelle) n'est pas dans ce texte, mais il y en a positivement une toute contraire. L'être né de la femme est ici appelé de ce nom pour être assimilé à tous les autres hommes, non pour en être distingué » [1]. Sans doute, l'apôtre, en s'exprimant ainsi, a voulu signifier la nature humaine du Christ, qui était réellement un homme, né d'une femme, venu dans la chair et placé sous la tutelle de la Loi juive. Toutefois, la formule singulière : γενόμενος ἐκ γυναικός, « fait de femme », qui ne se retrouve nulle part ailleurs même sous la plume de saint Paul, ne paraît pas synonyme de l'expression biblique analogue : γεννητὸς γυναικός, « né de femme », employée pour désigner l'homme [2]. Tout en assimilant Jésus aux autres hommes, ne tend-elle pas à l'en distinguer ? Job et Jean-Baptiste sont nés de femme. Jésus semble être vis-à-vis de sa mère dans un rapport exceptionnel et unique. Il est venu ἐκ γυναικός, la femme étant la cause matérielle adéquate de son existence humaine, comme, sous la plume du même apôtre, la première femme est ἐκ τοῦ ἀνδρός, « tirée, faite de l'homme » [3],

[1] *La question de l'origine du péché dans le système théologique de Paul*, en appendice à *L'Apôtre Paul*, 3e édit., Paris, 1896, p. 415-416. Cf. P. Lobstein, *Die Lehre von übernatürlichen Geburt Christi*, p. 17; W. Soltau, *Die Geburtgeschichte Jesu Christi*, Leipzig, 1902, p. 12.

[2] Job, XIV, 1 ; Matth., XI, 11. Cf. R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, p. 15; Baden, *Die Jungfraugeburt*, dans *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit des Deutschlands*, n. 18, du 15 septembre 1909, p. 162.

[3] I Cor., XI, 12. Cf. Gen., II, 23.

et toutes choses sont ἐκ τοῦ θεοῦ, « créées par Dieu »[1], tandis que pour les autres hommes, Ismaël, Isaac, Ésaü et Jacob, dont saint Paul signale la naissance, le père est nommé avec la mère[2]. Le Fils de Dieu incarné viendrait donc, quant à la réalité de sa nature humaine, d'une femme seulement (γυνή, « femme », ne s'oppose pas nécessairement à παρθένος, « vierge », et indique le sexe) ; il aurait été formé dans le sein d'une femme, à l'exclusion de tout père humain.

On a bien prétendu que le raisonnement entier de l'apôtre exigeait que le Fils de Dieu sur terre fût un homme ordinaire, entré par conséquent dans la vie par la voie commune à tous les enfants des hommes. L'expression : « fait de femme » aurait donc cette signification, comme la suivante : « fait sous la Loi » signifie qu'il était un véritable Israélite, soumis à la Loi mosaïque. Une naissance surnaturelle l'aurait mis en dehors de l'humanité et en dehors du peuple israélite, avec qui son Père avait voulu le rendre solidaire[3]. Le raisonnement de saint Paul en ce passage prouve bien que le Christ terrestre est non seulement homme, mais juif. Il n'exige pas toutefois qu'il soit devenu homme et juif par le mode de génération des autres hommes et des autres Juifs, puisque né d'une femme juive, sans le concours d'aucun homme, il appartient néanmoins à l'humanité et à la nation judaïque. D'ailleurs, poussé jusqu'au bout, le raisonnement de saint Paul exigerait que le Christ fait

[1] I Cor., VIII, 6 ; Rom., XI, 36.

[2] Gal., IV, 22, 23 ; Rom., IX, 10.

[3] A. Sabatier, *loc. cit.*, p. 416 ; E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, Tubingue, 1909, p. 25.

sous la Loi, ait été soumis au péché, puisque la Loi multipliait les péchés pour ceux qui étaient soumis à son joug. Or, l'apôtre enseigne ailleurs que Jésus n'a pas connu le péché ; il a donc pu dire aussi, d'une façon voilée et avec réserve et délicatesse, que, quoique né d'une femme, il n'a pas eu un homme pour père.

A cette interprétation on oppose d'autres passages, dans lesquels l'apôtre dirait explicitement que Jésus a été engendré comme les autres hommes. Ces passages sont ceux, où Jésus est affirmé descendre, selon la chair, κατὰ σάρκα, des pères [1], être le rejeton d'Abraham [2], être fait de la semence de David selon la chair [3]. De telles affirmations paraissent incompatibles avec la croyance à la conception virginale. On insiste spécialement sur la phrase obscure et difficile du début de l'Épître aux Romains, où l'apôtre dit que la résurrection constitue le Christ comme « fils de Dieu » et que cette filiation « en force, selon l'esprit », s'oppose à l'existence « en chair », qui est une existence en faiblesse [4]. Ces nouveaux arguments ne sont pas contraires à l'origine surnaturelle de Jésus dans sa chair. Pour l'apôtre, en effet, un descendant des pères, un rejeton d'Abraham et un fils de David est tout homme, à qui la loi juive reconnaît un de ces titres. Régulièrement, il est vrai, la descendance a lieu par la voie de la génération charnelle. Cependant, la loi admet

[1] Rom., IX, 5.
[2] Gal., III, 16.
[3] Rom., I, 3. Cf. II Tim., II, 8 ; Act., XIII, 23; Rom., XV, 12.
[4] G. Herzog, *La conception virginale du Christ, loc. cit.*, p. 120; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 6, note 2; Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, p. 16.

le titre exceptionnel de l'adoption. Un fils adoptif a tous les droits, que la descendance directe lui aurait conférés. La loi ne prévoit pas assurément le cas inouï d'un homme conçu surnaturellement ; elle ne l'exclut pas davantage ; elle l'inclut plutôt, si cet homme est en même temps le fils adoptif ou putatif d'un père humain, comme le cas s'est présenté pour Jésus. Du reste, saint Paul, qui ne nomme pas saint Joseph, ne dit pas que Jésus a eu un homme pour père. Par l'expression : τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυειδ κατὰ σάρκα [1], il n'exclut pas la conception virginale, parce qu'il envisage la descendance de la race de David. C'est une erreur de traduire : « de la semence de David » [2]. L'apôtre dit seulement que le Fils de Dieu est né davidique quant à la chair, et il affirme cette descendance, sans vouloir l'expliquer historiquement [3]. Il ne nie donc pas la conception virginale de Jésus ; il en fait plutôt abstraction, parce qu'elle n'était pas dans sa perspective [4]. On ne peut

[1] Rom., I, 3.

[2] Bien que le mot σπέρμα ait souvent dans l'Écriture le sens technique de sperme humain, moyen nécessaire de la génération humaine, il a aussi le sens métonymique de parenté naturelle, désignant la race, la famille, prises collectivement, Rom., IV, 13, 16, ou un rejeton en particulier. Rom., IX, 7; Gal., III, 16, 19. C'est à tort que les négateurs de la conception virginale prennent ici le sens propre et rigoureux. B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, 9e édit., Gœttingue, 1899, p. 47; R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, p. 20. Ils nous obligent à traiter de détails aussi crus à propos de conception virginale.

[3] E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 26, prétend sans fondement que l'apôtre ne s'appuie sur aucune donnée historique, mais tire une conclusion théologique, parce qu'il pense que le Messie doit être un fils de David.

[4] P. Rose, *Études sur la théologie de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 355, 357, 361.

rien conclure non plus de l'opposition entre κατὰ σάρκα, « selon la chair », et κατὰ πνεῦμα, « selon l'esprit ». Ces termes corrélatifs désignent ce que la théologie postérieure, ayant à sa disposition les expressions de la philosophie grecque, a appelé la double nature du Fils de Dieu incarné. La *chair* ne signifie donc pas le corps ou la partie charnelle et matérielle de l'humanité de Jésus, mais son humanité entière par opposition à sa divinité. Quant à celle-ci, elle n'a pas été acquise au Christ par sa résurrection, car, quel que soit d'aillleurs le sens de ὁρισθέντος (constitué ou déclaré) [1], ce fait n'a pas constitué ou manifesté le Fils de Dieu simplement ; elle l'a constitué ou déclaré Fils de Dieu, ἐν δυνάμει, en puissance et en gloire ; elle l'a intronisé dans l'état glorieux de sa filiation divine. C'est en vertu de sa résurrection que le Fils de Dieu est entré dans la gloire, à laquelle sa nature divine lui donnait droit, et cet état glorieux est opposé à celui dans lequel le Fils de Dieu incarné ne jouissait pas de cette gloire parfaite de sa divinité [2].

En résumé donc, saint Paul, s'il n'énonce pas explicitement la conception virginale de Jésus, ne l'exclut pas non plus expressément. Il est même légitime de penser qu'il ne l'ignore pas absolument et qu'il y fait une allusion discrète, en disant que Jésus a été « fait de femme ».

Comme saint Paul, saint Marc, le plus ancien des évangélistes, aurait ignoré la conception virginale, puisque dans son récit, « le type franc de l'Évangile

[1] R. Cornely, *Epistola ad Romanos*, Paris, 1896, p. 38-40.

[2] P. Rose, *loc. cit.*, p. 355; P. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 124-125, 128.

primitif [1], » il n'a pas parlé de l'enfance de Jésus, et il l'aurait exclue, soit en rapportant au baptême la consécration messianique du Sauveur, soit en relatant des détails qui prouveraient que Jésus était le fils de Joseph selon la nature.

Le silence de saint Marc s'expliquerait au jugement des critiques rationalistes, ou bien parce que la légende n'était pas encore fixée lorsqu'il écrivait, ou bien parce qu'il l'aurait rejetée. Ces deux explications, qui présupposent le caractère légendaire de la conception virginale, tranchent la question plutôt qu'elles ne la résolvent. Une explication plus valable ressort du caractère et du contenu de l'œuvre de saint Marc, qui n'est pas une histoire de Jésus. L'évangéliste n'est pas un biographe, remontant *ab ovo* et exposant méthodiquement ce qu'il sait des parents, de la naissance, de l'enfance et de la jeunesse de son héros. Il commence par sa vie publique et par celle de son précurseur. Il ne parle pas de ce qui eut lieu auparavant. Il dit seulement [2] que Jésus vint de Nazareth pour recevoir le baptême de Jean, et il faut arriver au verset 31 du chapitre III pour savoir qu'il avait une mère et des frères [3]. D'autre part, si saint Marc n'a pas voulu composer une vie de Jésus, il a

[1] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 53. Cf. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, p. 9-10; P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, 5e édit., Francfort-sur-le-Mein, s. d., p. 11. C'est, au moins, la pensée des anciens critiques ; les plus récents n'admettent plus, nous l'avons vu p. 44, 48, le caractère absolument primitif du plus ancien des Évangiles canoniques.

[2] Marc., I, 9.

[3] J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 5-22. Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 443-444. Voir aussi G. Wohlenberg, *Empfangen vom Heiligen Geist*, etc., p. 24-25.

mis par écrit la catéchèse de saint Pierre, ce que le prince des apôtres rapportait des actes et des paroles du Sauveur. Dans ces conditions, il est tout naturel qu'il n'ait pas parlé de l'enfance de Notre-Seigneur, et l'omission des récits de l'enfance ne prouve rien contre la conception virginale. On n'en peut conclure que l'évangéliste l'ignorait ou la rejetait, pas plus que saint Pierre lui-même. Dans sa prédication, en effet, l'apôtre rendait témoignage de ce qu'il avait vu. Or, il n'avait pas été témoin de la conception virginale qui, de sa nature, échappait à toute constatation. Ce fait miraculeux restait donc en dehors de sa catéchèse, et par conséquent aussi en dehors de la perspective de Marc, son interprète [1].

Mais saint Marc, dit-on [2], commence son Évangile par le récit du baptême, dans lequel la descente du Saint-Esprit et la citation du psaume II, 7, par une voix céleste, symbolisent la mission messianique de Jésus [3]. Or, ce symbole, qui exprime la pensée des premières générations chrétiennes, ou au moins une des formes de cette pensée, ne cadre pas avec la conception virginale. Elle peut se concilier sans doute avec l'idée de saint Paul, qui transporte à la résurrection l'entrée du Christ dans son rôle de Fils [4], car Jésus aurait vu s'ouvrir devant lui au baptême la perspective de ce grand rôle de Messie glorieux : il est sacré alors plutôt qu'engendré. Il n'en reste pas moins que

[1] Mc Nabb, *St Mark's Wittness to the Virgin Birth*, dans *Journal of theological Studies*, avril 1907, p. 448; Vacandard, *Saint Marc et la conception virginale*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 1er juillet 1907, p. 413-414.

[2] P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, p. 9.

[3] Marc., I, 10, 11.

[4] Rom., I, 3. Voir plus haut, p. 103.

le sacre du Messie domine le récit de Marc et en a inspiré la rédaction [1], et on veut que cette idée soit inconciliable avec la conception virginale. Il ne le paraît pas cependant. Saint Marc, en effet, ne dit pas que Jésus est devenu Messie et Fils de Dieu ce jour-là, et que la descente de l'Esprit et la parole du Père l'ont constitué dans cette dignité. Il n'affirme ni ne nie que Jésus en était revêtu auparavant déjà, depuis sa naissance par exemple. La manifestation au baptême n'est qu'une déclaration de cette messianité au début de la vie publique. « La descente de l'Esprit-Saint sur Jésus, c'est, en quelque sorte, son investiture et sa consécration publique comme Christ de Dieu. La voix du Père céleste le proclamant son Fils bien-aimé, c'est sa déclaration officielle comme Élu et Messie de Dieu [2]. » Le fait ainsi compris, il reste à déterminer quand et comment Jésus, déclaré Messie, a été vraiment Fils de Dieu, et cette filiation a pu lui être conférée par l'incarnation et la conception virginale. Le début de l'Évangile de saint Marc n'exclut donc pas cette origine miraculeuse.

L'argument principal qui, au sentiment des rationalistes, prouve que saint Marc ne connaissait pas

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 412-413. D'après le même critique, la vision aurait été pour Jésus seul et elle répondait au travail psychologique par lequel Jésus a pris conscience de sa mission messianique. La tradition aurait transformé en scène extérieure et en fait matériel ce qui a été surtout et uniquement un phénomène intérieur que l'historien doit renoncer à décrire. *Ibid.*, p. 407-409. Cette hypothèse n'a aucun fondement et elle trouve sa raison d'être dans le résultat à obtenir : infirmer un témoignage de la messianité de Jésus.

[2] M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, 4e édit., Paris, 1910, p. 87.

la conception virginale, c'est l'incident de la famille de Jésus, que cet évangéliste mêle au récit de l'accusation de possession diabolique, formulée par les scribes de Jérusalem [1]. Avant de rapporter cette accusation, Marc relate un jugement porté sur Jésus par ses parents, jugement défavorable qui ne laisse pas de montrer sous un jour assez fâcheux les relations du jeune prédicateur avec les siens. La suture de la discussion des scribes avec cet incident est secondaire et rédactionnelle. On peut ne pas en tenir compte. L'idée réelle de l'évangéliste est que la famille a connu le bruit que soulèvent la prédication et les miracles de Jésus. N'y comprenant rien, elle songe aussitôt à le ramener de force au logis paternel. Quand elle arrive, elle se heurte à la circonstance marquée dans le préambule, à savoir que la foule assemblée empêchait Jésus, rentré dans la maison à Capharnaüm, de prendre son repas. Ces parents de Jésus ne peuvent être que ceux qui, après le discours, chercheront à le voir : c'étaient sa mère et ses frères. On a pensé, surtout parmi les protestants, qu'il y avait deux groupes distincts : les ennemis de Jésus, ou la foule, ou des gens du lieu [2], ou un groupe de parents, d'une part, et la mère et les frères de Jésus, d'autre part. Les

[1] Marc., III, 21, 31-38. Cf. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, p. 14-15; P. Rohrbach *Geboren von der Jungfrau*, p. 9-14.

[2] Voir la discussion qui a été faite à ce sujet dans la *Revue de théologie et des questions religieuses* de Montauban en 1908 et 1909, t. XVII, p. 171-179 ; t. XVIII, p. 82-87, 88-93, 221-225, 232-233, 262-265. Voir aussi A. Arnal, *La folie de Jésus et le témoignage de Marc*, Paris, 1908; M. Goguel, dans les *Annales de bibliographie théologique*, mars 1909 ; *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909, p. 81-85.

catholiques ont plus généralement reconnu qu'il s'agissait des mêmes parents du Sauveur. M. Loisy concède qu'à la rigueur, on pourrait traduire avec B. Weiss : « Et les siens sortirent pour le prendre, parce qu'on disait : Il est hors de sens. » Toutefois, cette interprétation est peu naturelle, et il est plus vraisemblable que l'évangéliste a voulu montrer ce qu'on pensait de Jésus dans sa propre famille et pourquoi ses proches venaient le chercher. Le propos mérite d'être rapporté, surtout parce qu'il provient d'eux et parce qu'il exprime leur sentiment. Ils ne disent pas cependant que Jésus ait perdu la raison, le mot employé n'ayant pas cette acception précise dans le Nouveau Testament. Il désigne tout transport d'étonnement, d'admiration, de stupeur et d'enthousiasme [1]. Les parents de Jésus le croient donc dans un état d'exaltation mystique, qui lui fait perdre le sens de la vie réelle et de sa propre condition. Leur projet n'est pas de le soustraire provisoirement aux inconvénients de sa popularité, mais de l'arrêter et de le tenir sous bonne garde chez eux [2].

Trouvant donc, à leur arrivée à Capharnaüm, la maison inabordable à cause de la foule, sa mère et ses frères durent rester dehors et chargèrent quelques personnes des derniers rangs de l'appeler. L'omission du père en ce récit ne doit pas faire supposer que Marc ait été préoccupé de la conception virginale. Il est évident, aux yeux de M. Loisy, que Marie, dans cette démarche, ignore l'origine et la mission surnaturelles de son fils. S'il n'est pas question de Joseph, c'est que l'époux de Marie était déjà mort. Jésus, au courant

[1] Marc., II, 12; V, 42; VI, 51.

[2] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 696-697.

sans doute du motif qui amène sa mère et ses frères, fait à leur intervention un accueil plutôt froid et manifeste de l'indifférence à leur égard. Il déclare ne pas tenir pour ses vrais parents ceux qui viennent l'arracher au ministère où Dieu l'appelle. Sa mission prime donc tous les liens de parenté, si même elle ne les détruit tout à fait. Sa mère est venue, parce qu'elle avait autorité sur son fils, et les frères, parce qu'ils croyaient avoir la force pour ramener Jésus à la maison. A s'en tenir à Marc, Jésus, né dans une famille nombreuse, avait des frères et sœurs plus âgés ou plus jeunes que lui [1]. Quand Jésus vint prêcher à Nazareth, les habitants du lieu l'appellent « fils de Marie » [2]. De prime abord, il semblerait que le nom s'accorde mieux avec le récit de la conception virginale ; mais ce nom lui est donné plutôt parce que Joseph était mort depuis assez longtemps. Aussi quand Jésus eut parlé à la synagogue, ses compatriotes admirèrent d'abord son discours; cependant, leur admiration se refroidit bien vite à la pensée que l'orateur n'est, après tout, que le fils de Joseph [3]. La conduite de Marie et des frères de Jésus ne peut se concilier avec le fait ou même la simple croyance de la conception virginale du prédicateur galiléen [4].

Nous pouvons accepter toute cette explication,

[1] Id., *ibid.*, p. 720, 722, 723, 726.

[2] Marc., VI, 3.

[3] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 831, 834, 844.

[4] P. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, p. 14-15; W. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, p. 9-10; P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, p. 9-14; G. Herzog, *loc. cit.*, p. 127-128; E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes* p. 4-6.

hormis la conclusion défavorable à la conception virginale. Les frères de Jésus, c'est-à-dire non pas, comme le veulent les rationalistes, des enfants de Joseph et de Marie, ni, comme l'avaient imaginé d'anciens apocryphes [1], des fils nés d'un premier mariage de saint Joseph, mais plutôt des cousins du Sauveur, quoiqu'il nous soit impossible, faute de renseignements certains, de déterminer la nature de leur parenté [2], pensaient certainement que leur parent avait perdu l'esprit et que l'enthousiasme religieux l'avait rendu insensé. Nous savons par saint Jean [3] qu'ils ne croyaient pas à sa mission. Mais saint Marc ne dit pas que Marie, mère de Jésus, partageait leur opinion défavorable sur son divin Fils, et les commentateurs catholiques pensent avec raison qu'elle ne la partageait réellement pas [4]. M. Loisy lui-même le pensait autrefois : « On conçoit, écrivait-il [5], que la mère du Sauveur, tout en connaissant la mission divine de son Fils, ait fait la démarche dont parle saint Marc, non qu'elle ait partagé, en ce qu'elle avait d'injurieux pour Jésus, l'opinion de ceux qui le regardaient comme un exalté, mais parce que, voyant la tournure que prenaient les choses, elle se demandait

[1] E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 36, 38, 114, 141, 208, 217.

[2] A. Durand, *Les frères du Seigneur*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 9-35, et dans *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 219-276 (avec des renseignements bibliographiques).

[3] Joa., VII, 5.

[4] Fillion, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1883, p. 33 ; Vacandard, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 1er juillet 1907, p. 417.

[5] *Les Évangiles synoptiques*, dans *L'enseignement biblique*, Paris, 1893, p. 267-269.

s'il ne serait pas bon que Jésus se retirât pendant quelque temps auprès d'elle, jusqu'à ce que l'effervescence populaire fût calmée. Marie était mère et pendant longtemps Jésus lui avait obéi. Sa conduite dans la circonstance présente n'a rien que de naturel, et ne saurait prêter au moindre blâme. » Ce jugement si sage reste vrai, lors même qu'il serait certain que les frères de Jésus voulaient l'arrêter et le tenir sous bonne garde chez eux. Ils ignoraient probablement l'origine miraculeuse de leur parent et ils agissaient d'après des sentiments d'attachement trop naturel [1]. Tout en ayant appris de l'ange la conception surnaturelle et la mission de salut de son divin Fils [2], Marie ignorait, pour sa part, la nature précise de cette mission et la manière dont elle s'accomplirait. Elle devait l'apprendre progressivement au cours des événements et par les explications de Jésus. Son cœur maternel a donc pu s'alarmer au bruit, parvenu à Nazareth, des premiers conflits de son fils avec les pharisiens. Dans sa sollicitude, elle s'est adjointe à la démarche des autres parents, mais pour des motifs différents des leurs et dans un autre esprit. Jésus profita de cette circonstance pour faire comprendre à sa mère que les droits de sa maternité, qu'il ne méconnaissait pas, ne devaient pas être revendiqués à l'encontre de l'accomplissement de la volonté de son Père céleste et de la réalisation de sa propre mission [3]. L'épisode entier n'est donc pas inconciliable avec

[1] A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 102-105.

[2] Luc., I, 30-35.

[3] B. Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus ? Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 95-122.

l'origine surnaturelle du Sauveur, et Marc lui-même, en distinguant dans la famille nazaréenne deux groupes : le fils unique de Marie, qui est aussi le fils de Dieu [1], et les frères ou cousins [2], a eu dessein, de l'aveu de Baur, de ne pas nuire à la croyance en la conception virginale qu'il connaissait [3].

Finalement, nous sommes en droit de conclure que le plus ancien de nos évangélistes n'a rien dit de contraire à l'origine surnaturelle de Jésus, et que quelques-unes de ses expressions autorisent à penser qu'il connaissait ce fait et que, s'il ne l'a pas raconté, c'est qu'il ne rentrait pas dans le cadre de son Évangile du Fils de Dieu. Si nous joignons ces indices à ceux que nous a fournis le témoignage de saint Paul, nous constatons que le silence sur ce fait n'est pas aussi universel que les rationalistes le prétendent et que la connaissance de la conception virginale ne s'est pas répandue dans l'Église aussi tard qu'ils le disent. On veillait à l'insinuer alors même qu'on ne la publiait pas ouvertement par une réserve bien légitime et bien compréhensible.

[1] Marc., I, 1, 11; IV, 11; V, 7; IX, 7; XIV, 61; XV, 39.

[2] Marc., VI, 3.

[3] P. Rose, *Études sur les Evangiles* , p. 54-56 ; G. Wohlenberg, *Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria*, p. 23-26; Mc Nabb, *St Mark's Wittness to the Virgin Birth*, dans *Journal of theological Studies*, 1907, p. 448-450; E. Vacandard, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 1er juillet 1907, p. 414-416.

2. Valeur historique des récits de saint Matthieu et de saint Luc

Si les conclusions des critiques rationalistes étaient vraies, les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc seraient les premiers et les seuls documents du Nouveau Testament, qui parleraient de la conception virginale [1]. Ils nous feraient connaître la date à laquelle la légende a apparu, car on ne leur reconnaît pas de valeur historique. Or, au sentiment de M. Loisy [2], le récit de saint Matthieu serait le plus ancien des deux et tiendrait le milieu entre saint Luc et sa source. Il faut donc examiner en premier lieu quelle est, sur ce point, sa valeur historique.

Cet Évangile débute par une généalogie de Jésus [3]. Celle-ci a dû exister d'abord indépendamment de l'Évangile et du récit de la conception virginale. Elle se détache des récits. Elle a donc eu une existence à part et elle avait été dressée sans égard à la conception virginale. Une retouche dans la conclusion [4]

[1] P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, p. 28.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 295.

[3] Matth., I, 1-17.

[4] Matth., I, 16. Cette retouche devrait être soupçonnée, quand même il n'en resterait pas de trace parmi les témoins du texte évangélique. Mais ces traces existent, dit-on, dans la version syriaque du Sinaï et dans plusieurs manuscrits de l'ancienne Vulgate. Ces leçons gauches et contradictoires ne seraient pas, au sentiment de M. Loisy, des altérations du texte canonique, comme on le pense généralement et comme cela ressort de la comparaison des textes, mais des différents essais de suture entre la généalogie et les récits, l'accommodation entre eux n'ayant pas acquis du premier coup la perfection que nous lui voyons dans le texte

l'a adaptée aux récits. Elle a été imaginée pour prouver que Jésus, fils de Joseph, était un descendant de David et réalisait ainsi une des conditions du Messie annoncé par les prophètes. Cette généalogie serait purement fictive et elle aurait été créée pour les besoins de l'apologétique primitive uniquement en vue de la descendance davidique [1]. Dans la liaison actuelle, elle a perdu son utilité, et sa raison d'être a disparu devant la conception virginale [2].

Cette argumentation suppose que la messianité de Jésus a été successivement expliquée de deux manières différentes : d'abord, par l'origine davidique du Sauveur, puis, par la conception virginale. Mais les deux raisons n'ont-elles pas pu coexister ? Qui empêche que la Vierge, mère du Messie, ait été fiancée ou mariée à un homme de la famille de David ? Du reste, qui prouve que les deux explications ont été différentes et successives ? On prétend, il est vrai, que la descendance davidique de Jésus n'étant pas un fait, mais une déduction de sa dignité messianique [3], on a cru

traditionnel. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 323-324. Pour la réfutation, voir A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 73-76 ; R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, p. 4-5 ; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905, p. 496-498.

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 121, 139, 320.

[2] Id., *ibid.*, p. 322, 324.

[3] Jésus n'a pas connu cette descendance et il ne s'en est jamais prévalu, au cours de son ministère. Dans le seul passage des Synoptiques, Marc., XII, 35-37; Matth., XXII, 41-45; Luc., XX, 41-44, où il parle de l'opinion commune touchant l'origine du Messie, il laisse plutôt entendre que cette opinion n'était pas fondée et qu'elle est contredite par David lui-même. En tout cas, s'il s'est cru fils de David, ce n'est que par voie d'interprétation, c'est-à-dire en tant que Christ.

d'abord à cette descendance et on l'a ensuite affirmée [1]. Or, si, pour les croyants, l'origine davidique de Jésus était impliquée dans la qualité de Messie, il était nécessaire de prouver, contre ceux qui contestaient la mission du Sauveur, sa qualité de Messie par son origine davidique. C'est à ce besoin de l'apologétique chrétienne que répondaient les généalogies imaginées pour suppléer à l'insuffisance de la tradition primitive. Leur antiquité relative semble résulter du fait qu'elles aboutissent toutes deux à Joseph. Quelle que soit leur date, de pareils essais correspondent, dit-on, à un degré inférieur et tout primitif de la pensée chrétienne sur le rôle messianique de Jésus. Le Messie est encore et surtout le Sauveur d'Israël, le roi qui s'assiéra comme héritier légitime et naturel sur le trône de David. Les généalogies n'ont de sens que par rapport à l'idéal messianique des Juifs, et c'est en vue de la controverse avec les Juifs qu'elles ont été composées. Les récits de la conception virginale les rendaient superflues. Les rédacteurs du premier et du troisième Évangiles les ont cependant conservées, sans se les assimiler parfaitement. Ils n'y ont fait que les retouches indispensables pour leur adaptation aux récits de la conception virginale [2].

Pour nier la vérité historique de la descendance royale de Jésus, M. Loisy s'appuie surtout sur l'attitude du Sauveur, pendant sa vie publique. Or, si Jésus ne l'a

[1] Le témoignage de saint Paul, Rom., I, 3, et les traditions recueillies dans les Actes, II, 30 ; XIII, 20, montrent que les premiers prédicateurs de l'Évangile affirmaient que Jésus était le Messie et qu'il descendait de David. Ils ne disaient rien de la conception virginale.

[2] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 316-317, 329-330

pas garantie directement par son propre témoignage, il ne l'a pas exclue et il a permis qu'on la lui attribuât. En entrant à Jérusalem, il s'est laissé proclamer fils de David, comme il avait accepté ce titre de la bouche de Bartimée, l'aveugle de Jéricho [1]. Il n'a pas protesté contre les acclamations du peuple et des enfants, et il a justifié celles-ci contre les réclamations des prêtres et des scribes [2].On prétend, il est vrai, que le lendemain, il aurait protesté contre ce titre et prouvé par le premier verset du psaume CIX que le Messie ne devait pas être le fils de David. Cette protestation n'est guère visible, et on avoue qu'elle est gênée par le désir de ne pas froisser la multitude. Si elle était réelle, elle contredirait l'approbation donnée la veille aux acclamations des enfants. Mais Jésus affirme plutôt que, tout en étant le fils de David, le Messie était supérieur à son ancêtre, puisque, par une habile argumentation qui les réduisit au silence, il rappelle à des adversaires retors que la descendance davidique n'épuisait pas l'idée messianique [3]. La protestation serait d'ailleurs demeurée sans effet, car la première génération chrétienne attribua au Maître une origine royale. Du reste, personne n'a contesté à Jésus de son vivant le titre de fils de David, et il est légitime de penser qu'il lui était reconnu, parce qu'il était de notoriété publique qu'il appartenait à une famille issue de David, et non pas parce qu'on le déduisait de sa mission messianique [4]. L'hypothèse de la fabrication des généalogies dans la controverse avec les Juifs sur la dignité messianique

[1] Marc., x, 46-52.
[2] Matth., XXI, 9, 15, 16.
[3] Matth., XXII, 41-46.
[4] F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 158-172.

du Sauveur est invraisemblable et inacceptable. Il eût été imprudent de recourir à des arguments faux, que les adversaires pouvaient contester. Il ne suffit pas de dire, pour justifier leur emploi, qu'il était impossible de prouver que la famille de Jésus n'était pas davidique, tant elle était restée obscure. Son obscurité même rendait fort douteuse sa prétendue lignée royale, sa descendance davidique par Joseph ou par Marie. On ne produit pas des arguments si facilement rétorquables, et si les généalogies de Jésus ont été produites, c'est qu'elles présentaient un fondement historique, encore qu'il nous échappe, faute de documents en dehors des Évangiles.

Si toutes deux parlent de Joseph et le rattachent à David, on n'est pas en droit de conclure qu'elles ne prouvent pas la descendance royale de Jésus, qui n'était pas le fils de Joseph selon la nature. Antérieures aux Évangiles, elles ont été dressées dans la persuasion que Joseph était le père de Jésus et dans un milieu qui ne connaissait pas encore le mystère de la conception virginale. Étant donné le voile providentiel du mariage de Marie avec Joseph, l'enfant de la Vierge était enregistré et passait publiquement pour le fils de Joseph. La conception surnaturelle est restée longtemps un secret bien gardé. Elle ne pouvait être manifestée dès l'abord ; elle n'aurait pas été comprise et elle aurait plutôt compromis l'honneur de la Vierge-mère. Le mystère, révélé aux disciples intimes, n'a peut-être été dévoilé définitivement qu'après la mort de Marie. Matthieu et Luc ont trouvé ces généalogies dans leur état primitif, et ils ont dû les remanier et les rectifier légèrement pour les rendre conformes à la vérité de la conception virginale, complètement

connue de leur temps [1]. Ils l'ont fait, non pas d'une façon tendancieuse et en vue de confirmer un dogme nouveau, mais pour les faire cadrer avec les faits mieux connus et avec la réalité divine, précédemment conservée dans le secret et cachée au public sous le voile d'un mariage réel. N'en avaient-ils pas le droit, et même le devoir, comme historiens ? Ces retouches n'ont pas enlevé aux généalogies leur raison d'être. Elles continuent à rattacher Jésus à David par Joseph. Celui-ci descendait du roi, qui devait être l'ancêtre du Messie, et son mariage réel avec Marie transmettait à Jésus, son fils adoptif ou putatif, les droits de la descendance royale, malgré la conception surnaturelle. Entre Joseph et Jésus, il y a donc eu, sinon le lien réel de la communauté du sang, transmis par la génération, du moins le lien légal du mariage avec la Vierge, sa mère. Du reste, c'est une opinion probable que la généalogie de saint Luc est celle de Marie elle-même, et on peut légitimement penser que Marie, elle aussi, était de la maison de David [2]. Il n'y a donc

[1] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 69-71. Nous nous abstenons de les comparer, et nous n'avons pas de système nouveau à présenter pour expliquer leurs divergences. Nous nous bornons à renvoyer aux études récentes, faites à ce sujet. Voir A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 198-216; P. Vogt, *Der Stammbau Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1907, t. XII, fasc. 3 ; J. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*, *ibid.*, 1910, t. XV, fasc. 1 et 2 ; V. Hartl, *Zum Stammbaum Jesu nach Lukas*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1909, p. 156-173, 290-302. F. Barth ne voit pas de raison de rejeter leur vérité. *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 268-270.

[2] Voir A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipizg, 1897, t. X,

pas opposition, dans l'Évangile de saint Matthieu, entre la généalogie de saint Joseph et le récit de la naissance virginale de l'enfant Jésus.

Quant aux récits de l'enfance dans le troisième Évangile, on avoue qu'ils ont été empruntés à la source spéciale de ce document [1], et que saint Luc n'en a retouché la rédaction que légèrement. Or, dans le récit de l'annonciation, deux versets [2] sont, pour ainsi dire, superposés à leur contexte et ce sont justement ceux où s'exprime l'idée de la conception virginale. Cette idée paraît avoir été étrangère à la source de Luc, et ce serait cet évangéliste qui l'aurait introduite dans le récit. Quelques critiques se sont même demandé si elle n'était pas étrangère à saint Luc lui-même, les deux versets dont il s'agit ayant été insérés dans le troisième Évangile postérieurement à sa rédaction, sous l'influence de l'Évangile de saint Matthieu [3].

fasc. 3, p. 191-192 ; O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, dans *Biblische Studien*, t. x, fasc. 5, p. 74-82.

[1] Voir plus haut, p. 63-64.

[2] Luc., I, 34, 35.

[3] J. Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891, t. XVII, p. 225-231; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 412-413 ; *Die Synoptiker*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 310 ; J. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 8e édit., Gœttingue, 1897, p. 303; cf. la réfutation dans le 9e édition par B. Weiss, 1901, p. 282; *Die Schriften des N. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1907, t. I, p. 41, 387; H. Weinel, *Die Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901, t. II, p. 37 sq.; A. Harnack, *Zu Lk 1, 34, 35 ibid.*, p. 52-57; Usener, *Geburt und Kindheit Christi, ibid.*, 1903, t. IV, p. 3, 16, 18; H. Zimmermann, *Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1903, t. LXXVI, p. 247 sq.;

Au jugement de M. Loisy, les arguments de M. Harnack « semblent décisifs contre l'unité du récit, mais non pour l'interpolation postérieure à la rédaction définitive du livre. Les incohérences de la rédaction ne sont pas plus fortes que celles qui se rencontrent dans le corps de l'ouvrage, et les indices tirés du vocabulaire sont assez faibles [1]. » L'argument principal, à son sens, résulte de la différence de point de vue entre ces deux versets et les précédents. La notion physique de la filiation divine du Christ, qui y est énoncée, se distingue profondément de la notion théocratique, exprimée dans le premier discours de l'ange Gabriel [2]. Ce discours marque très nettement que Jésus sera le Messie prédit par les prophètes ; il sera

P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, p. 29-30; E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 16-18.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 292, note 5. Cf. A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 87, note 2. Du reste, les arguments de Harnack ont été discutés et réfutés par Hilgenfeld, *Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukasevangelium*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1901, t. XLVI, p. 313 sq.; C. Clemen, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1902, p. 299; H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, Gœttingue, 1903, p. 68; O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26-38*, dans *Biblische Studien*, 1905, t. X, fasc. 5, p. 8-15 ; *Die Geburt Christi aus der Jungfrau und die moderne Theologie*, dans *Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten*, mars 1907, Cologne, p. 85-86; A. Durand, *op. cit.*, p. 87-96; V. H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, part. II, p. 226-227 ; Baden, *Die Jungfraugeburt*, dans *Anzeiger für die katholische Geistlicheit Deutschlands*, n. 17, du 1er septembre 1909, p. 158. B. Weiss rejette aussi toute espèce d'interpolation en ce passage, *Die Quellen des Lukasevangeliums*, p. 197-198. Voir aussi A. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, etc., p. 87-95.

[2] Luc., I, 31.

grand, et on l'appellera le Fils du Très Haut, c'est-à-dire le Messie-roi, prédestiné à gouverner dans la paix et la gloire le peuple élu de Dieu. Le Seigneur lui donnera le trône de David, son père, et il régnera éternellement sur Israël. L'idée, contenue dans la désignation de Fils du Très-Haut, est purement juive et sans rapport avec celle de la conception virginale [1]. L'explication de la filiation physique de Dieu vient donc en surcharge sur la précédente, et tout s'enchaîne parfaitement si l'on fait abstraction des deux versets qui contiennent l'objection de la Vierge et la réponse de l'ange. La grossesse miraculeuse d'Élisabeth, que Marie ne connaît pas encore et que l'ange lui apprend, est un signe, donné par l'ange sans qu'elle le demande, que son enfant sera le Messie promis [2].

La suppression des versets 34 et 35 dans le récit primitif de l'annonciation est un procédé violent de la critique négative et un véritable expédient pour retarder l'apparition du dogme de la conception virginale et conclure plus facilement à son origine légendaire. Paul Feine a démontré que, sans ces versets, le chapitre entier n'a plus de sens, et que les supprimer, c'est enlever le diamant, en laissant la monture [3]. L'argument principal, développé par M. Loisy, n'a pas de valeur : l'opposition avec le début des paroles de l'ange n'existe pas ; il y a seulement progrès et gradation dans l'évangile de l'annonciation. L'ange expose avec une grande délicatesse à une vierge

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 289.

[2] *Ibid.*, p. 294.

[3] *Eine vorkanonische Ueberliefung des Lukas in Evangelierum und Apostelgeschichte*, p. 29. Cf. P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 74-75.

le plan divin ; il la salue, la rassure, lui annonce la naissance du Messie. Marie demande comment elle pourra être la mère du Messie, puisqu'elle ne connaît pas d'homme et n'en connaîtra pas. Cette question n'est pas invraisemblable, comme le prétendent MM. Harnack et Loisy. La Vierge demande *comment* pourra s'accomplir la naissance du Messie. Elle est fiancée, disent-ils ; c'est évidemment pour en venir au mariage. La promesse de la maternité ne présente rien d'impossible, puisqu'il n'a pas encore été question de conception virginale. La Vierge devait conclure des paroles de l'ange que le premier enfant à naître de son mariage sera le Messie. Mais l'évangéliste fait parler Marie en prévision de la réponse qu'il va lui faire donner par Gabriel, et l'objection de la Vierge sert à introduire la déclaration formelle de l'ange touchant la conception virginale. Marie dit ne pas connaître d'homme, pour que l'ange puisse répondre que le Messie ne sera pas conçu d'un homme, mais du Saint-Esprit. M. Loisy pense que saint Luc, par la question qu'il fait poser à Marie, voulait indiquer la perpétuelle virginité de Marie [1]. Tous les exégètes catholiques partagent ce sentiment [2]. Or, il semble bien que cette objection, qui révélait la pureté d'âme de la Vierge, était nécessaire, pour que l'ange fît disparaître toute inquiétude. Aussi Gabriel, achevant

[1] *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, p. 291 ; *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 290-291.

[2] P. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 174-175 ; O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, p. 132-136 ; J. M. Pfättisch, *Zu Lukas 1, 34-35*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, p. 346-377 ; P. S. Landersdorfer, *Bemergungen zu Lk 1, 26-38*, *ibid.*, 1909, p. 36-48.

sa mission, annonce à Marie la conception virginale du Messie. Il ne s'agit pas de la conception ordinaire, et l'ange explique, en termes chastes et discrets, comment l'enfant, qui sera le Fils de Dieu, sera conçu au sein de sa mère, sans intervention humaine. Par sa mère, l'enfant sera le fils de David ; mais le Messie promis est aussi le Fils de Dieu, et à ce titre, il sera une création du Saint-Esprit dans le sein de sa mère. La grossesse d'Élisabeth, devenue mère dans sa vieillesse, est un signe indirect de la conception virginale annoncée, puisque toutes deux sont dues à la puissance de Dieu, à qui rien n'est impossible, même un prodige supérieur à la fécondité tardive, accordée à l'épouse de Zacharie.

Les raisons critiques, apportées pour attribuer à saint Luc ou à un interpolateur postérieur l'insertion des versets 34 et 35 dans le chapitre 1er du troisième Évangile, ne suffisent pas à faire retrancher de la source palestinienne, dont le début de cet écrit a été tiré, l'annonce de la conception virginale de Jésus [1]. D'autre part, les paroles que la sainte Vierge dit à son fils, quand elle le retrouva au temple de Jérusalem après trois jours de recherches et d'anxiété, ne prouvent pas que Marie ignorait la mission divine, et par conséquent la conception surnaturelle, de son enfant. La réponse de Jésus rappelle plutôt la filiation divine pour expliquer la conduite, en apparence si extraordinaire, d'un enfant de douze ans, et si Marie ne comprend pas encore tout le sens de cette réponse, c'est qu'elle ne sait pas quelle est la volonté

[1] C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 1909, p. 224-226.

du Père céleste pour la réalisation de la mission de son divin enfant [1]. M. Loisy a vainement tenté d'imaginer quelle était la leçon de la source palestinienne, que saint Luc aurait corrigée et modifiée [2]. Le récit devait être dans la source tel que l'évangéliste l'a reproduit, favorable à la filiation divine de Jésus. Il en résulte que ce document est le plus ancien témoin formel de ce fait, et que c'est parmi les chrétiens de Palestine qu'il a été d'abord connu et accrédité. Cette dernière circonstance donne au fait un appui historique considérable, puisqu'il apparaît pour la première fois aux regards de l'historien dans le milieu, où il était naturel de le rencontrer s'il s'est produit réellement [3].

Pour soutenir le caractère purement légendaire des deux récits de saint Matthieu et de saint Luc sur la conception virginale de Jésus, on argue du merveilleux qu'ils contiennent, notamment de deux apparitions angéliques à Joseph en songe et à Marie à l'état de veille [4], de leurs tendances apologétiques et théologiques, et de leurs différences. Nous parlerons des tendances apologétiques, en étudiant les essais d'explications naturelles de la formation de la légende. Quant aux différences, elles proviennent des traditions diverses et parallèles, auxquelles les deux séries de récits ont été empruntées. Du reste, en ce qui concerne la conception virginale, l'accord existe sur plusieurs

[1] Luc., II, 48-50. Cf. B. Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* p. 42-61.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 380-383.

[3] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 76.

[4] Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, p. 14-21. Voir la réponse dans A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 188-191.

points importants : sur l'origine royale de Joseph [1], sur la situation de Marie, simple fiancée avant la conception [2], et par conséquent sur la conception surnaturelle avant le mariage [3]. Si on prétend que le récit de saint Luc représente l'étape la plus avancée de la pensée chrétienne sur les origines du Christ, c'est uniquement parce que le rédacteur se préoccupe de la perpétuelle virginité de Marie, qui aurait été affirmée plus nettement par l'insertion des versets 34 et 35 dans le récit de la source. Mais nous avons précédemment démontré l'unité du récit tout entier et l'appartenance de ces versets à la source elle-même. Cette dernière étape n'est donc que le résultat d'une opinion critique peu fondée. Nous ne pouvons fixer exactement la date de l'apparition, dans la tradition évangélique, de ces deux courants différents sur l'enfance du Sauveur. Ils se sont produits dans des communautés différentes. Recueillis par des écrivains bien renseignés et puisant à de bonnes sources, ils bénéficient de l'autorité historique de leurs écrits et ils méritent créance entière, même quand leurs narrations nous introduisent en plein dans le surnaturel. Saint Matthieu et saint Luc ont accepté ces traditions, parce qu'ils les croyaient suffisamment avérées. Que valent-elles ? Sont-elles légendaires ou historiques ? Les critiques, qui admettent leur caractère légendaire, ont la charge d'expliquer la formation de ces légendes. Ils n'ont pas failli à ce devoir. La discussion des diverses ex-

[1] Matth., I, 16, 20; Luc., II, 4.

[2] Matth., I, 18 ; Luc., I, 27.

[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 332-333, 348 ; P. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc*, *loc. cit.*, p. 177-178.

plications qu'ils ont données de la genèse de la conception virginale confirmera la vérité historique des récits évangéliques qui la racontent.

II. Essais d'explication naturelle de l'origine de ce dogme.

Dès lors que l'on prétend que le dogme de la conception virginale est apparu tardivement dans la conscience chrétienne, qu'il est une croyance non primitive et postérieure, on est obligé d'en expliquer la genèse tardive d'après des lois purement naturelles, d'en rechercher les facteurs et d'exposer le mode de sa formation. Les critiques rationalistes, d'accord sur le principe, n'ont pu se rencontrer dans l'explication du dogme nouveau, et leurs opinions se sont multipliées en se détruisant l'une l'autre. Tel critique déclare insoutenable et impossible ce que son devancier tenait pour certain, démontré, définitivement acquis. Toutefois, les hypothèses peuvent rentrer dans deux catégories générales, selon qu'elles attribuent la formation de la conception virginale de Jésus à des influences païennes ou juives.

Beaucoup de critiques modernes, estimant que le monothéisme juif était absolument réfractaire à l'idée d'un Fils de Dieu, pensent que la croyance à la conception virginale de Notre-Seigneur a pris naissance parmi les chrétiens, convertis du paganisme. C'est une déduction philosophique ou théologique, tirée des idées païennes sur les dieux et les fils des dieux. Quelques-uns ne dépassent pas le monde gréco-romain, mais les récents partisans de l'étude des religions comparées étendent leurs observations sur tout

le polythéisme ancien. Les Grecs et les Romains attribuaient une naissance divine à leurs sages, à leurs guerriers, à leurs poètes et à leurs empereurs. Les païens convertis reconnurent le même privilège à Jésus et ils prirent à la lettre le titre de Fils de Dieu, que les Juifs lui donnaient au sens simplement messianique. Il ne répugnait pas à leur esprit d'attribuer à Jésus une filiation directement divine, et sa conception virginale devint un produit de leur foi, appliquant leurs souvenirs mythologiques à la naissance de Jésus [1].

Quelques critiques cependant, tout en reconnaissant que l'idée de la conception virginale de Jésus est un produit de l'esprit hellénique, n'écartent pas toute influence juive. Ainsi H. Holtzmann remarque que, du côté juif, on avait, dans certains cercles ascétiques et théosophiques, du mépris pour la génération charnelle, et que les purs esséniens ne se mariaient pas. Des légendes talmudiques admettaient la virginité de la mère de Moïse, et Philon [2] parlait de l'union de Dieu avec une vierge pure et non violée. D'autre

[1] H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1899, t. I, p. 69 sq.; *Geburt und Kindheit Christi*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1903, t. IV, p. 19; *Encyclopædia biblica*, t. III, col. 3350-3351; Hillmann, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891, t. XVII, p. 231 sq., 257 sq.; J. Weiss, *Evangelien des Markus und Lukas*, 1892, p. 305; *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 218, 387; Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, Leipzig, 1902, p. 21-24; J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue et Leipzig, 1902, p. 330 sq.; Wendland, dans *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1907, t. I, p. 127; A. Houtin, *La question biblique au XX^e siècle*, p. 248.

[2] *De cherubim*, 14. Cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 231.

part, une fois admise, la conception virginale de Jésus a trouvé une confirmation dans des passages messianiques de l'Ancien Testament, tels que Ps. II, 7 ; II Sam., VII, 14, entendus de la paternité directe de Dieu, et principalement dans la prophétie de la Vierge-mère [1]. Toutefois, l'idée d'une paternité réelle de Dieu était aussi étrangère que possible à la théologie juive. L'Esprit divin pouvait, comme le Logos, exercer dans le monde une action réelle, il ne pouvait remplir la fonction génératrice, puisque *rouah* était du féminin et que dans les Églises judéo-chrétiennes on disait que l'Esprit était la mère ou la sœur du Messie. C'est pourquoi l'idée de conception virginale n'a pu être tirée par les judéo-chrétiens du texte d'Isaïe qu'après avoir subi une préformation dans l'esprit des païens convertis. Ce sont ceux-ci qui ont entendu le titre de Fils de Dieu, donné à Jésus, dans le sens qu'ils avaient appliqué, avant leur conversion, à leurs héros, même à certains personnages historiques, tels que Pythagore, Platon, Alexandre, Séleucus, et à l'empereur Auguste. L'idée populaire eut plus de force que la réflexion théologique pour accréditer, dans les milieux pagano-chrétiens, la croyance à la filiation divine de Jésus et à sa conception virginale [2]. Paul Rohrbach a émis des vues analogues [3] et le pseudo-Herzog a reproduit fidèlement le sentiment de H. Holtzmann [4].

[1] Is., VII, 14. Cf. Matth., I, 23.

[2] H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. I, p. 411-414; *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue, 1901, p. 37-38.

[3] *Geboren von der Jungfrau*, p. 31-39. A l'influence de la mythologie grecque, il ajoute toutefois celle de la légende de Bouddha.

[4] *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1907, p. 123-127.

L'école des panbabylonistes a abandonné la mythologie grecque pour retrouver en Assyrie et en Babylonie le type de la Vierge-mère. Souvent, les rois de ces contrées sont dits fils des dieux, soit que leur père fût un dieu ou leur mère une déesse [1]. Or, Zimmern [2], Cheyne [3], A. Jeremias [4] et Fiebig [5] ont rapproché la conception virginale de Jésus de l'origine divine des rois assyriens et babyloniens, fils d'une déesse. Franck a même pensé que si l'idée de conception virginale n'a pu en être déduite directement, puisqu'aucune déesse, mère des rois, n'est dite vierge, la virginité de la Mère de Dieu a pu venir de ce que Istar, la mère des dieux, avait pour symbole l'étoile de la Vierge [6]. D'autres ont rapproché la conception virginale de Jésus des légendes de Zoroastre [7] ou de Bouddha [8]. D'autres enfin ont réuni toutes les données mythologiques de l'Égypte, de la Babylonie, de la Chaldée, de l'Inde, de la Perse, de la Grèce sur les fils des dieux et les déesses-mères. Selon Petersen, Jésus, qui s'était dit Fils de Dieu, est devenu pour les premiers théolo-

Cf. Ch. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 166-169.

[1] Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 166-188.

[2] *Die Keilinschriften und das A. T.*, 2e édit., 1903, t. II, p. 379.

[3] *Bible Problems and new material for their solution*, Londres, 1904, p. 85 sq.

[4] *Babylonisches im N. T.*, Leipzig, 1905, p. 28 sq.

[5] *Babel und das N. T.*, Leipzig, 1905, p. 10 sq.

[6] *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung*, dans *Philothesia*, 1907, p. 213-214.

[7] Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit den persischen Eschatologie*, 1902, p. 91 sq.; H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, p. 65.

[8] Seydel, *Das Evangelium von Jesu*, 1882, p. 107-108, 298, 300.

giens du christianisme un héros, supérieur à l'humanité, et à une époque où tous acceptaient si aisément les mythes religieux, quand on eut adopté dans les communautés chrétiennes la langue du culte impérial et appelé Jésus Seigneur et Sauveur, comme on appelait l'empereur romain, la spéculation théologique a abouti à la formule : Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, pour expliquer l'origine divine de Jésus [1]. L'écrivain, qui se cache sous le pseudonyme de Saintyves, a recueilli avec assez peu de critique toutes les idées, qui ont eu cours dans le monde sur *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, et il rattache la naissance du Christ aux théogamies solaires, c'est-à-dire aux naissances dues à l'action du dieu soleil, parce qu'elle a été annoncée à Joseph dans un songe [2].

La comparaison de la conception virginale de Jésus avec les mythes païens des hommes, fils des dieux, ne prouve pas que le dogme chrétien dérive des idées religieuses qui avaient cours dans tout le monde polythéiste. M. Loisy le reconnaît [3]. « Les analogies, dit-il, ne manquent pas dans les religions païennes, mais il paraît difficile d'indiquer une influence particulière. » Et encore : « On peut douter cependant que l'idée de la conception virginale provienne de l'ancien fonds mythologique. La mythologie connaissait des déesses-mères, que l'on pouvait en même temps qualifier de vierges en un sens très large [4]. » Toutefois

[1] *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 32-46.

[2] In-12, Paris, 1908, p. 151-201, *cf.* p. 237-267.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 140. « L'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter ». *Ibid.*, p. 339.

[4] *Ibid.*, p. 196.

elle ne semble pas avoir fourni aux chrétiens l'idée de la Vierge, mère de Jésus, et M. Loisy, nous le verrons, explique autrement l'origine de l'idée de virginité dans la conception du Sauveur. Ces analogies ne prouvent pas davantage la formation du dogme chrétien, façonné sur le modèle des mythes païens des hommes, fils de dieux. Les phénomènes semblables n'ont pas toujours la même cause. Les ressemblances prouveraient seulement, en bonne logique, la possibilité d'une formation analogue ; elles ne prouvent pas la dépendance. Du reste, elles ne sont pas si grandes qu'on le prétend, et il serait facile de relever nombre de différences importantes [1]. Origène répondait déjà à Celse que l'origine fabuleuse des héros de la Grèce ne pouvait être comparée avec la naissance surnaturelle de Jésus [2], et les anciens eux-mêmes distinguaient l'histoire de la fable [3]. L'idée de virginité était bien étrangère aux fables païennes, dans lesquelles il est si souvent question de rapt, de violence, et toujours de volupté, de la part des dieux. Enfin, l'étude des inscriptions et des papyrus a permis de conclure que les titres de Dieu, Fils de Dieu, Seigneur et Sauveur étaient réservés par les premiers chrétiens à Jésus-Christ seul par opposition plutôt que par un emprunt au culte impérial [4]. Il n'y avait de commun que

[1] C. Clemen, *Relionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 227-230.

[2] *Contra Celsum*, l. I, n. 38, *P. G.*, t. XI, col. 733.

[3] O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, p. 18.

[4] A. Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 245-258; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 262; E. Buonaiuti, *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento*, Rome, 1910, p. 53-63; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 272-273, 281-283.

les dénominations; leur signification était différente.

« L'explication qui se fonde sur le nom même de Fils de Dieu et sur le sens qu'il devait prendre dans l'esprit des chrétiens de la gentilité, à qui la notion théocratique du Messie ne disait rien de précis, » est-elle « plus solide », comme le pense M. Loisy ? Pour ces chrétiens, la dignité du Christ résidait dans sa filiation divine, et « ils devaient se la figurer comme une filiation réelle, leur formation religieuse antérieure les préparant à cette idée; leur nouvelle foi monothéiste les empêchait de s'arrêter aux images vulgaires de la mythologie, et d'attribuer à une action directe de Dieu même la conception de Jésus [1]. » L'Esprit pouvait, en dehors du monde juif, tenir le rôle de générateur et servir à la conscience helléno-chrétienne de moyen pour se représenter l'origine du Christ conformément à la haute idée qu'on avait de sa mission et de la singularité du rapport qui l'unissait à Dieu. « L'idée de la conception virginale est en rapport avec la notion du Christ fils de Dieu, qui doit sa dignité à une origine surnaturelle [2]. » C'est donc parmi les chrétiens d'origine païenne que cette idée aurait pris naissance. L'opinion de M. Loisy repose sur une conception particulière de la dignité de Messie ou de Christ. Il l'entend « du rapport vicarial qui unissait le roi messianique au Dieu d'Israël [3]. » Il prétend que Jésus lui-même n'a pas compris autrement le titre de Messie qu'il s'attribuait. Mais cette prétention est fausse, comme nous le dirons à notre septième leçon, et il est démontré que si les déclarations de filiation divine

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 339.
[2] *Ibid.*, p. 317.
[3] *Ibid.*, p. 339. Cf. p. 239-243.

sur les lèvres des contemporains de Jésus ne dépassaient pas la conception messianique de l'Ancien Testament, Jésus lui-même, en disant Dieu son Père et lui Fils de Dieu, parlait d'une réelle filiation divine, au sens propre du mot, emportant identité et communauté de nature [1]. Beaucoup de Juifs ont entendu cet enseignement, et plusieurs se sont convertis et ont cru à la divinité de Jésus [2]. Les païens convertis ont appris à leur baptême les dogmes primitifs ; ils ont appris de la bouche de leurs apôtres que Jésus était Dieu et Fils de Dieu, et ils n'ont pas eu besoin d'inventer la conception virginale, qui appartenait à la tradition chrétienne, restée quelque temps secrète.

Si l'idée de la conception virginale était d'imagination hellénique et d'inspiration mythologique, comment les Juifs convertis au christianisme, si opposés, en vertu de leur monothéisme, à la mythologie païenne, l'auraient-ils acceptée? C'est peut-être pour expliquer ce fait que M. Loisy admet, dans l'origine de cette idée, une part d'influence juive. Toutefois, à l'encontre de M. Holtzmann, il lui semble avec raison que « les spéculations de Philon sur la génération spirituelle, à propos de la naissance des patriarches, » ne doivent pas être prises en considération, pas plus que « l'idée d'une corruption originelle de la nature qui ferait

[1] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 183-217; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, 4e édit., p. 219-338; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 2e édit., Paris, s. d. (1905), p. 211-223. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 224-237.

[2] Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 42-43.

regarder comme souillée toute génération humaine » ni par suite « l'horreur des esséniens pour le mariage et la génération. » Selon lui, « il faut tenir compte néanmoins de la tendance ascétique qui s'est manifestée de bonne heure dans l'Église, de l'honneur accordé à la continence, et du sentiment qui faisait regarder l'acte de la génération comme entaché d'une sorte d'impureté [1]. » En outre, « l'idée d'opérations miraculeuses de l'esprit divin dans la formation des hommes prédestinés était déjà familière à la pensée juive ; celle même de la conception virginale du Messie ne lui était probablement pas étrangère, au moins comme métaphore, et devait tendre à se réaliser dès que la foi messianique se porterait sur un individu déterminé. La vision de l'Apocalypse où la carrière du Messie est figurée par la femme en travail dont le dragon surveille l'enfantement [2], et dont le fruit est ravi au ciel, a été empruntée par le prophète chrétien à la tradition messianique [3]. » L'idée de la conception virginale a donc trouvé son symbole dans la tradition apocalyptique. « La femme de l'Apocalypse est l'Israël spirituel, et elle est la mère du Messie ; elle est la vierge fille de Sion ; le Christ était fils de cette vierge mère ; en réalisant cette métaphore,... on aurait pensé que Jésus avait dû naître, était né de Marie vierge [4]. » Toutefois, « le passage de l'Église israélite,

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 339-340. Voir, à l'encontre, F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 275.

[2] Apoc., XII, 1-6.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 196, cf. Abbott, art. *Gospels*, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. II, col. 1778; F. Barth, *op. cit.*, p. 274.

[4] *Ibid.*, p. 338, cf. p. 196.

vierge mère du Christ, à Marie, vierge mère de Jésus, n'a guère pu se faire de lui-même ; la substitution n'a pas résulté d'un accident ; il faudrait au moins admettre comme cause déterminante une autre raison plus profonde qui l'aurait en quelque sorte nécessitée [1]. » Cette cause, c'est le nom de Fils de Dieu, interprété dans le sens de la mythologie. M. Loisy est donc, au fond, partisan de l'influence mythologique. Pour lui, l'idée de la conception virginale est « une suggestion de la foi » [2], fondée sur le nom même de Fils de Dieu, entendu d'une filiation réelle par les chrétiens de la gentilité. Le symbole apocalyptique de la vierge, fille de Sion, mère du Messie, a servi surtout à renforcer l'idée de virginité, que la notion de déesses-mères n'exprimait pas assez nettement [3]. Toute cette construction hypothétique fait honneur à l'imagination de son auteur, en quête d'une explication naturelle d'un dogme surnaturel que sa raison ne peut admettre. Inutile d'ajouter qu'elle ne repose sur aucun texte. Il fallait, dit-on, que la foi commune en la filiation divine de Jésus eût un symbole concret, elle l'a trouvé, parmi les helléno-chrétiens, dans l'idée concrète de la conception virginale de Jésus Messie et dans la virginité de sa mère. On tient donc cette explication pour nécessaire. Or, d'autres critiques, aussi dénués de préjugés surnaturels que M. Loisy, repoussent énergiquement l'opinion qui recourt à la mythologie païenne grecque ou orientale, pour rendre compte de la genèse de la conception virginale parmi les chrétiens.

[1] *Ibid.*, p. 339.
[2] *Quelques lettres*, etc., p. 96.
[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 196.

Pour MM. Harnack et Lobstein, en effet, comme pour Strauss, ce dogme est le fruit de l'union de l'herméneutique traditionnelle avec le principe chrétien de la filiation divine de Jésus. La foi que Jésus est né d'une vierge, déclare le premier [1], est venue de la prophétie d'Isaïe sur la Vierge-mère. Le second pense sans doute que le récit de la naissance de saint Jean-Baptiste, dans l'Évangile de saint Luc, récit tout à fait semblable à ceux qui, dans l'Ancien Testament, concernent Isaac, Samson et Samuel, a fourni aux chrétiens l'occasion d'imaginer un miracle plus grand pour expliquer la naissance du Messie, supérieur aux héros de l'ancienne loi et à Jean-Baptiste, son précurseur. Mais, à son jugement, la genèse du mythe de la conception virginale s'explique par des facteurs exclusivement judéo-chrétiens. Le christianisme primitif a manifesté une trop vive opposition au polythéisme païen, pour qu'il soit légitime d'attribuer la tradition chrétienne à des facteurs, foncièrement étrangers au monothéisme biblique, et la naissance miraculeuse de Jésus est un fruit de l'imagination populaire plutôt qu'une œuvre de réflexion dogmatique. La croyance à la conception virginale, si elle n'est pas sortie directement de la prophétie d'Isaïe, s'est appuyée sur elle de bonne heure. L'exégèse vint donc au moins la confirmer, si elle ne l'a pas fait naître [2]. L'oracle d'Isaïe a fourni au dogme un appui scripturaire [3].

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 95-96.

[2] *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, p. 28-35.

[3] Le pseudo-Herzog admet, lui aussi, cette exégèse comme second facteur de l'origine du dogme en question. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1907, p. 125-127.

Le prophète annonce à Achaz la délivrance prochaine de Juda, et il donne au roi un signe : « Voici qu'une jeune femme est enceinte et elle enfantera un fils, qui sera nommé Emmanuel..., et avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre dont tu redoutes les deux rois sera dévastée »[1]. Or, dans la version grecque, que lisaient les premiers chrétiens, au lieu de *jeune femme*, *almah*, il y avait παρθένος, *vierge*; ils reconnurent dans cette vierge la mère future d'Emmanuel, c'est-à-dire du Messie, Emmanuel signifiant : *Dieu avec nous.* Ils y virent donc l'annonce prophétique de la conception virginale de Jésus. Le premier évangéliste, saint Matthieu, justifie déjà ce dogme par cet oracle, car il termine son récit de l'apparition de l'ange à saint Joseph par ces paroles : « Toutes ces choses arrivèrent, afin que fût accompli ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète : « Voici qu'une vierge sera enceinte et enfantera un fils, « qu'on nommera Emmanuel, ou Dieu avec nous[2]. » Le prodige de la conception virginale de Jésus dans le sein de Marie était justifié d'avance par la prophétie d'Isaïe, et l'insistance de saint Matthieu sur la réalisation de cet oracle prouve que l'idée d'une vierge-mère en a été tirée.

Telle est sommairement l'explication judéo-chrétienne de la conception virginale de Jésus. Quelle en est la valeur ? Les autres critiques, partisans de l'origine mythologique, pensent avec raison qu'elle est insuffisante. « On ne peut pas nier, écrit M. Loisy[3],

[1] Is., VII, 14, 16.

[2] Matth., I, 22, 23.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 338. « Le fameux texte d'Isaïe, où les interprètes grecs ont trouvé la mention d'une vierge,

que, de très bonne heure, le passage d'Isaïe soit devenu comme l'argument traditionnel de la croyance, au point que Justin, par exemple, suivant en cela Matthieu lui-même, semble presque prouver la croyance par la prophétie, plutôt que par la tradition évangélique. Mais il est malaisé de comprendre comment le texte prophétique, même dans le grec, aurait suggéré l'idée de la conception virginale à quelqu'un qui ne l'avait pas encore. L'application était facile dès qu'on en avait l'idée, et elle pouvait même contribuer à la fixer ; mais encore fallait-il être préparé à entendre ces mots : « la vierge concevra, » comme s'ils signifiaient : « elle concevra en restant vierge. » L'idée de la conception virginale a donc dû préexister au récit de saint Matthieu ; elle doit même être antérieure à l'application du texte d'Isaïe, qui la suppose plutôt qu'il ne l'a suggérée [1]. En effet, l'accomplissement réel de la prophétie a pu en faire découvrir le sens, qui était resté auparavant obscur et caché. L'application qui en est donnée dans le premier Évangile montre seulement la prédiction du fait et la réalisation de cette prédiction. L'exégèse n'a pas créé le fait, mais le fait a indiqué à l'exégèse la voie à suivre dans l'interprétation de l'oracle [2]. Isaïe a été

a pu fournir un appui à cette idée ; il n'aurait jamais pu la créer. » *Ibid.*, p. 196. Cf. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, p. 25 ; P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, p. 32-33; A. Houtin, *La question biblique au XX^e siècle*, p. 248, note 2.

[1] *Ibid.*, p. 140. Cependant, M. Loisy dit plus loin : « Rien n'empêche d'admettre que le rédacteur de Matthieu ait été le premier à y découvrir l'idée de la virginité gardée dans la conception. » *Ibid.*, p. 196. Cf. R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, p. 27.

[2] O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, p. 23.

le témoin prophétique de la conception virginale ; saint Matthieu en est le témoin historique [1].

A l'encontre du fait de la conception virginale de Jésus, les critiques rationalistes font valoir le silence des plus anciens documents du Nouveau Testament et de leurs sources pour conclure qu'il n'a pas fait partie de la tradition primitive de l'Évangile et qu'il n'est qu'une légende introduite tardivement dans la tradition chrétienne. Nous avons expliqué qu'il n'y avait pas lieu de s'étonner que Jésus ne l'ait pas affirmé, car il avait à prouver sa mission divine par ses actes et sa doctrine plutôt qu'à exposer les glorieux privilèges de sa naissance virginale. Les *Logia*, écho fidèle de sa prédication, ne devaient pas contenir une vérité que le Sauveur avait laissée dans l'ombre. Nous avons montré que non seulement saint Paul et saint Marc n'ont rien dit à l'encontre de la naissance miraculeuse de Jésus, mais qu'ils se sont exprimés plutôt de manière à la sauvegarder et à l'insinuer, montrant ainsi qu'ils la connaissaient déjà et que, s'ils ne l'affirmaient pas d'une manière plus positive, c'était par une réserve bien naturelle en face d'un si profond mystère, ou parce que l'énoncé du fait ne rentrait pas dans leur perspective ou dans leur cadre. Mais on ne pourrait rien conclure de leur ignorance, même si elle était complète et absolue, contre le fait.

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 351. La signification de « vierge » dans l'oracle d'Isaïe est maintenue par les exégètes catholiques. Voir Baden, *Die Jungfraugeburt*, dans *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit des Deustchlands*, Francfort-sur-le-Main, n. 17, du 1er septembre 1909, p. 151-152; J. Calès, *Le sens de 'Almah en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 161-168,

La conception virginale devait, de sa nature, demeurer secrète un bon moment ; elle a été un secret de famille, qui devait être soigneusement gardé, qui, du vivant de la sainte Vierge n'a été confié qu'à un petit nombre d'intimes et n'a pu être divulgué complètement qu'après la mort de Marie [1]. Le souvenir, diversement transmis en des communautés chrétiennes différentes, a été consigné avec des variantes assez notables, dans les deux Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. Ce dernier notamment a puisé à une source spéciale, originaire de Palestine, d'une grande valeur. Si on parle d'apparition tardive du dogme de la conception virginale, il ne peut être question que de divulgation retardée en raison de la nature délicate du fait lui-même. Ce fait n'en est pas moins bien attesté par des documents authentiques, auxquels nous pouvons nous fier en bonne critique historique. Les essais divergents d'explication naturelle de cette prétendue légende sont sans fondement solide et ne reposent que sur la nécessité d'écarter à tout prix un fait surnaturel. On ne peut dire ni où ni quand ni comment elle s'est formée. Chaque critique abonde dans son sens propre et il est réduit à multiplier les conjectures. En récitant le symbole de notre foi et en professant que Jésus a été conçu du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie, nous sommes sûrs de ne pas nous tromper. Ce point de notre croyance est fondé sur la tradition évangélique, ferme et solide, quoique manifestée tardivement. La critique rationaliste n'a pas réussi et ne réussira pas à ruiner cet article du *Credo* catholique.

[1] A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. x, fasc. 3, p. 326-334. Cf. R. H. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, p. 34, 35.

QUATRIÈME CONFÉRENCE

LE THÉATRE, LA DURÉE, LES OBSTACLES ET LE DÉVELOPPEMENT DU MINISTÈRE PUBLIC DE JÉSUS

De l'Évangile de l'enfance, nous n'avons étudié, dans notre leçon précédente, que la conception virginale du Sauveur, qui en est le centre et le plus beau joyau. On a pu dire [1] que, sans elle, l'histoire de l'enfance serait tronquée, qu'elle serait une pyramide sans sommet et une voûte sans clef. La naissance de Jean-Baptiste, l'annonciation de Jésus et la visitation elle-même, dans l'Évangile de saint Luc, se réfèrent visiblement à la conception virginale [2]. Tous ces faits vous sont connus, et ils ne soulèvent pas de graves problèmes d'intérêt général. L'unique difficulté consiste à établir l'accord des récits de saint Luc avec ceux de saint Matthieu. Afin de pouvoir nier leur historicité, les critiques les déclarent inconciliables. J'estime qu'ils le sont en effet, si on envisage tous les détails ; mais, en réalité, l'accord existe pour le fond [3]. Les détails ne peuvent s'agencer

[1] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 75.

[2] V. H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, part. II, Cambridge, 1909, p. 226.

[3] M. A. Resch a réuni les récits de saint Luc et de saint Matthieu

dans une narration unique, parce que ces récits n'ont pas été rédigés pour être raccordés. Indépendants l'un de l'autre dans leur rédaction, ils représentent l'état de la tradition évangélique dans des milieux différents. Ils racontent aussi des faits différents. Aussi bien les critiques rationalistes n'ont rien à dire contre eux qui n'ait été dit par leurs devanciers en incrédulité, et qui n'ait été maintes fois réfuté, expliqué et justifié par les exégètes croyants, catholiques ou protestants. Leurs objections, auxquelles ils donnent une forme à peine renouvelée, ont été résolues maintes fois, et je n'ai aucune solution nouvelle à y apporter.

Laissant donc entièrement de côté les récits, si beaux pourtant, si intéressants pour la piété chrétienne, de l'Évangile de l'enfance, j'aborde le ministère public du Sauveur, qu'il inaugura à l'âge de trente ans. Ici encore, je serai obligé de faire un choix parmi les nombreuses questions qui seraient à traiter. Impossible de les étudier toutes en quelques leçons. Le sujet de celle d'aujourd'hui est facile, et il n'exigera pas de vous une attention aussi soutenue que celui des précédentes. Le titre de la conférence en détermine à la fois l'objet et la division. J'ai donc à vous parler du théâtre, de la durée, des obstacles et du développement du ministère public de Jésus. Ce sera une simple exposition où la discussion et l'apologétique passeront au second plan. J'aurai plusieurs fois à comparer, sur ces points, les Synoptiques au quatrième Évangile. Cette comparaison ne sera faite

comme s'ils provenaient d'un document hébreu, qu'il a reconstitué. *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexte*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. x, fasc. 5.

qu'autant qu'il sera nécessaire pour expliquer les Synoptiques.

I. Théâtre de ce ministère.

Si on ne tenait compte que des trois premiers Évangiles, on conclurait que le ministère de Jésus s'est passé à peu près entièrement en Galilée, que le prédicateur galiléen n'a fait que traverser la Judée pour arriver à Jérusalem, où il se manifesta quelques jours seulement avant sa mort. Le quatrième Évangile, au contraire, fait venir Jésus à Jérusalem trois ou quatre fois avant la dernière Pâque, pour assister aux solennités juives et discuter avec les scribes et les prêtres. C'est saint Marc qui a tracé le cadre de la tradition synoptique. Saint Matthieu et saint Luc le lui ont emprunté, en l'élargissant, en y insérant de nombreux matériaux nouveaux et en transposant divers éléments communs. Malgré ces transpositions, les transformations des détails et l'enrichissement du fond, le cadre de la vie de Jésus reste identique et donne à la tradition synoptique sa forme particulière très caractéristique [1]. Or, Marc n'a pas créé le plan de son Évangile ; il l'a trouvé tout tracé dans la tradition et il n'a fait qu'adopter l'ordre de la catéchèse primitive, notamment celle de saint Pierre : vie de Jésus depuis le baptême jusqu'à la résurrection [2], prédication dans toute la Judée, en commençant par la Galilée

[1] M. Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, p. 28-31. Cf. F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, Gœttingue, 1907, p. 5-6.

[2] Act., I, 21, 22.

après le baptême reçu des mains de saint Jean [1]. Les apôtres, en effet, étaient témoins de ce que Jésus avait fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem, où il a été mis en croix, où il est ressuscité et a donné à ses apôtres mission de prêcher et d'attester qu'il était le juge des vivants et des morts [2]. Les apôtres ont ainsi dans leur prédication présenté la vie publique de Jésus comme s'étant écoulée principalement en Galilée pour se clore à Jérusalem par la crucifixion et par la résurrection. On voit donc dans cette disposition un écho de la tradition primitive, et on en abuse pour repousser la tradition johannique comme n'étant ni véritable ni historique. Il est légitime cependant de se demander si cette disposition géographique de la vie publique de Jésus, au lieu d'être strictement historique, ne serait pas le résultat d'une perspective didactique et si la tradition synoptique elle-même ne contiendrait pas quelques traces de divers séjours de Jésus en Judée et à Jérusalem antérieurement à celui des jours qui ont précédé la passion.

Pour les Synoptiques, c'est en Galilée, qui était, non pas son pays d'origine comme le prétend M. Loisy [3], mais la contrée où il avait été élevé [4], que Jésus se mit à prêcher. Après l'emprisonnement de Jean-Baptiste, il alla en Galilée annoncer l'Évangile de Dieu [5]. D'où venait-il ? Saint Marc ne le dit pas expressément.

[1] Act., x, 36-38. Le P. Knabenbauer a trouvé dans ce programme tracé par saint Pierre le plan et les divisions de l'Évangile de saint Marc. *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, p. 13-15.

[2] Act., x, 39-42; cf. xiii, 31.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 207.

[4] Luc., ii, 39, 51; Matth., ii, 21-23.

[5] Marc., i, 14; Matth., iv, 12.

Parce que, dans son récit, le début de la prédication suit le séjour au désert, M. Jean Weiss [1] en conclut que Jésus venait du désert où il avait été tenté. Or, ce désert était vraisemblablement le désert de Juda, où Jean-Baptiste lui-même avait prêché [2] et où il baptisait sur les bords du Jourdain [3]. D'anciens commentateurs ont cru que Jésus fuyait la Judée pour ne pas avoir le même sort que Jean et échapper à la persécution d'Hérode Antipas [4]. L'explication est inexacte, puisque Hérode n'avait pas autorité sur la Judée, gouvernée par le procurateur Ponce-Pilate, et qu'il était tétrarque de la Galilée [5], où Jésus venait prêcher. D'ailleurs, l'évangéliste saint Marc indique simplement un rapport chronologique entre l'emprisonnement de Jean-Baptiste et le début de la prédication de Jésus, et il n'établit aucune influence du premier fait sur le second. M. Loisy conjecture néanmoins que cette influence a été réelle et que Jésus s'est décidé à parler à son tour, « parce que l'avènement du royaume se trouvait sans prophète, et qu'il lui appartenait plus qu'à tout autre, plus qu'à Jean lui-même, de préparer les hommes à cet avènement... Jésus vient en Galilée parce que la Galilée était son pays, et qu'il lui était plus facile, à tous égards, de commencer là son ministère que

[1] *Das älteste Evangelium*, p. 136.

[2] Matth., III, 1.

[3] Marc., I, 4-9; Matth., III, 5, 6, 13; Luc., III, 3. Cf. Joa., I, 28.

[4] Victor d'Antioche dans Possin, *Catena Græcorum Patrum in S. Marcum*, Rome, 1773, p. 2-4, et dans Cramer, *Catenæ in Evangelia S. Matthæi et S. Marci*, Oxford, 1840, t. I, p. 274 ; Théophylacte, *Enarratio in Ev. Marci*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 500, et avec eux Maldonat, etc.

[5] Luc., III, 1.

d'aller tout de suite prêcher à Jérusalem [1]. » La captivité de Jean fit prendre à Jésus un parti définitif : « puisque le prophète du royaume était condamné au silence, il allait prendre sa place, et à un titre d'autant meilleur qu'il se sentait prédestiné lui-même au rôle d'agent principal dans le royaume, à la fonction de Messie [2]. » Mais M. Jean Weiss [3] ne reconnaît pas entre les deux faits un rapport chronologique si étroit et si précis. Saint Marc ne s'intéresse pas à la chronologie de la vie de Jésus et ne veut pas indiquer la date de la manifestation publique du Sauveur ; l'histoire du salut lui importe seule, et il déclare seulement que le Fils de Dieu se manifesta quand Jean eut accompli sa mission de précurseur. Suivant la juste remarque de Swete [4], il ne résulte pas de là que Jésus n'avait pas déjà commencé son ministère auparavant, en Galilée ou en Judée. Le silence de saint Marc sur ce ministère antérieur prouve seulement qu'il était en dehors de son sujet, peut-être même en dehors de son information. Au point de vue de cet évangéliste, la prédication de Jésus commence quand celle de Jean a pris fin. *Joanne tradito*, dit saint Jérôme, *recte ipse incipit prædicare* ; *desinente lege, consequenter oritur Evangelium* [5]. Du reste, M. Loisy reconnaissait autrefois « que le grand éclat de la prédication galiléenne »,

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 429-430. « La Galilée, son pays d'origine, lui parut un terrain préférable, parce que plus sûr, à celui où Jean avait exercé son activité. » *Ibid.*, p. 207.

[2] *Ibid.*, p. 207.

[3] *Op. cit.*, p. 137.

[4] *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1902, p. 12.

[5] Cf. *Tractatus in Marc.*, I, 13-31, dans *Anecdota Maredsolana* Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 329.

et non son commencement, était « postérieur à l'emprisonnement du précurseur [1]; » il dit maintenant « qu'il est survenu seulement après la mort du précurseur [2]. » Ce changement d'opinion trahit une modification dans les idées de l'exégète, puisque les textes n'ont pas changé. Jésus avait donc pu auparavant avoir en Judée quelques relations avec des disciples de Jean-Baptiste, comme il est raconté par saint Jean l'évangéliste [3], et le début du ministère public du Sauveur suivre le départ pour la Galilée au lendemain de la rencontre avec Simon Pierre [4].

Si Jésus vint en Galilée, c'est que cette province était alors mieux disposée que la Judée à recevoir l'Évangile : c'était un terrain fécond, bien préparé, qui avait reçu de Dieu de magnifiques promesses [5], qui allaient se réaliser. Parce qu'il savait que personne n'est prophète dans sa propre patrie [6], il ne voulut pas commencer à prêcher à Nazareth, où étaient les siens ; il inaugura sa prédication galiléenne à Capharnaüm et dans la banlieue sur le bord du lac de Tibériade [7], où il fut plus libre et mieux écouté. Il recruta ses premiers disciples parmi les pêcheurs du lac [8]. Caphar-

[1] *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 333-334.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 918.

[3] Joa., I, 35-51.

[4] Joa., I, 43; II, 1, 11. Cf. F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 10-14.

[5] Is., VIII, 22; IX, 9. Cf. Matth., IV, 14-16, XXIII, 37.

[6] Marc., IV, 4 ; Matth., XIII 57 ; Luc., IV, 24 ; Joa., IV, 43-45. M. Spitta, *loc. cit.*, pense cependant que Jésus débuta à Nazareth avant d'aller à Capharnaüm, comme saint Luc le rapporte. De même, M. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, p. 318-319.

[7] Matth., IV, 13.

[8] Marc., I, 16-20; Matth., IV, 18-22 ; Luc., V, 2-11.

naüm fut comme le centre, d'où il partait pour y revenir dans une série de courses d'évangélisation, qui furent de plus en plus lointaines. La première eut lieu dans les environs de Capharnaüm et sur les bords du lac [1], dans la région située au nord-ouest. La seconde l'amena sur la côte orientale du lac, au pays des Géraséniens, puis sur la rive opposée [2]. Après une pointe infructueuse sur Nazareth, il envoya les Douze deux à deux dans les villages galiléens pour lui préparer les voies, et il continua ses courses d'une rive à l'autre du lac [3]. Quand il quitta la Galilée, ce ne fut pas pour se rendre à Jérusalem, mais pour monter avec ses disciples sur la côte phénicienne, vers Tyr et Sidon, pour revenir sur le lac par la Décapole [4], en descendant la vallée du haut Jourdain. Nous le retrouvons ensuite à Dalmanutha, à Bethsaïde et à Césarée de Philippe [5]. Après une course rapide en Galilée, il revient à Capharnaüm [6], sans s'arrêter nulle part pour prêcher. Bientôt après, il se met pour la première fois en route vers Jérusalem, sans se presser parce qu'il veut y arriver pour la Pâque, et il prédit ses souffrances et sa mort. Il se remit à prêcher dès qu'il fut hors de la Galilée et il annonça le royaume de Dieu en Pérée [7]. A mesure qu'il approchait de la Ville sainte, il semblait plus pressé de s'y rendre [8].

[1] Marc., I, 39; II, 1, 13; III, 7, 13, 20 ; IV, 1.
[2] Marc., IV, 35-V, 43.
[3] Marc., VI, 1-13 30-32 45; VII, 11. Cf. Joa., VI, 1, 22, 60; VII, 1.
[4] Marc., VII, 24, 31.
[5] Marc., VIII, 10, 22, 27.
[6] Marc., IX, 29, 32.
[7] Marc., X, 1.
[8] Marc., X, 32.

La fête de Pâque arrivant, il s'avança vers Jérusalem avec ses apôtres et une foule nombreuse que sa prédication avait ralliée à lui sur le chemin. Quelques jours avant la grande fête, il y fit une entrée solennelle et il s'y manifesta comme le Messie qu'Israël attendait. Entre le dimanche des Rameaux et le jeudi où il fut livré par Judas,il passait les nuits hors de la ville, et durant le jour, il venait au temple, enseignait et discutait dans les parvis [1]. Au début du vendredi, il célébra la Pâque, fut arrêté au jardin de Gethsémani, jugé, condamné à mort et crucifié [2].

D'après les trois Synoptiques, qui suivent le même plan, Jésus aurait donc prêché surtout en Galilée et ne serait venu à Jérusalem qu'une seule fois, au cours de son ministère public, pour y mourir. S'ils étaient les seuls Évangiles, personne n'aurait jamais eu l'idée d'une prédication plus développée à Jérusalem et espacée entre deux ou même trois années et demie. Mais le quatrième Évangile réduit la prédication galiléenne à quelques épisodes, met au premier rang le ministère à Jérusalem, le faisant commencer dès le début même de la vie publique et l'espaçant dans l'intervalle de deux ou trois ans, puisqu'il mentionne au moins deux Pâques, sinon trois, en dehors de la dernière [3]. Il faut donc choisir entre ces deux traditions au sujet du théâtre de la prédication du Sauveur. Les uns abandonnent le quatrième Évangile et suivent les Synoptiques, qui représentent la tradition primitive. D'autres préfèrent la tradition johannine, qui est plus précise et qu'ils tiennent pour exacte.

[1] Marc., XI, 11, 12, 15, 20, 27; XIV, 3.
[2] Marc., XIV, 12, 17, 46; XV, 24
[3] Joa., II, 13; V, 1 ; VI, 4; XI, 55.

C'est une de ces questions que l'Église n'a pas tranchées et qu'on peut débattre librement. Il ne manque pas de systèmes pour mettre d'accord les deux traditions synoptique et johannine, quand on ne rejette pas purement et simplement cette dernière. L'intérêt principal de la question au point de vue de nos recherches est celui-ci : La tradition synoptique est-elle assez nette et assez précise pour imposer à l'historien la conclusion que Jésus a prêché l'Évangile presque exclusivement en Galilée et qu'il n'a passé à Jérusalem que les six derniers jours de sa vie mortelle ? Il me semble bien que non, et voici pourquoi.

Le cadre géographique du ministère public de Jésus dans la tradition synoptique, nous l'avons déjà dit, dépend du récit de saint Marc, que saint Matthieu et saint Luc ont suivi. Or, ce cadre, qui place l'activité du Sauveur sur deux théâtres successifs : la Galilée et Jérusalem, est identique, nous le savons, à celui qui est tracé dans la prédication des apôtres [1]. Les apôtres, dans leur prédication, ont-ils eu l'intention d'établir un ordre de succession rigoureux des différents lieux que leur Maître avait évangélisés ? Ou bien, ont-ils groupé leurs souvenirs de cette évangélisation autour de ces deux centres principaux, sans se préoccuper de raconter les divers passages de l'un à l'autre ? Il est permis de penser que, n'ayant pas gardé le souvenir précis de la succession géographique des courses de Notre-Seigneur, il leur était impossible de localiser exactement toutes les anecdotes qu'ils se remémoraient. Ils n'en avaient retenu que les grandes lignes, ou ils n'estimaient pas nécessaire de relater, avec la précision d'un biographe, toutes les

[1] Voir plus haut, p. 8, 13.

circonstances de temps et de lieux, qui importaient peu à l'enseignement du Sauveur. A eux qui étaient tous des Galiléens et qui avaient été choisis par Jésus sur les bords du lac de Génésareth, la prédication de leur Maître apparaissait comme s'étant passée et développée enGalilée comme sur son théâtre propre et principal, pour se terminer brusquement et violemment à Jérusalem [1]. Les Évangiles synoptiques reproduisant la catéchèse apostolique, leur récit n'a pas la précision d'une biographie en règle, et la structure générale de leur description de la vie publique du Sauveur ne suffit pas à prouver que cette vie a eu pour théâtre unique, la Galilée. C'est une affaire de simple perspective dans leur récit, et pas la réalité strictement historique. Les matériaux de la tradition orale sont déposés dans un cadre territorial, qui est factice, si on le prend dans l'ordre d'une succession rigoureuse, et qui reste cependant vrai, puisque la Galilée a été le théâtre principal de la prédication de Notre-Seigneur.

Du reste, certains détails de la tradition synoptique, glissés dans ce cadre général d'un ministère accompli en Galilée, laissent entendre que le Sauveur avait fait, au cours de sa prédication, plusieurs voyages à Jérusalem. Nous ne nous arrêterons pas sur ces données qu'une grande troupe, venant de la Galilée, de la Judée, de Jérusalem, de l'Idumée, d'au delà du Jourdain et des environs de Tyr et de Sidon, suivait Jésus et ses disciples auprès de la mer de Tibériade [2], et que des pharisiens et des scribes, venus de Jérusalem,

[1] Act., x, 37-42; xiii, 31.
[2] Marc., iii, 7, 8.

venaient discuter avec lui au pays de Génésareth [1], parce qu'on pourrait dire que le bruit de ses miracles en Galilée attirait la foule de toutes ces contrées, même de la capitale, et que la renommée de sa doctrine avait éveillé la curiosité des scribes hiérosolymitains et leur avait fait entreprendre un voyage pour discuter avec lui. Cependant le rassemblement de la foule et surtout la discussion sur l'ablution des mains avec les scribes de Jérusalem s'expliqueraient mieux si Jésus était allé déjà à la Ville sainte, y avait accompli des miracles et exposé son enseignement. Ce dernier point reste vraisemblable, quoique les pharisiens et les scribes hiérosolymitains ne pensent qu'à se scandaliser de ce que ses disciples ne se lavent pas les mains, comme c'était l'usage, avant de se mettre à table. On a l'impression que ce n'était pas la première fois que ces adversaires entraient en conflit avec Jésus, qu'ils avaient déjà vu et entendu au lieu d'où ils venaient pour l'attaquer encore.

M. Zahn [2] a trouvé une indication certaine d'un voyage de Jésus en Judée avant la passion dans une leçon de saint Luc, IV, 44, attestée par plusieurs manuscrits[3], suivant laquelle Jésus aurait prêché dans toutes

[1] Marc., VII, 1. Cf. F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 24-27; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, p. 309-310.

[2] *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 375, 391-392, 444.

[3] ℵ*BCLQ*, dans un grand nombre de cursifs et dans les deux versions syriaques, sinaïtique et héracléenne. Cf. Hort et Westcott, *The New Testament in the original Greek*, Appendix, Cambridge et Londres, 1882, p. 57-58. M. Jacquier pense aussi que cette leçon est mieux appuyée que celle qui a : τῆς Γαλιλαίας, *de la Galilée*. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908,

les synagogues *de la Judée*, τῆς Ἰουδαίας, M. Loisy avait autrefois déclaré que cette leçon n'est pas certaine [1] ; il croit maintenant qu'elle « doit être primitive » [2], en prenant, comme M. Zahn d'ailleurs, le nom de Judée pour un terme général qui désigne, non l'ancien pays de Juda, mais la Palestine entière. Saint Luc donne souvent à ce nom cette signification générale [3]. Néanmoins, au sentiment de M. Loisy, « il ne s'ensuit pas que Luc ait pensé à un ou plusieurs voyages dans le sud et à Jérusalem. Luc a choisi un terme général, pour signifier que la mission de Jésus était pour tout le pays, conformément au discours du v. 43 [4] ; il pense au même voyage que Marc et Matthieu, et s'il avait voulu dire autre chose, son témoignage n'en serait pas plus solide, étant contredit par Marc. Mais l'auteur du quatrième Évangile a pu s'autoriser de ce passage pour la construction de son cadre. » C'est au v. 43 que saint Luc indique que la mission de Jésus doit s'étendre à d'autres villes que celles de la Galilée, et si la leçon : « Et il prêchait dans

t. IV, p. 220, note. Voir aussi J.-B. Zellinger, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, Munster, 1907, p. 67.

[1] *Le quatrième Évangile*, p. 62.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 462, note 2.

[3] Luc., I, 5 ; VI, 71 ; XXIII, 5 ; Act., I, 8 ; II, 9 ; XI, 1, 29 ; XV, 1 ; XXVI, 20 ; XXVIII, 21 ; cf. X, 37. On pourrait même dire qu'ici, par opposition à la Galilée, dont il parle aux versets précédents, saint Luc prend ce nom dans le sens strict de la province de Judée comme il le fait, II, 4 ; III, 1 ; V, 17 ; Act., IX, 31 ; XII, 19, en opposition avec la Galilée. F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 14-21.

[4] Cf. B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., 1892, p. 307-308 ; *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Gœttingue, 1901, p. 349.

les synagogues de la Judée » du v. 44 est authentique, l'évangéliste ajoute un fait qui étend la prédication effective de Jésus en dehors de la Galilée. L'argument est donc valable contre M. Loisy [1]. Il est vrai que, dans tout le contexte, il n'est question que du ministère de Jésus en Galilée. Aussi en conclurais-je, pour mon compte, que la leçon « de la Judée » n'est pas authentique [2]. Si saint Luc a dit que Jésus prêchait dans les synagogues *de la Galilée*, il n'a pas fourni un indice d'une tournée de prédication en Judée et en Galilée, antérieurement à la passion [3].

Toutefois le même évangéliste présenterait des indices plus sérieux d'un ministère de Jésus en Judée. En racontant le seul et unique voyage du Sauveur à Jérusalem, il s'y reprend à plusieurs fois, comme si ce voyage commençait [4]. Wieseler y avait reconnu le point de départ de trois voyages différents correspondant à ceux que mentionne saint Jean. Ce rapprochement trop précis est inadmissible. Cependant, si ce voyage est unique, il s'insère, selon M. Godet [5], dans ceux de saint Jean et il vient combler une lacune

[1] La raison du sens figuratif de l'évangélisation des Gentils qu'il ajoute pour expliquer le choix du mot Judée, est trop hypothétique et trop subjective pour retenir l'attention et mériter considération.

[2] Des critiques graves, comme Nestle, ne l'admettent pas dans leurs éditions.

[3] Je rejette donc cette preuve pour d'autres raisons que M. Loisy.

[4] Luc., IX, 51; XIII, 22 ; XVII, 11; XVIII, 31; XIX, 28. Cf. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Neuchatel, 1900, t. II, p. 505-506. Voir d'autres arguments sur le même sujet, dans F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 50-63.

[5] *Op. cit.*, p. 508-518.

du quatrième Évangile. Après avoir prêché en Galilée (et en Judée peut-être) pendant un temps indéterminé, Jésus parcourt la Galilée durant une année entière depuis le printemps [1] jusqu'au printemps suivant [2]. Cette dernière date est fixée par la première multiplication des pains, qui, d'après saint Jean [3] et même d'après les Synoptiques, a eu lieu à une fête de Pâque. Or, après ce miracle [4], Jésus ambula en Galilée jusqu'à l'automne, époque à laquelle il se rendit incognito [5] à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. Depuis cet automne jusqu'à la Pâque suivante, celle de la passion, en un intervalle de six mois, saint Jean signale la venue de Jésus à Jérusalem pour la Dédicace, en décembre [6], un séjour en Pérée [7], un voyage de Pérée en Judée pour ressusciter Lazare [8], une courte retraite à Éphrem [9], enfin l'arrivée à Jérusalem [10]. Le voyage, raconté par saint Luc, remplit les vides du récit de saint Jean, avec lequel il coïncide. Il se fait par le chemin le plus long, et il est interrompu par les courtes visites à Jérusalem.

En outre, dans ce voyage unique, saint Luc a inséré des faits, qui supposent et exigent un passage antérieur en Judée. Ainsi, Jésus alla rendre visite à

[1] Luc., VI, 1.
[2] Luc., IX, 10-17.
[3] Joa., VI, 4.
[4] Joa., VII, 1.
[5] Joa., VII, 10.
[6] Joa., X, 22.
[7] Joa., X, 40.
[8] Joa., XI, 1-53.
[9] Joa., XI, 54.
[10] Joa., XII, 12.

Marthe et à Marie [1]. Or, d'après saint Jean [2], Marthe et Marie, les deux sœurs de Lazare, étaient de Béthanie, bourgade proche de Jérusalem. Durant son voyage de Galilée à Jérusalem, Jésus a donc poussé une pointe jusqu'aux portes de la Ville sainte. Au sentiment de M. Loisy [3], il est vrai, la patrie des deux sœurs n'est pas connue ; Luc ne la nomme pas, et si Jean la met à Béthanie, c'est peut-être par raison symbolique : Marthe représenterait le judéo-christianisme, Marie l'Église de la gentilité. Par application de ce symbolisme, Béthanie est placée proche de Jérusalem, parce que, à cause de Lazare ressuscité, beaucoup de Juifs *s'en vont* de Jérusalem, c'est-à-dire quittent le judaïsme, à Béthanie, à la foi en Jésus, au christianisme [4]. Ce symbolisme purement imaginaire est inadmissible, surtout pour le nom de lieu [5] ; un symboliste comme était Jean Réville ne recherche aucune raison symbolique dans le choix de Béthanie [6], et le récit de saint Jean tient exactement compte de l'état des lieux [7]. La question est donc de savoir s'il y a identité entre cette visite de Jésus à Marthe et à Marie et la résurrection de Lazare, ou si ces faits sont distincts. Dans le cas de l'identité, il est prouvé

[1] Luc., x, 38-42.

[2] Joa., xi, xii.

[3] *Le quatrième Évangile*, p. 633, 676 ; *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 168; t. ii, p. 103-104.

[4] Joa., xi, 45 ; xii, 11.

[5] M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, t. i, p. 112-116.

[6] *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique* Paris, 1901, p. 217-224.

[7] M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, p. 420; *La valeur historique du quatrième Évangile*, t. i, p. 389.

que Jésus a fait un voyage en Judée au cours du ministère galiléen. Pour la nier, les critiques rationalistes prétendent que saint Luc a localisé cette visite aux deux sœurs en Galilée, parce qu'il ne savait où la placer, il aurait donc ignoré que Marthe et Marie habitaient à Béthanie. Néanmoins les évangélistes synoptiques font revenir Jésus à Béthanie chaque soir de ses derniers jours avec ses apôtres [1]. C'est là qu'eut lieu, chez Simon le lépreux, la scène de l'onction[2]. Or, d'après saint Jean [3], Lazare était au nombre des convives, Marthe servait et Marie était la femme qui répandit le parfum. Cette coïncidence prouve que les deux sœurs et leur frère Lazare habitaient Béthanie.

Du reste, au dire des Synoptiques, Jésus, au moment de sa passion, comptait plusieurs amis en Judée. A Béthanie, c'étaient Marthe, Marie, Lazare et Simon le lépreux, dont il vient d'être question. A Jérusalem, ce sont le propriétaire qui prête son ânon pour l'entrée triomphale dans la Ville sainte [4], l'homme à la cruche, qui ouvre sa salle pour la célébration de la Pâque [5]. C'est encore Joseph d'Arimathie, qui intervient auprès de Pilate pour obtenir l'autorisation d'ensevelir Jésus [6]. Or, comment Jésus aurait-il eu tant de connaissances à Béthanie et à Jérusalem, s'il n'y était jamais venu auparavant ? C'est une pure

[1] Marc., XII, 11-12; Matth., XXI, 17.

[2] Marc., XIV, 3; Matth., XXVI, 6.

[3] Joa., XII, 1-8.

[4] Marc., XI, 1-6; Luc., XIX, 29-35. Cf. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, p. 220 ; J.-B. Zellinger, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, p. 66-67.

[5] Marc., XIV, 12-15 ; Matth., XXVI, 17-19; Luc., XXII, 7-13.

[6] Marc., XV, 43; Matth., XXVII, 57; Luc., XXIII, 50, 51. Cf. Joa., XIX, 37.

supposition de prétendre qu'ils connaissaient le Seigneur de réputation ou qu'ils avaient rencontré en Galilée au cours de ses prédications. Il est plus vraisemblable que Jésus avait déjà passé dans des maisons, où il recevait une si généreuse hospitalité, qu'il s'était lié d'amitié, à des voyages précédents, avec des hommes à qui il n'avait qu'à dire un mot pour disposer librement de leurs biens. M. Loisy prétend, il est vrai, que le propriétaire de l'ânon était un inconnu pour Jésus [1], et que l'homme à la cruche est mentionné dans un récit qui n'est pas historique [2]. Marthe, Marie et Lazare n'étant pas de Béthanie, les Synoptiques ne nomment que deux amis de Jésus : Simon le lépreux et Joseph d'Arimathie. « Rien n'empêche que Jésus, précédé à Jérusalem par sa réputation, ait gagné leurs sympathies durant le peu de temps qu'il prêcha dans la Ville sainte ; il avait pu, d'ailleurs, connaître Simon avant d'entrer dans l'exercice de son ministère, quand il était venu à Jérusalem en simple pèlerin [3]. » Mais, comme d'après saint Marc, Jésus était revenu à Béthanie dès le soir des Rameaux et que le grand repas chez Simon eut lieu le jour après, il reste peu de temps pour faire cette connaissance, on finit par supposer que le repas chez Simon était peut-être le dernier repas, auquel on aurait mêlé le fait de l'onction, et que Marc a peut-être aussi inventé ce personnage pour relever ce récit de l'onction [4]. M. Loisy est fertile en suppositions pour écarter un fait qui le gêne. C'est par des procédés analogues

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 261-262.
[2] *Ibid.*, p. 509.
[3] *Le quatrième Évangile*, p. 63.
[4] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 498.

qu'il élimine l'intervention de Joseph d'Arimathie, en prétendant qu'elle n'est pas historique [1] et que saint Marc ne dit pas, d'ailleurs, qu'il ait eu quelque relation personnelle avec Jésus [2]. Quand on est réduit à de pareilles hypothèses pour soutenir une cause, on montre que la cause est indéfendable par de solides arguments. Il reste donc que, d'après les Synoptiques eux-mêmes, Jésus, à la veille de sa passion, avait à Béthanie et à Jérusalem des connaissances et des amis, avec qui il avait antérieurement lié amitié ou fait connaissance. Ce fait permet de conclure légitimement qu'il était venu à la Ville sainte avant son dernier voyage, et vraisemblablement au cours de son ministère public.

On invoque encore en faveur de la même conclusion la parole bien connue : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu [3]. » Ces paroles de Notre-Seigneur montrent que Jésus a tenté plusieurs fois de détourner la ruine de Jérusalem et de mettre cette ville à l'abri des assauts de ses ennemis. Les Synoptiques ne racontent qu'un de ces essais, mais Jésus en a fait d'autres, qui sont rapportés dans le quatrième Évangile [4]. M. Loisy reconnaît que, si

[1] *Ibid.*, p. 498, 702, 908. Cf. E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, p. 189-193.

[2] *Ibid.*, p. 702.

[3] Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34. Cf. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, p. 220; J. B. Zellinger, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, p. 65-66.

[4] Th. Zahn, *Einleitung*, t. II, p. 443-444, 446-447; *Das Evangelium Matthäus*, 2e édit., Leipzig, 1905, p. 650-651; F. Spitta, *Streit-*

saint Jean a lu ce passage, il a pu l'entendre dans ce sens [1], mais il prétend que tel n'est pas le sens nature du discours. Selon lui, « les enfants de Jérusalem ne sont pas nécessairement les habitants de la ville [2] ; » ce sont plutôt tous les Juifs, dont Jérusalem est la patrie religieuse [3]. En réalité, il est question de la ville elle-même, où un prophète doit périr, en opposition à la Galilée, et de sa population. Le passage ne peut donc naturellement s'entendre des efforts tentés par Jésus pour la conversion des Galiléens, qui seraient censés enfants de Jérusalem en tant que Juifs [4]. Aussi, il ne peut, dit-on [5], avoir de sens que si les paroles ont été dites dans la Ville sainte et peu avant la passion, et en désespoir de cause, M. Loisy adopte le sentiment de Schmiedel [6], suivant lequel ce passage serait la citation d'une parole de la Sagesse, qui interpellait Jérusalem et lui reprochait les tentatives faites par Dieu, lorsqu'il envoyait les prophètes pour réunir les habitants de Jérusalem. Il ne s'agirait donc plus des visites du Christ [7]. Et c'est

fragen der Gechichte Jesu, p. 63-69. Cf. Knabenbauer, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, p. 38.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 387.

[2] *Le quatrième Évangile*, p. 63 ; *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 388.

[3] Cf. Gal., IV, 25, où Jérusalem, rapprochée du mont Sinaï représenté par Agar, la mère des esclaves, est la synagogue qui, relativement à l'Église, mère des chrétiens, hommes libres, enfante les Juifs, esclaves selon la Loi. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 253.

[4] A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 63, note 3.

[5] Id., *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 384.

[6] *Das vierte Evangelium*, Tubingue, 1906, p. 45-48.

[7] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 387. Cf. *Le quatrième Évangile*, p. 63-64. M. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 25-

grâce à ce subterfuge qu'on conclut : « Ainsi les Synoptiques ne fournissent aucune base au cadre géographique du quatrième Évangile pas plus qu'à sa chronologie [1]. » De ce qui précède, il résulte plutôt que Jésus a commencé sa prédication en Judée, que si les Synoptiques ne racontent que son ministère en Galilée, c'est par suite d'une perspective spéciale provenant de la catéchèse primitive, et que leurs récits, surtout ceux de saint Luc, contiennent des indices suffisants d'une prédication en Judée, antérieure au voyage qui a précédé immédiatement la passion [2]. Nous pouvons donc conclure que, d'après les Synoptiques eux-mêmes, le théâtre de la vie publique du Sauveur a été tantôt la Galilée et tantôt la Judée.

II. Durée du ministère public.

Ce n'est pas seulement au sujet du théâtre du ministère public de Jésus que les Synoptiques paraissent être en désaccord avec le quatrième Évangile, c'est aussi au sujet de la durée de ce ministère. Tandis que le quatrième Évangile l'étend réellement à deux ou trois ans et demi, la manière dont les faits sont groupés dans les Synoptiques suggère naturellement l'idée que la prédication galiléenne a duré quelques mois seulement, moins d'une année, et le séjour à Jérusalem six jours exactement.

26, 187, et M. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 39, placent cette parole de Notre-Seigneur dans leur reconstitution des *Logia*.

[1] *Le quatrième Évangile*, p. 64.

[2] F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 83-84.

« On n'a aucune indication sur la durée de la prédication au bord du lac. On ne risque guère de se tromper, dit M. Loisy [1], en évaluant cette durée à quelques mois. Il est invraisemblable qu'elle ait été plus longue, d'une année par exemple, ou davantage ; elle pourrait, au contraire, avoir été plus courte et n'avoir pas dépassé quelques semaines. » Quant au voyage sur la côte phénicienne, on ne sait combien de temps il dura. Il convient cependant d'en tenir compte pour évaluer approximativement le temps qui s'est écoulé entre les débuts du ministère galiléen et la mort de Jésus. Si cet intermède se place à la fin de l'année, Jésus a pu commencer à prêcher dès le printemps précédent. Burkitt [2] fixe la durée de ce voyage à huit mois, de juin à janvier. C'est, pour M. Loisy [3], trop de précision. Le voyage de Galilée à Jérusalem part d'une date inconnue, mais se termine à la Pâque de la passion, que l'entrée à Jérusalem précède de quelques jours seulement. Le ministère public du Sauveur aurait donc duré un peu moins d'un an.

Une autre considération amène encore M. Loisy à cette conclusion. Selon lui [4], saint Luc fixe la prédication et la passion du Sauveur à l'an quinze de Tibère [5]. Il donne bien cette date pour le commencelment de la prédication du Baptiste. Elle vise plutôt néanmoins le début du ministère de Jésus. L'évangéiste écrit la vie de Notre-Seigneur, et pas celle de son précurseur; il date donc le temps de sa vie active.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 208, cf. p. 469.
[2] *The Gospel history and its transmission*, 1906, p. 93.
[3] *Op. cit.*, t. I, p. 211, note 3.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 387-388.
[5] Luc., III, 1.

D'autre part, il serait singulier que saint Luc, si soucieux de chronologie, n'eût pas pensé à dater la mort du Christ. S'il ne l'a pas fait en décrivant cet événement, c'est que, dans sa pensée, l'indication synchronique, si savamment élaborée par lui, se rapporte à toute la vie publique, telle qu'elle est représentée dans le cadre synoptique. Il n'a pas même soupçonné la donnée johannique sur les deux ou trois années du ministère évangélique. Il a ramené ce ministère à une durée très limitée, pour des raisons didactiques et par un effet de perspective qui a chance de refléter assez exactement la réalité. La date de la passion a pu servir pour toute l'histoire évangélique. Jésus aura souffert la mort au printemps de l'an 29. Son baptême et le commencement de sa prédication sont renvoyés, par approximation, au cours de l'an 28.

Si le quatrième Évangile comporte une durée totale de trois ans et demi pour le ministère de Notre-Seigneur, ce n'est pas dû à une tradition particulière ni à des raisons historiques, c'est dans un but didactique : pour accorder une demi-semaine d'années, selon la computation de Daniel [1], à la manifestation du Verbe incarné. Le quatrième évangéliste a élargi le cadre chronologique des Synoptiques pour aboutir au chiffre messianique par excellence d'une demi-semaine d'années pour le ministère public de Jésus [2].

Telle est la pensée principale de M. Loisy sur ce sujet. Comment faut-il l'apprécier ?

Notons d'abord que la durée du ministère public du Sauveur est une question que l'Église n'a pas tran-

[1] Dan., XII, 7, 11.

[2] A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 64-65 ; *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., Bellevue, 1903, p. 10-14.

chée et qu'elle laisse à la libre discussion. Durant les trois premiers siècles, plusieurs écrivains ecclésiastiques ont affirmé que Jésus avait prêché pendant un an et quelques mois [1]. Dans les trois derniers, les plus rapprochés de nous, plusieurs exégètes ont repris ce sentiment, qui a été tout récemment l'objet d'une vive et longue controverse parmi les catholiques allemands. Proposé par Van Bebber [2] en 1898, sous une forme nouvelle et originale, il a été adopté par M. Belser [3] et il a eu de chauds partisans [4] et de vifs contradicteurs [5].

[1] Tatien, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, les Homélies clémentines. Cf. P. Heinisch, *Clemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, p. 402-407.

[2] *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, Munster, 1898.

[3] M. Belser y était d'abord peu favorable, voir *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1899, p. 126-130; il a constaté bientôt après qu'il était impossible de concilier avec les récits de l'Évangile une durée de plus de deux ans pour la vie publique de Notre-Seigneur. *Ibid.*, 1900, p. 23-42. Il a adopté l'hypothèse d'une seule année. *Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1903, p. 55-63, 160-181, et dans *Das Evangelium des heiligen Johannes*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. VI-X.

[4] L. Fendt, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, Munich, 1906.

[5] J. Knabenbauer, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1898, t. LV, p. 433 sq.; E. Nagl, dans *Der Katholik*, 1900, t. II, p. 200 sq., 318 sq., 417 sq., 481 sq.; dans *Biblische Zeitschrift*, 1904, p. 373-376; H. Klug, *ibid.*, 1905, p. 263-268; P. Dausch, *ibid.*, 1906, p. 152-163; J.-B. Zellinger, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, Munster, 1907 (en faveur de deux ans et demi); Moske, dans *Der kathol. Seelsorger*, 1908, t. XIX, p. 450-456, 490-499, 554-560; t. XX, p. 34-38, 60-86; W. Homanner, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. XIII, fasc. 3 (en faveur de trois ans et demi).

Ses partisans s'appuient principalement sur les Synoptiques. Ils sont obligés toutefois de reconnaître que les trois premiers Évangiles ne tranchent pas la question, puisqu'ils ne disent pas expressément que la prédication de Notre-Seigneur n'a duré qu'une année. Leurs auteurs ne fournissent pas, en effet, de données précises, et ils ne se sont pas préoccupés de cette question chronologique. Les anciens Pères avaient cru, il est vrai, trouver en saint Luc [1] la mention d'une année pour la durée de l'Évangile. Mais l'*annus Domini acceptus* que le Sauveur déclare, dans ce passage, être venu annoncer est emprunté à Isaïe [2]. Le prophète y annonce que le Serviteur de Jahvé, qui est le Messie, viendra porter la bonne nouvelle d'une année de grâce, d'une année durant laquelle Jahvé octroiera à son peuple des faveurs. C'est une allusion à l'année du jubilé, et Notre-Seigneur en a fait l'application à sa mission et à sa prédication, mais sans vouloir fixer par là sa durée. M. Loisy [3] tient pour probable que saint Luc, par le choix de cette parole prophétique, indiquait son sentiment sur cette durée et établissait une relation entre cette année de grâce, survenue en l'an 15 de Tibère, et le cadre chronologique dans lequel il enferme la prédication du Sauveur.

A défaut d'indication précise, la manière dont les Synoptiques présentent le ministère public de Jésus permet au moins de conclure que, pour eux, sa durée n'a été que d'une année. Il suffit d'opposer à cet ar-

[1] Luc., IV, 19. Cf. Fendt, *op. cit.*, p. 38-39; Zellinger, *op. cit.*, p. 46-51.

[2] Is., LXI, 1-2.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 842.

gument l'observation que nous avons faite à propos du théâtre de ce ministère. Si les Synoptiques présentent la vie publique du Christ dans un cadre assez restreint qui, à première vue, ne comprend guère plus d'une année, ce n'est qu'une pure apparence littéraire. Ils ne se sont pas proposé de donner une suite chronologique de la vie de Jésus et se sont bornés à reproduire la catéchèse primitive. Or, celle-ci n'avait pas fixé la succession chronologique des événements. Dans un but didactique et pour les nécessités de l'enseignement, elle les avait groupés, en Galilée d'abord, à Jérusalem ensuite, se contentant ainsi de noter le point de départ et le point d'arrivée. Mais la structure générale des récits de la vie publique du Sauveur ne suffit pas à prouver qu'à leurs yeux cette vie n'aurait duré qu'une année. Ici encore, c'est affaire de simple perspective [1].

Il n'est pas démontré que la date initiale, placée par saint Luc en tête de la vie publique, recouvre tout le récit et doive convenir à la passion comme au baptême. Cette note chronologique s'applique expressément au ministère de Jean-Baptiste ; elle est le début d'une section [2], qui s'occupe exclusivement du précurseur et dans laquelle l'évangéliste anticipe sur l'histoire pour grouper tout ce qu'il sait de ce personnage, même son incarcération par Hérode [3]. Elle semble donc dater exclusivement le commencement du ministère de Jean, et pas celui de Jésus. Il n'y a pas lieu de s'étonner que la prédication du

[1] M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, t. I, p. 382.

[2] Luc., III, 1-20.

[3] Cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 403.

Baptiste soit datée si soigneusement, tandis que la vie publique du Sauveur ne le serait pas. Cette section est vraisemblablement un emprunt à la source palestinienne propre à saint Luc ; celle-ci donnait cette date avec son synchronisme. Pour le début du ministère de Jésus, Luc était réduit aux renseignements fournis par Marc. On peut toutefois penser que le troisième évangéliste n'a reproduit cette date si explicite et si solennelle que parce que, dans son esprit, elle se rapportait aussi au baptême du Christ mentionné bientôt après et rentrant dans le ministère de saint Jean, tout en maintenant quelque intervalle entre les deux faits [1]. Et il faudrait tenir compte de cet intervalle, si court soit-il, pour déterminer la durée de la prédication de Notre-Seigneur. Mais rien n'indique que cette date s'étende jusqu'à la passion et à la mort du Sauveur.

Les Synoptiques, du reste, contiennent des indications qui montrent que Jésus a prêché pendant plus d'une année. Ainsi, saint Luc dit que, lorsqu'il commença sa vie publique, Jésus avait environ trente ans [2]. Eût-il pu parler de la sorte, s'il avait pensé que le Christ avait terminé son ministère au cours de la même année ? En indiquant ainsi approximativement l'âge du Sauveur au début de sa vie active, il établit une différence assez longue entre ce commencement et la fin. Un peu plus loin [3], le même évangéliste mentionne l'époque pascale, alors que déjà l'opposition des pharisiens contre Jésus bat son plein.

[1] P. Ladeuze, *La date de la mort de Jésus*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1904, p. 900.

[2] Luc., III, 23.

[3] Luc., VI, 1.

Un conflit avec ces adversaires roule sur les épis mûrs, arrachés et mangés par les apôtres un jour de sabbat. Le fait s'est passé peu avant la moisson, donc aux environs de la fête de la Pâque. Mais on était déjà loin des débuts de la prédication du Sauveur, qui ont ainsi devancé une première Pâque, et cette Pâque, comparée à celle de la passion, étend le ministère de Jésus à un minimum de plus d'une année. Il n'est donc pas légitime de réduire sa durée, comme le fait M. Loisy, à quelques mois, à moins d'une année. Le sabbat deutéro-premier, si ce mot est authentique [1], quelle que soit l'explication qu'on en donne [2], a rapport avec la fête de la Pâque, et avec une Pâque antérieure à celle de la passion. A supposer même qu'il ne soit pas mentionné à sa véritable place chronologique, il ne peut être entendu de la dernière Pâque, qui a eu lieu avant la moisson, alors que le conflit au sujet des épis froissés s'est passé en Galilée. M. Loisy lui-même place le fait au printemps de l'an 28, une dizaine de mois avant la passion [3]. Quand même on le rapprocherait plus de la moisson que de la Pâque, il resterait que

[1] On n'en trouve pas de trace dans la littérature juive. Il manque dans ℵ, *B*, *L*, dans l'Itala et les autres versions. Westcott et Hort l'ont supprimé, ainsi que Nestle dans sa dernière édition. MM. J. Weiss, H. Holtzmann, A. Loisy, J. Belser, le tiennent pour non authentique. D'autres pensent que ce mot trouve dans son étrangeté une garantie de son authenticité; on ne l'aurait pas fabriqué.

[2] C'est ou bien le premier sabbat qui suivait l'octave pascale (Chwolson), ou bien le samedi de la semaine pascale (Belser), ou bien le samedi qui précédait immédiatement la Pâque (Zahn), etc.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 506.

la prédication de Notre-Seigneur était commencée avant cette Pâque de l'an 28 et qu'elle aurait duré, au minimum, plus d'une année, une année et quelques mois.

La première multiplication des pains a eu lieu aussi au printemps, puisque Jésus fait asseoir ses auditeurs sur l'herbe verte [1], qui désigne le premier gazon [2]. Si ce printemps est le même que le précédent, il confirme encore notre conclusion, que le ministère de Jésus était déjà assez avancé à cette époque de l'année, puisque Jésus avait rassemblé autour de lui une pareille foule. Il avait donc commencé sa prédication avant la Pâque, qui a précédé d'un an celle de la passion.

Si ces détails ne prouvent pas que Jésus a prêché deux ou trois ans, ils montrent au moins que sa vie publique a duré plus d'une année entière, que, commencée quelques mois avant la Pâque antérieure à celle de la passion, elle s'est continuée encore jusqu'à la Pâque suivante. L'opinion de M. Loisy, réduisant la durée de la prédication du Sauveur à moins d'une année, est donc fausse.

Il est en dehors de notre sujet de déterminer la durée que saint Jean donne à cette prédication et de discuter s'il mentionne trois ou quatre Pâques. M. Loisy reconnaît dans son texte la mention de quatre Pâques et par conséquent une durée de trois ans et demi au ministère de Notre-Seigneur, mais sans y voir une donnée historique, provenant d'un témoin oculaire. Selon lui, saint Jean, par une considération

[1] Marc., VI, 39.

[2] Turner, dans *Dictionary of the Bible*, de Hastings, t. p. 406, 410.

didactique et apologétique, aurait élargi la chronologie des Synoptiues pour obtenir le chiffre messianique par excellence d'une demi-semaine d'années. Saint Jean cependant ne fait pas ce calcul ; il fournit tout au plus des données pour le faire, en mentionnant quatre Pâques. Il n'est donc pas le créateur du symbolisme, que M. Loisy lui attribue par divination. On peut donc tenir sa tradition pour historique et accepter sa chronologie du ministère public de Jésus [1]. Le récit des Synoptiques ne s'y oppose pas, puisqu'il n'est pas strictement chronologique. La catéchèse apostolique, qu'il reproduit, n'a pas fixé la durée de la prédication du Sauveur, et la disposition des événements dans un cadre restreint n'est qu'un procédé littéraire et une affaire de perspective.

III. Obstacles que Jésus a rencontrés au cours de son ministère en Galilée.

Le progrès même de l'Évangile en Galilée devait lui susciter des obstacles, et M. Loisy les attribue à deux causes : la haine religieuse et la crainte politique [2].

Le premier obstacle vint de la part des docteurs officiels du judaïsme. Après une période d'instruction sans discussions et de succès continu [3], qu'on a appelée l'idylle galiléenne, soudain les scribes et les phari-

[1] On discutera seulement son étendue : deux ans et demi ou trois ans et demi, selon le nombre des Pâques.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 209.

[3] Marc., I, 14-45.

siens entrent en conflit avec le divin Maître, qui, en excitant l'enthousiasme du peuple, provoqua la défiance, la jalousie et l'hostilité des pharisiens rigides et des docteurs pédants et orgueilleux. « Étranger aux subtilités de l'enseignement rabbinique, sorti du peuple (et pas des écoles) et parlant au peuple, prêchant la religion qu'il avait au cœur et non celle qui était dans les livres, interprétant au besoin l'Écriture par sa conscience au lieu d'en faire fléchir l'esprit sous le poids de la lettre, Jésus ne trouvait pas son auditoire parmi les puritains, mais plutôt parmi les déclassés du judaïsme [1]. » Le peuple avait constaté que le jeune prédicateur ne parlait pas comme les scribes et les pharisiens, mais comme ayant autorité et puissance [2]. Jésus devait donc être combattu par eux, et il le fut. Marc a réuni en un seul groupe cinq conflits avec les pharisiens [3].

Le premier se produisit à Capharnaüm à l'occasion de la guérison du paralytique, descendu par le toit à cause de la foule [4]. Jésus ayant remis au malade ses péchés, quelques scribes, qui se trouvaient là, le critiquaient intérieurement et l'accusaient de blasphème, parce que Dieu seul a le pouvoir de remettre les péchés, comme si Jésus n'avait pas parlé au nom de Dieu, dont il était, au moins, l'envoyé. Leur attitude laissait deviner leur pensée. Jésus, la pénétrant par son esprit, les apostropha et les réfuta par un argument et un miracle, l'un soutenant l'autre. Le second

[1] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 209. Cf. Marc., II, 16; Matth., XI, 19; XXI, 31.

[2] Marc., I, 22.

[3] Cf. A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 87.

[4] Marc., II, 2-12.

conflit eut lieu au repas qui suivit la vocation de Lévi [1]. Parce que beaucoup de pécheurs et de publicains étaient à table avec Jésus, les scribes, qui étaient entrés dans la maison, en furent grandement étonnés et ne purent s'empêcher de manifester leur surprise aux disciples, n'osant pas encore s'adresser directement au Maître. Dans le conflit précédent, ils s'étaient contentés de penser défavorablement du Sauveur ; cette fois, ils vont plus loin et témoignent tout haut leur étonnement, demandant même aux apôtres raison de la conduite de Jésus. Le troisième conflit concerne le jeûne [2]. Certain jour que les disciples de saint Jean-Baptiste et les pharisiens jeûnaient, on demanda à Jésus pourquoi ses disciples n'en faisaient pas autant. Les critiques s'enhardissent, et ils s'adressent cette fois à Jésus lui-même. Dans le quatrième conflit, ils en arrivent au reproche, parce que Jésus laisse ses disciples violer ouvertement le sabbat, en froissant des épis mûrs [3]. Le cinquième conflit eut lieu à l'occasion de la guérison de l'homme, dont la main était desséchée [4]. Le dissentiment s'accentue de plus en plus entre Jésus et les pharisiens sur la question du sabbat. Les adversaires étaient venus à la synagogue pour observer Jésus et voir s'il opérerait une guérison au jour du repos sabbatique. Jésus prit l'initiative du miracle et porta aux pharisiens un défi qu'ils n'osèrent pas relever, mais dans leur irritation ils formèrent avec les hérodiens un complot contre lui.

Tous les exégètes reconnaissent que ces faits ne se

[1] Marc., II, 15-17.
[2] Marc., II, 18-22.
[3] Marc., II, 23-28.
[4] Marc., III, 1-6.

sont pas succédé sans interruption, comme ils sont racontés, et que l'évangéliste les a groupés pour montrer l'hostilité croissante des pharisiens et indiquer quel sera le dénouement final de la lutte. La lutte avec les pharisiens ne cessera pas, et leur hostilité a grandi parallèlement à la faveur que Jésus obtenait auprès des masses.

A cette opposition des pharisiens M. Loisy joint la crainte politique, qui vient au secours de la haine religieuse. Selon lui, le mouvement, produit par Jésus en Galilée, ne pouvait gagner en extension et en intensité sans attirer l'attention du pouvoir politique et sans être immédiatement comprimé. L'exemple de saint Jean-Baptiste montre ce dont était capable à cet égard le tétrarque Antipas. Si Jésus a pu suivre librement, pendant un certain temps, son inspiration, c'est qu'il s'adressait à de petites gens, en prêchant une doctrine morale où rien n'était une menace directe contre les autorités constituées. Mais par suite de la mission des Douze, qui eut un certain succès, le mouvement religieux, suscité en Galilée, vint à la connaissance d'Hérode Antipas [1]. La renommée de Jésus, augmentée par la prédication des apôtres, qui allaient en des endroits où le Maître lui-même n'était jamais venu, arriva jusqu'au tétrarque, dont la résidence ordinaire était à Tibériade, non loin de Capharnaüm. Antipas apprit par la voix publique et par les rapports de ses fonctionnaires tout ce que faisaient Jésus et les siens. C'était après la mort de Jean, puisque le tétrarque croit que le Baptiste est ressuscité. Par-

[1] Marc., VI, 14. Cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 208-209.

lant en homme politique, il se voit en face d'une nouvelle manifestation messianique à comprimer [1]. Marc était ainsi amené à dire quelle fut l'attitude d'Hérode à l'égard de Jésus et quelles en furent les conséquences. Au lieu de le faire, il raconte la mort du précurseur. Ce récit n'est pas à sa place, prétend M. Loisy [2], et il forme une grosse interpolation dans l'histoire évangélique. Wellhausen [3] a conjecturé qu'il remplace des indications concernant les intentions hostiles que le tétrarque aurait manifestées à cette époque vis-à-vis de Jésus, et qui auraient été le véritable motif pour lequel le Sauveur, cessant sa prédication, se serait éloigné de la Galilée. M. Loisy accepte cette conjecture et cherche à la confirmer. Les pharisiens s'entendirent peut-être avec les hérodiens contre Jésus, en un péril qui leur était commun [4]. Une tradition [5] rapporte que des pharisiens auraient fait connaître à Jésus les sentiments d'Antipas à son égard, peut-être même à l'instigation du tétrarque, pour décider Jésus à quitter lui-même la Galilée. « On peut croire qu'Antipas ne se souciait pas de recommencer l'affaire de Jean-Baptiste et que le départ éventuel de Jésus pour Jérusalem lui paraissait offrir le double avantage d'assurer la paix de sa principauté et de transporter à d'autres l'obligation de statuer sur le sort du nouveau prophète [6]. » Mais Jésus n'était pas accessible à la crainte. Les menaces plus ou moins astucieuses

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 917, 918.
[2] *Ibid.*, p. 927, 928, 932.
[3] *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 48.
[4] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 210, cf. p. 518-519, 1001.
[5] Luc., XIII, 31.
[6] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 210; cf. t. II, p. 125-126.

d'Hérode ne l'effrayèrent pas plus que la haine à peine déguisée des pharisiens, « mais il sentait par ailleurs que la terre de Galilée se dérobait en quelque sorte sous ses pas [1]. » Le succès ne répondait pas aux premières espérances. Jésus s'éloigna donc, pour un temps, de la Galilée.

Tout cet échafaudage de suppositions croule devant ce fait que, dans le récit de Marc [2], Jésus continue à parcourir la Galilée, sans se préoccuper d'Hérode, et s'il remonte ensuite vers le nord et se dirige du côté de Tyr et de Sidon, ce n'est pas pour y chercher, comme on le prétend, la sécurité pour lui-même et pour ses disciples. Pour échapper à cette conclusion, les critiques sont obligés d'imaginer toute une théorie sur la composition de ces récits intermédiaires, théorie fondée sur leurs soi-disant caractères secondaires et rédactionnels; ils doivent aussi expliquer, par les mêmes procédés, que les récits, qui suivent le voyage en Phénicie, ne sont pas à leur place, afin de conclure de la pénurie des renseignements, que Jésus n'a fait que traverser la Galilée, qu'il n'y a pas prêché, toujours par crainte d'Hérode. L'obstacle politique que la prédication de Jésus aurait rencontré en Galilée est donc fortement exagéré et ne repose pas sur les textes. Les hérodiens se sont joints aux pharisiens pour tramer un complot contre la vie de Jésus [3], à une date inconnue. Quand la renommée de Jésus parvient à la connaissance d'Hérode [4], on ne rapporte pas qu'il se soit préoccupé du mouvement religieux. D'ailleurs,

[1] *Ibid.* Cf. p. 210-211.
[2] Marc., VI, 30-VII, 23.
[3] Marc., III, 6.
[4] Marc., VI, 14-16.

sa haine contre Jean-Baptiste avait d'autres motifs que la religion ; il haïssait le censeur de sa conduite plutôt que le prédicateur de la pénitence et de la préparation au royaume. S'il a voulu tuer Jésus[1], c'est plus tard lorsque déjà Jésus se dirigeait vers Jérusalem. M. Loisy reporte, il est vrai, cette intention meurtrière au moment où Jésus quitta la Galilée pour monter vers la Phénicie ; c'est uniquement pour étayer une opinion qui, autrement, serait sans appui. Nous pouvons donc conclure très fermement que Jésus, qu'on déclare n'avoir pas été accessible à la crainte, n'a pas fui volontairement en Galilée ni cessé sa prédication en cette contrée pour échapper à un danger réel que lui faisait courir l'hostilité du tétrarque. En d'autres termes, l'obstacle politique, tel que M. Loisy l'a compris et l'a présenté, n'a pas influé sur la conduite de Jésus et sur la prédication en Galilée. D'autres causes, nous allons le voir, ont arrêté le succès des premiers temps parmi les foules galiléennes.

IV. Développement du ministère galiléen.

Nous l'avons déjà dit, la prédication de Jésus en Galilée débuta par une courte période de succès toujours croissants, sans mélange de lutte et d'opposition. Par sa parole puissante et par ses miracles, le Sauveur exerça sur le peuple une influence plus grande que celle qu'avait eue Jean-Baptiste. Les foules se pressaient sur ses pas. Il semble toutefois que le thaumaturge était suivi plus que le prédicateur n'était écouté. Les miracles attiraient la masse plus que la prédica-

[1] Luc., XIII, 31.

tion de la pénitence et l'annonce de la proximité du royaume [1]. De son côté, Jésus, pour ne pas favoriser ce concours, fuyait les foules et se retirait dans la solitude et les lieux déserts [2]. Le peuple se mettait à sa poursuite et le cherchait jusqu'au désert [3]. Jésus reprenait sa prédication, car c'était l'objet de sa mission, et pour faire écouter sa parole, il opérait des miracles, surtout en chassant les démons [4]. Partout où il passait, le peuple s'amassait autour de lui pour le voir et l'entendre, dans les maisons particulières, sur les chemins, au bord du lac. Le mouvement gagnait progressivement en extension et en intensité, et le succès fut considérable dans la région de Capharnaüm.

C'est alors que surgirent les premiers obstacles et que se manifesta l'opposition des pharisiens. A la première phase heureuse et tranquille succéda la lutte, d'abord sourde et secrète, puis ouverte et déclarée. Nous connaissons la série des premiers conflits [5]. Le peuple néanmoins continua à affluer, et le Maître était entouré de disciples, qui devaient le seconder dans son œuvre de prédication [6]. Cependant l'enthousiasme même de la foule parut diminuer. Un petit nombre seulement se convertissaient sincèrement parmi les pécheurs et adhéraient fermement à l'Évangile. Le cœur de la masse n'était pas changé. Jésus poursuivait ses prédications et ses miracles, et il envoya ses apôtres lui préparer les voies dans les bourgades, où

[1] Marc., I, 21-28, 32-34.
[2] Marc., I, 35.
[3] Marc., I, 36, 37, 45; II, 14.
[4] Marc., I, 38, 39, 40-45; II, 1-12.
[5] Marc., II, 1-III, 6. Voir p. 171-172.
[6] Marc., III, 7-19.

il n'avait pas été. Les Douze obtinrent un succès, qui répondait aux espérances conçues, et Jésus était au comble de la renommée [1]. Cependant le succès semble avoir diminué graduellement. Jésus parle en paraboles, et les cœurs mal disposés ne profitent pas de son enseignement [2]. Abandonnant la Galilée, Jésus monte vers le nord et se retire en terre païenne, sinon pour se mettre à l'abri des poursuites d'Hérode, du moins pour répandre la bonne nouvelle dans la Décapole et sur la rive occidentale du lac de Tibériade. Les habitants de ces contrées se montrèrent réfractaires à l'Évangile, et Jésus n'eut auprès d'eux aucun résultat important [3].

L'évangélisation du peuple semble alors terminée en Galilée, et Jésus s'attache surtout à instruire ses apôtres et à les préparer à comprendre le mystère de sa mort [4]. Il tourne ses pas vers Jérusalem. Il prêche en Pérée et en Judée [5] ; il donne quelques instructions et fait quelques miracles sur le chemin [6]. Il arrive enfin à Jérusalem, où il devait mourir sur la croix, victime de la haine du sacerdoce officiel [7].

Telle est la marche générale de la prédication de Jésus en Galilée, dans l'Évangile de saint Marc. Le plan, suivi dans cet écrit, est à la fois géographique, chronologique et psychologique [8]. Or, nous avons vu

[1] Marc., VI, 7-13.

[2] Marc., IV, 1-34. Cf. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament* t. I, p. 322-323.

[3] Marc., VI, 33-VIII, 26.

[4] Marc., VIII, 27-IX, 47.

[5] Marc., X, 1.

[6] Marc., X, 2-52.

[7] Marc., XI, 1-XV, 47.

[8] M. Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, p. 28.

que, pour la distribution géographique et chronologique des événements, il répond plus au groupement logique des faits qu'à la réalité strictement historique. Ce groupement a été conçu pour marquer les résultats de la vie publique de Jésus. Après d'heureux débuts, l'opposition se lève, les conflits se multiplient, la foule semble elle-même se détacher peu à peu de celui qu'elle avait d'abord acclamé. C'est alors que Jésus donne tous ses soins à la formation des apôtres, à leur instruction, en leur annonçant graduellement le sort tragique qui lui est réservé et qu'il subit à Jérusalem. Ce plan donne déjà comme une philosophie de la vie publique de Jésus. Tous les détails peuvent s'y caser logiquement , à la condition que leur succession chronologique ne soit maintenue que dans les grandes lignes. Nous ne le tiendrons donc pas comme donnant la suite réelle et historique des faits ; mais, quoiqu'ils aient été groupés pour dégager nettement cette impression d'ensemble, les faits n'en sont pas moins certains ni instructifs, et ils nous donnent une idée juste et vraie du divin prédicateur de l'Évangile et du puissant thaumaturge que fut Jésus en Galilée.

CINQUIÈME CONFÉRENCE

LES MIRACLES DE JÉSUS

Au cours de son ministère public en Galilée, Jésus a fait des miracles. Dès le jour de la Pentecôte, saint Pierre à Jérusalem présentait Jésus comme un homme approuvé de Dieu parmi les Juifs par les miracles, les prodiges et les signes, que Dieu avait accomplis par son intermédiaire au milieu d'eux. Et ces faits étaient si notoires qu'il en appelait à la connaissance qu'en avaient ses auditeurs [1]. L'apôtre disait la même chose aux païens qu'il voulait convertir. Dans l'instruction préparatoire au baptême du centurion Corneille, il caractérisait Jésus de Nazareth en quelques traits saisissants : « Il allait de lieu en lieu faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable, car Dieu était avec lui [2]. » Le prince des apôtres définissait donc Jésus comme un homme, oint du Saint-Esprit et de force divine, comme un bienfaisant thaumaturge, ayant semé partout sur son passage des œuvres de bonté et de puissance, ayant guéri les malades, principalement les démoniaques. Mais ce tableau répond-il à l'histoire, ou appartient-il à la légende ? En un siècle ennemi, comme le nôtre, du sur-

[1] Act., II, 22.
[2] Act., X, 37, 38.

naturel, est-il permis encore de parler des miracles de Jésus et d'en admettre la réalité? La cause n'est-elle pas définitivement entendue, et la science n'a-t-elle pas rendu son arrêt ? Le miracle n'est-il pas déclaré impossible au nom de la philosophie, et la méthode historique, dûment appliquée aux faits merveilleux, ne suffit-elle pas à démontrer que le miracle n'a jamais été constaté [1] ? Jésus, par suite, n'a pas pu faire de miracles, et il n'en a pas fait.

Laissant de côté les questions philosophiques de la possibilité du miracle (que j'admets) et de l'impossibilité de le constater (que je rejette), je me tiendrai exclusivement sur le terrain exégétique et historique, dont je ne dois pas m'écarter, et j'examinerai : 1° s'il est prouvé historiquement que Jésus a fait des miracles ; 2° quel genre de miracles il a accomplis ; 3° quels étaient leurs caractères. Réalité, espèce et caractères des miracles de Notre-Seigneur, telles sont les trois questions que je me propose de résoudre.

I. Réalité des miracles de Jésus.

Il est bien entendu que je n'étudierai pas tous les miracles qui sont racontés dans les Évangiles. Il ne sera pas question de ceux qui ont rapport à sa personne, tels que sa conception virginale, sa transfiguration, les prodiges qui se sont produits à sa mort et à

[1] Sur ces deux méthodes de combattre le miracle, voir Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, Paris, 1902, t. I, p. 58-67 (pour la première), p. 67-72 (pour la seconde). Ces deux méthodes sont réunies dans l'ouvrage de Saintyves, *Le discernement du miracle devant la critique*, in-8°, Paris, 1909.

sa résurrection. Il ne s'agit que de ceux qu'il a opérés lui-même et qui sont rapportés dans les Synoptiques, le quatrième Évangile étant en dehors de mon étude. Et d'abord, Jésus a-t-il fait des miracles ? L'ancien rationalisme le niait sans discussion et cherchait à ramener à de simples faits naturels les récits miraculeux des Évangiles. Quelques critiques en sont encore à ce stade de la pensée rationaliste, tant le vulgaire rationalisme a la vie dure. Ils nient la véracité des Évangiles uniquement parce que ces documents contiennent des récits miraculeux. Cependant, les historiens actuels ne leur dénient pas pour cela toute valeur historique, et ils les tiennent pour des sources sûres de l'histoire de Jésus, même, pour une part du moins, dans leurs récits de miracles. A l'époque où les Évangiles ont été composés, le miracle, ou ce que l'on regardait comme tel, seproduisait fréquemment. Le monde antique voyait des miracles partout [1]. Tout ce qui était extraordinaire venait des dieux, et on connaît, dans le monde païen, des types caractérisés de toute espèce de miracles. On en attribuait à des personnages vivants ou peu après leur mort. On ne peut donc rejeter un livre, parce qu'il est rempli de phénomènes merveilleux. Cependant le vrai miracle, c'est-à-dire une dérogation réelle aux lois de la nature, est impossible [2].

[1] En dehors des guérisons attribuées à Esculape, dont nous aurons l'occasion de parler plus loin, les miracles des anciens ont été groupés dans des recueils considérables : Th. Trede, *Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche*, Gotha, 1901; R. Lembert, *Der Wunderglaube bei Römern und Griechen*. I. *Das Wunder bei den römischen Historiker*, Augsbourg, 1905; R. Reitzenstein, *Hellenistiche Wunderzählungen*, Leipzig, 1906; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909.

[2] A. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902, p. 26-31.

Il faut donc interpréter les récits miraculeux de l'Évangile. Mais comment?

Pour M. Deissmann[1], les miracles du Nouveau Testament ne sont pas des miracles réels et strictement historiques. Ce sont des produits de la croyance populaire, fidèlement et naïvement reproduits dans les Synoptiques, quoique Jésus, saint Paul et saint Jean aient combattu avec une fine ironie les idées courantes de leur temps sur les prodiges et les signes [2]. Mais d'autres font un triage dans les récits miraculeux de l'Évangile. Qu'une tempête ait été apaisée d'un mot, « nous ne le croyons plus, dit M. Harnack[3], et nous ne pouvons pas le croire ; mais que des boiteux aient marché droit, que des aveugles aient vu, et que des sourds aient entendu, c'est ce qu'il ne faut pas repousser comme une illusion. » M. Soltau dit aussi que Jésus n'a pas fait de miracles absolus, quoiqu'il ait accompli des miracles objectifs et réels [4]. M. Traub admet également la réalité de quelques guérisons opérées par Jésus, mais d'autres miracles évangéliques sont mythiques ou fictifs [5]. M. Loisy reconnaît de son côté que, quoique tous les récits miraculeux des Évangiles synoptiques ne soient pas vrais, Jésus cependant a fait de réels miracles. Oui, en Galilée, il enseignait et faisait des miracles [6]. Mais ne voyez pas dans ces conclusions une concession faite à la vérité, ou un hommage

[1] *Licht vom Osten*, p. 283.

[2] Luc., XI, 29; Matth., XVI, 1-4; I Cor., I, 22 ; II Cor., XII, 89; Joa., IV, 48; XX, 29.

[3] *Op. cit.*, p. 31.

[4] *Hat Jesus Wunder gethan ?* Leipzig, 1903, p. 15-17.

[5] *Die Wunder im Neuen Testament*, Tubingue, 1907, p. 21-31.

[6] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 207.

rendu aux Évangiles, pas plus qu'un heureux revirement et une reculade des rationalistes. Ce que les critiques paraissent donner d'une main, ils le retirent de l'autre, et s'ils attribuent des miracles à Jésus, ils ne lui laissent que « le menu fretin des miracles, des guérisons dans le genre de celles qui s'accomplissent à Lourdes, et qui arrivaient autrefois dans les temples d'Esculape, » pour employer une expression de M. Loisy sur le miracle en général [1].

Écoutons d'abord ceux qui prétendent que Jésus n'a pas fait de miracles. Quelles raisons donnent-ils de leur négation ? Ils invoquent, en premier lieu, le silence de saint Paul [2]. Il est, en effet, certain que l'apôtre des Gentils n'a mentionné aucun des miracles que Jésus aurait faits de son vivant. Il ne les rapporte pas en preuve de la divinité du Sauveur. Il a attaché une très grande importance à la mort et à la résurrection de Jésus, en plaçant ces deux faits à la base de sa théologie [3]. Les prodiges que le Sauveur aurait accomplis n'ont pas attiré son attention. Et pourtant, saint Paul n'était pas un rationaliste ni un adversaire du miracle ; il partageait la foi de son temps au miracle ; il vivait dans une atmosphère de miracles. Il a fait lui-même des miracles [4] et il a eu des visions et des révélations [5],

[1] *Quelques lettres*, etc., p. 60-61. M. J. Weiss admet aussi la réalité de quelques miracles de Jésus, notamment des guérisons et en particulier de celles des démoniaques, encore les explique-t-il naturellement. Les autres miracles de Jésus sont, pour lui, des créations de l'imagination populaire. *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 48-51, cf. p. 37.

[2] Traub, *op. cit.*, p. 11-14.

[3] E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, p. 28-34, 38-55.

[4] Act., XIII, 8-12; XIV, 3, 7-49; XVI, 18; XIX, 11, 12; XXVIII,3-11.

[5] Gal., II, 2 ; II Cor., XII, 1-7; Act., XVI, 8, 10; XVIII, 9; XXII, 17-21; XXIII, 11; XXVII, 21-25.

et en particulier il a vu, sur le chemin de Damas, le Christ ressuscité [1]. Il a été ravi au ciel et il a parlé en langues et prophétisé [2]. Il regarde ces prodiges comme des signes de son apostolat [3]. Dans ses Épîtres, il fait allusion aux prodiges de Moïse et il affirme l'inspiration des prophètes [4], et on ne peut douter que, comme les Juifs pieux et les chrétiens de son temps, il ait tenu les signes et les miracles pour des œuvres divines. Et cependant lui, qui partage les idées des évangélistes sur le miracle, ne dit pas un mot des prodiges accomplis par le Sauveur. Ces prodiges remplissent les Évangiles ; Paul les passe entièrement sous silence. Assurément, il n'est pas un historien, et il n'a pas écrit une biographie de Jésus. C'est un prédicateur, un catéchiste, un épistolographe. Sa foi en Jésus et sa prédication ne reposent pas sur les miracles de Notre-Seigneur ; ses Épîtres qui représentent son enseignement, n'en mentionnent aucun, pas plus que ses discours, rapportés dans le livre des Actes des apôtres. Il écrit comme il a parlé et il parle comme il écrit, et ses discours comme ses lettres sont muets sur les actes merveilleux de Jésus. Si on n'en conclut pas que Jésus n'a pas fait de miracles, on est en droit d'en conclure, au moins, que ces miracles, s'il y en a eu, n'ont pas eu d'influence sur la prédication et la théologie de saint Paul.

On ne pourra pas me reprocher d'avoir affaibli l'objection. Elle n'est pas insoluble. Il est vrai, saint

[1] Gal., I, 1, 12, 16; I Cor., IX, 1; XV, 8; Act., IX, 1-20; XXII, 4-21; XXVI, 9-19.

[2] II Cor., XII, 2, 4; I Cor., XIII, 1, 2; XVI, 6.

[3] II Cor., XII, 12.

[4] I Cor., X, 1-5; II Cor., III, 7 ; Heb., III, 16; Eph., III, 5; Heb., I, 1.

Paul s'est tu sur les miracles de Jésus ; mais on ne peut rien conclure de son silence contre leur réalité. Silence n'est pas ignorance. Nous n'avons dans les Actes qu'un petit nombre de ses discours, et ils ne nous donnent pas l'idée complète de sa prédication ordinaire. Ses lettres ne sont que des écrits de circonstance, où il traite des questions particulières, où il résout des cas de conscience qu'on lui a soumis, où il discute les objections qu'on fait à son Évangile, où il expose quelques points de doctrine. Même dans les Épîtres complètement doctrinales, telles que les lettres aux Romains et aux Éphésiens, il ne rédige pas des traités didactiques, et il ne donne pas un exposé systématique de son enseignement. C'est une erreur des protestants d'y chercher la théologie complète de leur auteur. Nous ne sommes donc pas en mesure de savoir tout ce que l'apôtre enseignait. Dans ce que nous connaissons de son enseignement, il n'est pas question des miracles de Jésus. Ce fait peut nous surprendre, il ne signifie, ni que ces miracles n'avaient pas eu lieu, ni que Paul les dédaignait. S'il fallait rejeter de l'Évangile tout ce qui ne se trouve pas dans les Épîtres de saint Paul, il resterait peu de faits de l'histoire évangélique, puisqu'il n'en rapporte qu'un petit nombre. Nous savons pourtant que sa prédication était identique à celle des autres apôtres. Or, je rappelais, au début de cette conférence, que saint Pierre prouvait la mission divine de Jésus par les miracles. Nous pouvons conclure que saint Paul n'a pas fait autrement, quoiqu'il ne nous en soit pas parvenu de preuves directes. Il serait tout à fait invraisemblable que cet apôtre qui admettait le miracle, qui vivait dans une atmosphère de miracles, n'ait pas connu les prodiges accomplis par Jésus. Il savait que les Juifs demandaient des si-

gnes[1] de son temps comme du vivantde Notre-Seigneur[2] S'il ne prêche que Jésus-Christ crucifié, il n'ignore pas que Jésus a fait des miracles en faveur de son apostolat, et lui en rapporte l'honneur [3]. S'il attribue au Sauveur glorifié les prodiges qui ont été les signes de son apostolat, il ne pouvait ni rejeter ni mépriser ceux que Jésus avait accomplis de son vivant en preuve de sa mission divine, quoiqu'il ne les mentionne pas expressément. Enfin, s'il fait allusion formelle aux prodiges qui eurent lieu du temps de Moïse, ce n'est pas dans un dessein apologétique, mais dans un but didactique pour en tirer des leçons morales ou des conclusions doctrinales sur les rapports de la loi ancienne et de la loi nouvelle [4]. Les miracles du Christ étaient trop récents pour fournir à saint Paul des leçons de cette nature. Les autres apôtres, dans leurs Épîtres, ne parlent pas davantage des miracles de Jésus, si on excepte la transfiguration rappelée par saint Pierre [5]. Ils n'en avaient pas l'occasion dans leur correspondance, employée surtout à l'enseignement moral. En conclura-t-on qu'ils les ignoraient ou les méprisaient ? La conclusion serait fausse pour saint Jean qui, dans son Évangile raconte des miracles et déclare que Jésus en a fait beaucoup d'autres qui ne sont pas relatés dans son livre [6]. Il me paraît que la conclusion contre les miracles de Jésus, tirée du silence de saint Paul, est fausse au même titre.

[1] I Cor., I, 22.
[2] Joa., IV, 48.
[3] Rom., XV, 18, 19.
[4] I Cor., X, 6-11 ; II Cor., III, 8-18.
[5] II Pet., I, 16-18.
[6] Joa., XX, 30.

Du reste, les Évangiles sont remplis de récits de miracles [1]. Ces récits prouvent au moins qu'à une époque donnée on s'est vivement intéressé, parmi les chrétiens de l'âge primitif, aux miracles de Jésus. Dira-t-on qu'ils ont été créés de toutes pièces et qu'ils sont le fruit de l'imagination populaire ? Sont-ils de pures légendes, et Jésus thaumaturge est-il un mythe, comme Strauss l'a prétendu ? Oserait-on soutenir qu'on a fait de Jésus un Esculape, comme on en a fait un Messie ? Pareille conclusion est insoutenable. Qui aurait créé ces récits merveilleux ? Ce ne sont pas les évangélistes, car ils les rapportent comme de vrais miracles, comme des preuves de la mission divine de Jésus, et ils sont trop sincères pour avoir fabriqué eux-mêmes des arguments, auxquels ils reconnaissaient une si grande valeur. Ces récits auraient donc été imaginés avant eux dans la tradition populaire des premiers chrétiens. Mais l'intervalle, qui s'est écoulé entre la vie de Jésus sans miracle et la rédaction des Évangiles, est bien court pour l'apparition de cette efflorescence légendaire. Du reste, il eût été difficile de faire passer Jésus pour un guérisseur, s'il n'avait réellement accompli des guérisons, pas plus qu'on ne l'aurait créé Messie, s'il ne s'était attribué ce titre. Aussi des critiques rationalistes, au nombre desquels se range M. Loisy, reconnaissent que Jésus s'est dit Messie et qu'il a fait des miracles. S'il y a dans les Évangiles des miracles légendaires, c'est qu'il y en a eu de réels. On ne peut donc dire que tous les miracles de Jésus sont faux et que Jésus thaumaturge est une création légendaire.

[1] Ils en rapportent une quarantaine, et ils déclarent qu'il y en a un plus grand nombre. Marc., I, 34, 39; VI, 54-56; Matth., VIII, 16; IX, 35.

Donc beaucoup de rationalistes modernes admettent que Notre-Seigneur a fait des miracles. « Il ne paraît pas douteux, écrit M. Loisy [1], que Jésus ait fait, pendant le temps de sa prédication, un certain nombre de cures merveilleuses. On doit remarquer cependant que les récits évangéliques, nonobstant le développement légendaire qu'on y discerne sans difficulté, sont relativement sobres sur cette matière. Les miracles sont peu nombreux ; il est vrai qu'on en signale en bloc un grand nombre qu'on ne raconte pas ; mais il est évident que les cas extraordinaires, qui avaient frappé l'esprit des disciples, étaient faciles à compter. L'éditeur du quatrième Évangile [2] a eu le sentiment de cette indigence que l'auteur lui-même atteste à sa façon par l'effort qu'il a fait pour adapter à son but d'enseignement la tradition synoptique. » Quoi qu'il en soit du nombre, il y en eut plus qu'il y en a de racontés. « Jésus avait dû accomplir beaucoup de guérisons, mais sans que lui-même, ses disciples et ses ennemis y attachassent grande importance. » Il se faisait alors des miracles tous les jours, et on y était habitué. « L'exorcisme, la guérison par la prière et par la foi étaient des pratiques courantes dans ce temps et dans ce milieu. » Jésus guérissait donc des malades, surtout des démoniaques. « Ce qui semble avoir produit plus de de sensation est l'influence étonnante que Jésus exerçait sur une catégorie de malades que l'on considérait comme spécialement possédés par les démons. La réalité de ces cures est attestée par le fait que les ad-

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 182-183.
[2] Joa., XXI, 25.

versaires de Jésus ont été obligés d'en chercher une explication [1]. »

Le premier miracle de Notre-Seigneur à Capharnaüm a été, d'après saint Marc [2], la guérison d'un démoniaque. D'autres ont suivi et nous avons le récit de sept [3]. L'expulsion des démons est présentée par saint Marc comme une partie essentielle du ministère de Jésus en Galilée, dans les premiers temps [4]. Pour expliquer ces faits, les adversaires de Jésus en sont réduits à prétendre qu'il chasse les démons au nom de Béelzébub, prince des démons. Cette accusation précise et grave, formulée contre le Sauveur, est attestée par les trois Synoptiques et par saint Jean lui-même [5]. C'étaient des scribes, venus de Jérusalem, qui la portaient, et au témoignage de saint Marc, ce n'est pas à l'occasion d'une guérison particulière. Saint Matthieu et saint Luc rattachent cette accusation à la délivrance d'un possédé. Jésus aurait fait, en présence de ces scribes, quelques miracles et chassé au moins un démon. Déjà renseignés sur les actes du prédicateur galiléen, ou témoins de l'expulsion d'un démon, les scribes de la capitale, au lieu d'y reconnaître une manifestation de la puissance divine, déclarèrent que Jésus lui-même était possédé par le prince des démons et qu'il chas-

[1] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 183.

[2] I, 23-28. Cf. Luc., IV, 33-37.

[3] Marc., V, 1-20; Matth., VIII, 28-34; Luc., VIII, 26-39; Marc., VII, 24-30; Matth., XV, 21-28; Marc., IX, 13-28; Matth., XVII, 14-20; Luc., IX, 37-44; Marc., XVI, 9; Luc., VIII, 2; Matth., IX, 32-34; Luc., XI, 14, 15; Matth., XII, 22, 23; Luc., XIII, 11, 13, 16.

[4] Marc., I, 34, 39.

[5] Marc., III, 22; Matth., IX, 34; XII, 22; Luc., XI, 15; Joa., X, 20, 21.

sait les esprits subalternes par la puissance de Béelzébub, qui le dominait lui-même. Pour expliquer ses miracles, ils ne trouvèrent que l'hypothèse de l'intervention diabolique, Satan chassant lui-même les mauvais esprits, ses subordonnés. L'hypothèse était absurde. Si Béelzébub avait chassé les démons par Jésus, il aurait détruit lui-même son empire. L'empire de Satan s'écroule à la vérité, mais c'est parce que Satan a trouvé plus fort que lui. L'expulsion des démons est l'œuvre de la puissance divine. Si Jésus l'opérait par la magie, ç'aurait été encore par Satan. Les exorcistes juifs agissent par la vertu de Dieu; Jésus agit de même : il chasse les démons par le doigt de Dieu.

Cependant les cures merveilleuses de Jésus ne consistaient pas seulement dans les guérisons des possédés. Le Sauveur a guéri d'autres malades : la belle-mère de saint Pierre, tenue par la fièvre [1], un lépreux [2], un paralytique [3], un homme dont la main était desséchée [4], l'hémorrhoïsse [5], la fille de Jaïre [6], un sourd et muet [7], des aveugles [8]. M. Loisy réduit à un petit nombre les miracles, ou cures merveilleuses, dont il admet la réalité historique. L'historicité des autres lui paraît douteuse ou irréelle. Toutefois les évangélistes racontent les autres, ceux dont les critiques modernes rejettent l'existence, non pas comme des légendes, mais comme des faits historiques, qui avaient à leurs yeux

[1] Marc., I, 30, 31.
[2] Marc., I, 40-45.
[3] Marc., II, 3-12.
[4] Marc., III, 1-5.
[5] Marc., V, 25-34.
[6] Marc., V, 22-24, 35-43.
[7] Marc., VII, 31-37.
[8] Marc., VIII, 22-26; X, 46-52.

autant de réalité que les exorcismes des démoniaques et les guérisons de malades. Aussi saint Matthieu, qui a coutume de grouper les faits du même ordre, réunit toute une série de miracles et il raconte la tempête apaisée au milieu des guérisons de malades et des délivrances de possédés [1]. Saint Marc relate les multiplications des pains et la marche de Jésus sur les eaux [2] avec la même sincérité et la même bonne foi que les cures merveilleuses. Tous les faits miraculeux, dont il fait le récit, ont pour lui la même réalité et sont des œuvres divines. Les autres miracles plus extraordinaires encore, la pêche miraculeuse [3], le statère trouvé dans la bouche d'un poisson [4], le figuier desséché [5], le possédé de Gérasa et les démons entrés dans les pourceaux et se jetant dans le lac [6], sont rapportés comme véritables et réels, et le dernier par les trois évangélistes. Ceux-ci ont vu dans tous les miracles qu'ils racontent des faits historiques, contraires au cours naturel des choses et réellement miraculeux. Ils n'ont pas établi de distinction entre miracles et miracles, entre miracles réels et miracles légendaires. Cela devrait suffire à l'historien qui n'a pas à s'occuper de la nature des faits racontés dans des ouvrages authentiques. L'historien ne connaît que des faits, plus ou moins bien constatés. Qu'un fait soit inouï, extraordinaire, s'il est bien constaté, l'historien n'a pas droit de le

[1] Matth., VIII, 1-IX, 35.
[2] Marc., VI, 34-52; VIII, 1-9.
[3] Luc., V, 1-11.
[4] Matth., XVII, 23-26.
[5] Marc., XI, 12-14; Matth., XXI, 18-21.
[6] Marc., V, 1-20; Matth., VIII, 28-34; Luc., VIII, 26-39.

nier [1]. Néanmoins, les critiques rationalistes distinguent dans les Évangiles des miracles réels et des miracles légendaires. Nous avons à voir si cette distinction est fondée et sur quelles raisons on veut la fonder.

II. Espèces de miracles évangéliques.

Jésus a donc réellement accompli des miracles et fait des cures merveilleuses. Cependant il n'a pas opéré tous les miracles qui lui sont attribués dans les Évangiles [2]. Les récits qui nous ont été transmis « ne sont aucunement des procès-verbaux authentiques de ce qui advint en telle ou telle occasion. » Plusieurs d'entre eux « ont été transposés, corrigés, amplifiés selon le goût des évangélistes, l'intérêt de l'édification, les besoins de l'apologétique [3] ». D'autres ont été transformés, idéalisés, et sont devenus des symboles et des allégories. Il y a enfin des miracles entièrement fictifs.

[1] J. Chevalier, *Les Évangiles synoptiques de M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 355-356.

[2] Les critiques rationalistes ne sont pas d'accord au sujet du classement des miracles évangéliques. M. Harnack en distingue cinq groupes d'après la nature des faits racontés. *L'essence du christianisme*, p. 31. M. Soltau, les envisageant au point de vue de la critique des sources, les ramène à trois classes. *Hat Jesus Wunder gethan* ? p. 18-29. Nous exposons les idées de M. Loisy, qui ont eu en France plus de retentissement. L'accord entre les critiques existe sur bien des points, quoique le procédé suivi soit différent.

[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 188.

1° Miracles corrigés et amplifiés

Tous les récits de guérisons de malades et de démoniaques ne seraient pas primitifs, parce que plusieurs auraient été exploités par Marc, d'abord, et par Matthieu et Luc, ensuite, en témoignage direct de la messianité de Jésus. Ainsi la première délivrance d'un démoniaque à Capharnaüm [1] et l'indication générale concernant les guérisons de possédés [2] ont été tournées en argument de messianité. Le récit du démon, chassé en terre païenne [3], fait pendant à celui qui aurait été chassé à Capharnaüm, en terre juive, et n'est que l'expression accentuée du même fait. Ce sont les possédés qui sont censés avoir rendu témoignage les premiers à la messianité de Jésus ; il faut sans doute en rabattre beaucoup [4]. « Cette façon de tourner les miracles en preuve existe tout autant pour les autres genres de guérisons, bien quelle ait été moins remarquée. L'histoire du paralytique [5] semble avoir été racontée d'abord comme un miracle de la foi ; elle devient un argument messianique, et dans la bouche de Jésus lui-même, par la revendication pour le Fils de l'homme, c'est-à-dire pour Jésus déclaré Christ, du pouvoir de remettre les péchés [6]. » Cet argument

[1] Marc., I, 23-28.
[2] Marc., I, 34.
[3] Marc., V, 1-20.
[4] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 87, 107, 183, 447, 449, 700. Pour les évangélistes, la guérison des possédés est un signe : la défaite de Satan prouve l'avènement du royaume. *Ibid.*, p. 701.
[5] Marc., II, 5-10.
[6] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 183, cf. p. 107-108.

aurait été surajouté au récit primitif [1]. Dans le récit de l'ambassade que Jean-Baptiste prisonnier aurait envoyée à Jésus pour l'interroger sur sa mission, on fait présenter par Jésus lui-même tous ses miracles de guérison comme des signes de cette mission [2]. Cette réponse ne peut pas être historique, dit-on. Voici pourquoi.

A un moment quelconque de son ministère, Jésus ne s'est pas publiquement prévalu de ses miracles et il ne les a pas allégués en témoignage de sa mission. Le contraire répugne autant à son attitude générale qu'à son caractère et à la réalité des faits [3]. Il ne se portait pas de lui-même à faire des miracles. Il les faisait presque malgré lui. Au début de son ministère, il n'en prend pas l'initiative. On lui amène des malades ; il les guérit. Sa popularité s'en accroît; il s'en effraie. Il n'est pas envoyé pour cela. Il craint que le thaumaturge en lui ne fasse tort au prédicateur ; il ne veut pas que son entreprise dévie dans une fausse direction, et il s'éloigne de Capharnaüm. Vaine précaution ! On vient le chercher, et pour le ramener, on donne la raison qui l'a fait fuir. « L'élan une fois donné, le mouvement ne s'arrête pas. Jésus veut prêcher et convertir ; il faut qu'il guérisse. Pourrait-il se refuser au soulagement que Dieu opère par ses mains [4] ? » La tradition n'a pas compris cette conduite si simple, et elle a montré Jésus se portant de lui-même à faire des miracles comme son œuvre propre [5]. Un miracle obtenu

[1] Id., *ibid.*, p. 480.
[2] Matth., XI, 2-6; Luc., VII, 18-23.
[3] A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 663-664.
[4] Id., *ibid.*, p. 207, cf. p. 460-461, 475.
[5] Id., *ibid.*, p. 462.

en fait demander d'autres par la foule qui se précipite sur les pas de Jésus. Pour se soustraire à cet empressement, qui va contre ses desseins, Jésus est obligé de ne plus se montrer en ville [1]. Un peu plus tard cependant, dans une synagogue de Galilée, un jour de sabbat, il prend l'initiative de guérir l'homme dont la main était desséchée ; mais il semble qu'il n'y voyait avant tout, comme les pharisiens eux-mêmes, qu'une bonne œuvre ; du moins il ne fait valoir que le caractère bienfaisant, et non le caractère divin, de son action [2]. S'il en est ainsi, il n'a pas pu, comme on le lui fait faire lors du message de Jean-Baptiste, étaler ses miracles, ni les exagérer en les présentant comme des actes messianiques et des manifestations évidentes du règne de Dieu. Sans doute, les guérisons qu'il opère sont des cas exceptionnels, et non des manifestations ordinaires de son activité, et quand on l'accuse de chasser les démons au nom de Béelzébub, il sait que répondre. Mais les guérisons de démoniaques sont présentées dans l'Évangile comme des faits d'ordre spirituel, tandis que Jésus, tout y en voyant une manifestation de la puissance divine, n'y reconnaissait pas des signes comme les pharisiens en demandent. La réponse à Jean, qu'on met sur ses lèvres, n'énonce pas cette pensée. Elle n'est donc pas originale, puisqu'elle n'a plus le sentiment juste, soit de la place que les miracles ont tenue dans le ministère de Jésus, soit de la façon dont il les envisage lui-même. La tradition a pris à la lettre les métaphores dont Jésus s'est servi pour décrire son activité spirituelle en s'inspirant d'Isaïe. Jésus a pu dire aux envoyés de Jean : Allez raconter à votre

[1] Id., *ibid.*, p. 468.
[2] Id., *ibid.*, p. 516.

maître ce que vous entendez et ce que vous voyez, à savoir, non une profusion de miracles, mais comment il enseigne et quel effet produit son Évangile sur la foule des malheureux, aveugles, sourds, boiteux, lépreux, morts à Dieu par le péché. Pour les évangélistes, ces miracles spirituels sont devenus des faits sensibles, des miracles physiques, symboles des fruits spirituels de l'Évangile [1].

Quand les pharisiens demandent un prodige, un grand miracle, comme signe spécial de sa mission, Jésus le leur refuse. Les signes au ciel ou les signes se produisant du ciel en terre sont réservés à l'avènement glorieux du Messie. Ils ne sont pas nécessaires aux âmes de bonne volonté pour reconnaître que le royaume arrive. Les guérisons opérées par Jésus ne sont pas des signes. Les pharisiens ne s'en contentent pas, il leur faudrait un prodige extraordinaire, qui manifesterait aux yeux sa qualité d'envoyé divin. Ils ne le méritent pas, car ils ne désirent pas le voir et il ne les convertirait pas ; ils ne l'auront pas. Jésus ne veut ni forcer la main à son Père, ni tenter Dieu en cédant à leur demande. Ils n'auront que le signe de Jonas : Dieu leur envoie un messager qui annonce la ruine de Jérusalem et de la nation juive, si on ne fait pénitence, comme Jonas l'a prêché à Ninive [2].

Telle est l'attitude que M. Loisy prête à Jésus en face du miracle. Jésus guérit les malades par bonté et par puissance, mais il n'opère aucune guérison pour prouver sa mission. Et c'est pourquoi toutes les guérisons, que les évangélistes présentent comme des signes et des preuves de messianité, sont des faits

[1] Id., *ibid.*, p. 663, 665.
[2] Id., *ibid.*, p. 993, 995.

historiques corrigés, amplifiés et tournés par la tradition ou par eux en arguments de mission divine. Cette attitude du Sauveur est-elle réellement historique, ou ne serait-elle pas plutôt le résultat d'une interprétation tendancieuse des faits ?

Tout d'abord, la conduite de Jésus, au début de son ministère en Galilée, en face de l'enthousiasme exagéré de la foule pour ses miracles, se comprend fort bien. Le Sauveur accordait plus de valeur à son enseignement qu'à ses miracles. Il était venu prêcher la pénitence et le royaume de Dieu sur terre. Le miracle n'était, à ses yeux, qu'un moyen de justifier sa prédication, en lui donnant le sceau divin. Si ses auditeurs galiléens étaient peu attentifs à ses discours et se précipitaient sur ses pas pour voir des miracles et lui réclamaient sans cesse de nouvelles cures merveilleuses, il devait se montrer peu disposé à favoriser leur désir et à ne paraître qu'un puissant thaumaturge. L'œuvre, objet de sa mission, aurait autrement dévié de son but. On comprend donc que, dans ces circonstances, il se soit dérobé à l'enthousiasme exagéré du peuple, qui prenait le moyen pour la fin, et qu'il ait fui devant ses exigences fausses. Les prédicateurs et les directeurs de conscience, qui se trouveraient aujourd'hui encore en présence de populations entières ou de chrétiens isolés, trop attachés aux choses merveilleuses et extraordinaires, en quête de nouveaux miracles, de visions ou de révélations, mais négligeant la pratique des commandements et des vertus, ne comprenant rien aux graves devoirs de la religion ni aux enseignements austères de la croix, les rappelleraient à la vérité, avec force et courage, au risque de perdre leur popularité et de passer pour des censeurs sévères, sinon pour des prêtres

n'entendant rien au christianisme et à leur mission. Ils seraient en cela de vrais disciples du divin Maître, et on peut dire en vérité, pourvu qu'il ne s'y mêle ni mépris, ni dédain pour le miracle, avec M. Loisy : « Les éléments du discours sur la montagne sont plus précieux à l'historien que tous les récits des miracles des Évangiles [1]. » Assurément, l'enseignement du Sauveur l'emporte sur ses actions prodigieuses, et il faut laisser les miracles évangéliques à leur place naturelle, celle que leur assigne leur but historique, qui était de faire écouter le prédicateur et de faire recevoir sa parole. C'est pourquoi, lorsque Jésus se trouvait en présence de véritables croyants, qui ne recherchaient pas le miracle pour lui-même, il se portait à leur accorder l'objet de leur demande, et il en prenait même l'initiative. Si donc, pour récompenser la foi du centurion païen qu'il admire, il se montre tout disposé à guérir son serviteur malade, cette circonstance n'a pas été imaginée par raison de symbolisme, comme le prétend M. Loisy [2] ; elle est historique et elle répond bien aux sentiments réels du Sauveur. Du reste, nombre de miracles, racontés dans les Synoptiques, ont été spontanés de la part de Jésus [3], même parmi ceux que M. Loisy regarde comme historiques.

En outre, en se portant ainsi lui-même à guérir les malades, Jésus ne veut pas seulement accomplir une bonne œuvre, et il ne considère pas exclusivement le caractère bienfaisant de l'acte, abstraction faite

[1] *Quelques lettres*, etc., p. 147.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 649.

[3] M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. I, p. 5.

de son caractère divin. Assurément, les guérisons qu'il opérait étaient de sa part des actes de bonté, et je suis loin de leur dénier ce caractère. C'était des œuvres de miséricorde. Le Fils de Dieu qui, par commisération pour l'humanité déchue, était descendu du ciel afin d'arracher les hommes au péché et à la mort, était naturellement rempli de compassion pour les pauvres malades, qui imploraient son assistance, surtout en envisageant la maladie et la misère comme des suites éloignées, sinon comme des effets immédiats, du péché, et il était porté par son cœur compatissant à alléger leurs souffrances et à user de sa puissance en leur faveur, pour leur rendre la santé [1]. Les Galiléens considéraient aussi de la même manière les miracles de Notre-Seigneur, comme des marques d'une grande bonté, et c'est parce qu'il était bon pour eux et avec eux, qu'ils accouraient vers lui et qu'ils l'aimaient. Des prodiges étonnants, qui n'eussent été que des preuves évidentes d'une puissance surnaturelle, eussent provoqué la crainte [2] plutôt que l'amour. Si les miracles de Jésus n'avaient manifesté que des pouvoirs extraordinaires, s'ils n'avaient été que des prodiges, pareils à la guérison du possédé de Gérasa ou à la malédiction du figuier desséché, ils n'auraient pas fait monter sur les lèvres de la foule cet éloge de sa bienfaisance et de sa bonté : « Il a bien fait toutes choses, car il a fait entendre les sourds et parler les muets [3]. »

[1] Card. Wiseman, *Les miracles du Nouveau Testament*, dans *Mélanges religieux, scientifiques et littéraires*, trad. F. de Bernhardt, Paris, Tournai, 1858, p. 83-84.

[2] Marc., I, 27; V, 1-17.

[3] Marc., VII, 37.

Mais de ce que les miracles de Jésus étaient des actes de bonté, il n'en résulte pas qu'ils n'aient été en même temps des actes de puissance. M. Loisy [1] est obligé de reconnaître que le Sauveur mettait en œuvre, pour le soulagement des malades, la puissance que son Père lui avait donnée, et qu'il voyait dans la délivrance des démoniaques une manifestation de la puissance divine [2]. Aux pharisiens qui attribuaient cette délivrance à l'intervention du diable il répondait qu'elle était un acte de la toute-puissance de Dieu [3]. M. Loisy prétend seulement qu'il n'a pas usé de cette puissance pour prouver sa messianité, et, selon lui, l'argument de messianité aurait été ajouté aux récits primitifs de simples guérisons. Les preuves exégétiques qu'il invoque, en chaque cas particulier, ne peuvent être discutées ici ; elles n'ont pas la portée qu'on veut leur donner, et elles s'expliquent aisément comme des particularités purement rédactionnelles. On ne voit pas pourquoi Jésus lui-même n'aurait pas présenté aux envoyés de Jean-Baptiste les guérisons qu'il accomplissait comme des marques de sa mission divine. Œuvres de la puissance divine, elles montraient que Dieu était avec celui qui les accomplissait. La délivrance des possédés était opérée par la vertu de Dieu, et elle manifestait que Jésus était envoyé pour établir sur terre le royaume de Dieu et détruire l'empire de Satan. Satan avait trouvé plus fort que lui. Et si le Sauveur refuse de donner aux pharisiens le prodige extraordinaire qu'ils demandaient, c'est que ce signe ne leur était pas nécessaire, puisque

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 208.
[2] *Ibid.*, p. 664.
[3] *Ibid.*, p. 705.

les miracles de guérison des malades et d'expulsion des démons suffisaient à prouver la mission divine de celui qui les opérait ; c'est aussi qu'ils ne méritaient pas d'obtenir un prodige qui aurait satisfait leur curiosité sans les convertir. Pour leur conversion, la prédication de la pénitence, accompagnée de ses preuves ordinaires, leur suffisait et devait, seule, leur être donnée.

Les miracles de Jésus étaient à la fois des actes de puissance et des signes. Comme œuvres exigeant des forces supérieures à celles qui agissent régulièrement dans le monde, ils étaient des effets visibles, donc des manifestations de la puissance divine, des actes divins, prodigieux et étonnants, et ils servaient de signes pour approuver et confirmer la mission divine de Jésus. Ils étaient capables de convaincre ceux qui en étaient témoins, de la divinité de cette mission. Les évangélistes les ont envisagés ainsi [1]. Quand ils les font invoquer par Jésus lui-même pour justifier le droit qu'il réclame à l'attention de ses auditeurs et exiger que ceux-ci aient foi en lui, est-ce une déviation de la tradition primitive ? On le prétend ; mais ce n'est qu'une conséquence tirée d'une interprétation rationaliste, qui est loin de s'imposer et qui est contraire aux textes évangéliques. Les miracles de Jésus étaient, en réalité, de puissants auxiliaires en faveur de sa prédication et de son enseignement. Comme œuvres de bonté, ils disposaient les cœurs sensibles à recevoir volontiers sa doctrine. Comme œuvres de puissance, ils attiraient l'attention des hommes sérieux, qui écoutaient sa parole. Sous le premier aspect, ils menaient doucement à la persua-

[1] Marc., IV, 40; Matth., XI, 20, 24; XII, 41; Luc., IV, 36; VII, 16

sion ; sous le second aspect, ils engendraient la conviction. Ils rendaient donc les auditeurs de Jésus attentifs et bienveillants. Sous ce double aspect, ils convenaient au caractère de Notre-Seigneur, prédicateur de la bonne nouvelle, l'Évangile. L'argument de messianité que les évangélistes en tirent ne nuit donc pas à leur nature d'œuvres de bonté et de puissance.

Les pharisiens voulaient voir des miracles surprenants, prodigieux, étranges, monstrueux. Jésus les leur refuse ; ils ne répondaient pas à sa mission actuelle et ils étaient réservés à annoncer et à préparer son dernier avènement [1]. Il multipliait les miracles, qui inspirent la confiance et ouvrent le cœur des hommes. Il ne s'est jamais servi de son pouvoir pour se venger, ni même pour se défendre ; il l'employait au service de la compassion et de la charité. Il a refusé d'en user pour satisfaire la curiosité d'Hérode [2]. Il accomplissait des guérisons pour donner la foi ou pour confirmer les croyants dans leur foi. Il fait appel à la foi en vue du royaume de Dieu à établir dans les âmes. Son but essentiel n'était pas de soulager les corps ; c'eût été trop peu pour lui. Ses miracles corroboraient ses discours, et ses discours interprétaient ses miracles. Ses actes répondaient à ses paroles et les confirmaient. Les uns et les autres se donnaient un mutuel appui, et manifestaient les trésors de bonté et la vertu rédemptrice du divin Sauveur.

[1] Marc., XIII, 24-27 ; Matth., XXIV, 29-31 ; Luc., XXI, 25-27.
[2] Luc., XXIII, 8, 9.

2° Miracles interprétés et transformés en symboles et en allégories

Des miracles réels, dont le fond est historique, ont été considérés par ceux qui les rapportent comme énonçant une leçon. Les narrateurs les ont entendus et interprétés « comme des allégories en action, comme des réalités symboliques. Le point de départ de quelques-uns semble même avoir été une métaphore ou une parabole, un sentiment de la foi, transformés en symbole matériel [1]. » Des exemples de deux catégories sont donnés par M. Loisy [2]. Il peut y avoir un incident réel derrière le récit de la tempête apaisée. L'historicité substantielle ne peut guère être contestée ; il s'est produit trois faits successifs : une tempête, la menace de Jésus contre les flots irrités et l'apaisement de la tempête. Mais le tableau, dont les traits principaux sont vraisemblables, est arrangé en vue de cette idée allégorique, que la barque figurait l'Église [3]. Par contre, l'histoire de Jésus marchant sur les eaux est un récit purement symbolique. Ce n'est pas un miracle fait par ostentation. Cette marche sur les flots a une signification profonde et expose toute la perspective s'étendant de la résurrection de Jésus au second avènement [4]. Les deux récits de la

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 183. Cf. W. Soltau, *Hat Jesus Wunder gethan ?* p. 34-38.

[2] Id., *ibid.*, p. 183-184. En outre de ceux que nous allons citer, M. Loisy indique encore la guérison du lépreux, la résurrection de la fille de Jaïre qui n'est qu'une guérison, la guérison du sourd-muet, celle des aveugles de Bethsaïde et de Jéricho.

[3] Id., *ibid.*, p. 792, 796, 798.

[4] Id., *ibid.*, p. 939, 941-942.

multiplication des pains sont une instruction symbolique, dont le thème a été fourni par l'Ancien Testament. La narration a été dédoublée dans la tradition. Elle n'a pas à sa base un fait naturel, tel que le partage des provisions entre les auditeurs attardés de Jésus ; ce n'est pas non plus un récit fictif ; c'est simplement une imitation de l'Ancien Testament, destinée à symboliser l'eucharistie [1]. Quoique parallèles, les histoires de la Chananéenne et du centurion ne sont pas dépourvues de fondement historique ; mais elles visent toutes deux la situation du Christ à l'égard des Gentils, et l'interprétation allégorique a réagi en toutes deux, surtout en celle du centurion, sur la constitution du récit. Celle de la Chananéenne a existé, d'abord, sans l'application symbolique, mais pas l'autre. Celle-ci prélude, pour l'évangéliste, à la conversion des Gentils, à qui Jésus avait apporté le salut, sans venir chez eux [2]. La Chananéenne figure l'helléno-christianisme, que Jésus aurait admis au banquet du royaume après les Juifs, les enfants de la maison [3]. La résurrection du fils de la veuve de Naïm, dramatisée avec intention, oriente le lecteur vers l'œuvre que le Christ a opérée directement, le salut d'Israël, réalisé dans le groupe de croyants qui a constitué le premier noyau du christianisme. Luc a exploité une simple indication de la tradition orale ou d'un document écrit en vue du symbolisme qu'il a créé [4]. Le miracle du figuier desséché met en action

[1] Id., *ibid.*, p. 929, 936-938, 985-990; W. Soltau, *Hat Jesus Wunder gethan ?* p. 32-33.

[2] Id., *ibid.*, p. 646, 647, 650.

[3] Id., *ibid.*, p. 974-975.

[4] Id., *ibid.*, p. 655-656.

une parabole, celle du figuier, allégoriquement interprétée. Allégorie et récit font voir en Jésus le Messie visitant le peuple de Dieu [1].

Le caractère symbolique et moral des miracles de Jésus, s'il est réel, ne nuit pas, de soi, à leur réalité et à l'historicité de leurs récits. Notre-Seigneur les a opérés en vue de la leçon qui en ressortait ; les évangélistes ont remarqué cette leçon ; ils l'ont signalée, ils ont pu légitimement la faire ressortir en vue du but qu'ils se proposaient d'atteindre, ils ne l'ont pas créée. Les Pères et les commentateurs catholiques des Évangiles ont relevé le symbolisme de plusieurs miracles du Sauveur [2]. L'explication symbolique, qu'ils ont développée, ne diminuait d'aucune manière à leurs yeux la réalité des faits, qui présentaient, de leur nature, une signification symbolique. Il est évident pour tous que l'entretien de Jésus avec la Chananéenne était un prélude et une image saisissante de la prédication future de l'Évangile aux païens et de leur entrée dans le royaume de Dieu. Tous les miracles de Jésus étaient significatifs et exprimaient une leçon [3]. M. Loisy aurait donc le droit de noter, lui aussi, le caractère symbolique des miracles de Notre-Seigneur, s'il ne le faisait au détriment de la vérité historique des récits ou même des faits évangéliques. Le symbolisme, répétons-le, s'il est réel, a été voulu

[1] Id., *ibid.*, t. II, p. 284-286. Cf. W. Soltau, *op. cit.*, p. 35-36.

[2] Cf. card. Wiseman, *Les miracles du Nouveau Testament*, dans *Mélanges religieux*, etc., p. 85-142; A. Brassac, *Manuel biblique*, 18e édit., Paris, 1910, t. III, p. 374; L. Fonck, *Die Wunder der Hernn im Evangelium*, 2e édit., Inspruck, 1907, t. I, p. 115-119.

[3] Cf. J. Chevalier, *Les Évangiles synoptiques de M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 354.

par Jésus lui-même, et il n'est pas une création de la tradition ou des évangélistes. A plus forte raison, n'est-il pas prouvé que la raison symbolique aurait fourni l'occasion de transformer en symbole matériel et en allégorie vivante une simple métaphore, une parabole, un sentiment de la foi. Les premiers chrétiens n'avaient pas les préoccupations allégorisantes qu'on leur prête, au moins pour créer un fait miraculeux et matériel sur la base fragile d'un mot, ou d'une parabole allégorisée, ou d'un sentiment purement intérieur; ils aimaient seulement à rechercher le symbolisme des faits réels, des événements de l'histoire sainte. Lorsqu'on leur attribue des procédés d'allégorisation qu'ils ne connaissaient pas, on est dirigé par le dessein évident d'expliquer la formation de récits miraculeux qu'on ne veut pas admettre dans leur teneur littérale, en évitant les mots de mythe et de légende, auxquels on ne recourt qu'en désespoir de cause. Enfin, les interprétations symboliques, imaginées par M. Loisy, n'ont pas toutes la vraisemblance nécessaire pour se faire accepter [1] ; ce sont des vues propres à l'interprète et non fondées sur le texte. M. Loisy abuse visiblement du symbolisme, sans réussir à enlever aux récits qu'il prétend expliquer leur vérité historique [2].

[1] On trouvera la discussion de quelques-unes dans M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, t. I, p. 31-43 (pour la multiplication des pains), p. 51-53 (pour la marche sur les eaux). Cf. Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 256-260.

[2] « M. Loisy a étendu aux Évangiles synoptiques le procédé qu'il avait appliqué à l'étude critique du quatrième Évangile. On pouvait se demander alors si l'interprétation symbolique qu'il donnait de Jean ne lui était pas imposée par le caractère même de l'Évangile en question; aujourd'hui, en le voyant réduire les Synoptiques à un symbolisme analogue quoique moins absolu, on se

Les miracles de Jésus, qu'il dit purement symboliques, ne peuvent avoir de véritable symbolisme que s'ils ont eu au préalable une réalité littérale. On ne tire pas de leçons du néant.

3° Miracles purement fictifs

Cependant, les critiques rationalistes ne reculent pas devant l'hypothèse de miracles purement fictifs. M. Loisy n'y recourt qu'à la dernière limite, lorsque le symbolisme ne lui paraît pas suffire à expliquer l'origine des récits miraculeux. Ainsi le symbolisme écarte la fiction pour la guérison du lépreux [1] et pour celle de l'aveugle de Jéricho [2]. Mais la délivrance du possédé de Gérasa n'a rien de symbolique. Le plus singulier des miracles attribués à Jésus n'est donc qu'un gros conte populaire, dont les conditions sont des plus extraordinaires et dans lequel l'incident des porcs perd en vraisemblance ce qu'il gagne en merveilleux [3]. Le récit qui raconte le miracle du statère, trouvé par saint Pierre dans la bouche du poisson, est peut-être aussi une fiction. Toutefois, ce pourrait être une métaphore, prise à la lettre ; mais finale-

pose la question de savoir si ce symbolisme qu'il découvre partout appartient à l'objet lui-même ou à sa propre méthode. Il y a nécessairement du subjectif dans toute connaissance, même critique. Pour nous servir d'une expression familière, qui rendra plus claire notre pensée, si un homme voit le monde en bleu, c'est peut-être que le monde est bleu ; mais peut-être aussi sont-ce ses lunettes. » J. Chevalier, *Les Évangiles synoptiques de M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 339.

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 463-465.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 250.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 799, 807-810.

ment, c'est plutôt une addition faite au récit par l'évangéliste ou un glossateur [1].

Assurément, ces deux miracles, le premier surtout, sont extraordinaires et surprenants. S'ils n'étaient pas rapportés dans des écrits historiques de la nature des Évangiles synoptiques à côté de miracles réels et avec la même autorité, il serait difficile de les admettre. Mais ils sont racontés par des écrivains bien renseignés, qui les ont appris de la tradition au même titre que les autres. Ils font donc partie de documents, qui inspirent confiance, et leur insertion dans nos Évangiles nous les rend croyables, malgré leur nature spéciale, aussi bien que les autres miracles de Notre-Seigneur. Ils se rapprochent des prodiges, que les Juifs demandaient. Jésus a donné satisfaction à ce désir dans des circonstances où il n'était pas manifesté et où il était utile de frapper un grand coup [2]. Du reste, la guérison du possédé de Gérasa a produit plus d'étonnement et de surprise que de fruits de conversion, puisque les habitants de la contrée demandèrent au thaumaturge de quitter leur pays. Les autres miracles du Sauveur n'ont pas ce caractère d'étrangeté. On ne peut les juger tous par un seul, qui n'est qu'une exception et dont le caractère exceptionnel lui-même confirme la réalité, car on ne l'aurait pas inventé s'il n'avait eu lieu réellement.

[1] *Ibid.*, t. II, p. 63, 64.

[2] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e édit., Tubingue, et Leipzig, 1904, p. 66.

[3] Les disciples s'étonnent aussi de la dessiccation instantanée du figuier stérile. Luc., XXI, 20.

III. Nature des miracles de Jésus.

Si on écarte les miracles soi-disant fictifs, si on élague le caractère allégorique ou symbolique des récits miraculeux de l'Évangile, il ne reste plus, au sentiment de M. Loisy, comme miracles réels et historiques de Jésus, que des guérisons, des cures merveilleuses de malades ordinaires et de démoniaques. Les maladies étant réelles, les guérisons ont été réelles aussi. La portée de chaque cas serait à examiner et à discuter en particulier, comme la *grosse* fièvre de la belle-mère de saint Pierre. La délivrance des possédés rentre dans la catégorie des guérisons. Les possédés sont des malades. Cependant, tous les malades ne sont pas des possédés au sens strict du mot. Bien que les maladies soient regardées comme un effet de la puissance diabolique [1], on distingue entre malades et possédés, ou, en d'autres termes, il y a deux sortes de malades que Jésus a guéris : les possédés et les malades ordinaires [2]. Il faut maintenant étudier la nature de ces guérisons et les procédés employés par Jésus pour les obtenir, afin de savoir ce qu'on entend au juste par le pouvoir miraculeux qu'on reconnaît encore au Sauveur [3].

[1] Luc., XIII, 10-17.

[2] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 452, 453, 454, 457, 900.

[3] Cf. W. Soltau, *Hat Jesus Wunder gethan ?* p. 43-47.

1° Guérisons des malades ordinaires

Pour la belle-mère de saint Pierre, la première personne connue que Jésus ait guérie, Jésus n'avait manifesté aucun dessein de la guérir. Les disciples semblent désirer sa guérison tout en ne parlant que de la maladie. « Jésus s'approche de la gisante pour la saluer, et il lui prend la main, en l'aidant à se lever, elle est guérie et débarrassée de sa fièvre, elle peut servir ses hôtes. C'est le salut du Sauveur, l'impression puissante de sa personne, de sa voix et de son geste, qui ont rendu la santé à la belle-mère de Simon. » Luc dramatise la scène et y introduit une sorte d'exorcisme ; il représente Jésus debout près du lit où la femme est étendue : le Sauveur menace la fièvre, et la fièvre s'en va. Il prend la fièvre pour une sorte de démon, et il note que la guérison fut instantanée [1].

Dans la demande du lépreux, « purifier » signifie guérir, et cela se comprend puisque la lèpre mettait en état d'impureté légale ceux qui en étaient atteints : la purification allait de pair avec la guérison, comme l'impureté avec la maladie. Il ne s'agit pas d'un lépreux guéri, qui voulait se dispenser des formalités légales, et qui aurait prié Jésus de le déclarer pur en vertu de son autorité personnelle, au moins égale à celle du prêtre. Les données évangéliques sont insuffisantes pour la discussion rigoureuse du cas au point de vue médical, mais, quelle qu'ait été la sorte de lèpre dont le malade était atteint, il paraît certain qu'il

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 455.

est question de la guérison instantanée d'un lépreux [1]. Elle a été obtenue par la prière et par la foi [2].

Plusieurs de ces guérisons se font par contact. L'attouchement avait, selon saint Luc, une vertu guérissante. Ainsi, dans la guérison de l'hémorrhoïsse, Jésus sent le miracle qui sort de lui, comme une influence bienfaisante. La foi de cette femme a mérité le miracle ; le contact l'a opéré. Il n'y a là ni foi justifiante ni suggestion [3]. Afin de guérir les deux aveugles, Jésus constate leur foi, mais il touche leurs yeux, et cet attouchement est salutaire [4]. Il impose aussi les mains à la femme courbée [5], introduit ses doigts dans les oreilles du sourd-muet et dépose de la salive sur sa langue. Ce n'est pas un symbole, mais un remède simple, qui opérera son effet, s'il plaît à Dieu [6]. Pour guérir l'aveugle de Bethsaïde, Jésus met aussi de la salive sur les yeux. « La vertu sort de Jésus par la salive et l'attouchement, mais l'effet ne se manifeste que par degrés. » Si la guérison n'a pas été subite, la cause en est sans doute d'ordre physiologique [7]. Un autre moyen de guérison, employé par Jésus, consiste dans les onctions d'huile. Ce ne sont pas un pur symbole ni une recette médicale, mais un moyen de guérison, dont la nature et l'efficacité étaient alors connues [8]. Jésus cependant a opéré des miracles à

[1] Id., *ibid.*, p. 465-466.
[2] Id., *ibid.*, p. 147.
[3] Id., *ibid.*, p. 523-524, 819-820.
[4] Id., *ibid.*, p. 827.
[5] Id., *ibid.*, t. II, p. 119.
[6] Id., *ibid.*, t. I, p. 827.
[7] Id., *ibid.*, p. 1008, 1009.
[8] Id., *ibid.*, p. 900-901.

distance, et il a guéri de la sorte le fils du centurion et la fille de la Chananéenne [1].

Jésus recourt à ces moyens, parce qu'il ne veut pas se donner pour un puissant thaumaturge, pour un faiseur de merveilles et un individu tout-puissant. Si, pour chasser les démons, il commande et fait acte de volonté, pour les maladies communes et les infirmités, il ne prend pas de décisions autoritaires. Suivant les cas, il laisse agir la foi, ou il agit comme un médecin confiant en Dieu [2]. C'est la foi qui a guéri l'aveugle de Jéricho, et il n'y a pas eu besoin d'imposition des mains [3]. La parole : *Effeta*, que Jésus a prononcée pour guérir le sourd, a eu sans doute une certaine efficacité, mais pas celle d'une formule magique, comme le prétend Holtzmann. Pour Jésus, le mot était un moyen d'action comme l'attouchement et la salive, mais son efficacité dépendait de l'opération divine. Il y avait une *vertu* en ces choses [4].

Les cures merveilleuses, opérées par Jésus, étaient donc des guérisons purement naturelles. Comme M. Loisy, M. Traub [5] fait de Jésus un simple médecin de son temps, un médecin pieux, attendant de Dieu la guérison de ses malades. Sans doute, sa personnalité exquise influait sur les malades; il y avait davantage; il possédait certains dons de guérison, mais toujours dans les limites que la science peut admettre. Il fait appel à la foi, parce qu'il est un médecin spirituel, le

[1] Id., *ibid.*, p. 447, 976-977.
[2] Id., *ibid.*, p. 980-981.
[3] Id., *ibid.*, t. II, p. 251.
[4] Id., *ibid.*, t. I, p. 981-982.
[5] *Die Wunder im Neuen Testament*, p. 39-46, 50-54. Cf. W. Soltau, *Hat Jesus Wunder gethan ?* p. 43-47.

médecin des âmes ; mais la foi mérite le miracle, elle ne l'opère ordinairement pas. S'il touchait les malades de sa main, c'est que sa main personnifiait sa puissance. Les mains de Dieu accomplissent ses œuvres ; elles bénissent et elles frappent. Dieu gouverne par sa main. Ses ennemis la craignent et ses fidèles demandent qu'elle les sauve de leurs adversaires. Esculape imposait aux malades ses douces mains. Les apôtres imposeront les mains aux malades, qui seront guéris [1]. Traub reconnaît à l'imposition des mains de Jésus la signification d'une passe, dont les effets physiologiques sont assurés, lorsqu'elle est répétée. Il rappelle l'exemple de l'hypnotiseur. Jésus faisait quelque chose de pareil : un fluide spirituel passait par ses mains ; c'était une sorte d'onction, pour laquelle l'huile n'était pas nécessaire. Jésus exerçait ainsi une action à la fois physique et psychique. Parfois, l'huile se joignait à l'action de la main. Comme Vespasien à Alexandrie [2], il employait la salive pour guérir les aveugles.

Il est nécessaire de rappeler par quel procédé critique on réduit le rôle de Jésus à celui d'un guérisseur vulgaire. C'est en enlevant les plus beaux fleurons de sa couronne de thaumaturge. Sous différents prétextes, qui sont tous dominés par le préjugé rationaliste,

[1] Marc., XVI, 18; Jac., V, 14.

[2] Tacite, *Hist.*, 4, 82. M. Traub observe, toutefois, conformément au récit de Tacite, que Vespasien n'a agi qu'après avoir pris l'avis des médecins, qui déclarèrent que la salive pouvait guérir la cécité. Jésus, au contraire, couvrait de salive les yeux malades, parce qu'il avait la foi. Il ne s'en servait pas comme d'un remède, capable d'opérer la guérison par ses propriétés chimiques, mais plutôt comme d'un moyen propre à exorciser les démons qui avaient enlevé la vue aux aveugles.

on explique naturellement ou on rejette comme légendaires ou fictifs les résurrections de morts, les miracles sur la nature et les actes de toute-puissance, que la tradition évangélique lui attribue. Ainsi la résurrection de la fille de Jaïre n'est qu'une simple guérison ; celle du fils de la veuve de Naïm, racontée par saint Luc seul, n'appartient pas à la tradition primitive. La tempête apaisée n'a rien d'extraordinaire, elle s'explique par la succession de trois actes naturels. La marche sur les eaux est dépourvue de tout fondement historique. Le miracle du figuier desséché, s'il n'est pas une pure fiction, n'est qu'une parabole matérialisée. Jésus n'aurait réellement fait qu'un petit nombre de cures merveilleuses. La tradition évangélique lui attribue avec la même certitude tous les miracles qu'elle rapporte ; elle ne fait aucune distinction. Il n'est pas prouvé qu'une partie de ces récits miraculeux ne se sont pas réalisés. La prétendue déformation qu'on veut reconnaître en elle au XX^e siècle n'est qu'une conséquence de la nécessité où se trouve le rationalisme de ramener les faits du passé à ses principes et d'écarter de l'histoire de Jésus tout ce qui est surnaturel. Si on maintient comme réelles et historiques quelques cures merveilleuses, c'est qu'on les fait aisément rentrer dans la catégorie des phénomènes naturels. Il n'y a en elles rien qui soit une dérogation aux lois de la nature ; on peut donc admettre leur réalité historique. Cependant, les autres miracles du Sauveur sont aussi bien attestés que les guérisons de malades ; les mêmes documents mentionnent les uns et les autres. Ils sont donc également certains pour quiconque n'est pas victime du préjugé rationaliste[1] et ils donnent de Jésus thaumaturge

[1] Il est permis de croire que ce sont des raisons philosophiques,

une autre idée que celle d'un guérisseur ordinaire, fût-il un médecin spirituel, attendant de Dieu la guérison de ses malades.

Même dans les guérisons des simples maladies, Jésus procède autrement qu'un médecin, et les moyens extérieurs qu'il emploie, ne sont pas indiqués au codex. S'il fait appel à la foi des malades, c'est parce qu'il est l'envoyé de Dieu et qu'il accomplit des miracles en faveur du royaume qu'il prêche. De l'aveu de M. Loisy, la foi mérite la guérison, elle ne l'opère pas. On ne peut donc pas appliquer aux cures merveilleuses de Notre-Seigneur la formule célèbre de Charcot: « C'est la foi qui guérit . » Traub [1] remarque que Jésus n'a guéri aucune maladie aiguë. Si les Évangiles relataient des guérisons de cette nature, on déclarerait leurs récits non historiques. On rejette les miracles racontés, et on en voudrait d'autres, qui auraient le même sort, s'ils étaient rapportés. La plupart de ceux qu'on repousse sont des actes de puissance. Cependant les guérisons qui ont été faites à distance procèdent de la volonté seule. Mais on insiste sur celles qui ont été produites par l'imposition des mains, afin d'expliquer par le contact et l'attouchement, sinon par la passe magnétique, la vertu guérissante du Sauveur. La comparaison avec Esculape, qui guérissait par ses douces mains, ne porte que sur un détail accessoire [2], mais il n'y a aucune relation

« et non pas des raisons de critique interne », qui ont amené M. Loisy « à garder parmi les miracles du Christ ceux qui pouvaient s'expliquer par une force nerveuse, et à rejeter tous les autres. » J. Chevalier, *Les Évangiles synoptiques de M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 355.

[1] *Die Wunder im Neuen Testament*, p. 40.

[2] Si la prière à Esculape, qui se trouve au début du mime

sérieuse à établir entre les miracles réels de Jésus, personnage historique, et les miracles d'Esculape, ce héros de la terre, dont le culte était si répandu dans l'antiquité [1]. L'imposition des mains est plutôt

d'Hérondas, mentionne le sacrifice d'un coq fait « en action de grâces pour les maladies que tu as écartées en étendant sur nous tes mains bienfaisantes, » la main bienfaisante du dieu n'est conçue que comme l'agent de sa toute-puissance. Quelle que soit le rapport de cette idée avec l'imposition des mains dans les guérisons, on ne peut en conclure que Jésus, en imposant les mains, agissait comme un vulgaire guérisseur. Cf. Ch. Michel, *Le culte d'Esculape dans la religion populaire de la Grèce ancienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1910, p. 60, 64.

[1] M. Cavvadias a découvert à Épidaure deux stèles, sur lesquelles sont gravés les récits sommaires de quarante-trois guérisons, dues à Asclépios ou Esculape. Il les a publiées dans l'*Éphéméris archéologique* d'Athènes, 1883, p. 199 sq.; 1885, p. 1 sq. Le texte en a été reproduit dans le *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 951, 952. La première est aussi dans le *Recueil d'inscriptions grecques*, de M. Ch. Michel, n. 1069. M. Sal. Reinach les a traduites dans la *Revue archéologique*, 1884, t. II, p. 78 sq.; 1885, t. I, p. 265 sq. Une nouvelle traduction en a été donnée par A. Defrasse et H. Lechat, *Épidaure, Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclépios*, in-fol., Paris, 1895, p. 141-148. Ces guérisons sont données, comme de véritables miracles du dieu; la plupart eurent lieu pendant l'*incubation*, ou le sommeil du malade durant une nuit passée au temple. Des muets recouvrent la parole, des sourds l'ouïe, des aveugles la vue, des boiteux la régularité de la marche. Des femmes obtiennent la joie de la maternité. Quelques-uns de ces miracles sont grotesques et bizarres (tel celui où le dieu accorde à une femme de devenir enceinte, mais pas de pouvoir accoucher), et le dieu parfois faisait des opérations chirurgicales. On a d'autres récits, par exemple celui de Marcus Julius Apellas, dans lesquels Esculape indiquait seulement les remèdes et agissait en médecin plutôt qu'en dieu. Voir A. Defrasse et H. Lechat, *op. cit.*, p. 152-153. Enfin, les prêtres d'Esculape exerçaient à Épidaure et ailleurs la médecine, une médecine empirique, fort grossière, routinière et souvent puérile (fondée notamment sur les propriétés des plantes). Cf.

un geste religieux qu'un moyen médical et qu'un remède ordinaire. Fût-elle accompagnée d'onction d'huile ou de déposition de salive sur le membre malade, elle n'a pas, dans les Évangiles, la signification d'un moyen naturel, devant concourir à la guérison. Elle est plutôt symbolique, et il n'y a pas à s'étonner que le divin Maître ait choisi un symbole ayant quelque analogie avec certaines pratiques médicales. Traitant avec des hommes, il agissait par des moyens appropriés à leur intelligence et à leurs habitudes. S'il dépose de la salive dans les oreilles du sourd-muet ou sur les yeux de l'aveugle, il n'emploie pas un remède. Il n'agit pas comme Vespasien, après avoir pris l'avis des médecins ; il accomplit un acte symbolique, qui signifie l'ouverture des oreilles ou des yeux des malades qu'il guérit.

Si nous en croyons donc la tradition évangélique, Notre-Seigneur n'a pas été un guérisseur vulgaire, un simple médecin. S'il a rendu la santé à bien des malades, il a accompli d'autres miracles que quelques cures extraordinaires, il a rappelé des morts à la vie, il a commandé aux forces de la nature, et elles lui ont obéi. Sa puissance divine a été sans doute au service de l'humanité souffrante, et tous ses actes ont manifesté la grandeur autant que la bonté de celui qui les accomplissait par la vertu divine, qui était en lui. La délivrance des possédés rentrait dans le même ordre d'effets divins, produits en faveur de la mission et de la prédication de Notre-Seigneur.

Ch. Michel, *Le culte d'Esculape dans la religion populaire de la Grèce ancienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1910, p. 44-65. Voir aussi le P. Hugueny, *Critique et catholique*, Paris, 1910, p. 282-285.

2° Guérisons des possédés

Quant aux possédés, on prétend qu'ils n'étaient que des malades d'une catégorie spéciale et que les évangélistes ne distinguaient pas la possession diabolique des phénomènes morbides, qui l'accompagnent toujours. Pour M. Loisy, le caractère pathologique de la possession consiste dans l'éclipse, totale ou partielle, continue ou intermittente, de la personnalité. C'est une forme particulière d'aliénation ou de débilité mentale, où le sentiment de l'individualité propre se trouve étouffé ou gêné par l'idée fixe d'une individualité étrangère et malfaisante, qui se substitue ou se surajoute à celle du sujet. Non seulement la folie, mais les maladies nerveuses en général, notamment l'épilepsie, étaient considérées comme des cas de possession diabolique [1]. La multiplication de ces maladies au temps de Jésus est attestée par la place que les guérisons de possédés tiennent dans l'histoire évangélique et par le fait qu'il existait alors chez les Juifs des exorcistes qui s'employaient à chasser les démons.

L'origine de l'idée de la possession diabolique et de la profession d'exorciste vient, plus ou moins directement, des plus vieilles croyances de l'humanité. Dans la conception des peuples anciens, toute maladie était l'œuvre d'un génie malfaisant. La médecine a été d'abord une magie, où les incantations remplaçaient les remèdes ou s'y associaient pour chasser

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 452 ; t. II, p. 51. La femme courbée n'était pas possédée, mais débilitée par l'action du démon. *Ibid.*, t. II, p. 118. Cf. W. Soltau, *Hat Jesus Wunder gethan ?* p. 67-72 ; G. Traub, *Die Wunder im Neuen Testament*, p. 32-35.

en même temps le démon et la maladie. Bien que l'Ancien Testament ne mentionne aucun cas de possession proprement dite, on voit que les Israélites attribuaient les maladies et spécialement la folie à l'action directe d'un pouvoir surnaturel. Dans les Évangiles, les maladies ordinaires étaient attribuées parfois au démon. Les possédés étaient l'espèce de malades en qui le pouvoir des démons sur les hommes apparaissait de la manière la plus sensible. Les maladies étaient réelles, les guérisons le sont aussi [1].

Pour guérir les possédés, Jésus employait la menace, parce qu'il s'adressait non plus à des éléments matériels, comme dans les guérisons ordinaires, mais à des êtres vivants, personnels, à des puissances hostiles. Il faisait un acte de volonté, et la délivrance était due à son autorité, à l'influence produite par sa parole dominatrice et bienveillante. Une crise violente, attribuée au démon, était ordinairement provoquée par l'exorcisme. Certains cas plus difficiles exigaient la prière [2]. Mais l'ordre de partir et la prière constituaient un véritable exorcisme, ou une évocation de l'esprit. D'après saint Marc, Jésus ne guérissait pas tous les malades, mais beaucoup seulement, surtout les démoniaques. La guérison des possédés n'était que passagère. Jésus ramenait le calme chez eux pour un temps. La guérison complète n'était pas une loi absolue, et il survenait parfois une rechute plus grave. L'exorcisme n'avait que des effets passagers chez ceux qui, une fois guéris, restaient indifférents à l'Évangile [3]. L'ordre donné au démon de partir et

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 452-453.
[2] Id., *ibid.*, t. I, p. 805, 806 ; t. II, p. 55-58.
[3] Id., *ibid.*, t. I, p. 457, 717-719.

accompagné d'un geste impérieux ou d'un regard d'autorité, exerçait une forte influence sur le système nerveux et sur l'imagination du malade, qui se trouvait guéri pour toujours ou, au moins, pour quelque temps. Les médecins modernes ont constaté la puissance de l'hypnotiseur sur les épileptiques [1].

Parce que les symptômes de la possession concordent le plus souvent avec la folie ou l'épilepsie [2], les critiques modernes regardent les possédés comme simplement atteints de maladies mentales ou nerveuses. Les récits évangéliques les tiennent et les présentent pour de véritables possédés, en les distinguant très nettement des malades ordinaires. Notre-Seigneur les a tenus aussi pour des possédés et il a reconnu certainement l'intervention de Satan dans les troubles physiques et nerveux dont ils étaient victimes. Quelle est la signification de sa conduite ? Des théologiens protestants concèdent qu'il s'est accommodé aux croyances de son temps et qu'il a partagé les préjugés de son époque sur les causes surnaturelles de ces désordres maladifs. Ils ne lui reconnaissent ni l'omniscience, ni l'infaillibilité en matière médicale. Ils n'admettent donc pas qu'on puisse attribuer à Satan des maladies que tous aujourd'hui regardent comme des maladies nerveuses. Mais précisément, c'est la question à résoudre : les possédés de l'Évangile n'étaient-ils que des malades? Les symptômes morbides qui se manifestaient en eux indiquent-ils toute leur maladie, ou ne sont-ils que les signes des troubles qui accompagnaient la possession diabolique ?

[1] Traub, *Die Wunder im Neuen Testament*, p. 50.
[2] Marc., v, 1-17; ix, 14-27; Matth., xvii, 14-18.

Si ces malades étaient réellement possédés, il a fallu, pour les guérir, une intervention divine, une vertu particulière de Dieu qui se manifestait en Jésus, en ses apôtres comme dans la personne des exorcistes juifs. S'ils n'étaient que des épileptiques ou des fous, leur état entraînait un désordre organique si profond que le soulagement, quand on l'obtient, demande un traitement opiniâtre et prolongé. On peut calmer des accès d'égarement momentané. Les guérisons des possédés par Jésus étaient instantanées et s'obtenaient par le commandement ou la prière. Ces sortes d'exorcismes sont-ils en usage à la Salpêtrière ? D'autre part, la délivrance était définitive. M. Loisy a voulu voir une guérison provisoire des possédés dans la parabole, dans laquelle Notre-Seigneur compare le peuple juif incrédule à un possédé qui, provisoirement délivré de son démon, retomberait bientôt dans un état pire, avec huit démons qui se fixeraient définitivement en lui [1]. Si le raisonnement qu'il prête à Jésus était juste, il en ressortirait que le résultat fatal des délivrances de possédés serait une rechute plus grave. Pour éviter cette conclusion, il est obligé de supposer que la rechute n'avait lieu que pour les possédés, qui laissaient leur maison vide et ne la remplissaient pas de l'Esprit-Saint [2]. Le texte ne dit rien de cela, et il déclare la maison, non seulement nettoyée, mais encore ornée. Jésus, dans cette comparaison, vise donc un cas exceptionnel, qui se serait réalisé peut-être dans les délivrances, opérées par les exorcistes juifs et dont les évangélistes ne rela-

[1] Matth., XII, 43-45; Luc., XI, 24-26.
[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 718-719.

tent aucun exemple parmi les guérisons de démoniaques qu'ils contiennent. C'est donc une conclusion fausse que ces guérisons n'étaient que provisoires et pas définitives. Il est également faux que Jésus ne pouvait pas guérir tous les possédés. Le texte de saint Marc [1] qu'on invoque n'a pas le sens qu'on lui donne. L'évangéliste rapporte qu'on amena à Jésus « tous les malades et les possédés » de Capharnaüm, puis qu'il guérit « beaucoup » de malades, ayant diverses maladies, et qu'il chassa « beaucoup » de démons. Il en résulte seulement que les malades et les possédés, qui avaient été amenés, étaient nombreux ; il est contraire au récit que Jésus n'en ait guéri qu'une partie, et saint Matthieu et saint Luc l'ont ainsi compris et n'ont pas eu la préoccupation d'exalter la puissance du thaumaturge, en disant qu'il guérit tous les malades [2]. Instantanées et définitives, les délivrances de possédés par Jésus étaient des miracles réels, qui exigeaient une vertu spéciale de Dieu pour la destruction du règne de Satan dans les âmes, au pays de Galilée [3].

Les miracles de Jésus, dont les Évangiles synoptiques contiennent le récit, ne sont pas des créations de ses disciples, de leur enthousiasme et de leur crédulité. Jésus les a réellement accomplis, et il les a opérés, non pas en secret, mais au grand jour. Ceux qui ont eu lieu dans des maisons, ont eu plusieurs témoins. La plupart se sont produits en public, en

[1] Marc., I, 32, 34.

[2] Matth., VIII, 16, 17; Luc., VIII, 40, 41.

[3] Sur les guérisons de démoniaques dans l'Évangile, voir A. Seitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 352-385.

présence de la foule, et pour qu'on ne puisse dire que la foule cédait à un enthousiasme facile, en criant au miracle, il y avait là souvent des scribes et des pharisiens, adversaires de Jésus, critiques instruits et froids, qui n'eussent pas manqué, s'il y avait eu illusion et crédulité, de rétablir les faits dans leur réalité prosaïque. Or, loin de nier les miracles du Sauveur, ils les affirment, en en attribuant la vertu au prince des démons. Mais ce n'était pas par Beelzébub que Jésus chassait les démons et guérissait les malades, c'était par la vertu et la puissance de Dieu. Jésus, du reste, n'a pas fait que délivrer des possédés et guérir des malades, il a encore ressuscité des morts et rendu la vie et le mouvement à des cadavres déjà rigides, et il a accompli des actes de puissance sur la nature inanimée elle-même. Les Évangiles, dans leur sobriété, racontent simplement les faits miraculeux ; ils ne disent pas comment ils ont été réalisés, ils les décrivent seulement comme l'œuvre de la puissance divine. Cela suffit pour que, sur leur témoignage, nous reconnaissions le doigt de Dieu dans les miracles de Jésus-Christ.

SIXIÈME CONFÉRENCE

LA FORME DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Au cours de son ministère public en Galilée, Notre-Seigneur ne se bornait pas à faire des miracles ; il agissait par la parole et il enseignait. Il était venu annoncer aux hommes et établir sur terre le règne de Dieu, son Père ; les miracles qu'il opérait étaient coordonnés à sa doctrine, qu'ils rendaient croyable et faisaient accepter aux âmes de bonne volonté. Il y aurait beaucoup à dire sur l'enseignement du divin Sauveur. Le plus important serait d'étudier cet enseignement lui-même, son contenu, les leçons que Jésus apportait au monde. Nous consacrerons notre prochaine leçon à exposer ce que le Maître a dit de sa personne et de sa mission. Aujourd'hui, nous étudierons la forme extérieure de cet enseignement, la manière dont Jésus se mettait à la portée de ses auditeurs pour leur communiquer les vérités divines et s'insinuer dans leur esprit et leur cœur.

L'enseignement du Christ n'avait pas la forme de harangue académique ou de sermon solennel ; il était relevé de sentences et de paraboles. Il nous a été bien gardé, quoiqu'il ait subi un certain travail d'élaboration dans la tradition et dans la rédaction des Évangiles. Ces écrits contiennent les éléments les plus saillants des instructions populaires de Jésus. Les discours

du Sauveur n'ont pas été sténographiés. Les apôtres ont retenu et répété les sentences incisives, les vivantes comparaisons, les piquantes histoires, que leur Maître avait dites dans ses discours publics et dans ses entretiens les plus familiers avec eux. Les sentences auraient été recueillies par écrit dans les *Logia*, où elles auraient été groupées d'après l'analogie de leur objet et où elles auraient formé des séries et des chaînes de paroles et de paraboles apparentées. Cette source, combinée avec des souvenirs de la tradition orale, aurait fourni aux évangélistes les matériaux dont ils ont constitué, saint Matthieu surtout, les discours suivis tels que le sermon sur la montagne.

I. Sentences et discours.

Jésus n'a pas énoncé un corps de doctrine systématique, un système théologique exposé méthodiquement ; il n'a pas soutenu par voie d'argumentation une série de thèses logiquement coordonnées. Dès le début de sa prédication, il n'expliqua pas théoriquement le royaume de Dieu. Son thème général étant alors la préparation au règne de Dieu, ses discours consistaient surtout en exhortations au repentir et à la pénitence [1]. Au premier discours qu'il tint à la synagogue de Capharnaüm, le jour du sabbat, les auditeurs étaient surpris sans doute de l'objet de son enseignement et de sa doctrine ; ils l'étaient autant de sa manière d'enseigner, car il instruisait, non comme les scribes, mais comme ayant autorité [2]. Rien ne

[1] Marc., I, 14,15.
[2] Marc., I, 21, 22.

ressemblait moins que cette parole inspirée, vivante et pénétrante, à l'enseignement ordinaire des scribes ou docteurs de la loi. Ils alléguaient, eux, l'autorité des maîtres plus anciens ; ils commentaient minutieusement le texte du Pentateuque ou des Prophètes qui avait été lu à la synagogue, et ils multipliaient les distinctions et les subtilités scolastiques. Il enseignait, lui, comme de lui-même. Il ne prenait pas généralement l'Écriture comme point de départ ou comme base de ses instructions. Il parlait avec l'assurance que lui donnait sa mission, et avec la force conquérante d'une éloquence qui jaillissait du cœur.

Un spécimen de cette manière d'instruire nous est donné dans le discours, tenu un peu plus tard, le jour du sabbat encore, à la synagogue de Nazareth [1]. Ses concitoyens furent très étonnés de l'entendre. Leur surprise provenait de ce qu'il était si savant et qu'il parlait si bien, lui qui n'avait jamais fréquenté les docteurs ni peut-être aucune école. Il n'était pas rabbin [2]. Après avoir lu, debout, le passage prophétique, qui, ce jour-là, était Isaïe, LXI, 1, il s'assit pour le commenter et faire son discours. Le thème seul nous est indiqué : « Vous entendez celui dont parle Isaïe. » Les Nazaréens sont surpris du talent de leur compatriote, et ils admirent le charme de ses paroles. Mais l'affirmation de son discours ne leur plaît pas, et leur conduite montre qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie.

L'enseignement de Jésus, répandu à travers les bourgs et les villages, se résumait en des notions très simples, malgré leur profondeur réelle et leur portée

[1] Luc., IV, 20, 21.
[2] Marc., VI, 3.

doctrinale. Ces notions étaient vivifiées par le sentiment le plus intime et le plus vif d'union avec Dieu et par l'entraînement d'une vocation irrésistible. La forme répondait à la simplicité du fond. Rien de moins étudié que la doctrine du Christ. Il ne l'avait pas cherchée dans les livres ; elle coula comme de source, quand il se mit à prêcher. A l'occasion toutefois, surtout dans les conflits avec les scribes, il sut argumenter avec la subtilité des rabbins les plus experts. C'était pour répondre aux questions et aux objections de ses adversaires ; ce n'était pas pour faire montre de connaissances humaines. Jésus citait cependant de temps en temps l'Écriture à l'appui de ses raisonnements et de ses conclusions. Il en est resté très peu de traces dans les Évangiles.

Une autre manière dont Jésus transmettait son enseignement est la sentence, donnée en réponse à la question qui lui était posée. La réponse sortait spontanée ; elle était souvent familière, mais vive et saisissante. La circonstance dans laquelle la sentence a été prononcée n'est pas toujours mentionnée ; la tradition n'a conservé que la réponse, frappante et incisive. Ces sentences ont été groupées et sériées, et il s'est formé des paquets de *logia*, rattachés les uns aux autres par la similitude du sujet ou par une simple ressemblance de forme. Il n'y a pas alors d'enchaînement logique entre les pensées, mais une simple juxtaposition de sentences détachées et reproduites hors de tout cadre historique. Quelquefois cependant la tradition a conservé et les évangélistes ont relaté l'occasion à laquelle la sentence a été prononcée, avec la question à laquelle elle répondait. Parfois, Jésus faisait surgir lui -même la question, afin d'y répondre Il prenait occasion soit d'un incident fortuit soit d'une

circonstance favorable. D'autres fois, il posait lui-même une question aux interlocuteurs qui l'avaient interrogé, et il s'établissait entre eux une sorte de dialogue, qui est reproduit dans nos Évangiles.

La forme la plus fréquente et en même temps la plus simple de l'enseignement de Jésus est l'aphorisme, tournant à l'épigramme et même au jeu de mots. On trouve une série d'aphorismes dans le sermon sur la montagne, réunis sans lien comme dans le livre des Proverbes. Jésus aimait sans doute à énoncer une suite de sentences sur le même sujet et à leur donner une forme proverbiale. Mais le plus souvent c'est la tradition qui a formé ses discours de cette suite de sentences détachées, qui avaient été retenues comme les affirmations les plus remarquées de la prédication de Jésus [1].

Il semble toutefois que le procédé de développement oratoire le plus familier au Sauveur ait été la comparaison et la parabole. Les exemples abondent dans nos Évangiles et caractérisent l'enseignement de Jésus. C'est pourquoi il importe que nous nous arrêtions sur cette forme spéciale de la prédication du divin Maître, d'autant qu'elle a été récemment l'objet d'études approfondies et que M. Loisy, à la suite de M. Jülicher, par une fausse notion de la parabole, a essayé d'enlever à la prédication authentique de Notre-Seigneur une partie notable des paraboles évangéliques, ce joyau de son enseignement.

[1] Cf. Mgr Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 2e édit., Paris, s. d. (1905), p. 3-15 ; *Orpheus et l'Évangile*, p. 212-215.

II. Paraboles.

1° Jésus a-t-il parlé en paraboles dès le début de son ministère public ?

M. Loisy, qui ne voit dans la parabole évangélique « qu'une comparaison développée, une simple fable » et qui y reconnaît « un genre clair », convenant à un enseignement populaire [1], prétend que Jésus en a usé dès le commencement. « La fable étant un moyen approprié à l'instruction des enfants, des ignorants et des simples, Jésus s'en est servi parce que ce moyen convenait à son auditoire et lui agréait à lui-même. » Saint Marc et saint Matthieu semblent bien dire « qu'il ne l'a employé qu'à partir d'une certaine époque. » Mais leurs données sur ce point sont assez confuses. Ils paraissent dire que les disciples n'avaient jamais entendu de paraboles avant celle du Semeur, et cependant ils rapportent des paraboles antérieures, soit qu'ils leur donnent ce nom, comme saint Marc [2], soit qu'ils en citent de réelles sans les nommer ainsi [3]. Si néanmoins ils font débuter l'enseignement parabolique du Sauveur à la prédication sur le lac de Tibériade, c'est à raison de l'idée qu'ils se sont faite de sa destination. « Le Sauveur a dû employer la parabole dès les premiers jours de sa prédication, et se trouver encouragé par le succès à en dire de nouvelles jusqu'à la fin de son ministère. » Au lieu qu'il les ait cherchées

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 245.
[2] Marc., III, 23. Cf. Luc., IV, 23; V, 36; VI, 39.
[3] Marc., II, 19-22; Matth., V, 13-16; IX, 37, 38, etc.

pour aveugler, elles lui sont venues comme d'elles-mêmes pour éclairer, parce que tout ce qu'il voyait lui devenait moyen de saisir et de faire entendre par comparaison quelque chose de plus grand. Son âme était comme un miroir sans tache où la nature et le monde se reflétaient dans la lumière intime de sa conscience. Les analogies se présentaient naturellement à son esprit, et, sans étude ni préméditation, ni calcul, avec l'assurance de parler comme il fallait, il donnait à sa pensée le vêtement de la parabole, conduisant ses naïfs auditeurs du connu à l'inconnu, du monde sensible au monde spirituel, à l'économie, et aux lois nullement mystérieuses, du royaume céleste. Ce n'est même pas pour aider la mémoire ou pour piquer l'attention qu'il recourait à ces petits contes : c'était, avant tout, pour traduire sa pensée avec plus de clarté et de force persuasive. Il semait la parole et les paraboles, persuadé que, nonobstant le déchet qui se produit sur toute semence, il y aurait une moisson [1]. »

Ainsi, M. Loisy déduit l'emploi de la comparaison et de la parabole par Jésus dès le début du ministère public de leur notion même. Jésus a dû procéder dans son enseignement par comparaisons et par paraboles, parce que ce genre d'instruction convenait à sa mission et à la trempe de son esprit. Il est vrai que ses discours sont remplis de comparaisons ou de métaphores isolées ; il est vrai aussi qu'il a prononcé beaucoup de paraboles et que les paraboles sont des comparaisons développées en forme de fables ou d'allégories. Or, si les évangélistes rapportent réellement des com-

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 246.

paraisons dans les discours du Sauveur avant la parabole du Semeur, ils donnent tous trois celle-ci comme la première parabole développée que Jésus ait prononcée. Ainsi saint Marc cite les deux comparaisons du royaume divisé et du guerrier lié dont on pille la maison et il les nomme expressément des paraboles [1]. Il avait rapporté auparavant déjà des paraboles véritables du même genre [2], mais sans leur donner ce nom. Il groupe ensuite trois paraboles, celles du Semeur, de la la Semence et du Sénevé, proposées à la foule au bord du lac et empruntées aux semailles et aux destinées du grain semé [3]. Ce sont des paraboles au sens précis du mot. Il ajoute que Jésus dit au peuple beaucoup d'autres paraboles semblables et qu'il ne lui parlait jamais sans parabole [4]. Cependant il n'en rapporte ensuite qu'un petit nombre d'autres [5].

Le second évangéliste reproduit donc sous le nom de paraboles de simples comparaisons et des paraboles développées. Mais s'il en résulte que le Sauveur a pu employer des comparaisons dès le début de sa prédication, il n'en cite qu'un petit nombre, et c'est à un stade relativement avancé du ministère public qu'il place la première parabole développée, la parabole du Semeur, et il la présente comme inaugurant une forme nouvelle de son enseignement, quelles qu'en aient été d'ailleurs les raisons, que nous étudierons plus tard. M. Loisy prétend, il est vrai, qu'en groupant ces trois paraboles pour en former un discours suivi,

[1] Marc., III, 23.
[2] Marc., II, 17, 19, 21, 22.
[3] Marc., IV, 2-32.
[4] Marc., IV, 33, 34.
[5] Marc., XII, 1-11; XIII, 28-31.

Marc a imaginé la mise en scène qui n'existait pas dans les *Logia*, auxquels il empruntait les éléments du discours. La parabole du Semeur était seulement la première de toutes les paraboles dans le recueil des sentences, parce qu'elle est la parabole de la parole et qu'elle avait par elle-même un caractère presque universel qui la désignait pour être la parabole typique. Saint Marc l'introduit simplement pour donner une idée de la prédication de Jésus, de celle qu'il avait faite, ce jour-là et antérieurement, au même endroit près de la mer de Tibériade. S'il ajoute que Jésus enseignait beaucoup de choses en paraboles, c'est pour attirer l'attention sur ce mode d'enseignement, et pas spécialement sur les trois paraboles qu'il va reproduire. La parabole du Semeur était la principale de celles qui avaient été dites en cette circonstance [1].

Il faut reconnaître que le choix des trois paraboles, parmi beaucoup d'autres qu'il connaissait, et leur groupement dans l'ordre actuel sont l'œuvre de saint Marc, puisque saint Matthieu en réunit sept à la même occasion. Elles ont pu être prononcées en des circonstances différentes, puisque saint Luc ne rapporte ici que la parabole du Semeur et qu'il reproduit celles du Sénevé et du Levain dans un autre contexte. Celle du Semeur, que les trois Synoptiques donnent en cet endroit, a probablement été seule dite ce jour-là par Notre-Seigneur au bord du lac. Les autres n'y ont été ajoutées que par raison d'analogie, dans le dessein de fournir un échantillon de la nouvelle forme d'enseignement, adoptée alors par Jésus. La parabole du Semeur serait à sa place historique. Elle est la

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 730, 732, 734.

première dans les trois Synoptiques, parce qu'elle occupait peut-être la première place dans le recueil des *Logia* [1], et elle y tenait cette place, parce qu'elle avait été prononcée la première par Jésus plutôt que parce qu'elle était la parabole typique [2]. Si elle est rapportée à sa place naturelle, le verset 1er expose les circonstances historiques dans lesquelles elle a été prononcée, et elle est la principale partie du discours que Jésus a fait, ce jour-là, de la barque, dans sa prédication à la foule assise sur le rivage. Le verset 2 aurait été ajouté par saint Marc en raison de l'addition des deux autres paraboles. Au fait primitif cet évangéliste aurait joint, selon sa coutume, une caractéristique générale de ce genre d'enseignement, inauguré ce jour-là par Jésus [3]. C'est donc sans raison suffisante que M. Loisy prétend que cette mise en scène a été inventée par saint Marc. Il n'a rien inventé du tout. Aux circonstances historiques de la première parabole, circonstances qu'il a trouvées relatées dans ses sources, les souvenirs personnels de saint Pierre ou le recueil des *Logia*, il a, tout au plus, rattaché cette donnée, qu'il connaissait par ailleurs, que le nouveau genre parabolique, inauguré en ce jour, a été fréquemment

[1] La détermination de la source n'est pas sûre. M. Loisy pense avec M. B. Weiss que les trois paraboles de Marc ont été tirées des *Logia*. Mais comme celle de la Semence ne se trouve pas dans Matthieu et dans Luc, J. Weiss la fait dériver, elle au moins, des souvenirs personnels de saint Pierre. *Das älteste Evangelium*, p. 178. Harnack et Piepenbring ne les introduisent pas dans leur essai de reconstitution des *Logia*.

[2] A moins qu'on ne dise que Jésus l'a prononcée la première, parce qu'elle était la parabole type des autres.

[3] Cependant, M. Piepenbring introduit ces deux versets dans le Proto-Marc, qu'il a essayé de reconstruire. *Jésus historique*, p. 52.

employé par Jésus [1]. Nous pouvons donc conclure qu'à un moment déterminé de son ministère public, dont il est impossible de fixer exactement la date, Notre-Seigneur s'est mis à parler en paraboles, c'est-à-dire à multiplier les paraboles développées, alors qu'il n'avait dit auparavant que de simples comparaisons, désignées, elles aussi, sous le même nom de paraboles.

2° Mais pour quel motif Jésus a-t-il adopté ce nouveau genre d'enseignement ?

Suivant M. Loisy, qui n'est en ceci que l'écho de M. Jülicher [2], si les évangélistes ne font employer à Jésus la parabole développée qu'à partir d'une époque déterminée de son ministère public, c'est à raison de l'idée qu'ils se sont faite des paraboles. D'un moyen clair d'instruire, ils ont fait un moyen d'obscurité et d'aveuglement. Jésus, ayant groupé autour de lui ses disciples, s'appliquerait à distribuer à la foule un enseignement obscur, afin d'accomplir le décret de réprobation, porté par son Père contre les Juifs [3].

[1] La réflexion générale, exprimée par Marc, IV, 33, s'explique de la même manière. Il en résulte sans doute que la mise en scène du discours parabolique est partiellement l'œuvre de saint Marc. Mais les critiques ont justement observé que ces vues d'ensemble sont dans son genre habituel et que celle-ci énonce simplement ce fait historique : que Jésus a dit beaucoup de paraboles. Cette observation rédactionnelle est loin de faire tort à la valeur du récit de l'évangéliste.

[2] *Die Gleichnisreden Jesu, Erster Teil. Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 118-148. Les conclusions de M. Jülicher sont adoptées par M. Goguel, *L'eucharistie, des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 38-40.

[3] Marc., IV, 10-12 ; Matth., XIII, 10-17; Luc., VIII, 9, 10.

Il aurait adopté le genre parabolique pour empêcher son auditoire de comprendre la vérité qui aurait pu le sauver. Mais cette explication, mise dans la bouche du Christ, ne peut pas exprimer la pensée du Sauveur, qui employait, au contraire, les paraboles pour rendre aussi évidentes et persuasives que possible les leçons qu'elles contiennent. C'est une théorie de théologiens attachée à un trait d'observation réelle, et les préoccupations apologétiques des temps postérieurs s'y reflètent. Les chrétiens ont d'abord trouvé les paraboles moins claires, parce qu'ils étaient préoccupés du médiocre succès obtenu auprès des Juifs par la prédication évangélique, plus encore peut-être du peu de solidité de certaines conversions. Ils ont imaginé alors que les disciples avaient demandé et obtenu l'interprétation de la parabole du Semeur, et ils ont trouvé dans cette interprétation l'explication du problème qui les préoccupait. Les divers terrains, sur lesquels la semence est tombée, représentaient diverses catégories d'auditeurs, dont la plupart étaient plus ou moins mal disposés et dont les mauvaises dispositions avaient empêché la parole, symbolisée par la semence, de porter du fruit. Plus tard, on est allé plus loin et on a cherché la raison profonde soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement d'Israël. Comme on trouvait aisément la cause de ce dernier fait dans un décret providentiel de réprobation, qui impliquait l'endurcissement préalable des Juifs, et qu'on ne pouvait pas songer à voir un défaut dans l'imaginaire obscurité des paraboles, on se persuada que ce genre mystérieux d'enseignement avait été choisi tout exprès par le Sauveur lui-même pour procurer l'accomplissement des desseins de Dieu sur son peuple. Le judaïsme ne s'était pas converti, parce

qu'il ne devait pas se convertir, et la vérité évangélique lui avait été proposée en énigme, pour qu'il ne pût la voir ni se sauver. Ce dessein providentiel avait été prédit par Isaïe [1]. C'est pour amener cette note de théologie prédestinatienne sur le but aveuglant des paraboles qu'on fait demander à Jésus par les disciples l'explication des paraboles et pourquoi il parle en paraboles. A cette question le Maître est censé répondre que le secret du royaume leur est communiqué à eux, tandis que, pour ceux du dehors, tout vient en paraboles. La doctrine du Seigneur avait donc deux formes : l'une simple, dans laquelle le secret du royaume est révélé, en termes propres, à l'entourage du Maître, et l'autre obscure, qui est la parabole, dans laquelle ce secret demeure enveloppé, indéchiffrable à ceux du dehors à qui, pour ce motif, cet enseignement énigmatique est adressé. L'Évangile, comme enseignement ésotérique, était clair pour ceux qui croyaient, et, comme enseignement exotérique, obscur pour ceux qui refusaient de croire, et il était tel, en partie double, de par la volonté de Jésus [2].

Or, sans admettre la conséquence qu'en tirent MM. Jülicher et Loisy, à savoir que la tradition et les évangélistes n'ont pas compris la véritable pensée du Sauveur, beaucoup d'exégètes catholiques déclarent que Jésus a parlé en paraboles pour cacher la vérité à la foule de ses auditeurs et réaliser le décret de réprobation que Dieu avait porté contre elle. Ainsi, le P. Fonck, tout en reconnaissant que, pour les disciples de Jésus, les paraboles obtenaient leur but normal,

[1] Is., VI, 9.

[2] A. Loisy, *Études évangéliques*, Paris, 1902, p. 71-83 ; *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 738, 740, 741.

qui est de rendre les vérités surnaturelles sensibles par des comparaisons tirées de la nature [1], enseigne qu'elles étaient destinées, relativement à la foule incroyante, à lui voiler la vérité qu'elles auraient naturellement dû expliquer, parce que la majeure partie du peuple israélite ne méritait plus que la doctrine du royaume de Dieu lui fût révélée. Par son incrédulité à la prédication claire de l'Évangile elle avait attiré sur elle le châtiment divin. Dieu l'avait rejetée et réprouvée, et pour exécuter ce jugement divin de réprobation, Jésus changea à dessein le mode de son enseignement et il a parlé obscurément en paraboles pour que la foule qui l'entendait ne pût plus comprendre et se convertir [2]. Le but de Jésus, en parlant en paraboles, était donc d'endurcir de plus en plus la foule qui le suivait, pour qu'entendant elle n'entende pas et qu'elle ne se convertisse pas.

Il semble bien difficile d'admettre que Jésus, au cours de son enseignement public, tandis que la foule se pressait sur ses pas pour l'écouter et s'instruire, ait changé à dessein sa manière d'enseigner et ait employé des paraboles incompréhensibles pour n'être plus compris et pour exécuter ainsi sur ses auditeurs ordinaires un jugement de réprobation. Je n'argumenterai pas avec M. Loisy sur le caractère essentiellement clair de la parabole, parce que, je le dirai bientôt, ce genre d'enseignement, quoique destiné de sa nature

[1] *Die Parabeln des Hernn im Evangelium*, 3e édit., Inspruck, 1909, p. 19-21. C'est aussi le sentiment du P. Knabenbauer, *Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, p. 116-117, et de M. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, Paris, t. I, p. 294-295.

[2] *Ibid.*, p. 24-35.

à expliquer des vérités d'ordre plus relevé par des comparaisons communes, allant du plus connu au moins connu, peut demeurer obscur et énigmatique pour les auditeurs qui n'y prêtent pas l'attention suffisante. Pour expliquer le texte de saint Marc sans prétendre qu'il a faussé la pensée du divin Maître, il suffit de rechercher si l'exposé du but de l'enseignement parabolique est à sa place chronologique dans le second Évangile, et s'il énonce un décret divin ou un simple résultat prévu par Notre-Seigneur et constaté plus tard par les apôtres et les évangélistes.

Or, l'exposé de ce but, que saint Marc a rattaché à l'explication de la parabole du Semeur, n'a pas nécessairement été donné par Jésus à cette occasion [1]. Il est possible que, fait en une autre circonstance qui nous est inconnue, il ait été rapproché par l'évangéliste [2], ou dans la tradition avant lui [3], de l'interprétation de la première parabole par simple raison d'analogie. Rapportée la première, cette parabole attirait à elle toutes les idées générales que Jésus avait émises, quoique en d'autres circonstances, sur le genre d'enseignement parabolique inauguré ce jour-là au bord du lac. Les évangélistes, et saint Marc en particulier, ont souvent groupé les faits ou les discours parallèles ou semblables. D'ailleurs, il paraît plus vraisemblable que cet exposé n'est pas dans son cadre réel. Les dis-

[1] M. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, Giessen, 1903, t. I, p. 46-47, l'admet cependant.

[2] M. Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, p. 101.

[3] Comme le pensent B. Weiss, *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, dans *Texte und Untersuchungen* d'Harnack et de Schmidt, Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 3, p. 206, et F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 244-247.

ciples ne demandent au divin Maître, si on en juge par sa réponse, que l'explication de la parabole du Semeur. Or, saint Marc l'a fait précéder d'une théorie générale sur l'enseignement parabolique, dont les disciples ne se préoccupaient pas. Il paraît probable que c'est lui-même qui l'introduit à cet endroit de son récit, et que, pour justifier cette insertion, il modifie leur question, en mettant le pluriel et en demandant « les paraboles », c'est-à-dire la raison d'être de l'enseignement parabolique [1]. Il est donc permis d'interpréter le passage en lui-même, indépendamment de son contexte actuel, avec lequel il n'a probablement qu'un lien artificiel.

Or, les raisons providentielles pour lesquelles le Sauveur a employé, à un moment donné de son ministère, un genre nouveau d'enseignement, le genre parabolique, sont celles-ci. La prédication morale, que Jésus avait faite jusqu'alors en termes clairs, après une courte période de succès, fut de plus en plus discutée. Le jeune docteur était en conflit continuel avec les scribes et les pharisiens, qui se mêlaient à la foule enthousiaste et faisaient partie de tous ses auditoires. Pour éviter, autant qu'il dépendait de lui, ces discussions doctrinales, Jésus a employé dès lors de préférence un nouveau genre de prédication. Chaque fois qu'il a parlé du royaume de Dieu, il l'a fait en paraboles. Il est à remarquer, en effet, que ce qui est dit, dans les Évangiles, du but de l'enseignement parabolique,

[1] Voir mon article : *Les éléments secondaires et rédactionnels du discours des paraboles*, dans la *Revue du Clergé français*, du 15 avril 1909, p. 144-146 (tirage à part, p. 18-20). Cf. P. Lagrange, *Le but des paraboles d'après l'Évangile selon saint Marc*, dans la *Revue biblique*, du 1er janvier 1910, p. 25-26.

ne convient qu'à un groupe déterminé, plus ou moins étendu, de paraboles sur le royaume des cieux, de celles qui exposent le *mystère* de ce royaume. Il ne s'étend donc ni aux autres enseignements de Jésus ni même aux paraboles qui n'ont pas cet objet [1]. Par conséquent, Jésus a pu continuer, et de fait a continué, à exposer, comme par le passé, en termes clairs ses instructions morales, quelle que soit la forme, parabolique ou non, donnée à cet enseignement. Les paraboles, relatives à la conduite des individus, spécialement rapportées par saint Luc, ne rentrent aucunement dans l'enseignement parabolique, concernant le royaume de Dieu, et pouvaient être comprises de tous. Jésus a pris la détermination de parler de ce royaume en paraboles, sauf à expliquer, quand il était nécessaire, à ses disciples cet enseignement pour des motifs tirés de son objet.

L'idéal du royaume de Dieu, que Jésus venait annoncer, ne répondait pas aux idées nationales, politiques et terrestres, qui dominaient parmi ses contemporains. L'idéal messianique, prédit par les prophètes, n'était plus compris ; il était devenu un mystère caché. Jean-Baptiste n'avait prêché que sa prochaine venue ; il n'avait rien dit de son objet. Jésus, le véritable Messie, avait mission de le révéler, mais le peuple n'était pas disposé à l'entendre et à le recevoir. En l'exposant clairement, Jésus courait risque d'éloigner de lui la foule, et de la rendre hostile à l'idéal du royaume qu'il aurait ainsi proposé. C'est pourquoi, ne pouvant et ne devant pas se taire, il remplit sa mission en recourant à la forme un peu énigmatique de la parabole.

[1] Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, t. I, p. 37-38.

Le peuple, préoccupé par ses idées fausses, ne saisit pas, sous l'écorce de la parabole, la solution du problème qui y était cachée. Jésus ne lui en indiqua pas les applications ; la parabole resta pour la foule une énigme, obscure et non comprise, sinon inintelligible. La foule aurait pu comprendre les paraboles, si elle y avait fixé son attention et si elle y avait réfléchi en en recherchant le sens, elle l'aurait aisément saisi sous l'enveloppe du voile léger et presque transparent qui le couvrait. Mais par inattention, irréflexion, elle n'a pas fait l'effort nécessaire pour cela, et loin de s'instruire sur le royaume de Dieu, elle ne l'a pas compris, et elle s'est aveuglée volontairement à son sujet.

Cependant, il ne se pouvait pas que la révélation que Jésus apportait au monde sur le royaume messianique fût perdue pour tous. Si elle n'était pas comprise de la foule, elle le fut au moins par les disciples. L'enseignement parabolique, qui était un obstacle à l'intelligence de la masse, devint un moyen spécial d'instruction pour les disciples. Laissés à eux-mêmes, ceux-ci n'auraient peut-être pas compris, eux aussi, le mystère du royaume. Ce mystère toutefois ne pouvait leur demeurer caché. A eux, il était donné de le comprendre. C'est pourquoi, ils interrogent le Maître et lui demandent, lorsqu'ils sont seuls avec lui, l'explication de la parabole du Semeur. Jésus la leur donne. Ils la comprennent et saisissent le sens de la parabole. Ainsi renseignés et initiés, ils sont en mesure de comprendre, sans autre explication, le sens de toutes les paraboles sur le royaume. Leur intelligence avertie y découvre aisément la pensée, exprimée sous forme énigmatique. Ils s'appliquaient à en bien pénétrer le sens, tandis que la foule, entendant les mêmes paroles, ne prenait pas la peine d'y fixer son esprit,

et les paraboles, intelligibles pour qui en savait la signification générale, restaient pour les autres obscures et non comprises. La diversité de la situation d'esprit et des dispositions morales explique la diversité des effets produits.

Dans ces conditions, l'auditoire ordinaire de Jésus, formé de disciples bien disposés, d'adversaires résolus et d'une foule presque indifférente, se partagea bientôt en deux catégories : ceux qui comprenaient et ceux qui ne comprenaient pas le mystère du royaume des cieux. Ce triage se fit d'après les bonnes ou les mauvaises dispositions des auditeurs. Les vrais disciples comprenaient l'enseignement du Maître, ou s'ils ne comprenaient pas, ils avaient la ressource d'interroger et de demander des explications, qui leur étaient accordées. Les indifférents et, à plus forte raison, les adversaires ne saisissaient rien de l'enseignement entendu, ou n'en profitaient pas. Jésus n'a donc pas distribué un double enseignement, exotérique et ésotérique, mais un seul, public et le même pour tous, compris des uns, incompris des autres, selon les dispositions, bonnes ou mauvaises, qu'ils apportaient à l'entendre. Cette diversité de résultats est présentée comme une loi providentielle qui explique l'emploi du genre parabolique adopté par Jésus. Il n'y a pas là une théorie particulière sur l'obscurité des paraboles, ni une prédestination divine, vouant les uns, « ceux du dehors », à l'inintelligence et à l'endurcissement, causes de leur réprobation, et accordant aux autres l'explication des paraboles et le salut qu'elle apporte. Les auditeurs juifs de Jésus ne se sont pas convertis, non parce qu'ils ne devaient pas se convertir, mais parce qu'ils n'ont pas voulu le faire. La vérité évangélique ne leur a pas été proposée en énigme pour qu'ils ne

pussent la voir et se sauver ; elle leur a été présentée sous une forme un peu voilée qui exigeait, pour être saisie, de l'application d'esprit et de bonnes dispositions morales. La majorité des auditeurs de Jésus n'y a pas mis l'application nécessaire ou a manqué des dispositions requises, et elle n'a pas fait fructifier la semence jetée en elle. Jésus a prévu ce résultat négatif, et il l'a annoncé paraboliquement dans la parabole du Semeur. Il a employé le genre qui devait le produire non pas nécessairement et de sa nature propre, mais par la seule faute des auditeurs qui se sont aveuglés volontairement comme les contemporains du prophète Isaïe. Il a constaté ces résultats, et il les a signalés aux siens, en leur en indiquant la raison providentielle [1].

Mais on prétend que cette sentence ne peut appartenir à l'enseignement réel et authentique de Jésus, et que c'est plutôt une note de théologie prédestinatienne, postérieure même à la prédication apostolique.

[1] Cf. Mgr Le Camus, *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 6e édit., Paris, 1901, t. II, p. 51-58; B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 4e édit., Stuttgart, 1902, t. II, p. 18-25; *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, p. 206-207; P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 111, note ; Lesêtre, art. *Parabole*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 2171-2114; Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, t. I, p. 40-55 ; Mgr Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 24-28. Le P. Lagrange veut découvrir dans le texte de saint Marc, IV, 34, un sens plus étendu que le sens ordi naire de paraboles comparaisons, le sens d'un enseignement mes sianique insuffisamment clair, qui a besoin d'être complété. *Revue biblique*, 1er janvier 1910, p. 22-24. Outre que la distinction n'est pas visible dans le texte, je ne comprends pas qu'on puisse parler d'un enseignement messianique obscur, qui ne renfermerait pas les paraboles du royaume.

Cependant, dans l'enseignement authentique de Jésus, on trouve des paradoxes de cette teneur : « Il sera donné à celui qui a, mais à celui qui n'a pas on prendra même ce qu'il a [1], » et dans la parabole des Talents, le serviteur qui n'a pas fait valoir le sien, non seulement le perd, il est encore puni de sa négligence [2]. Or, telle est, aux yeux de Jésus, la situation des Juifs, ses contemporains. Ils n'écouteront pas plus le nouveau prophète que Dieu leur envoie que leurs pères n'ont écouté les anciens prophètes. Isaïe et Jérémie avaient déjà affirmé cette loi générale que le peuple choisi de Dieu est rebelle aux envoyés divins et qu'il est puni de sa désobéissance. Jésus a prévu que cette loi aurait son application de son temps. A des symptômes significatifs, il a remarqué que ses contemporains et ses compatriotes ne le recevraient pas et ne l'écouteraient pas. Il a su qu'ils s'aveugleraient volontairement et qu'ils refuseraient de rien comprendre au plan divin sur le royaume. Cette loi providentielle était nécessaire, du reste, pour la réalisation de ce plan : l'aveuglement des Juifs devait se produire pour que le Messie sauvât le monde par sa mort. Jésus a donc pu l'énoncer dans les termes mêmes d'Isaïe et la rattacher à son enseignement parabolique, qui devait être l'occasion de l'aveuglement volontaire de la masse incrédule à la vérité qui lui était dispensée.

Pour soutenir que cette sentence ne répond pas à la réalité historique et n'a pu sortir des lèvres de Jésus, M. Loisy [3] déclare qu'elle ne cadre pas avec la parabole du Semeur à l'occasion de laquelle elle est censée

[1] Marc., IV, 25.
[2] Matth., XXV, 24-30.
[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 738.

avoir été prononcée. D'après le contexte de cette parabole, la parole de Jésus a été répandue pour porter des fruits, et la prédication est distribuée en vue des auditeurs qu'elle atteindra, comme les semailles se font en vue du grain qui poussera et mûrira. Immédiatement après avoir dit cette parabole, Jésus n'a pas pu ajouter qu'il parlait en paraboles pour que son auditoire ne comprît pas la vérité qui aurait pu le sauver. A quelques heures d'intervalle, il aurait démenti devant ses disciples ce qu'il avait affirmé devant le peuple. Cette difficulté disparaît si on admet que l'explication générale de l'enseignement parabolique n'a pas été donnée par Jésus le même jour que la parabole du Semeur et qu'elle n'y est rattachée en saint Marc que par procédé littéraire et par raison d'association d'idées et d'attraction de sujets analogues. La parabole du Semeur, M. Loisy est obligé de le reconnaître, distingue plusieurs sortes d'auditeurs, comme plusieurs catégories de terrains sur lesquels tombe la semence. Il n'admet pas, il est vrai, qu'elle signifie que la parole ne fructifie que chez les auditeurs de bonne volonté. Selon lui, l'idée fondamentale de la parabole fait dépendre le succès de l'Évangile des heureuses dispositions de ceux qui acceptent et retiennent la parole, quoique cependant deux cas d'insuccès sur trois soient attribués à la faiblesse et à l'esprit mondain de ceux qui ne persévèrent pas, le premier étant attribué à l'artifice du démon. Il ne serait donc pas question de montrer que le bon vouloir est la condition du salut, mais de marquer pourquoi l'Évangile ne compte pas un plus grand nombre d'adhérents, pourquoi surtout il ne retient pas tous ceux qui ont paru l'accueillir. Ce déchet conviendrait non au temps du ministère de Jésus, mais

à l'époque de la première prédication chrétienne. Il reste à tout le moins que le succès de la parole dépend des bonnes dispositions de la quatrième catégorie d'auditeurs et que sur les trois catégories qui ne profitent pas de la prédication, il y en a deux, la seconde et la troisième, en qui elle ne porte pas de fruits à cause de leurs mauvaises dispositions. La parabole du Semeur et son interprétation préparent donc l'exposé du but providentiel du triage des auditeurs. La parole sera semée par Jésus pour tous sans distinction ; elle ne produira une récolte de salut que chez ceux qui auront de la bonne volonté et de la persévérance, et ce triage des auditeurs s'est opéré du vivant même de Jésus.

Pour soutenir que cette explication générale de l'enseignement parabolique ne peut avoir été dite par le Christ historique, M. Loisy fait observer que Jésus n'a pas pu regarder et présenter comme un mystère le royaume dont il annonçait l'avènement. Il dit [1] « que le mot μυστήριον n'appartient pas au langage évangélique. Les Synoptiques ne l'ont qu'en cet endroit. On n'est pas surpris de le trouver dans les Épîtres de Paul et dans l'Apocalypse. Le rédacteur de Marc l'aura emprunté à la langue de la théologie apocalyptique, parce qu'il regardait les paraboles comme des révélations cachées sous des images symboliques. Il emploie le singulier, envisageant le royaume comme une entité impénétrable aux intelligences vulgaires, ou plutôt songeant au mystère de la rédemption selon Paul ; Matthieu et Luc emploient le pluriel, songeant aux nombreuses vérités signifiées dans les paraboles. »

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 741, note 2.

M. Loisy ajoute que Jésus « n'a pas davantage considéré ses auditeurs ordinaires comme étant gens du dehors. » Le rédacteur de ce passage se figure les disciples de Jésus comme un groupe constitué à l'écart du judaïsme, ainsi que les communautés de son temps l'étaient vis-à-vis des synagogues, et « ce doit être pour cette raison qu'il ne se contente pas de nommer les Douze, ceux-ci ne suffisant pas à constituer sa petite Église, mais « l'entourage », groupement plus considérable inconnu au texte de l'Évangile [1]. »

Nous pourrions à la rigueur concéder que le texte de saint Marc [2] ne reproduit pas textuellement les paroles de Jésus, et que la tradition [3], ou bien saint Marc lui-même, a traduit la pensée, autrement exprimée par le Maître, au moyen d'expressions postérieurement usitées et précisant la pensée originelle sans la modifier essentiellement. Mais examinons les expressions signalées comme étrangères à la langue de Jésus. L'idée du mystère caché aux uns et révélé aux autres, a été exprimée par Notre-Seigneur [4], et si M. Loisy n'admet pas l'authenticité de cette parole, il reconnaît toutefois que si « le vocabulaire est plutôt celui de Paul, » le sentiment exprimé « n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus [5]. » Marc aurait donc pu emprunter à Paul une expression qui rendait bien la pensée du Sauveur et parler du mystère du royaume de Dieu auquel les disciples étaient initiés. Quant à l'expression :

[1] *Ibid.*, p. 742.

[2] Marc., IV, 11, 12.

[3] Cf. P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1er janvier 1910, p. 34-35.

[4] Matth., XI, 25-27.

[5] *Op. cit.*, t. I, p. 907, note 5.

« ceux du dehors », elle ne désigne pas les non-chrétiens par rapport aux Juifs et aux païens non convertis, comme sous la plume de saint Paul [1], mais ceux des auditeurs de Jésus qui ne voudront pas entrer dans le royaume de Dieu que Jésus prêche [2]. Ils se sont tenus eux-mêmes en dehors de ce royaume, dont les paraboles retracent la nature. D'autre part, les Douze n'étaient pas les seuls disciples assidus de Jésus à cette époque de son ministère. Il y avait toujours autour du Maître des auditeurs attentifs et empressés [3], et dans la foule le triage s'opérait déjà : les pharisiens soulevaient des conflits et les parents de Jésus ne comprenaient pas sa mission. Jésus a donc pu s'exprimer en des termes équivalents de ceux dont saint Marc s'est servi, et l'évangéliste reproduit fidèlement la pensée de Jésus, tout en l'exprimant peut-être dans le langage postérieur de la prédication apostolique. Le but général de l'enseignement parabolique, tel que nous l'avons expliqué, rentre bien dans la pensée du Sauveur et n'est pas l'énoncé d'une théorie théologique et prédestinatienne. Jésus n'a pas parlé en paraboles pour aveugler la foule de ses contemporains ; mais son enseignement parabolique, parce qu'il n'a pas été compris de la masse de ses compatriotes, a abouti à leur aveuglement volontaire, que Jésus a prévu, constaté et affirmé.

Nous n'avons donc pas à nous prononcer au sujet du dilemme que posait M. Jülicher : ou bien accepter que Jésus a parlé en paraboles pour instruire

[1] I Thess., IV, 12; I Cor., V, 12; Col., IV, 5.

[2] Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 172.

[3] Marc., III, 32, 34.

le peuple et lui faire comprendre le royaume de Dieu, ou bien abandonner les évangélistes qui se sont trompés en lui attribuant un but aveuglant dans l'emploi des paraboles. Ne vaut-il pas mieux conserver à Jésus le plus beau diamant de sa couronne comme maître et docteur, en enlevant à peine une petite pierre dans le mur de la tradition par l'abandon de l'interprétation fausse des évangélistes [1] ? Les évangélistes n'ont pas faussé la pensée du Maître, puisque les paraboles, destinées à l'instruction de la foule, n'ont pas porté la lumière dans l'esprit de la masse des auditeurs, mais seulement par la faute de ceux-ci. L'honneur de Jésus est sauf, aussi bien que l'autorité des évangélistes.

3° Toutes les paraboles, contenues dans les Évangiles synoptiques, sont-elles authentiques et ont-elles été réellement prononcées par Jésus?

A l'encontre de l'école la plus radicale, représentée surtout par des critiques hollandais, M. Loisy, à la suite de M. Jülicher, reconnaît que Jésus a parlé en paraboles et que les paraboles qu'il a dites ont toutes chances de se retrouver dans celles que la tradition évangélique a conservées [2]. Mais leur texte a été, semble-t-il, moins fidèlement gardé que celui des sentences. Les évangélistes, prédicateurs ou écrivains, l'ont modifié à leur gré. Les paraboles « sont des tableaux dont l'esquisse, au moins pour la plupart, est fournie par la tradition, mais où l'esprit du narrateur s'exerce plus

[1] *Die Gleichnisreden Jesu*, t. I, p. 148.
[2] A. Loisy, *Études évangéliques*, p. 2-4.

ou moins dans le choix des détails et des couleurs. » Chaque évangéliste a raconté, en fait de paraboles, ce qui lui plaisait et comme il lui plaisait, « c'est-à-dire en la forme qu'il jugeait la meilleure pour faire goûter le récit et faire valoir la signification qu'il lui donnait. Les divergences ne portent pas seulement sur la place assignée à telle ou telle parabole dans la chaîne des récits, mais sur les détails descriptifs et quelquefois même sur l'application des fables évangéliques. » En particulier, les paraboles ont été soumises au travail d'allégorisation qui se manifeste dans la tradition évangélique concernant la vie, les actions et la mort de Jésus [1]. Toutes les paraboles allégorisantes et toutes les allégories pures, qu'on remarque dans les Synoptiques, n'ont pas été prononcées telles par Jésus; elles sont, partiellement ou totalement, l'œuvre de la tradition. Ceci mérite une attention particulière, puisqu'il en résulterait que l'enseignement parabolique, tel qu'il nous est parvenu, ne serait pas l'œuvre authentique de Notre-Seigneur.

Cette grave conclusion tient à l'idée que M. Loisy après Jülicher s'est faite de la parabole primitive. Les paraboles, telles qu'elles sont sorties de la bouche de Jésus, seraient, pour ces critiques, des apologues avec application morale dont la portée réelle ne dépassait pas la signification apparente. La parabole primitive n'était qu'une comparaison développée, une simple fable. Or, la fable est un genre clair comme la comparaison, et elle convient à un enseignement populaire. Jésus, dans son enseignement, procédait par comparaisons et il présentait ses paraboles comme des comparaisons développées. C'est pourquoi le sujet des pa-

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 188-189.

raboles peut être une action qui n'est pas imitable. En elle-même, la parabole n'est pas plus riche en signification qu'une fable ordinaire, et sa leçon morale est dans son application, comme celle de la fable. Les seules différences avec la fable commune sont que l'application de la parabole est rigoureusement limitée aux vérités de l'ordre religieux et moral, à l'économie et aux exigences du royaume annoncé par Jésus et aussi que la matière en est empruntée à l'expérience actuelle, aux phénomènes de la nature, du monde végétal et du monde humain. Tandis que la fable personnifie les êtres inférieurs et les fait parler, la parabole est prise de ce qui arrive et suppose toujours des situations réelles. De ces différences de fond résulte une différence de ton, celui de la parabole est toujours grave sans cesser d'être naturel et ne descend pas, comme la fable, au pur comique [1]. Malgré ces différences, la parabole reste une fable simple et claire, dont l'application se rapportait au royaume des cieux.

Or, les évangélistes y voient tout autre chose. Pour eux, la parabole était un enseignement obscur et plein de mystère, destiné à dérober aux Juifs réprouvés de Dieu la connaissance des vérités salutaires. Comment en sont-ils venus à cette conception ? En cherchant et en donnant un sens profond aux paraboles claires, et ils le leur trouvèrent en les interprétant allégoriquement. « Rien n'était moins mystérieux que l'objet des paraboles. Jésus voulait, au moyen de comparaisons et d'apologues, persuader à ceux qui l'écoutaient de se tenir prêts pour l'avènement du royaume céleste,

[1] *Ibid.*, t. I, p. 244-246.

les gagner à cette espérance, leur inspirer confiance dans la miséricorde divine et dans l'efficacité de la prière. Ces principes très simples étaient illustrés par des comparaisons et des récits plus simples encore, tout populaires de fond et de forme [1]. » Ces simples paraboles ont été comprises comme des allégories profondes. Mais le Christ, qui parlait en parabole, n'a jamais employé l'allégorie, qui diffère essentiellement de la parabole. L'allégorie est une suite de métaphores, par laquelle on signifie autre chose que ce que l'on dit. C'est un genre mystérieux, comme la métaphore. Elle convient à l'instruction par le livre, et elle est un exercice de savant et de lettré qui s'adresse à des lecteurs pourvus de quelque science et de quelque littérature. Jésus dans sa prédication a bien employé des métaphores isolées, mais il ne les a jamais enchaînées en allégories, et il a évité de les choisir obscures. Les paraboles allégorisées, qui se trouvent dans les Synoptiques, n'ont pas été ainsi prononcées par lui ; elles ont subi des retouches, étrangères à sa pensée. A plus forte raison, les allégories pures, pareilles à celles du quatrième Évangile, telles que celles de l'Ivraie et des Vignerons, ne lui appartiennent pas. Ce sont des créations de la tradition, et il faut les exclure de l'enseignement authentique de Jésus [2].

Ces graves conclusions sont la conséquence rigoureuse de la notion donnée à la parabole primitive. Pour en apprécier la valeur, il faut donc remonter au point de départ et vérifier si la notion est exacte et si elle correspond à la pensée authentique de Jésus. Est-il vrai que la parabole est essentiellement claire et l'allé-

[1] *Ibid.*, t. I, p. 189, cf. p. 246-252.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 189-190.

gorie presque fatalement obscure, et que, par suite, Jésus, qui parlait à la foule pour l'instruire, n'a dit que des paraboles, n'a jamais employé l'allégorie ni mêlé l'allégorie à la parabole ? Est-il vrai qu'il ait dû exclure l'allégorie de son enseignement et que les allégories et les interprétations allégorisantes, qu'on rencontre dans les Synoptiques, ne sont qu'une altération de la pensée du Maître et une fausse interprétation de sa prédication claire et limpide ?

Je me suis demandé plus d'une fois où M. Loisy avait puisé sa distinction entre la parabole claire et l'allégorie obscure. Ce n'est pas dans les Évangiles eux-mêmes, puisqu'ils attribuent indistinctement à Jésus et des paraboles simples et des paraboles allégorisantes et de pures allégories. Leurs auteurs n'ont pas de théorie sur la distinction de la parabole et de l'allégorie, de la nature claire de la première et de la nature obscure de la seconde. Eux au moins n'ont pas compris l'impossibilité d'attribuer au divin Maître toutes les paraboles qu'ils rapportent. Du reste, il s'agit de critiquer leurs récits, et ils ne fournissent pas directement le moyen critique de faire le départ de ce qui est authentique et de ce qui ne l'est pas dans l'enseignement parabolique du Sauveur. Sera-ce le résultat d'une enquête sur l'emploi de la parabole et de l'allégorie dans la littérature classique des anciens, chez les Hébreux et chez les Juifs contemporains de Jésus ? Non encore, car de cette enquête il ressortirait plutôt que les deux genres littéraires, clairement distingués chez les Grecs et les Romains, ont été partout employés simultanément[1]. On remar-

[1] Voir le P. Lagrange, *La parabole en dehors de l'Évangile*, dans la *Revue biblique*, avril 1909, p. 202-212.

que chez Aristophane le mélange de la fable et de l'allégorie. Quintilien trouve une grande beauté au mélange de la comparaison, de l'allégorie et de la métaphore [1]. Il assure que l'allégorie s'accommode très souvent aux esprits de peu d'envergure et au langage journalier [2]. Il n'ignore pas que l'allégorie peut tourner à l'énigme et devenir obscure; c'est un défaut qu'il convient d'éviter [3].Mais l'allégorie peut être aussi claire qu'une comparaison. Les anciens mêlaient, en pratique, l'allégorie et la parabole, qu'ils distinguaient cependant très nettement en théorie. Ils employaient la parabole argumentative, qu'Aristote a définie ; ils se servaient d'exemples réels ou fictifs, de simples comparaisons ou de véritables fables. Pour Aristote toutefois [4], la parabole seule était argumentative ; la fable ne l'était pas, parce qu'elle ne résout pas les cas abstraits et généraux; elle est seulement, de sa nature, illustrative. C'est un cas particulier qui éclaire, sous un certain angle, un autre cas particulier. D'ordinaire, ce cas particulier est concret et actuel. Les personnages sont en scène, et ce qui en est dit dans le tableau peut leur être appliqué. La parabole tourne plus ou moins à l'allégorisme selon qu'il y a plus ou moins de ressemblance entre les personnes de la scène réelle et celles du tableau ; elle est trop courte cependant pour devenir jamais une allégorie. Elle n'est pas non plus nécessairement claire et la fable peut être plus ou moins énigmatique. De sa nature sans doute, la fable doit être claire, puisqu'elle doit dégager une certaine lumière applicable à une

[1] *Inst. orat.*, VIII, VI, 48.
[2] *Ibid.*, VIII, VI, 51.
[3] *Ibid.*, VIII, VII, 52.
[4] *Rhétorique*, II, 20.

situation analogue. Mais cette clarté dépend du rapprochement qui doit s'opérer. Dans le système d'Aristote, les fables sont nécessairement claires. Toutefois, si claires qu'elles soient en elles-mêmes, elles peuvent n'être pas comprises, si on ne sait pas ce qu'elles veulent dire, et pour qu'elles soient claires, il est nécessaire que le fabuliste en tire la moralité, en disant expressément : « Cette fable montre que... » La théorie est la même chez les Latins.

Dans l'Ancien Testament, si on ne trouve pas le mot de parabole, on trouve la chose avec toutes les variétés des Évangiles synoptiques, depuis la parabole simple comparaison [1], la fable ou apologue [2], jusqu'à l'allégorie pure [3], en passant par la fable allégorisante [4]. De même, chez les rabbins, on retrouve la simple comparaison, la fable commune, mais aussi l'allégorie qui n'avait pas entièrement disparu. Tous ces genres différents servaient à l'enseignement religieux [5]. Les rabbins ont pu subir l'influence de l'Évangile pour quelques-unes de leurs paraboles ; ils ne lui ont pas

[1] Comparaison des desseins de Dieu sur Israël avec les différents actes de l'agriculture. Is., XXVIII, 23-29.

[2] Parabole de Nathan à David, II Sam., XII, 1-4; apologue de Joas, II Reg., XIV, 9; apologue du prophète anonyme à Achab. I Reg., XX, 39.

[3] Allégorie de la vigne. Is., V, 2-9.

[4] Apologue de Joatham, Jud., IX, 8-15. Cf. P. Lagrange, *La parabole en dehors de l'Évangile*, dans la *Revue biblique*, juillet 1909, p. 350-355.

[5] G. Levi, *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch*, trad. L. Seligmann, Leipzig, 1863 ; L. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tubingue, 1904. Voir aussi Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 8e édit., Paris, 1885, p. 230, 219, 313-314; J. Cohen, *Les pharisiens*, Paris 1877, t. I, p. 198; t. II, p. 197-198, 281-282, 404, note.

emprunté ce mode d'enseigner, et ils dépendent pour une bonne part de l'Ancien Testament. Le genre parabolique était donc traditionnel chez les Juifs et d'un emploi assez usuel. Jésus a pu l'emprunter à sa nation, en le transformant et en lui donnant une supériorité indéniable et une originalité absolue. On ne peut prouver qu'il ait emprunté une seule de ses paraboles aux maîtres d'Israël, mais on doit reconnaître la pérennité du genre qu'il a adopté. Or, comme on retrouve l'allégorie à côté de la parabole dans l'Ancien Testament et chez les rabbins, il est très audacieux de prétendre que l'allégorie des Évangiles est l'œuvre de la première génération chrétienne, sous le prétexte que Jésus n'employait que la parabole, simple comparaison, et la parabole fable, conformément aux principes d'Aristote [1].

M. Loisy reconnaît que Jésus aurait pu prêcher exceptionnellement en allégorie [2], mais il prétend qu'il n'a pu employer ce genre mystérieux dans sa prédication ordinaire. Pourquoi ? Parce qu'il prêchait pour instruire et qu'il a dû adopter un genre clair, tel qu'étaient la simple comparaison ou la comparaison développée en parabole. C'est donc une pure conclusion de procédés de rhétorique. « Jésus, dit-il [3], n'a pu prendre à la tradition de son pays que la matière et le cadre de certains récits ; le sens qu'il leur donne et la vie qu'il leur communique viennent de lui. Le Christ a dans la parabole une maîtrise unique et incomparable ; il n'est pas imitateur ; il ne dépend d'aucun livre, d'aucun maître, d'aucune tradition savante... Ses

[1] P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 355-365. Cf. *ibid.*, janvier 1910, p. 5.
[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 318.
[3] *Études évangéliques*, p. 9-11.

récits paraboliques ne sont pas étudiés : ce ne sont pas des compositions doctrinales ni des œuvres littéraires. Ils sont comme un produit spontané de son esprit, de son âme, de l'idée qu'il porte en lui. Mais il faut pourtant qu'on se rattache à quelque chose, quand on vit en ce monde, et le génie le plus novateur a son point de départ dans le milieu où il a grandi; il ne fait, tout bien considéré, que lui rendre, avec usure et tout transformé, ce qu'il lui a emprunté. En tant qu'orateur populaire, sortant des rangs du peuple pour parler au peuple, Jésus a son point de départ dans la tradition populaire, dans cette science des sociétés incultes qui consiste en proverbes, contes et légendes... Il prend assez rarement ses comparaisons dans l'Écriture, et jamais il n'en tire la matière de ses paraboles...Il puise à la tradition de l'humanité, dans l'esprit populaire, qui est le même partout, qui aime les dictons, les sentences et les fables. Si profondément originale et personnelle que soit sa pensée religieuse, elle restera simple et populaire dans son expression, et elle n'en sera que plus humaine, universellement humaine. Jésus mettra en comparaisons et en apologues les vérités du royaume céleste ; il mettra le conte et la fable au service de son idéal. La rigueur de cette adaptation a fait en partie la nouveauté de son enseignement. Aucun docteur de cette époque n'aurait pu sans doute ni voulu faire de la parabole un moyen de propagande. Jésus enseignait tout naturellement ainsi, trouvant des images et des fables nouvelles, vivifiant les anciens proverbes, transformant au besoin et modifiant les thèmes variés des comparaisons et des récits traditionnels. »

Cette citation un peu longue était nécessaire pour nous faire connaître la pensée de M. Loisy. Il déduit la forme de l'enseignement parabolique de Jésus de

son but et de son objet. Orateur populaire, Jésus a fait de la parabole un moyen de propagande religieuse. Il est nécessaire dès lors que toutes ses paraboles soient claires ; mais s'il en a dû être ainsi, il en résulte que les paraboles évangéliques, qui ne sont pas claires, que les fables primitives, tournées en allégories, et que les allégories pures, qui se trouvent dans les Synoptiques, ne peuvent être son œuvre et sont l'œuvre de la tradition. M. Loisy en conclut que Jésus a dû parler en paraboles dès le début de son ministère. Nous avons vu qu'il n'a adopté ce genre d'enseignement qu'à un stade déjà avancé de sa prédication. Nous avons discuté aussi les motifs pour lesquels il a parlé en paraboles. Si nous avons rejeté le but aveuglant que M. Loisy attribue à l'évangéliste saint Marc, nous avons reconnu que ce genre littéraire, quoique destiné de lui-même à éclairer et à instruire, n'avait pas été compris par la masse du peuple, parce qu'elle n'y avait pas prêté une attention suffisante et qu'elle n'avait pu ainsi, de sa propre faute, saisir le mystère du royaume que les paraboles révélaient. Du reste, ces paraboles, portant sur des vérités religieuses et surnaturelles, étaient plus ou moins obscures et voilaient sous des images quelque peu énigmatiques la vérité qu'elles devaient manifester. Quelques-unes se rapprochaient de l'allégorie et formaient un mélange de la parabole et de l'allégorie. De là, à l'allégorie pure il n'y avait qu'un pas, et ce pas on ne voit pas pourquoi Jésus ne l'aurait pas franchi, d'autant plus que l'allégorie n'est pas si obscure qu'on le prétend, témoin les sanhédristes qui se reconnaissent aisément dans la parabole allégorie des Vignerons homicides [1]. Pour

[1] Marc., XII, 1-12. Cf. Mgr Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 28-29.

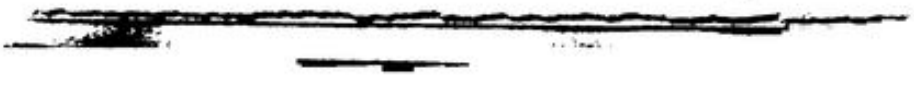
admettre qu'avant les Synoptiques et de leur temps on ait composé de toutes pièces une allégorie afin de la mettre dans la bouche du Christ, il faudrait de bonnes preuves, et on ne nous présente que des combinaisons plus ou moins subjectives. Nous reconnaissons donc avec M. Loisy l'originalité incomparable des paraboles de Notre-Seigneur, mais cette originalité même est une preuve de l'authenticité de toutes celles que les Évangiles synoptiques lui attribuent, fussent-elles allégoriques. Si la tradition avait introduit l'allégorie dans les paraboles évangéliques, elle lui aurait fait une part bien restreinte et on ne voit pas pourquoi elle n'aurait pas allégorisé toutes les paraboles de Jésus et pourquoi elle aurait laissé des paraboles, simples comparaisons développées, sans leur donner un sens plus profond.

Nous concluons par les paroles mêmes de M. Loisy, en les appliquant toutefois à toutes les paraboles de l'Évangile : « La tradition a pu modifier plus ou moins les paraboles qu'elle a retenues, elle ne les a pas inventées. Les évangélistes ont pu de même adapter les récits à l'application qu'ils en faisaient, et imprimer aux descriptions la marque de leur style particulier, ils n'ont pas créé les thèmes paraboliques... Si la première et la seconde générations chrétiennes avaient été fécondes en paraboles, pourquoi n'en aurait-on pas attribué aux apôtres ? Pourquoi l'auteur du troisième Évangile, qui aime les paraboles, n'en aurait-il pas mis dans les Actes ? Il était donc admis que Jésus seul avait cultivé le genre parabolique [1]. » Le raisonnement est le même, qu'il s'agisse d'allégories ou de paraboles simples ; on n'en a pas attribué aux apôtres

[1] *Études évangéliques*, p. 3-4.

parce que les paraboles de Notre-Seigneur étaient inimitables [1]. Toutes celles que reproduisent les Évangiles ont donc été réellement prononcées par Jésus, et il n'y a pas de raison suffisante de refuser au divin Maître les paraboles allégorisantes et les allégories pures des Synoptiques.

[1] Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 229-232.



SEPTIÈME CONFÉRENCE

LE TÉMOIGNAGE DE JÉSUS SUR SA MISSION ET SUR SA PERSONNE

Après avoir examiné la forme de l'enseignement de Jésus, il faut en aborder le fond. Mais, comme il est impossible, dans une seule leçon, d'exposer tout l'enseignement du Sauveur, nous nous bornerons à étudier son objet principal, ce que Jésus a dit de lui-même, ce qu'il a proposé sur sa personne et sur son rôle dans l'œuvre de la révélation et de la religion.

Deux mots résument l'enseignement de Jésus sur lui-même : Il est le Messie que les Juifs attendaient, il est le Fils de Dieu. Or, il importe de préciser le sens qu'il a donné à ces deux affirmations, à celle de Messie en face des espérances politiques et nationales d'Israël, à celle de Fils de Dieu, prise au sens métaphorique seulement d'homme étroitement uni à Dieu par la connaissance et l'amour, ou au sens littéral de la filiation divine, naturelle et métaphysique.

I. Jésus, Messie.

Quelques critiques récents ont prétendu que Jésus ne s'était pas déclaré Messie et que sa messianité était une création de ses disciples. M. Wrede [1] a cru trouver

[1] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901.

dans l'Évangile de saint Marc une contradiction permanente. Jésus ne se déclare jamais Messie, et quand ses disciples lui ont reconnu cette dignité par la bouche de Simon Pierre à Césarée de Philippe, il leur interdit de le dire à personne. Cependant, depuis le commencement de sa vie publique, les démoniaques le proclamaient Messie, et Jésus leur imposait silence. D'autre part, les apôtres eux-mêmes ne comprenaient rien aux prédictions les plus claires de la passion et de la résurrection. Le secret messianique, constamment commandé par Jésus, et l'inintelligence des apôtres ne répondent pas à la vérité historique ; ce sont deux thèses imaginées par l'évangéliste dans un but apologétique. La réalité serait que Jésus ne s'est jamais dit Messie, même devant ses disciples; ceux-ci, après sa mort, se seraient persuadés qu'il était le Messie, quand ils eurent cru à sa résurrection. Ils se figurèrent dès lors que, durant sa vie, il avait été Messie, mais caché et ignoré. C'est pourquoi la tradition aurait anticipé des manifestations messianiques, qui n'auraient pas été comprises, et le secret imposé n'aurait été qu'un moyen de voiler ce fait, embarrassant pour l'apologétique des premiers chrétiens, que Jésus lui-même ne s'était pas donné pour le Messie ni en public ni dans l'intimité devant ses disciples. Cette théorie radicale ne rend compte ni de la mort de Jésus, qui a été condamné pour s'être dit Messie au tribunal de Pilate, ni de la foi des apôtres qui n'auraient pas cru à sa résurrection s'ils n'avaient admis au préalable sa dignité de Messie, ni de la composition du second Évangile, qui n'a pas le caractère apologétique que Wrede lui a attribué, étant un écrit historique, écho de la catéchèse de saint Pierre [1].

[1] Cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 77, 212.

C'est pourquoi la majorité des critiques admet que Jésus lui-même a professé sa qualité de Messie, sinon dès le début de son ministère, du moins à la fin, et très explicitement devant Pilate, et que c'est pour cette affirmation qu'il a été condamné à mort. M. Loisy le reconnaît : c'est un point avéré que Jésus est mort, parce qu'il avait avoué être le Christ, le roi des Juifs [1]. Et ce n'était pas son premier aveu. Si Jésus a évité de prendre ce titre en public pendant toute la durée de sa prédication en Galilée, il l'avait reconnu devant ses disciples à la confession de Simon Pierre, par conséquent à une période assez avancée de son ministère. En allant à Jérusalem, il avait l'intention de se déclarer le Christ, ou au moins l'espérance qu'il serait déclaré tel par la manifestation du royaume céleste qui devait se produire dans la capitale. Toutefois il est probable que, dès le principe de sa prédication, Jésus avait conscience d'être le Messie [2], et il n'y a pas de preuve qu'il ait acquis cette conscience au cours de son ministère, peu de temps avant que ses disciples en aient eu connaissance. Les Évangiles n'ont pas gardé de trace d'une évolution qui se serait produite dans son esprit au sujet de sa mission. S'il se met à prêcher, c'est « qu'il pensait avoir qualité pour préparer l'avènement prochain du royaume, en étant le chef prédestiné [3]. » On s'explique toutefois la réserve que Jésus a réellement et nécessairement observée à ce sujet. Il ne laisse pas de dire qu'il est le Messie, et il impose silence aux démoniaques qui proclament ce

[1] *Ibid.*, p. 192, 212.

[2] Cf. A. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. franç., p. 140-141, 150.

[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 212-213.

titre. Il prépare progressivement ses disciples à reconnaître en lui cette qualité; il l'accepte de la bouche de saint Pierre, en recommandant le silence en face de la foule. Il fait acte messianique, en entrant solennellement à Jérusalem et en chassant les vendeurs du temple. La raison de cette façon d'agir se trouve dans la différence qui existait entre l'idée que le peuple se faisait du Messie et celle qu'il avait lui-même et qu'il voulait réaliser. Un aveu prématuré aurait soulevé un conflit avec les pouvoirs publics et aurait pu être compris par plusieurs comme un appel direct à l'indépendance nationale. Au début de sa prédication, il parle surtout du royaume, de sa nature et des conditions à remplir pour en faire partie ; il laisse dans l'ombre le rôle que lui-même devait y remplir. Il est probable, du reste, que la forme spéciale de son rôle dans le royaume messianique s'est précisée pour lui-même au cours de sa carrière, et que c'est seulement après l'expérience de ce ministère, quand les apôtres eurent compris sa mission, qu'il fit de cette mission personnelle l'objet des instructions spéciales qu'il donna à ses disciples, avant d'aller, selon la loi de sa vocation, se proposer dans Jérusalem au peuple juif comme l'envoyé de Dieu.

Mais quelles étaient donc, d'après M. Loisy, les idées que Jésus avait, et du royaume dont il annonçait la venue, et du rôle que lui-même devait y remplir ?

Jésus ne s'est pas présenté comme le fondateur d'une religion nouvelle, ni même comme le réformateur de la religion de ses pères, de la religion traditionnelle. Il venait réaliser les promesses faites à Abraham, à Isaac et à Jacob, et accomplir la grande espérance d'Israël son peuple, en établissant le règne de Dieu dans les âmes. Ce règne de Dieu n'était pas une insti-

tution politique, la restauration d'Israël dans son indépendance nationale. Ses joies appartenaient essentiellement à l'ordre moral ; sa loi était la justice. Dieu la réalisera ; les hommes n'ont qu'à contribuer à son avènement par la simplicité de leur foi et la pureté de leur vie. Ce règne est donc purement spirituel. Tous les justes, Juifs et Gentils, y seront admis, tous ceux qui auront les dispositions morales requises : le repentir de leurs fautes, qui comporte un changement d'esprit et un changement de vie. Ce règne sera un règne de justice, auquel les justes seuls appartiendront, ce sera l'ère du bonheur dans la justice. Il sera prochainement inauguré par une manifestation de puissance, la subite transformation des choses et l'exaltation du Messie. L'Évangile n'en est que l'annonce et la préparation. Le passage de l'Évangile au règne se fera instantanément par le jugement : sélection des bons et des méchants, et par la résurrection glorieuse des justes. Le royaume de Dieu sera la province de la justice récompensée et glorifiée [1]. Ainsi donc, pour Jésus, le royaume est à venir, et il viendra après la consommation suprême des choses. Vous reconnaissez à ces traits principaux la conception purement eschatologique du royaume, que M. Loisy a empruntée à M. Jean Weiss.

Or, quel sera le rôle du Messie dans ce royaume futur? Jésus, qui n'a donné aucune définition théorique du royaume céleste, n'a pas précisé davantage sa fonction messianique. Aux notions traditionnelles et courantes il a emprunté le titre de roi des Juifs, qui est la formule de sa condamnation, inscrite sur sa croix,

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 229-239.

et aussi l'expression la plus authentique de la mission qu'il s'est attribuée. Il s'est avoué roi des Juifs devant Pilate, comme il s'était avoué Messie devant ses disciples. C'étaient pour lui deux expressions synonymes qui l'étaient aussi pour ses contemporains. Il s'est dit encore fils de David dans le même sens. Mais il ne donnait pas à ces titres la signification que le vulgaire y attachait. Pour lui, le Messie était bien le chef prédestiné d'Israël et le roi des Juifs. Il ne devait pas toutefois se mettre à la tête des armées de son peuple pour le conduire à la guerre et le rétablir en royaume temporel et terrestre. Le Messie-roi devait être le roi des justes, le prince des élus, le chef des bienheureux. Il devait présider aux joies du nouvel Israël, au festin du royaume, dans lequel les justes boiraient le vin nouveau [1]. Il y serait assisté des douze apôtres qui avaient siégé sur des trônes pour juger les douze tribus. Dans le discernement des élus, acte préliminaire à l'institution du royaume, il ne semble pas s'être attribué de fonction spéciale. Dieu seul sera le juge souverain des vivants et des morts. Tout au plus, assistera-t-il au jugement comme témoin pour reconnaître, au besoin, ceux qui par leur conduite à son égard ont mérité la récompense ou le châtiment éternels. Il n'y interviendra pas comme Messie d'une façon caractéristique. C'est dans le royaume institué qu'il remplira le rôle de Messie. Sa qualité de roi messianique fera de lui le vicaire de Dieu. Tant qu'il prêchait l'avènement prochain du royaume, il n'était pas encore entré dans sa fonction providentielle ni, par suite, dans le rapport où cette fonction le mettra à l'égard de Dieu.

[1] *Ibid.* p., 238, note; t. II, p. 498.

Il n'était pas Christ encore, pas plus que ceux qui croyaient à sa parole n'étaient déjà citoyens du royaume. Comme eux, il attendait de Dieu l'accomplissement des promesses. Il n'était donc pas Messie au sens politique et national, mais dans un sens spirituel, en vue du royaume à venir prochainement, royaume dont il était le prédicateur et dont il serait l'agent comme vicaire de Dieu. C'est dans l'avenir qu'apparaîtra sa qualité de Messie conformément à la nature eschatologique du royaume. Sur terre, il était Messie sans doute, mais en perspective et en expectative seulement [1].

Que penser de ces vues de M. Loisy sur le développement de la carrière messianique de Jésus et sur la notion de Messie à venir, que le Sauveur aurait eue et qu'il aurait manifestée progressivement ?

M. Loisy a le mérite, il faut lui en savoir gré, de reconnaître que Jésus s'est avoué et déclaré Messie, au moins à une certaine époque de sa prédication, et d'avoir compris qu'il était tenu à une grande réserve, surtout à l'égard de la foule, dont les idées d'un Messie politique et national auraient été favorisées par une affirmation trop rapide et trop explicite de sa mission messianique. Il devait tenir compte de cet état d'esprit, et c'est pourquoi, durant la première période de son ministère, il imposait silence aux démoniaques qui, sans le proclamer explicitement Messie, lui donnaient des dénominations qui équivalaient à ce titre. Il prenait la même mesure de précaution pour empêcher la divulgation des miracles qu'il opérait. Cette discrétion à déclarer sa messianité se justifie non seulement par les préjugés populaires à ménager, mais par les

[1] *Ibid.*, p. 239-242.

mauvaises dispositions de ses adversaires toujours prêts à entrer en conflit avec lui. Cependant, tout en évitant une déclaration ouverte, il manifestait sa messianité, indirectement au moins par sa conduite et ses œuvres ; il la prouvait par ses miracles répétés et il l'insinuait par ses paroles de plus en plus claires. Ses disciples eux-mêmes n'étaient pas exempts des préjugés de la foule sur le Messie attendu. Au soir de Pâques, les deux pèlerins d'Emmaüs disaient : « Nous espérions que c'était lui qui délivrerait Israël [1], » et au matin de l'ascension, les apôtres demandaient encore : « Seigneur, est-ce dans ce temps que vous rétablirez le royaume d'Israël [2] ? » Avant de leur déclarer qu'il était le Messie promis par les prophètes, Jésus devait leur dire graduellement quelle était sa véritable mission et en quel sens, en quelle manière, par quels moyens il devait sauver Israël et l'humanité.

On comprend dès lors la méthode de pédagogie, insinuante et progressive, que Jésus a suivie pour la manifestation de sa messianité. Il commença donc par prêcher le royaume de Dieu [3]. Ses disciples ne s'attachèrent à lui que comme à un docteur inspiré, comme à un prophète, sans avoir l'idée ni surtout la conviction nette qu'il était le Messie. Il les a appelés à sa suite pour en faire des pêcheurs d'hommes [4], c'est-à-dire des prédicateurs du royaume et ses collaborateurs dans son œuvre et sa mission. S'il ne leur dit pas clairement dès le début quelle sera la nature de ce royaume, c'est à cause des préjugés qui occupaient leur esprit et qu'il

[1] Luc., XXIV, 21.
[2] Act., I, 6.
[3] Marc., I, 14, 15; Matth., IV, 17.
[4] Marc., I, 17, 20; Matth., IV, 19, 21.

ne voulait pas détruire d'un seul coup ni même combattre directement. Il se réservait de les préparer peu à peu à comprendre le caractère moral du royaume et le rôle non politique du Messie. Il fit lentement leur éducation. Il laissa aux événements et à ses actes le soin de les instruire et de modifier progressivement leurs idées. Ils l'accompagnent partout ; ils sont les témoins de ses miracles et les auditeurs de ses discours. Ils l'entendent revendiquer le pouvoir de remettre les péchés et se déclarer le maître du sabbat [1]. Ils entendent les possédés le proclamer Fils de Dieu [2]. Le silence, imposé par lui, pouvait sans doute produire quelque hésitation dans leur esprit ; mais les premières paraboles expliquent la nature du royaume [3]. Le miracle de la tempête apaisée leur donne une haute idée de sa puissance [4]. Jésus ne réprime pas la déclaration du possédé de Gérasa, et s'il refuse de le prendre pour disciple, il lui recommande de publier partout le bienfait qu'il a reçu de lui [5]. Les apôtres assistent à la résurrection de la fille de Jaïre, mais ils doivent se taire sur cet événement [6]. Ils sont acteurs et témoins de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux [7]. Ils ne comprenaient pas encore tous les prodiges qu'ils voyaient [8], pas plus que tous les discours du Maître [9].

[1] Marc., II, 5-11, 28.
[2] Marc., III, 12.
[3] Marc., IV, 2 sq., surtout 26, 30.
[4] Marc., IV, 40.
[5] Marc., V, 7, 18-20.
[6] Marc., V, 40, 43.
[7] Marc., VI, 30-52.
[8] Marc., VI, 52.
[9] Marc., VII, 17, 18 ; VIII, 14, 21,

C'est après cette période d'éducation lente et progressive que se place la confession de saint Pierre. Jésus l'a provoquée en interrogeant ses disciples. Ceux-ci énumèrent diverses opinions qui avaient cours dans le peuple sur sa personne et son œuvre. Jésus ne s'arrête pas à les combattre, parce qu'il sait qu'elles ne sont pas partagées par les siens. Il leur demande ce qu'ils pensent eux-mêmes, et Pierre répond au nom de tous : « Tu es le Christ [1]. » Cette affirmation si catégorique est le résultat de la préparation antérieure ; c'est le terme de l'éducation graduelle des apôtres. Jésus l'a provoquée, parce qu'il avait conscience d'avoir donné aux siens des preuves suffisantes pour qu'elle pût sortir de leurs lèvres. Il la confirme, tout en demandant encore le secret vis-à-vis de la foule [2]. Et maintenant que leur foi est assurée, il s'empresse de la compléter et de leur annoncer ouvertement son sort futur, sa passion, sa mort violente et sa résurrection. Mais Pierre, n'y comprenant rien, l'en reprenait, et le Maître dut le traiter de Satan, qui ne saisissait pas les desseins de Dieu [3]. Tout ceci nous amène à examiner l'idée que Jésus avait du Messie et le rôle qu'il s'attribuait à ce titre dans le royaume de Dieu, car M. Loisy admet bien la sagesse pédagogique du Sauveur à l'égard de ses disciples au sujet de sa messianité, tout en prétendant que Jésus ne devait être Messie qu'après

[1] Marc., VIII, 27-29.

[2] Marc., VIII, 30. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 220.

[3] Marc., VIII, 13-32. Cf., sur toute cette préparation, M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, 4e édit., Paris, 1910, p. 93-116, 448-450; *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 300-303; A. Nouvelle, *L'authenticité du quatrième Évangile et la thèse de M. Loisy*, Paris, 1905, p. 92-105.

l'avènement final du royaume dont il serait l'agent comme vicaire de Dieu et comme président du bonheur des élus.

Il est bien certain, d'abord, que Jésus n'a pas rompu avec les espérances d'Israël et qu'il a annoncé le règne de Dieu sur terre, que les prophètes avaient prédit et qui réalisait les promesses faites aux patriarches. Il a pris le mot de « royaume de Dieu », qui était dans toutes les bouches et dont Jean-Baptiste avait prêché la venue prochaine. La conception populaire a été le point de départ de sa prédication, mais il en a changé peu à peu la signification. Sans rompre avec les promesses et les prophéties antiques, il a préparé, dès le début, les âmes à entrer dans ce royaume, en prêchant la pénitence, afin d'amener progressivement les esprits à remplacer par l'idée d'un royaume spirituel et universel celle d'un royaume temporel et national. Il ne vient pas rétablir le trône de David, son ancêtre, et lorsque, après la première multiplication des pains, la foule veut le faire roi, il se dérobe par la fuite à une entreprise qu'il ne peut pas et qu'il ne veut pas favoriser [1]. Il dit aux pharisiens qu'il faut payer le tribut à César et il distingue très nettement les droits de l'empereur et ceux de Dieu [2], montrant ainsi que le règne de Dieu qu'il vient établir n'entraîne pas la destruction de la domination romaine en Palestine, parce qu'il est d'un ordre fort différent. Mais si le royaume de Dieu, prêché par Notre-Seigneur, n'est pas un rétablissement politique d'Israël, il n'est pas davantage et exclusivement le règne des justes ressuscités dans le ciel. Assurément, ce règne des justes res-

[1] Joa., VI, 15.
[2] Marc., XII, 14-17.

suscités du ciel fait partie de la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu. Dans l'explication de la parabole de l'Ivraie, la moisson est renvoyée à la fin des temps. Tandis que les méchants seront jetés dans le feu, les justes brilleront alors comme le soleil dans le royaume de leur Père céleste [1]. Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Aux premiers, il dira : Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde, et aux seconds : Éloignez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel qui est préparé au diable et à ses anges [2]. Le règne des justes après le jugement dernier est certainement le royaume de Dieu; mais il ne l'est pas tout entier et exclusivement. Il n'en est que la dernière phase, et il doit être précédé d'une phase antérieure, dans laquelle les justes sur terre auront mérité la récompense qui leur est promise. Le temps de l'effort et du mérite précède l'ère du bonheur. L'entrée dans le royaume est distincte des conditions morales, qu'il est nécessaire de remplir pour y entrer. Il faut être juste [3], détaché des richesses [4], pur et simple [5], il faut faire la volonté du Père [6] pour pénétrer dans ce royaume. Le royaume du ciel est donc un but qu'il faut atteindre par la pratique de la justice et l'effort continu. Il se distingue ainsi de la conversion par laquelle on mérite d'y entrer et qui se produit ici-bas.

[1] Marc., XIII, 39-43.
[2] Matth., XXV, 31-34, 41, cf. 46.
[3] Matth., V, 20.
[4] Matth., XIX, 23.
[5] Matth., XVIII, 3.
[6] Matth., VII, 21.

Or, ce royaume futur, dans lequel les justes seront récompensés, ne doit pas, dans la pensée de Jésus, être inauguré à bref délai. D'abord, il est déjà réalisé sur terre, et ainsi le royaume final ou eschatologique, la dernière phase du royaume de Dieu, est précédé d'une phase actuelle, commencée sur terre et devant durer longtemps. Les pharisiens qui attendaient, eux, une manifestation éclatante et subite du règne de Dieu, demandèrent à Jésus : Quand vient le royaume de Dieu? Jésus leur répondit : Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira pas : Il est ici, ou : Il est là. Voici, en effet, que le royaume de Dieu est parmi vous [1]. Ce royaume est donc déjà fondé ; il est réalisé sur terre et établi dans les âmes justes. Et ce royaume n'existait pas seulement dans la génération contemporaine; il devait s'étendre au monde entier. La bonne nouvelle devait être annoncée à toutes les nations, et après cela viendrait la fin [2]. Les apôtres devaient être les témoins de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre [3]. Ces textes, il est vrai, ne sont pas reconnus comme authentiques par beaucoup de critiques modernes. A leur sentiment, ils ne reproduisent pas des paroles, que Jésus aurait réellement prononcées, et les évangélistes les auraient placés sur ses lèvres, soit pour légitimer l'évangélisation des Gentils, soit pour expliquer le retard de la fin des temps, qu'on avait d'abord crue prochaine, sinon même imminente. Il serait facile de recueillir dans les Synoptiques bien des traits universalistes. Jésus exau-

[1] Luc., XVII, 20, 21.
[2] Matth., XXIV, 14; Marc., XIII, 10.
[3] Luc., XXIV, 47; Act., I, 8.

ce la prière et loue la foi du centurion romain [1]. Il guérit aussi la fille de la Chananéenne [2]. Si lui-même n'est venu que pour les brebis perdues de la maison d'Israël, s'il limite à la Palestine la mission que ses apôtres devront remplir de son vivant [3], il a cependant étendu au monde entier leur action bienfaisante. Le champ à ensemencer de la parole de Dieu est le monde entier [4]. Dans le royaume céleste, beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob [5], et M. Loisy lui-même est obligé de convenir que les justes, fussent-ils païens, auront part au bonheur céleste. Comment participeront-ils à ce banquet, s'ils n'ont été évangélisés, s'ils n'ont entendu la prédication du royaume de Dieu ? L'extension universelle du royaume de Dieu sur terre apparaît donc précise et claire dans l'enseignement de Jésus, et la réalisation de ce plan exige qu'il s'écoule un long intervalle avant la consommation finale [6].

Ces considérations et d'autres qu'on pourrait aisément y ajouter prouvent que le royaume de Dieu, que Jésus prêchait, ne devait pas s'établir à la fin des temps. Il existait déjà sur terre et il devait s'y répandre progressivement et s'étendre partout. Nous sommes en

[1] Marc., xv, 23-28.
[2] Matth., viii, 5-13.
[3] Marc., xv, 24, 26; Matth., x, 5.
[4] Matth., xiii, 38.
[5] Matth., viii, 11.
[6] Cf. P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 117-126; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 174-180 ; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, p. 387-389; Y. de la Brière, art. *Église*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de d'Alès, Paris, 1910, fasc. 4, col. 1221-1236, 1246-1248.

droit de conclure que le rôle du Messie n'est pas simplement futur, et que Jésus n'était pas Messie seulement par destination, mais qu'il en remplissait sur terre la mission. Or, il n'est pas, comme saint Jean-Baptiste, un messager et un prophète du royaume ; il en est le fondateur. Il venait inaugurer dans le monde une économie nouvelle : détruire l'empire de Satan et établir le règne de Dieu dans les âmes. Il prêche et il exorcise dans ce but, et ses efforts ne sont pas entièrement stériles. Le royaume de Dieu est donné à un petit troupeau de disciples [1], de ceux à qui il a accordé de connaître les mystères du royaume des cieux [2]. Les apôtres continueront son œuvre et étendront partout le royaume de Dieu, que lui-même avait évangélisé. Jésus a donc été plus que l'agent du royaume futur. Il sera un jour sans doute le roi des justes, le prince des élus et le chef des bienheureux, après avoir été le juge des vivants et des morts ; mais comme prédicateur et comme fondateur du royaume, il était déjà dans sa fonction de Messie. Celle-ci ne consistait donc pas uniquement à présider le festin messianique, qu'il est d'ailleurs impossible de prendre à la lettre, comme si le bonheur des élus avait dû consister en un banquet matériel, pris en la joyeuse compagnie d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

II. Jésus, Fils de Dieu.

Jésus ne s'est pas dit Messie seulement ; il s'est dit aussi Fils de Dieu. Il a revendiqué pour lui une relation

[1] Luc., XII, 32.
[2] Matth., XIII, 11. Cf. Luc., X, 21.

spéciale avec le Père céleste, relation, qui diffère de celle que les autres hommes ont avec Dieu comme ses enfants et qui le met, lui seul, dans une intimité plus étroite et plus profonde. Tandis que l'Église catholique entend cette divine filiation d'une filiation naturelle, qui fait que Dieu est le Père de Notre-Seigneur selon la nature, beaucoup de protestants et à plus forte raison les rationalistes de nos jours ne l'entendent plus que d'une filiation métaphorique, qu'ils expliquent de différentes manières. M. Loisy, par exemple, réduit la filiation divine de Jésus à la confiance filiale qu'il avait en Dieu, le Père des hommes. Messie en expectative, Jésus espérait du Père l'accomplissement des promesses. En attendant leur réalisation, « il se comportait en fils, pratiquant lui-même l'absolue confiance qu'il recommandait à ses disciples comme le premier et l'on peut dire l'unique devoir envers Dieu. Prise en soi, cette confiance ne constituait pas un privilège du Messie, ni le titre spécial de la filiation messianique ; c'est, à dire le vrai, l'esprit de l'Évangile souverainement actif et dominant dans l'âme de celui qui apportait l'Évangile à Israël ; lui aussi méritait sa place dans le royaume céleste par sa foi au Dieu tout-puissant et miséricordieux. Cette confiance faisait le caractère purement religieux et moral de sa vocation dans le présent, puisqu'elle excluait l'emploi de tout moyen humain pour en procurer la manifestation et l'accomplissement. Elle fait ainsi partie de la conscience messianique, et l'on peut dire qu'elle lui est essentielle, bien qu'elle ne soit pas le trait proprement messianique et personnel de cette conscience. Jésus était donc le fils de Dieu en tant que prédestiné à la royauté messianique, et il l'était aussi par le sentiment intérieur qui l'unissait à Dieu auteur de cette

vocation [1]. » L'expression « fils de Dieu » traduit de façon directe le rapport où Jésus se sent à l'égard du Père céleste, mais cette formule n'a pas l'importance qu'on lui a attribuée comme expression de la conscience messianique dans la pensée et la prédication du Sauveur [2]. « En fait, si Jésus considère Dieu comme Père, et tous les hommes comme ses fils, s'il se regarde lui-même comme fils de Dieu à un titre spécial et unique, on ne voit pas qu'il ait affecté cette qualité de « Fils » comme résumant le mieux l'idée qu'il avait lui-même et qu'il voulait donner de sa vocation. Le sentiment de la filiation est plutôt une caractéristique générale de cette idée qu'il n'en est la forme propre et directe [3]. » Jésus n'était donc pas et il ne s'est pas dit Fils de Dieu dans le sens de la filiation naturelle et métaphysique. Il était fils de Dieu, parce qu'il avait en Dieu une confiance filiale, et il l'était à un titre spécial, parce que sa confiance en Dieu était plus grande et plus forte que celle des autres hommes.

En d'autres termes, Jésus ne s'est pas dit Fils de Dieu au sens théologique du mot et il n'a jamais affirmé sa divinité. Les passages où il parle de son Père qui est au ciel, ou simplement de son Père, sont très nombreux, mais ne contiennent pas une définition expresse de sa filiation. Les passages où le Père et le Fils sont mentionnés ensemble, sans autre addition, seraient plus significatifs, mais leur authenticité est contestable [4]. Si nous voulons donc suivre M. Loisy sur le terrain où il s'est placé et répondre à la forme spé-

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 242-243.
[2] *Ibid.*, p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 241.
[4] *Ibid.*, p. 243, note 1.

ciale qu'il a donnée à sa négation de la filiation divine de Jésus, nous avons à discuter ses affirmations et à rechercher si Jésus n'a pas, comme on le prétend, attesté sa filiation divine.

Le procédé suivi est radical : les attestations que les évangélistes rapportent en faveur de la divinité de Jésus, ne sont pas véritables. Jésus ne les a pas prononcées, et ce sont les évangélistes, ou la tradition avant eux, qui les lui ont attribuées. Voici un premier exemple: c'est l'action de grâces dans laquelle le Sauveur remercie son Père, le seigneur du ciel et de la terre, de ce qu'il a caché la vérité de l'Évangile aux sages et aux savants de la terre et de ce qu'il l'a révélée aux enfants, puisque tel a été son bon plaisir. A cela il ajoute : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler [1]. » Le sentiment que la prière elle-même exprime n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus, quoique le vocabulaire soit plutôt celui de Paul. « Cependant le fond même et la construction rythmique du passage inviteraient plutôt à y voir l'œuvre d'un prophète chrétien, parlant au nom du Christ, dans le style des psaumes et des prophètes de l'Ancien Testament. » Le verset 27 n'est plus une prière. Sans transition, le Christ qui parlait à son Père, parle maintenant de lui-même. Il se recommanderait lui-même en se définissant devant ses disciples pour faire valoir son autorité, et en faisant l'apologie de la foi des simples. Ce serait une théorie de la révélation chrétienne, jointe à une christologie [2]. A

[1] Matth., xi, 25-27. Cf. Luc., x, 21, 22.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 907-908. Cf. *ibid.*, p. 256 ; *L'Évangile et l'Église*, p. 45-46.

ce dernier point de vue, il y a plus que la réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils, elle suppose la préexistence du Fils. L'emploi du mot Fils, sans autre complément, appartient au langage de la tradition, et non à celui du Sauveur. « Cette déclaration traduit la foi de la communauté chrétienne ; elle est libellée comme un symbole doctrinal destiné à signifier l'excellence de la révélation évangélique. » Tout le passage est un « cantique de sagesse chrétienne, fruit de l'esprit [1]. »

Notons d'abord qu'en niant l'authenticité de cette parole de Jésus, M. Loisy s'est séparé de la majorité des critiques, même indépendants [2], pour se mettre à la remorque des plus radicaux. Le fait qu'elle est reproduite, à peu près dans les mêmes termes, par saint Matthieu et saint Luc, prouve qu'elle se trouvait dans le recueil des *Logia* [3]. Les arguments contraires à l'authenticité ne sont pas suffisants. La construction rythmique s'explique suffisamment par les circonstances dans lesquelles Jésus prononça cette action de grâces. Au récit des heureux effets qu'avait produits la mission des apôtres, le Sauveur s'exalte et tressaille

[1] *Ibid.*, p. 909-1000.

[2] Voir la démonstration de cette authenticité dans H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. I, p. 272-278; J. Armitage Robinson, *The Study of the Gospels*, Londres, 1902, p. 108-117; P. de Grandmaison, dans les *Études*, janvier 1903, p. 163-170; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 470-477.

[3] M. Harnack soutient que le logion primitif ne parlait que de la connaissance du Père par le Fils, et non de la connaissance du Fils par le Père, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 17, 94, 189-211. Voir p. 72, note 3. De même C. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 26. Voir, à l'encontre, F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 3e édit., p. 262-264; Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 182, note 2.

sous l'influence du Saint-Esprit. Sa prière prend donc tout naturellement une forme plus solennelle que ses paroles ordinaires. Toutefois, le rythme n'en est pas plus accentué que dans les discours authentiques, tels que différents passages du sermon sur la montagne, sauf que l'action de grâces tourne en doxologie [1]. On comprend aussi que les termes, employés dans cette prière, soient analogues à ceux des actions de grâces qui se trouvent dans les psaumes et dans les autres livres de l'Ancien Testament. Jésus connaissait l'Écriture et son âme en était nourrie. D'ailleurs, les termes sont si simples et si naturels qu'ils viennent spontanément sur les lèvres et tout spécialement sur celles du divin Sauveur, et la forme de cette prière n'est pas tellement caractéristique qu'elle doive être attribuée à la plume d'un poète chrétien composant un cantique spirituel [2]. Dire que le fond de cette déclaration ne peut provenir de Jésus, parce qu'il comprend une théorie de la révélation chrétienne et une christologie, c'est préjuger que Jésus n'a pas pu exprimer qu'il est venu annoncer aux hommes le Père et qu'il était le seul à le connaître en sa qualité de Fils. Jésus, qui nommait Dieu Père, a pu s'appeler Fils au sens absolu du mot. La tradition chrétienne a connu cette relation de Fils à Père; elle ne l'a pas créée. Elle l'a trouvée dans des paroles authentiques de Jésus, du genre de celle qui nous occupe. Ce n'est donc pas une

[1] M. Loisy reconnaît que les enseignements de Jésus avaient une forme rythmée, analogue à celle des écrits gnomiques de l'Ancien Testament. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 256. Cf. Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 210-212.

[2] Cf. M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, p. 325-332.

raison suffisante de douter de l'authenticité de cette prière, de ce qu'elle affirme la filiation spéciale de Jésus relativement à Dieu le Père. Il est plus juste de dire que la filiation divine du Sauveur est affirmée expressément dans cette action de grâces, qu'il adressait à son Père céleste au sujet des succès de sa mission, puisque sa mission était précisément de révéler le Père aux hommes [1].

M. Loisy prétend aussi que, dans la sentence sur le jour et l'heure du jugement que personne ne connaît, pas même les anges au ciel, ni le Fils, mais seulement le Père [2], les mots « ni le Fils » ne seraient pas originaux, mais seraient une glose de la tradition ou de l'évangéliste saint Marc [3]. Dans la source, Jésus affirmait seulement que l'époque précise du dernier avènement était le secret du Père céleste. En disant que le Fils pouvait bien l'ignorer, saint Marc semble vouloir justifier le Christ de n'avoir pas révélé cette date que les anges ignoraient et que le Messie pouvait bien ignorer aussi. D'ailleurs, répète-t-on, « l'emploi absolu du mot Fils pour désigner le Sauveur n'appartient pas au langage de Jésus ni à celui de la tradition évangélique primitive. S'il n'avait pas été ajouté par l'évangéliste, c'est le passage tout entier qui deviendrait suspect [4]. » C'est toujours le même parti-pris d'écarter de la tradition primitive tout texte où le nom de Fils est employé absolument. Ce nom s'explique sur les lèvres de Jésus dans ce passage aussi bien que dans le précédent. Il

[1] F. Barth, *op. cit.*, p. 264-266; Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 182.

[2] Marc., XIII, 32; Matth., XXIV, 36.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 909, note 1.

[4] *Ibid.*, t. II, p. 438.

serait bien étonnant que l'évangéliste l'ait ajouté ici au risque de limiter la science du Fils, surtout lorsqu'on admet que saint Matthieu l'aurait omis à dessein. Si cela est, la leçon de saint Marc n'en est que plus remarquable [1]. Les théologiens expliquent comment la science du Fils, fait homme, peut être bornée et ne pas s'étendre au jour et à l'heure du jugement dernier [2]. Nous n'avons présentement qu'à faire ressortir la place que Jésus s'attribue comme fils en se mettant au-dessus des anges du ciel en face du Père. Sa filiation l'élève donc plus haut que les anges. Pourquoi ? sinon parce qu'elle fait de lui le Fils unique du Père.

Il y a encore la parabole des Vignerons homicides [3]. Le propriétaire envoie successivement plusieurs de ses serviteurs au temps de la vendange, pour réclamer le produit de sa vigne. Ils sont battus ou tués, les survivants sont renvoyés à vide. Le maître avait un fils unique et bien-aimé ; il l'envoya en dernier lieu vers les vignerons, en disant : « Ils auront des égards pour mon fils. » Mais à sa vue les vignerons se dirent : « C'est l'héritier; tuons-le et l'héritage sera à nous. » Ils se saisirent de lui, en effet, le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne. Le sens de la parabole, quoiqu'elle soit allégorique, est clair. C'est Dieu qui est représenté sous les traits du maître de la vigne. Les serviteurs qu'il a envoyés pour recueillir les fruits de son bien, sont les prophètes d'Israël, mal reçus, chargés de coups ou mis à mort par le peuple infidèle. Le fils unique, envoyé le dernier, sera tué comme les prophètes, et en punition de ce crime, la vigne sera enlevée aux

[1] Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 447.
[2] Id., *ibid.*, p. 322-324, 448-469.
[3] Marc., XII, 1-11; Matth., XXI, 33-44; Luc., XX, 9-18.

vignerons coupables et donnée à d'autres colons qui en rendront les fruits au temps de la récolte. Ce fils du maître de la vigne, victime comme les prophètes de la haine des Juifs, c'est Jésus lui-même qui se désigne très clairement sous cette image transparente. Il est donc le fils unique du Père céleste, placé par sa naissance et ses droits à l'héritage au-dessus des serviteurs de son Père. Il est au-dessus des prophètes de l'ancienne loi, et il y a entre eux et lui la différence essentielle qui existe entre les serviteurs et le fils de la maison. Comme héritier, il a sur la vigne d'Israël les mêmes droits que son Père. Il est donc l'égal du Père par naissance et par nature ; il est au sens propre le Fils de Dieu, son Fils unique et bien-aimé. La signification de la parabole est si transparente que, l'ayant entendue, les chefs des prêtres et les pharisiens comprirent qu'il s'agissait d'eux, et s'ils n'avaient pas craint la foule, ils se seraient emparés de lui pour lui infliger le sort qu'elle annonçait [1].

Ce témoignage si explicite en faveur de la filiation divine de Jésus a-t-il trouvé grâce aux yeux des négateurs de cette filiation ? Non, assurément. Pour M. Loisy la parabole des Vignerons n'a de sens qu'au point de vue allégorique, et comme, pour ce critique nous le savons, le Christ n'a pas fait d'allégories, il s'ensuit « que l'ensemble a plutôt l'air d'une argumentation des premiers chrétiens contre les Juifs, que d'un discours de Jésus aux notables et au peuple de

[1] Marc., XII, 12; Matth., XXI, 45, 46; Luc., XX, 19. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 243-245.

Jérusalem [1]. » La parabole définit la situation de Jésus à l'égard des Juifs, spécialement du judaïsme officiel, qui a causé sa mort. Jésus est le fils du propriétaire, l'héritier de la vigne, le Christ fils de Dieu ; le judaïsme officiel est son meurtrier [2]. Non seulement elle n'est pas à sa place en saint Marc, où elle fait l'effet d'une pièce rapportée d'un autre contexte, mais encore elle n'est pas un document authentique de la prédication hiérosolymitaine. « Allégorie et prophétie représentent l'idée que la génération apostolique avait de la mission du Christ : Fils de Dieu, envoyé par le Père, tué par les chefs de la nation juive, et glorifié au ciel par sa résurrection... Dans sa forme traditionnelle, l'allégorie des Vignerons paraît être un morceau d'apologétique chrétienne [3]. »

L'exclusive dont cette parabole est frappée, repose, nous le savons, sur une théorie de la parabole évangélique, qui n'est pas fondée. C'est par système qu'on prétend que Jésus n'a pas pu prononcer une allégorie ni prophétiser sa passion et la ruine de Jérusalem. On prétend qu'il n'y avait pas lieu, avant l'avènement, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine. Et pourquoi pas ? sinon parce qu'on admet que Jésus n'a pas prévu sa mort et qu'il a été jusqu'à son dernier jour dans l'illusion sur l'issue de sa mission. Il espérait un miracle, et ce fut une catastrophe qui arriva. Tout cela n'est qu'une vue subjective d'un critique, et une base fragile pour étayer de nouvelles conclusions aussi fragiles sur la non-filiation divine de Jésus. La plupart des

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 312.
[2] *Ibid.*, p. 315.
[3] *Ibid.*, p. 319.

critiques admettent encore l'authenticité de la parabole des Vignerons homicides, et ils ont raison[1]. Elle nous apprend donc, de la bouche même de Jésus, qu'il est le fils unique et bien-aimé du Dieu d'Israël, supérieur aux prophètes de l'ancienne alliance de toute la différence qu'il y a, dans une maison, entre les serviteurs et le fils de la famille.

M. Loisy rapporte encore à la tradition chrétienne la réponse de Jésus à la question de Caïphe : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni [2] ? » réponse qui fut jugée blasphématoire et digne de la peine de mort. Tant qu'il a cru pouvoir l'interpréter comme une affirmation purement messianique, sans relation avec la filiation divine stricte, il en avait admis l'authenticité, d'accord en cela avec la majorité des critiques [3]. Maintenant qu'il y voit une déclaration de la filiation divine au sens strict du mot, il n'a plus d'autre ressource, pour écarter la preuve de la divinité de Jésus, que de nier la vérité historique de la scène entière. Nous reviendrons sur ce sujet à la prochaine leçon. Bornons-nous pour le moment à la question du grand-prêtre et à la réponse qu'y fit Jésus. Si celui-ci avait dit simplement : Je suis le Christ, son affirmation n'aurait pas pu être considérée comme blasphématoire. Il n'y avait pas, en effet, de sacrilège à se dire le Fils de Dieu,

[1] F. C. Burkitt, *The parable of the wicked husbandmen*, dans *Transactions of the third international congress of the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 321 sq. Ce critique remarque que si cette parabole était l'œuvre de la tradition chrétienne, elle ne se serait pas terminée par la perspective de la mort du Christ, elle aurait annoncé sa résurrection.

[2] Marc., XIV, 61, 62; Matth., XXVI, 63, 64; Luc., XXII, 70.

[3] *L'Évangile et l'Église*, p. 76-77.

s'il ne s'agissait que de l'idée morale et religieuse de la vocation messianique. Mais si l'on ne s'en tenait pas là, si l'on y joignait quelque idée de réelle filiation divine, la prétention devait être injurieuse à la majesté de Dieu. Seulement, l'accusation de blasphème s'explique beaucoup mieux par rapport à la théologie des évangélistes que par la vraisemblance historique, et elle a été inventée de toutes pièces comme la scène entière de la condamnation de Jésus par Caïphe [1].

Notons d'abord que des exégètes catholiques ne voient dans la réponse de Jésus au grand-prêtre qu'une affirmation de messianisme [2], et cette interprétation peut légitimement se soutenir. Il n'y aurait plus dès lors, de ce chef, de raison de nier l'historicité du fait et l'authenticité de la déclaration, mais il n'y aurait pas non plus de preuve de la filiation divine du Sauveur. Cependant, d'autres estiment que Jésus répond à l'interrogation du grand-prêtre dans le sens transcendant de Messie, Fils de Dieu. « Il n'est pas seulement le Messie que l'on attend, simple fils de David et roi temporel des Juifs, mais bien le Messie, Fils de Dieu, élevé en puissance et en gloire au niveau même de Dieu. Les sanhédristes le comprennent bien ainsi : ils crient au blasphème, et sur-le-champ le déclarent digne de mort [3]. » Caïphe aurait interrogé Jésus conformément à ce qu'il savait

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 604-605.

[2] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 179; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 234-237 ; F. Tillmann, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 260-262.

[3] M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, p. 287, cf. p. 287-290. Voir aussi A. Steitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, p. 297-295 ; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 248-250.

de son enseignement et de ses prétentions à la filiation divine et Jésus aurait répondu nettement à la question qui lui était posée, en affirmant de nouveau qu'il était vraiment le Fils de Dieu. Comme l'épisode tout entier, nous le verrons à la prochaine leçon, porte en lui-même les meilleures probabilités et comme l'intention apologétique, à laquelle on l'attribue, est tout à fait invraisemblable, il en résulte que la déclaration de Jésus n'est pas l'œuvre de la tradition, qu'elle est historique, que Jésus s'est avoué Messie, et Messie Fils de Dieu, et qu'il a été condamné à mort par le sanhédrin, qui voyait dans cette prétention un blasphème. Jésus aurait ainsi payé de la vie son affirmation de filiation divine au sens transcendant du mot.

Mais quittons le terrain des affirmations explicites et formelles de Jésus au sujet de sa filiation divine, terrain de discussions continuelles de la part des critiques, tant au point de vue de leur authenticité qu'au point de vue de l'interprétation, pour examiner les nombreux passages des Évangiles, dans lesquels Jésus nomme Dieu son Père et se nomme lui-même fils à l'égard de Dieu. Souvent, quand il parle de Dieu, il dit « mon Père » [1], ou « mon Père céleste » [2], ou « mon Père qui est aux cieux » [3] ; plus souvent encore il dit simplement « le Père » [4], dans le sens de son Père à lui. Lui-

[1] Luc., II, 49; Matth., XI, 27; XX, 23; XXV, 34; XXVI, 29, 42, 52; Luc., XXII, 29. De même, parlant du Fils de l'homme, c'est-à-dire de lui-même, il dit que Dieu est son père. Marc., VIII, 38; Matth., XVI, 27; Luc., IX, 26.

[2] Matth., XV, 13; XVIII, 35.

[3] Matth., VII, 21; X, 32, 33; XII, 50; XV, 13; XVI, 17; XVIII, 10, 19.

[4] Matth., XI, 25, 26, 27; Luc., X, 21, 22; Marc., XIII, 32; Matth.,

même, par rapport au Père, il se nomme le Fils [1], ou le Fils de Dieu [2]. Il doit s'occuper des affaires de son Père [3]. Il considère comme sa mère et ses frères, comme les membres de sa famille, les hommes qui font la volonté de son Père [4]. Son amour pour les enfants est fondé sur cette considération que leurs anges voient au ciel la face de son Père [5]. A son agonie, il se soumet entièrement à la volonté de son Père et il accepte de sa main le calice de la passion [6]. En mourant, il remet son esprit aux mains de son Père [7]. D'autre part, Dieu, au baptême et à la transfiguration, le proclame son Fils bien-aimé, en qui il a mis toutes ses complaisances [8]. Son Père lui a révélé toutes choses pour les transmettre aux hommes [9]. Il donnera à ses disciples le royaume comme son Père le lui a donné à lui-même [10]. Il pourrait demander à son Père et en obtenir plus que douze légions d'anges [11]. A son dernier avènement, il viendra avec les anges, dans la gloire de son Père, rendre à chacun selon ses œu-

xxiv, 36; Marc., xiv, 36; Matth., xxvi, 39; Luc., xxii, 42; xxiii, 46; Matth., xxviii, 19.

[1] Matth., xi, 25; Luc., x, 21; Marc., xiii, 32; Matth., xxiv, 36; xxviii, 19.

[2] Matth., xvi, 16, 17 ; Marc., xiv, 61 ; Matth., xxvi, 63, 64 ; Luc., xxii, 70.

[3] Luc., ii, 49.

[4] Matth., xii, 50.

[5] Matth., xviii, 10.

[6] Marc., xiv, 36; Matth., xxvi, 39, 42; Luc., xxii, 42.

[7] Luc., xxiii, 46.

[8] Marc., i, 11 ; Matth., iii, 17; Luc., iii, 22; Marc., ix, 6; Matth., xvii, 5; Luc., ix, 35.

[9] Matth., ix, 27; Luc., x, 21.

[10] Luc., xxii, 29.

[11] Matth., xxvi, 58.

vres [1]. Il siégera à la droite de Dieu et viendra sur les nuées du ciel [2].

Tous ces textes, dont la plupart sont incontestés et incontestables, attestent que des relations filiales unissent spécialement Jésus à Dieu, son Père, et justifient son titre de Fils de Dieu. Il est Fils du Père dans un sens particulier ; il ne l'est pas dans le même sens que les hommes, qui sont pourtant des fils de Dieu [3] et des fils du Père qui est aux cieux [4]. Dieu est le père de tous les hommes et spécialement des disciples de Jésus. Cette vérité a été si souvent affirmée par Notre-Seigneur que M. Harnack a cru pouvoir ramener à cette paternité de Dieu toute la prédication de Jésus et en faire l'essence du christianisme et la religion même [5]. Or, ce prédicateur de la paternité universelle de Dieu établit une différence entre cette paternité relativement aux autres hommes et celle qui le rend lui-même Fils de Dieu. Il ne se met jamais sur le même rang que ses disciples, sous le rapport des relations filiales avec Dieu. En parlant de lui, il dit constamment « mon Père » [6], et en parlant de ses disciples « ton Père » [7], « votre Père » [8], « votre Père qui est aux cieux » [9]. Il ne dit jamais « notre Père », et cette dénomination, au début de l'orai-

[1] Marc., VIII, 38; Matth., XVI, 27; Luc., IX, 26.
[2] Marc., XIV, 62; Matth., XXVI, 64; Luc., XXII, 69.
[3] Matth., V, 9.
[4] Matth., V, 45.
[5] *L'essence du christianisme*, trad. franç., p. 69-77.
[6] Voir les textes cités plus haut, p. 291.
[7] Matth., VI, 4, 6, 18.
[8] Matth., VI, 7, 15, 32 ; X, 20, 29; Luc., VI, 36; XII, 30, 32.
[9] Matth., V, 16, 45, 48; VI, 1, 14, 26 ; VII, 11 ; XVIII, 14; XXIII, 9; Luc., XI, 13.

son dominicale, est mise sur les lèvres de ses disciples [1], et non sur les siennes. On ne peut pas prétendre que cette distinction n'est qu'une conséquence du discours, qui amène, suivant la différence des sujets, dans la même bouche le changement des compléments « mon », « ton », « notre », à propos du même Père et d'une paternité de même nature. En effet, cette distinction est faite en des passages, où Jésus, parlant simultanément de lui et des siens, aurait dû dire « notre Père », s'il n'avait voulu, en disant « mon Père », établir une différence de relations filiales entre les deux catégories de fils du même Père céleste. Ainsi, à la dernière cène, il dit aux apôtres : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je boirai avec vous du vin nouveau dans le royaume de mon Père [2]. » Avant de quitter ses apôtres, dans ses dernières instructions, il leur dit encore : « Voici que j'envoie sur vous le promis de mon Père [3]. » Au dernier jugement, il dira de même aux élus, placés à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père ; possédez le royaume qui vous est préparé depuis le commencement du monde [4]. » De cette distinction il ressort que Jésus prend, comme Fils de Dieu, une position unique, que n'occupent pas ses disciples. Nulle part, il ne se place, sous le rapport de la filiation divine, sur le même rang que les autres hommes. Ne signifie-t-il pas clairement ainsi que le rapport filial, qui l'unit à son Père, n'est pas du même ordre que celui qui rattache à Dieu ses autres fils [5] ?

[1] Matth., VI, 9. Cf. Luc., XI, 2.
[2] Matth., XXVI, 29.
[3] Luc., XXIV, 49.
[4] Matth., XXV, 34. Cf. Matth., X, 32, 33.
[5] M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles*

Puisque Jésus s'est dit le Fils de Dieu dans un sens spécial et à l'exclusion des autres hommes, qui étaient cependant des fils de Dieu et des enfants du même Père céleste, il reste à déterminer la signification spéciale de sa filiation divine propre. Les rationalistes, qui ne veulent pas admettre une filiation divine naturelle, sont réduits à chercher des explications non théologiques. M. Harnack, en s'appuyant sur l'unique parole : « Personne ne connaît le Fils que le Père, et le Père que le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé [1], » a trouvé dans la connaissance de Dieu comme père et comme son père l'explication de la filiation divine de Jésus. Il dit, en effet : « Jésus était convaincu qu'il connaissait Dieu comme personne avant lui ne l'avait fait, et il savait que c'était sa mission de communiquer aux autres, par ses paroles et par ses actions, la connaissance de Dieu et, par suite, de les rendre enfants de Dieu. Possédant cette conscience, il se considérait comme le *Fils* élu et appelé, comme le Fils de Dieu, et c'est pourquoi il pouvait dire : *Mon Dieu et mon Père !* et dans cette invocation il faisait entrer quelque chose qui ne convenait qu'à lui seul [2]. » Cette explication se rattache à l'idée que M. Harnack s'est faite de l'essence du christianisme, consistant dans la révélation de la paternité divine, et elle n'est fondée que sur un seul texte. Or, ce texte exprime le rapport permanent qui existe entre le Père et le Fils ;

synoptiques, p. 290-301; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 220; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 242-243.

[1] Matth., XI, 27.

[2] *L'essence du christianisme*, trad. franç., p. 138.

il ne fait pas consister la filiation dans la seule connaissance du Père et du Fils; il dit plutôt que la filiation divine explique la connaissance que le Fils a de Dieu son Père. En d'autres termes, le Fils de Dieu n'est pas Fils de Dieu, parce qu'il connaît Dieu comme son père et comme père des hommes, pas plus que le Père n'est Père, parce qu'il connaît son Fils ; mais le Fils connaît Dieu comme Père, parce qu'il est le Fils de Dieu, comme le Père est seul à connaître parfaitement son Fils, parce qu'il est son Père. Cette parole ne signifie donc pas que Jésus a acquis, dans le temps, sa filiation divine, par la connaissance du Père [1].

M. Loisy, nous l'avons déjà dit, fait rentrer la signification essentielle du titre de Fils de Dieu dans la conscience messianique de Jésus. Ce titre était pour les Juifs, pour les disciples et pour le Sauveur même, l'équivalent de Messie [2]. On peut concéder que pour les Juifs et pour les disciples eux-mêmes la dénomination de Fils de Dieu se réduisait à la signification messianique [3]. La question principale est de savoir si Jésus lui-même, en se disant Fils de Dieu, ne se serait pas élevé plus haut que sa vocation messianique. M. Loisy le prétend : « Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie... L'idée de la filiation divine était liée à celle du royaume ; elle n'a de signification propre, en ce qui regarde Jésus, que par rapport au royaume à instituer. Même pour ceux qui croient à l'Évangile, la qualité d'enfant de Dieu n'est pas sans rapport avec l'espérance du royaume

[1] Voir A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 75-82.
[2] *Ibid.*, p. 77-78.
[3] P. Rose, *Études évangéliques*, p. 185-197.

que le Père leur a destiné. A plus forte raison, quand il s'agit de l'unique ordonnateur du royaume. Celui-là est le Fils par excellence, non parce qu'il a appris à connaître et qu'il a révélé la bonté du Père, mais parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux [1]. »

S'il ne s'agissait que de la confession de saint Pierre[2] et même de l'interrogation de Caïphe [3], auxquelles M. Loisy se réfère, nous pourrions reconnaître que le titre de Fils de Dieu n'a pas, sur les lèvres de l'apôtre et du grand-prêtre, une signification plus élevée que celle de la dignité messianique [4]. Mais est-il légitime d'interpréter dans ce sens toutes les déclarations formelles de Jésus lui-même ? Non ; il faut les prendre en elles-mêmes, telles qu'elles nous sont rapportées dans les Évangiles et en dehors des conceptions purement messianiques des contemporains du Sauveur. Or, nous avons montré précédemment que si les citoyens du royaume messianique sont des enfants de Dieu et que si Dieu est un père pour eux, Jésus s'est dit Fils à un titre spécial, exclusif, ayant avec Dieu des relations filiales d'un caractère unique et transcendant. Il ne nous reste qu'à emprunter à ses propres déclarations les marques constitutives de ce caractère unique et transcendant de sa filiation divine. Ce Fils est distinct des hommes, des anges du ciel eux-mêmes, et il est placé auprès du Père, dans un voisinage immédiat

[1] *L'Évangile et l'Église*, p. 91.

[2] Marc., VIII, 29; Matth., XVI, 16; Luc., IX, 20. Cf. F. Tillmann, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 253-260.

[3] Marc., XIV, 61; Matth., XXVI, 63; Luc., XXII, 70.

[4] Voir cependant M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, p. 282-290, et aussi plus haut, p. 290-291.

qui l'élève au-dessus de toutes les créatures et le fait, comme homme, l'égal de Dieu, sauf pour la connaissance du jour et de l'heure du jugement dernier [1]. Dans la parabole des Vignerons, il est le fils unique du maître de la vigne ; par sa naissance, il est supérieur à tous les serviteurs et il a droit à l'héritage de son Père. Or, ce Père est Dieu. Jésus, parce qu'il est Fils et Fils unique, a donc seul tous les droits de son Père, et il est venu sur terre pour faire valoir ces droits, qui sont les siens. Si les colons rebelles le font mourir, c'est que sa mort rentre dans les plans divins pour le transfert de la vigne à d'autres vignerons, les Gentils substitués aux Juifs déicides. Ce Fils connaît le Père, sa nature, ses volontés, ses desseins les plus secrets ; tout lui a été confié. Le Père seul connaît aussi le Fils dans sa transcendance et sa nature mystérieuse. Tous deux seuls, le Père et le Fils, se compénètrent, et leur connaissance réciproque correspond à leur nature commune et égale [2]. Ces relations filiales de Jésus avec le Père ne rentraient pas dans le concept traditionnel du Messie ; elles le dépassent. Par conséquent, le titre de Fils de Dieu dit plus que celui de Messie, et Jésus n'a pas été Fils de Dieu, parce qu'il était le Messie. Il était à la fois Messie et Fils de Dieu. Israël n'attendait qu'un Messie. Dieu lui a envoyé son propre Fils, par conséquent un être qui avait la même nature que lui, la nature divine, et qui était né de lui par un mode ineffable de génération. La filiation divine de Jésus, telle qu'elle apparaît dans les Évangiles synoptiques, exige une nature divine et,

[1] Marc., XIII, 32.

[2] J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 245-246.

par suite, une naissance divine. « Jésus, dans les Synoptiques, ne s'est pas appelé « fils unique », « Monogène » (comme dans le quatrième Évangile), mais il n'est pas moins le Fils par excellence, le Fils sans frère du Père sans égal [1]. »

[1] P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 221.

HUITIÈME CONFÉRENCE

LE PROCÈS ET LA MORT RÉDEMPTRICE DE JÉSUS

Au sentiment de M. Loisy, je vous le disais à la première leçon [1], si vous vous le rappelez, la légende et la théologie sont venues compléter et modifier la tradition primitive sur les derniers instants et la mort de Jésus. Une partie de l'élaboration légendaire a été inspirée par l'intérêt apologétique en face des païens. En particulier, « la condamnation de Jésus par l'autorité romaine devenait un gros embarras pour traiter avec les païens, surtout quand les communautés organisées à l'écart du judaïsme ne purent plus être ignorées par l'administration impériale. De là vinrent les additions notables que reçut la tradition relative au procès : le jugement par Caïphe, qui transportait de Pilate au grand-prêtre la responsabilité de la sentence, et faisait du procès une affaire purement juive, une injustice imputable aux seuls concitoyens du Sauveur; et l'histoire de Barabbas, qui faisait de Pilate le premier témoin de cette injustice, le premier garant de l'innocence de celui qu'il avait essayé inutilement d'arracher à la haine de ses accusateurs [2]. » D'autre

[1] Voir, plus haut, p. 20-21.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 181. M. Loisy ajoute : « Il est permis de se demander si cette apologie ne répond pas à l'attitude prise par les pouvoirs publics depuis la persécution de Néron.

part, la théologie naissante a introduit l'idée de la rédemption par la mort du Christ. Dans le récit de la cène, les paroles symboliques : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », ont été insérées, d'après saint Paul, pour montrer dans l'eucharistie le signe permanent de la rédemption, opérée par la mort de Jésus [1].

Ce sont ces deux points que nous traiterons aujourd'hui : 1° la condamnation de Jésus par la synagogue et l'attitude prêtée à Pilate dans le procès ; 2° le caractère satisfactoire et la valeur rédemptrice de la mort du Sauveur.

I. Le procès de Jésus devant Caïphe et Pilate.

M. Loisy prétend que les souvenirs primitifs sur les dernières heures de Jésus portaient sur un petit nombre de circonstances et de faits. Lors des événements aucun disciple n'avait souci de recueillir pour la postérité ce qui se passait. Du reste, les apôtres étaient dispersés et Pierre, après son reniement, disparaît. Du procès « les disciples n'ont jamais su que ce que tout le monde à Jérusalem pouvait savoir : au lever du jour, Jésus avait été conduit au tribunal de Pilate, dénoncé par les prêtres comme faux Messie, condamné en cette qualité, après avoir avoué lui-même qu'il était le Christ, crucifié ensuite au lieu dit Golgotha, avec deux criminels, et il était mort avant le soir [2]. » Tout le

Quoi qu'il en soit, on imagine malaisément qu'elle ait pu se produire avant que Caïphe, Pilate, les apôtres eussent quitté la scène de l'histoire. »

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 179-180; cf. t. II, p. 596.

reste, ou à peu près, serait amplification de la tradition primitive par l'adaptation des prophéties, l'élaboration légendaire et la théologie naissante.

L'élaboration légendaire porte sur le jugement de Jésus par le sanhédrin chez le grand-prêtre Caïphe et sur le rôle prêté à Pilate dans l'unique et véritable jugement, qui condamna Jésus à la mort.

Le jugement chez Caïphe ne serait qu'un dédoublement de ce qui s'est passé au tribunal de Pilate. Dans une séance nocturne du sanhédrin chez le grand-prêtre en fonctions, « le procès de Jésus aurait été instruit dans les formes juridiques, avec interrogatoire de témoins, audition de l'accusé, sentence rendue par les juges [1]. » Le sanhédrin avait probablement encore le droit de porter des sentences capitales, sauf ratification du procurateur romain ; mais il semble bien qu'il préféra dénoncer Jésus à Pilate comme faux Messie, « parce que le jugement devenait ainsi plus expéditif, que les opérations judiciaires se trouvaient garanties contre tout mouvement du peuple, et que le procurateur assumerait la responsabilité de la condamnation [2]. » D'après les Évangiles, les autorités juives, en effet, n'ont pas apporté devant Pilate un jugement rendu, en lui demandant la confirmation nécessaire pour qu'on pût le mettre à exécution ; elles ont introduit au tribunal du procurateur une accusation que celui-ci a examinée selon le droit romain. Pilate seul a prononcé la sentence, conformément à ce droit, qui a été appliqué aussi dans la forme

[1] *Ibid.*, t. II, p. 593.
[2] *Ibid.*, p. 593, note 4.

de l'exécution. La condamnation de Jésus par le sanhédrin est donc suspecte.

Saint Marc et saint Matthieu signalent une seconde séance, tenue le matin, la seule dont parle saint Luc, et dans laquelle la condamnation aurait été renouvelée. Ce fait est encore plus suspect que le premier. Il n'est pas nécessaire, pour l'expliquer, de recourir aux règles juridiques, qui obligeaient le sanhédrin, dans les causes criminelles, à rendre son jugement dans une seconde séance et qui interdisaient les séances de nuit. Il y aurait eu, d'ailleurs, une double infraction à la légalité, puisque la première séance a eu lieu la nuit et que les deux n'appartiennent pas à des jours différents, mais auraient été tenues le même vendredi suivant la manière des Juifs de compter les jours à partir du commencement de la nuit. Le récit est plutôt, dans le second Évangile, une combinaison rédactionnelle des données de l'histoire. M. Loisy expose les prétendus indices de ce travail rédactionnel : enchevêtrement du début à propos de Pierre, entrant dans la cour du grand-prêtre ; donnée vague sur le rassemblement des sanhédristes. Ces traits montreraient que la scène entière a été intercalée dans un récit plus bref, où le reniement de saint Pierre suivait l'entrée de l'apôtre chez le grand-prêtre et la séance matinale, la seule que saint Luc mentionne. C'est Marc qui, soucieux d'avoir un procès devant le sanhédrin, l'a placé de nuit avant la consultation du matin, sobrement indiquée dans sa source. Les données, dont il a formé cette scène, sont des déductions que lui ont fait tirer ses préoccupations théologiques et apologétiques [1].

[1] *Ibid.*, p. 594-596.

Marc ne prend pas la peine d'indiquer comment la séance a été convoquée ; la réunion lui semble la chose la plus naturelle du monde. Il ne dit pas davantage s'il s'agissait d'un procès et d'un jugement en forme. Il montre les juges rassemblés et siégeant, parce qu'il lui faut une séance chez le grand-prêtre. La présence des témoins qu'ils interrogent est aussi inexpliquée qu'inexplicable à pareille heure. Après leur interrogatoire, vient celui de Jésus, puis le récit des violences qu'on fit subir à l'accusé. Le rapport logique de ces trois scènes ne s'exprime pas avec netteté. On dirait que les éléments du tableau ont été pris de divers côtés par l'évangéliste, et mal soudés ensemble. L'interrogatoire des témoins roule sur la parole de Jésus : « Je détruirai le temple et je le relèverai en trois jours. » Celui de Jésus encadre l'aveu de messianité qui se retrouve dans le procès devant Pilate, et les mauvais traitements infligés au Christ chez Caïphe correspondent aux coups et à la dérision des soldats au prétoire. Le procès nocturne n'est donc qu'un dédoublement du procès réel, et il a été formé de traits qui ont été empruntés à ce dernier. Le but de Marc était de transporter au tribunal juif la responsabilité de la mort du Christ. Mais « la maladresse de sa rédaction le trahit : il veut que le sanhédrin se soit servi de faux témoins, et ces témoins, répétant une parole que Jésus a dite, y joignent des additions qui la rendent inoffensive ; il veut que Jésus se soit avoué Messie devant Caïphe, et que cette déclaration ait été blasphématoire à cause du sens qui s'attachait à la formule « Fils de Dieu », comme si la prétention messianique avait été d'elle-même un blasphème, et que Caïphe eût entendu le titre de Fils de Dieu conformément à la christologie de Paul ou de l'Épître aux Hébreux ;

il veut que Caïphe ait condamné le Sauveur à mort, et il ne laissera pas de raconter comment Pilate a lui-même instruit la cause, et comment sa sentence a été exécutée conformément à la loi romaine et par des soldats romains [1]. » Il y a donc de grandes réserves à faire sur le fond du récit de cette séance nocturne.

Il est possible qu'il y ait eu le matin chez Caïphe, non pas une séance solennelle du sanhédrin tout entier, mais une réunion, pour y préparer la dénonciation à faire à Pilate, quoiqu'elle n'ait pas été nécessaire [2]. Il est vraisemblable encore qu'il y ait eu une sorte d'information et de concert préliminaire entre les accusateurs et leurs témoins, quoique ces arrangements aient pu tout aussi bien être pris la veille et que les amis de Jésus n'aient guère pu en être instruits. Il est possible également que Caïphe ait interrogé le Sauveur, et qu'il l'ait laissé maltraiter par ses valets, mais il est possible aussi et plus probable même que tout ceci ait été imaginé par l'évangéliste. En tout cas, le procès n'a pas eu lieu chez le grand-prêtre, au moins dans la forme que Marc lui donne [3]. Tout cela n'est qu'une construction apologétique, faite en vue de présenter le supplice de Jésus comme uniquement imputable aux Juifs, parce qu'il importait à la nouvelle religion que son fondateur ne parût pas avoir été condamné par une juste sentence de Pilate [4].

Il était nécessaire d'exposer un peu longuement le sentiment de M. Loisy, afin de montrer par quels pro-

[1] *Ibid.*, p. 600.
[2] M. Loisy admet la réalité de cette réunion. *Ibid.*, t. I, p. 220.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 599, cf. p. 622-624.
[4] *Ibid.*, p. 610.

cédés les critiques savent se débarrasser des textes, qui ne cadrent pas avec leurs théories, et afin aussi d'y répondre directement. Notons, d'abord, que c'est sans fondement suffisant qu'on affirme que les souvenirs primitifs sur les dernières heures de Jésus portaient sur un petit nombre de circonstances et de faits. Si, après l'arrestation de leur Maître, les disciples étaient dispersés, Pierre cependant suivit la troupe qui emmenait Jésus, et pénétra avec elle chez le grand-prêtre. C'est pourquoi M. Jean Weiss a rapporté à ses souvenirs, recueillis par saint Marc, le récit du jugement chez Caïphe[1]. W. Brandt a bien fait observer que le procès s'étant déroulé, non dans la cour, mais dans une salle de la maison du grand-prêtre, l'apôtre n'a pu y assister[2], et M. Goguel trouve cet argument « décisif »[3]. Pourtant, saint Pierre, tout en restant dans la cour, a pu être renseigné par les allées et venues des juges et des témoins. S'il disparaît après son reniement, il n'est pas dit à quel moment précis il a été interpellé par la servante, et il a pu auparavant recueillir bien des renseignements. Enfin, il lui a été loisible de compléter plus tard ses informations, et il est purement gratuit de dire que les disciples n'ont jamais su sur le procès de Jésus que ce que tout le monde à Jérusalem pouvait savoir, et cela fût-il, qu'il ne serait pas prouvé que ce que tout le monde savait était précisément le petit résumé qu'il plaît à M. Loisy de déclarer historique. Le procès de Jésus n'a pas passé inaperçu ; il

[1] *Das älteste Evangelium*, p. 306-307.

[2] *Die evangelische Geschichte und Ursprung des Christentums*, p. 54.

[3] *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu e de Luc*, p. 276.

a fait l'objet de la préoccupation publique à Jérusalem, et les apôtres ont pu être exactement renseignés plus tard, même sur ce qui s'est passé à huis clos. Ne croira-t-on plus qu'aux procès-verbaux officiels ou aux récits de témoins oculaires ?

Quant à la relation de saint Marc, voyons si elle porte en elle-même des traces d'élaboration rédactionnelle, et, par suite, légendaire. L'élaboration rédactionnelle, fût-elle aussi maladroite que le prétend M. Loisy (ce que je ne pense pas), ne prouverait pas le caractère légendaire du fond ; elle montrerait la maladresse de l'écrivain à présenter son récit ; elle ne prouverait pas qu'il invente ou qu'il combine des matériaux étrangers, car s'il avait inventé ou arrangé un récit, il aurait été plus libre d'allure et il aurait rédigé une relation mieux suivie. L'entrée de saint Pierre dans la cour du grand-prêtre est mentionnée entre le rassemblement du sanhédrin et le début de ses délibérations pour indiquer que l'apôtre était là et qu'il s'est renseigné. La donnée sur ce rassemblement n'est pas si vague qu'on le dit ; elle apprend que la réunion n'a été faite qu'après l'arrivée de Jésus chez Caïphe. Il n'était pas nécessaire de dire qu'elle avait lieu de nuit, le contexte l'indique assez. Une plus grande précision n'aurait pu porter que sur l'heure exacte, à laquelle la réunion a commencé. Saint Marc n'a pas attaché d'importance à ce détail, dont l'absence ne prouve pas qu'il est l'inventeur du récit.

Mais venons-en au fond. Il n'est pas certain, d'abord, que le sanhédrin avait encore le droit de juger les procès criminels et de porter une sentence de mort. Mommsen a pensé, il est vrai, que, dans les provinces procuratoriennes, les autorités locales avaient gardé la juridiction criminelle, sauf à ne pouvoir faire exécuter

leurs arrêts de mort qu'après confirmation du procurateur romain[1], et sa thèse générale a été acceptée par Schürer [2] pour la Judée à l'époque de Notre-Seigneur. Or, précisément, cette thèse vient d'être combattue par M. Regnault[3], qui a trouvé, dans le procès de Jésus la preuve du sentiment contraire, puisque le jugement a été rendu, sur la seule dénonciation du sanhédrin, par le procurateur seul. En effet, Pilate a usé du droit de grâce, qu'il avait en vertu de ses fonctions, et la sentence qu'il a rendue a été exécutée par les soldats romains. Le procès de Jésus n'aurait donc pas été un procès juif, sanctionné par l'autorité romaine. La cause aurait donc été strictement entendue par Pilate seul, et le sanhédrin n'aurait joué auprès du procurateur que le rôle d'accusateur. Son intervention aurait consisté d'abord à s'assurer de la personne de Jésus, à le convaincre, devant la juridiction religieuse, du crime de blasphème, puis à se servir de Pilate comme d'un exécuteur, mais en substituant aux motifs religieux qui n'auraient pas suffi aux yeux du procurateur pour entraîner une condamnation à mort, le grief politique d'agitateur public et d'adversaire de Rome[4].

Et de fait, les choses se sont passées ainsi. Seuls, les Juifs se sont saisis de Jésus, de nuit; ils l'ont amené devant le sanhédrin, non pour obtenir un jugement en règle, qui eût été inopérant, faute de juridiction du côté des juges, mais pour le convaincre de blasphème

[1] *Histoire romaine*, trad. Cagnat et Toutain, Paris, 1899, t. XI, p. 96.

[2] *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 480-482.

[3] *Une province procuratorienne au début de l'empire romain*, Paris, 1909, p. 62-78.

[4] *Ibid.*, p. 115-118.

et prouver qu'il était digne de mort. En matière religieuse, le tribunal était compétent. S'il a eu la prétention de condamner régulièrement Jésus, il a commis la triple illégalité de juger de nuit, de tenir deux séances le même jour et de porter une sentence capitale la veille du sabbat [1]. Mais, ou bien il a agi extrajudiciairement, ou bien, pressé par les circonstances et peu soucieux des formes légales, il passa outre aux règles ordinaires, et cette dernière alternative est la plus probable. La séance du matin n'a pas eu lieu dans le but de pallier une illégalité. La condamnation illégale avait été portée dans la séance de nuit. La réunion matinale avait une autre raison d'être. Saint Matthieu l'indique lorsqu'il dit : « Au matin, ils s'assemblèrent pour faire mourir Jésus [2]. » Il restait, en effet, à déterminer quelles accusations on porterait devant Pilate, quels griefs on ferait valoir pour amener le procurateur à prononcer une sentence capitale. Cette seconde séance fut très courte, et c'est aussitôt après, de bon matin [3], que les sanhédristes menèrent Jésus chargé de liens au prétoire.

La condamnation de Jésus par le sanhédrin n'est donc pas suspecte. La façon dont s'est passé le procès de nuit est fort vraisemblable, et rien ne prouve que saint Marc en soit le créateur. Puisqu'on voulait une condamnation, il fallait au moins un simulacre de procès et d'interrogatoire. La cause est de la compétence du sanhédrin, puisqu'il s'agit de juger un faux prophète [4]. La

[1] Talmud de Jérusalem, traité *Sanhédrin*, c. IV, n. 5, 6 ; c. V, n. 5, trad. Schwab, Paris, 1888, t. X, p. 266-267, 275.

[2] Matth., XXVII, 1.

[3] Marc., XV, 1. Cf. Joa., XVIII, 28.

[4] Talmud de Jérusalem, traité *Sanhédrin*, c. I, n. 3, *loc. cit.*, p. 237.

loi exigeait l'accord de deux témoins au minimum[1]. Contre Jésus, on en introduit plusieurs. Leurs témoignages devaient être entendus successivement et isolément; ils devaient aussi s'accorder [2]. Les témoins qu'on interrogeait contre Jésus n'avaient pas eu le temps de se concerter et leurs témoignages ne concordaient pas ; ils étaient légalement nuls, et l'évangéliste dit qu'ils étaient faux. On finit cependant par tomber d'accord pour reprocher à l'accusé d'avoir dit qu'il détruirait le temple de Jérusalem et qu'il en rebâtirait en trois jours un autre qui ne serait fait pas de main d'homme.Ces paroles avaient été prononcées par Jésus [3] et M. Goguel reconnaît qu'il n'est pas prouvé qu'elles ne proviennent pas d'une bonne tradition [4]. Mais les témoins les reproduisaient mal et ne s'entendaient pas entre eux. Le grand-prêtre interroge l'accusé sur le grief qui lui était reproché ; au lieu de se disculper, Jésus garde le silence. Passant alors à un autre sujet, Caïphe adjure Jésus de dire s'il est le Christ, fils de Dieu. Jésus avoue, et le grand-prêtre déclare qu'il n'y a plus besoin de témoins. L'accusé a blasphémé en se disant le Christ ; les juges eux-mêmes ont entendu le blasphème, ils peuvent donc prononcer la sentence en connaissance de cause, et tous unanimement disent que Jésus est digne de mort. D'après la jurisprudence reçue, ils auraient dû émettre séparément leur avis, tandis qu'ils semblent avoir parlé tous ensemble et reconnu, pour ainsi dire par acclamation, que Jésus était digne de mort. Leur procédure s'est donc déroulée dans

[1] Deut., XVII, 6 ; XIX, 15.
[2] Talmud de Jérusalem, *ibid.*, c. III, n. 8, *loc. cit.*, p. 258-259.
[3] Joa., II, 19-22. Cf. Marc., XV, 29.
[4] *L'Évangile de Marc*, etc., p. 276.

des formes irrégulières. Mais comme ils n'avaient pas le droit de porter eux-mêmes une sentence capitale, ils ne suivent pas les règles ordinaires, ne prononcent pas de sentence et déclarent seulement à l'unanimité qu'il y a lieu de provoquer auprès de Pilate une action judiciaire, qui aboutisse à la peine capitale [1].

Les réserves que M. Loisy trouve à faire sur le fond de cette séance nocturne ne sont pas sérieuses. L'argumentation porte, ou bien sur de pures possibilités, comme si elles prouvaient la non-historicité du récit, ou bien sur des interprétations tendancieuses du texte. On veut que Marc ait inventé cette scène, et on a la prétention de retrouver les données historiques dont il se serait servi. Mais la prétention n'est pas fondée; elle part du fait présupposé, qui serait précisément à démontrer. Le résultat est nul. Il n'est pas prouvé que le procès devant Caïphe n'est qu'un dédoublement du procès réel devant Pilate. Il en est, d'ailleurs, fort différent. On explique le procédé, qu'on attribue à Marc, par des préoccupations apologétiques; on veut qu'il ait imaginé le procès juif pour imputer aux Juifs seuls le supplice de Jésus, et on est obligé d'avouer que Marc lui-même raconte la condamnation par Pilate. La mort du Christ reste donc une action de la justice romaine ; sans doute, c'est le crime des Juifs, mais c'est aussi le crime de Pilate. L'apologie, que Marc aurait imaginée, n'a donc pas abouti à innocenter Pilate, puisque le procurateur n'a pas donné un simple *exequatur* à la sentence capitale, portée par le sanhédrin. Pilate a instruit la cause et prononcé la sentence, et néanmoins le procès devant Caïphe,

[1] Cf. H. Regnault, *Une province procuratorienne*, etc., p. 97-103.

très vraisemblable en soi, reste vrai et historique, tel qu'il est raconté par les trois Synoptiques.

Il est vrai qu'on prétend que le procès devant Pilate est présenté par saint Marc de façon à rendre le gouverneur romain témoin de l'innocence de Jésus et qu'en particulier l'épisode de Barabbas a été exploité, sinon même introduit, en vue de montrer que le procurateur avait fait son possible pour que le jugement juif soit frustré de son effet. Examinons maintenant cette nouvelle face de l'objection, et transportons-nous au tribunal de Pilate.

« Le récit primitif et tout ce que la tradition a connu d'abord consistaient probablement dans cette donnée sommaire : Jésus, dénoncé à Pilate comme prétendu Messie par les chefs des prêtres, n'a rien répondu à ses accusateurs (encore ce détail particulier pourrait-il venir de Marc) ; interrogé par Pilate sur le fond de l'accusation, Jésus a avoué ; la condamnation s'en est suivie [1]. » Mais l'affaire se présente autrement chez les Synoptiques. « La tradition évangélique semble avoir pris à tâche de dégager en cette affaire la responsabilité du magistrat romain, pour imputer uniquement aux Juifs la mort de Jésus [2]. »« Il semble que les accusateurs de Jésus aient trouvé Pilate à son tribunal, prêt à les entendre... Aucun Évangile ne contient le procès-verbal de ce qui se passa chez le procurateur. Nul disciple ne se trouvait à même d'entendre les accusations des prêtres, les questions de Pilate et les réponses de Jésus. La tradition a pu connaître seulement par voie indirecte les traits généraux de l'inter-

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 635.
[2] Id., *ibid.*, p. 622.

rogatoire et les principaux incidents qui se passèrent depuis le matin du vendredi jusqu'à l'heure du crucifiement [1]. » D'après saint Luc [2], les griefs allégués se ramènent à la prétention messianique, présentée comme une entreprise politique et une révolte contre l'autorité romaine. Jésus est un perturbateur, qui défend de payer le tribut à César, et qui se dit le Messie, c'est-à-dire le roi des Juifs. C'est sur ce dernier point que Pilate interroge l'accusé, soit que les autres griefs soient subordonnés à celui-là, soit plutôt parce que la source primitive n'en mentionnait pas d'autre. Jésus avoue qu'il est le roi des Juifs [3]. Il devait être condamné ; il le fut [4].

L'attitude ultérieure de Pilate, si elle était historique, ferait croire que Jésus n'a pas dû s'en tenir à cette unique déclaration, ou que l'accusation s'est contredite elle-même, puisque le procurateur se montre persuadé que les prétentions messianiques de Jésus n'ont rien de dangereux pour l'État. Jésus aurait pu dire à Pilate, comme le rapporte le quatrième Évangile [5], que son royaume n'est pas de ce monde. « Peu disposé à examiner le côté religieux de la question, et complètement rassuré au point de vue politique, Pilate n'aurait vu en Jésus qu'un homme inoffensif, poursuivi par la haine de ses coreligionnaires pour des raisons qui n'avaient aucun rapport avec les intérêts de la domination romaine en Palestine. » Mais les Juifs réitérèrent leurs accusations, et récriminèrent avec passion ; le pro-

[1] Id., *ibid.*, p. 632.
[2] Luc., XXIII, 2, 3.
[3] A. Loisy, *loc. cit.*, p. 632-633 ; cf. t. I, p. 220-221.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 220-222, 252.
[5] Joa., XVIII, 36.

curateur faiblit et Jésus garda le silence. Pilate s'étonna alors qu'un homme, exposé à être condamné à mort, fût si peu soucieux du sort qui le menaçait. Mais cette perspective est artificielle et sent le convenu. La relation est confuse, à la fois incomplète et surchargée. Le défaut d'arrangement est visible. On ne voit pas pourquoi Pilate, avant de rien savoir, demande à Jésus s'il est le roi des Juifs. Marc transpose le silence après l'aveu messianique, soit pour différencier le procès d'avec le précédent, soit surtout pour préparer l'incident de Barabbas et la faveur, en fait inexpliquée et inexplicable, que Pilate est censé avoir témoignée à Jésus. L'épisode de Barabbas s'intercale, en effet, de façon à faire entendre que le procurateur n'a pas condamné le Christ, mais qu'il l'a laissé mettre à mort, conformément à la sentence du sanhédrin, après avoir vainement essayé de le soustraire à ses ennemis par voie de grâce [1].

D'après Marc, Pilate, embarrassé du silence de Jésus, et n'osant absoudre ouvertement un accusé qui ne se défend pas, convaincu d'ailleurs qu'il n'a pas à faire à un perturbateur de l'ordre public, aurait eu l'idée de soustraire le Christ à la mort, en faisant réclamer sa grâce par le peuple. La coutume, sur laquelle on appuie ce dessein, est plutôt une légende populaire qu'une coutume juridique [2]. Le procurateur imaginerait donc d'offrir au peuple, qu'il croit favorable à Jésus, la grâce du prisonnier que les prêtres lui ont livré. Il propose à la foule, qui se présente suivant la coutume, la mise en liberté de son Messie. Cette proposition n'a rien d'historique. Sa forme est singulière. Ce n'est pas une mo-

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 633, 635.
[2] Id., *ibid.*, p. 641-642 ; cf. t. I, p. 162.

querie de la part de Pilate. On lui a dénoncé Jésus comme le roi des Juifs; il le désigne par ce nom. Comme il est censé comprendre que la royauté affectée par le Christ n'a rien qui compromette l'autorité de César, il peut, pour Marc, parler du roi des Juifs comme d'une personne qui doit être chère à ses compatriotes. Il aurait cru, non sans raison, que les prêtres étaient jaloux du crédit que Jésus aurait pris auprès du peuple, et il en appelait au peuple. Mais le peuple, disposé à suivre l'impulsion de ses chefs religieux par l'instigation de ceux-ci, et au désappointement de Pilate, réclame la liberté de Barabbas plutôt que celle de Jésus. Trompé dans son attente, Pilate demande, avec une naïveté aussi peu conforme à sa situation qu'à son caractère personnel, ce qu'il fera du roi des Juifs. La foule répond : Qu'il soit crucifié ! Pilate ne se rend pas tout de suite. Il lui répugne de livrer à mort un innocent, et il se constitue auprès de la foule ameutée l'avocat du Christ, déclarant ne pas trouver dans la conduite de l'accusé matière à condamnation. Le peuple redouble ses cris, et Pilate cède, se prêtant à ce furieux caprice : il accorde la liberté du criminel et il livre l'innocent pour qu'on le crucifie. L'évangéliste ne dit pas que le procurateur ait prononcé la sentence; il laisse entendre que Pilate a été contraint par les Juifs de laisser exécuter l'arrêt de mort prononcé par le sanhédrin. Pour M. Loisy, tous ces traits conviennent mieux à la fiction légendaire qu'à l'histoire ; ils ressemblent plutôt à un effet de théâtre, dans un mélodrame ou une pièce enfantine, qu'à la réalité [1].

Il est bien certain que nous n'avons pas dans les

[1] Id., *ibid.*, p. 643-645.

Évangiles le procès-verbal du jugement de Jésus par Pilate ; mais de là à dire que leurs récits sont tendancieux par motif apologétique et qu'ils tendent à diminuer la responsabilité du procurateur romain pour charger les Juifs seuls du supplice de Jésus, il y a loin. Puisque le procès religieux n'avait pas eu lieu, d'après M. Loisy, puisque les sanhédristes s'étaient à peine concertés sur les accusations à porter au tribunal de Pilate, la cause étant entière, il fallait bien que le procurateur l'instruisît dans les formes légales, qu'il y eût accusation formulée, interrogatoire de l'accusé et sentence rendue. La question est de savoir si la marche du procès, telle qu'elle est racontée dans les Synoptiques, est vraisemblable et historique. Les sanhédristes amènent au prétoire Jésus chargé de liens. Pilate ne s'en étonne pas, comme s'il était averti de ce qui s'est passé pendant la nuit, et peut-être l'était-il par quelque rapport de ses agents ; il trouve très naturel de commencer sans délai la procédure. « De quoi accusez-vous cet homme ? » demande-t-il selon saint Jean [1]. Du reste, le seul fait de lui amener quelqu'un chargé de liens témoignait qu'il y avait eu arrestation sans son ordre. Le grief, invoqué le premier, fut le titre de roi des Juifs que Jésus prenait. C'est l'aveu messianique, fait en réponse aux questions du grand-prêtre, mais présenté sous sa forme politique, la seule qui pût faire impression sur le procurateur et être retenue comme accusation sérieuse. Après l'avoir entendue, Pilate interroge Jésus sur ce sujet : « Tu es bien le roi des Juifs ? » et Jésus le reconnaît positivement. Ces renseignements sur le début du procès paraissent très

[1] Joa., XVIII, 29.

fondés, et s'ils étaient seuls, on ne ferait aucune difficulté de les admettre. C'est l'attitude ultérieure du juge qui jette sur eux et sur les récits évangéliques la suspicion. Examinons-la de près.

M. Loisy semble s'étonner que le procurateur ne se contente pas de cet aveu et qu'au lieu de condamner aussitôt le roi des Juifs comme rival de Tibère, il déclare aux accusateurs que le grief n'est pas fondé [1]. A défaut d'indication précise, il est légitime de penser que Pilate a poursuivi l'interrogatoire et s'est enquis de la nature des prétentions messianiques de l'accusé. Or, saint Jean rapporte que Jésus expliqua au procurateur que son royaume n'était pas de ce monde que sa royauté était spirituelle et qu'il était venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité [2]. C'est après ces explications que le juge, rassuré au point de vue politique, dit aux accusateurs qu'il ne trouve rien à reprendre en cet homme [3]. Les sanhédristes, qui voulaient une condamnation, formulèrent d'autres accusations [4]. Pilate reprit l'interrogatoire sur ces nouveaux griefs, mais Jésus se renferma dès lors dans le mutisme le plus absolu, qui étonna le procurateur [5]. C'est une pure hypothèse sans fondement d'attribuer à saint Marc la transposition de ce silence après l'aveu messianique. Ce ne sont pas les évangélistes qui modifient les données de la tradition pour préparer l'arrangement de leurs récits ; c'est M. Loisy qui leur suppose des intentions qu'ils n'avaient pas, afin de suspecter leurs

[1] Luc., XXIII, 4.
[2] Joa., XVIII, 36, 37.
[3] Luc., XXIII, 4.
[4] Marc., XV, 3.
[5] Marc., XV, 4, 5; Matth., XXVII, 13, 14.

récits. D'ailleurs, toutes ces données traditionnelles seraient aisément admises, si l'épisode de Barabbas ne venait s'y intercaler. Or, c'est lui qui, en montrant Pilate sous un jour invraisemblable, donne à l'ensemble du procès un caractère légendaire. Il paraît impossible que le procurateur romain, s'intéressant à la cause d'un accusé, ait proposé sa grâce et n'ait cédé qu'à l'insistance des accusateurs.

D'abord, la coutume de délivrer un prisonnier à la fête de Pâque n'est pas une légende. Bien qu'inconnue par ailleurs, elle n'est pas inconcevable comme pratique de l'administration romaine. Il n'est pas prouvé qu'elle soit d'origine juive. Les juristes, qui s'en sont occupés, la rattachent au droit romain. M. Schürer, ayant constaté que les procurateurs n'avaient pas dans d'autres provinces le droit de grâce, pense que la coutume s'était établie en vertu d'une autorisation spéciale de l'empereur [1]. C'est la conclusion à laquelle aboutit aussi M. Regnault [2]. M. Rosadi a cherché à rattacher cette coutume à une institution précise du droit romain, à l'abolition privée en vertu de laquelle l'accusateur pouvait, si le juge le trouvait bon, abandonner l'accusation [3]. Quoi qu'il en soit de la nature juridique de cette coutume, elle existait et, au jour de Pâque, les habitants de Jérusalem avaient le droit de demander au gouverneur la grâce d'un coupable. Quant à l'attitude de Pilate, le fait de proposer au peuple la libération de Jésus montre qu'à ce moment il le sup-

[1] *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, p. 468-469.

[2] *Une province procuratorienne au début de l'empire romain*, p. 67-68, 127-143.

[3] *Le procès de Jésus*, trad. franç., Paris, 1908, p. 253-265.

pose déjà coupable et digne du châtiment, dont il veut lui faire remise. S'il avait continué à le croire innocent, il aurait dû le renvoyer absous ; un juge ne fait pas grâce à un innocent. En proposant au peuple de délivrer Jésus, le procurateur considérait l'accusé comme méritant une punition que, par une faveur spéciale, il consentait à ne pas appliquer[1]. Il ne se fait donc pas, auprès du peuple, l'avocat du Christ, et c'est par ironie qu'il le nomme le roi des Juifs. S'il avait été persuadé de la fausseté de l'accusation, il aurait dû, en magistrat juste et intègre, proclamer l'innocence de l'accusé et prononcer son absolution conformément à sa conviction et aux règles ordinaires des débats judiciaires. Mais à tout le moins indécis et flottant, il ne voulut pas assumer la responsabilité de cette décision, et supposant l'accusation fondée, il chercha dans la coutume une échappatoire qui ne lui réussit pas. Sur les instigations des prêtres, le peuple préféra Barabbas à Jésus. Pilate avait échoué. Sera-t-il donc obligé de porter la sentence qu'il voulait éviter ? Ce n'est pas par naïveté, c'est par dépit et par colère qu'il demande, non pas ce qu'il fera du roi des Juifs, mais ce que les sanhédristes veulent qu'il fasse du roi des Juifs. La nuance a son importance. Tous réclament à grands cris sa mort sur la croix. S'il répond : « Quel mal a-t-il fait ? » c'est au regard d'une peine si forte. Le peuple insiste, et le juge sans conviction et sans conscience cède honteusement. Ce n'est pas un mélodrame, c'est une horrible tragédie.

On prétend enfin que Pilate n'a pas prononcé de sentence et qu'il s'est borné à livrer l'accusé à la fureur des Juifs. Les évangélistes, en effet, ne disent pas explicitement que le procurateur a condamné Jésus ;

[1] H. Regnault, *op. cit.*, p. 110-111.

ils disent seulement qu'il le livra aux Juifs pour être crucifié [1]. Est-ce, comme le veut M. Loisy, pour faire entendre que Pilate a été contraint de laisser exécuter l'arrêt de mort, prononcé par le sanhédrin et pour diminuer ainsi la responsabilité du magistrat romain ? Nullement. Cette conclusion repose sur l'hypothèse non fondée que le sanhédrin aurait présenté à la simple ratification du procurateur une sentence définitive, à l'exécution de laquelle Pilate aurait vainement cherché à se soustraire. Les évangélistes, tout en relatant le procès religieux, ne réduisent pas le procès civil à la seule demande de l'*exequatur* de la sentence des sanhédristes. Ils présentent la cause se déroulant au tribunal de Pilate. Les sanhédristes avaient condamné Jésus, mais ils voulaient que le procurateur prît lui-même la décision. Pilate a dû se décider, et il l'a fait. Les évangélistes ne disent pas que le procurateur a remis Jésus aux mains du sanhédrin pour en faire ce qu'ils voudraient, pour le crucifier comme ils l'entendaient; ils disent que Pilate a livré Jésus pour qu'il soit crucifié et qu'ainsi il a accompli la volonté des Juifs. La crucifixion était une peine romaine et Jésus a été crucifié par des soldats romains ; l'énoncé de la sentence était écrit en trois langues sur le titre de la croix, qui résumait le motif de la condamnation [2]. Pilate a rendu le jugement de condamnation, et il en porte la responsabilité devant la postérité. En rapportant son rôle

[1] Marc., xv, 15; Matth., xxvii, 26; Luc., xxiii, 25; Joa., xix, 16.

[2] H. Regnault, *op. cit.*, p. 112-114. M. Loisy lui-même a écrit : « Cet aveu (l'aveu messianique de Jésus devant Pilate) a été, pour ainsi dire, enregistré officiellement dans la sentence de mort et sur l'écriteau de la croix. » *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 221.

dans le drame de la passion, les évangélistes n'ont pas pallié son crime. Il a été coupable en livrant Jésus à la mort, mais ceux qui l'ont dénoncé à son tribunal ont commis un crime plus grand que le sien [1]. Tel est le verdict de l'histoire [2].

II. La valeur rédemptrice de la mort de Jésus.

Jésus a donc été condamné à mort et crucifié, parce qu'il se prétendait le Messie, roi des Juifs, et parce qu'il avait avoué cette prétention. S'il en est ainsi, conclut M. Loisy, il a été légitimement condamné par Pilate comme un usurpateur du pouvoir, et sa mort ne peut pas même être considérée comme injuste. Elle est légale. A plus forte raison, elle n'est pas complètement volontaire. Jésus ne l'attendait pas, quoiqu'il l'ait prévue comme une hypothèse possible ; il n'a pas cessé d'espérer le miracle, parce qu'il comptait toujours sur l'avènement du royaume [3]. « Sans doute, il attendit jusqu'à son dernier instant le secours que la mort seule devait lui apporter [4]. » A-t-il accepté la mort volontairement ? S'y est-il résigné ? On ne sait. Renan [5] le faisait mourir résigné après un moment de désespoir terrible, exprimé dans le cri : « Mon Dieu,

[1] Joa., XIX, 11.

[2] G. T. Purves, art. *Pilate*, dans *Dictionary of the Bible*, de Hastings, t. IV, p. 878; Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1883, p. 80-81; E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, p. 365.

[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 218.

[4] Id., *ibid.*, p. 222.

[5] *Vie de Jésus*, 13e édit., Paris, 1867, p. 437-438.

mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » M. Loisy dit seulement : « Jésus, épuisé déjà par la flagellation, souffrait en silence les douleurs du crucifiement. La vie se retirait de lui peu à peu. Il mourut, comme meurent tous les hommes, lorsque le désordre introduit dans son organisme brisa le lien de son existence. On sait que sa mort fut prompte. Quel que soit l'accident particulier qui l'a déterminée, cet accident fut la conséquence immédiate du crucifiement. Il semblerait qu'une douleur intime, provoquée par la rupture de quelque organe vital, ait causé le cri que Jésus poussa et la mort qui survint aussitôt [1]. » Mais eût-elle été pleinement volontaire, cette mort n'a pas eu de caractère expiatoire et satisfactoire. La victime du Golgotha n'est pas morte pour le salut du monde. La moquerie des prêtres et des scribes prouverait tout au plus qu'ayant voulu sauver le monde en se donnant pour le Messie, Jésus est mort à cause de sa prétention messianique, et qu'il n'a pu se sauver lui-même [2]. C'est saint Paul qui le premier a eu l'idée de la mort satisfactoire de Jésus [3]. Il n'y en a pas de traces dans les Évangiles synoptiques, et si M. Loisy découvre dans le récit de la cène l'idée de la rédemption, il déclare qu'elle y a été introduite sous l'influence de l'apôtre [4].

Sans prendre en considération les détails presque blasphématoires sur la mort de Notre-Seigneur, nous rechercherons dans les Synoptiques si Jésus a prévu sa

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 681 ; cf. t. I, p. 222.

[2] *Ibid.*, p. 670.

[3] Cf. *ibid.*, p. 689. M. Loisy accepte ainsi la thèse de beaucoup de protestants modernes. L'un d'eux, M. Goguel, l'a récemment encore exposée. *L'eucharistie, des origines à Justin martyr*, p. 48-50.

[4] *Ibid.*, t. I, p. 181.

mort, s'il l'a voulue et s'il l'a offerte à Dieu son Père, pour racheter l'humanité coupable.

La mort de Jésus a été prévue et préparée par lui ; elle n'a été ni inattendue ni contrainte. « Elle est un dernier acte qui couronne une série logique de pensées convergentes et de faits coordonnés [1]. » En effet, « il se dégage d'un groupe de textes indiscutables que Jésus a su qu'il devait souffrir et mourir, qu'il a annoncé et prévu l'heure et les circonstances de sa passion, qu'il n'a pas été surpris par les événements, et qu'il avait envisagé sa mort comme un salut [2]. » Dans la première partie de son ministère public, Jésus n'a pas parlé clairement à ses disciples de ses souffrances et de sa mort. Seule, une parole dite dans le conflit au sujet du jeûne contenait une allusion à la mort. Pour expliquer pourquoi ses disciples ne jeûnent pas, le Maître recourt à cette comparaison : « Les garçons de noces peuvent-ils jeûner, tant que l'époux est avec eux ? Aussi longtemps qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner. Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour-là [3]. » Parce que M. Loisy y voit une prophétie de la passion sous forme allégorique, il la rejette comme n'exprimant pas la pensée du Sauveur et il cherche à sa base une simple comparaison, continuant la parabole des noces, celle de l'enlèvement de l'époux pendant les fêtes nuptiales. L'allégorie ne serait qu'une modification spontanée et inconsciente de la parabole primitive, et la prédiction de la passion disparaît ainsi de la pensée de Jésus à une époque si peu

[1] P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 221.
[2] Id., *ibid.*, p. 248.
[3] Marc., II, 19, 20. Cf. Matth., IX, 15; Luc., V, 34.

avancée de son ministère [1]. Comme nous n'avons pas de raison de refuser au divin Maître l'emploi de l'allégorie, nous maintenons la vérité de celle des garçons de noces et de l'époux, et nous y reconnaissons une annonce indirecte de la séparation violente de Jésus et de ses disciples.

Ce n'est qu'après la confession messianique de saint Pierre, que Jésus parle clairement du sort réservé au Messie. C'est alors, dit saint Marc [2], qu'« il commença à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les chefs des prêtres et les scribes, être mis à mort et après trois jours ressusciter. » Pierre s'étonne à une ouverture si directe ; il prend Jésus à part et se met à le réprimander. Mais le Maître, se tournant vers les disciples, à son tour réprimanda Pierre en disant : « Retire-toi de moi, Satan, parce que tu n'as pas le sens de ce qui est de Dieu, mais seulement de ce qui est des hommes [3]. » C'est donc pour Jésus un devoir strict de souffrir et de mourir. Qui le lui a imposé ? Pour quelle fin les souffrances et la mort lui ont-elles été imposées ? Elles rentrent dans les desseins de Dieu que Pierre ne comprend pas ; elles appartiennent à sa mission ; elles sont une partie essentielle du drame messianique. Et pour y habituer l'esprit des apôtres, si remplis de préjugés et d'illusions, il leur réitère les prédictions de sa passion et de sa mort : « Le Fils de l'homme sera livré aux mains des hommes et ils le feront mourir et, le troisième jour, il ressuscitera [4]. » Et en approchant de Jérusalem, il leur parla

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 496-499.
[2] Marc., VIII, 31. Cf. Matth., XVI, 21 ; Luc., IX, 22.
[3] Marc., VIII, 32, 33. Cf. Matth., XVI, 22, 23.
[4] Marc., IX, 30. Cf. Matth., XVII, 21, 22 ; Luc., IX, 44.

encore plus clairement des détails de sa passion [1]. Ces prédictions si claires n'ont pu trouver grâce aux yeux de M. Loisy. Comme, à son sentiment, Jésus ne prêchait que le Messie glorieux, il n'a pu parler du Messie souffrant. Dans la première circonstance, « les évangélistes n'ont pas à citer les paroles que Jésus aurait dites pour annoncer sa mort et sa résurrection ; ils se contentent d'affirmer que Jésus prédit l'une et l'autre, et leur assertion se formule uniquement d'après les faits accomplis [2]. » Ces indications générales sont dues aux évangélistes. Jésus n'a pu parler de sa mort que comme purement éventuelle. Dans les prédictions qu'il est censé avoir faites, la tradition a introduit une rigueur qu'elles n'ont pu avoir ; il est probable même qu'elle les a anticipées [3]. Du reste, la seconde prophétie de la passion a été copiée sur la première et elle est introduite dans le même but pour montrer que les disciples galiléens, prévenus de l'idée du Messie glorieux, ont été lents à comprendre le mystère de la croix [4]. La troisième est faite en termes identiques. Elle est fondée sur une relation où l'éventualité de la mort était seulement indiquée ; on y a inséré systématiquement des paroles très explicites touchant la passion « pour que Jésus lui-même ne parût pas avoir été déçu par le dénouement de sa carrière, pour que le récit évangélique répondît au thème de l'enseignement paulinien [5]. » Il suffit d'observer qu'aucune de ces conclusions n'est prouvée directement. Elles ne sont que les conséquences d'un

[1] Marc., x, 32-34. Cf. Matth., xx, 17-19; Luc., xviii, 31-33.
[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 18.
[4] *Ibid.*, p. 60, 61.
[5] *Ibid.*, p. 233-234.

système, et le critique en est réduit à dire que Jésus n'a pas pu parler aussi clairement de sa mort, puisqu'il n'y pensait que comme purement éventuelle. Mais c'est précisément ce qui est en question. La solution est présupposée, admise en thèse, et elle sert d'argument pour écarter une série de textes qui y sont contraires. Les autres arguments, tirés du caractère rédactionnel des récits et présentés comme de simples confirmations de la thèse, n'ont pas par eux-mêmes une valeur suffisante. Aussi reste-t-il formellement attesté par les trois Évangiles synoptiques que Jésus a prévu sa mort et qu'il l'a prédite à ses disciples comme nécessaire et comme rentrant dans les plans divins de sa mission messianique.

Non seulement Jésus a prévu et prédit sa mort, il l'a envisagée aussi comme un salut et lui a attribué la valeur d'une rédemption. Cela résulte de la leçon qu'il fit aux apôtres après la requête des fils de Zébédée touchant les premières places dans son royaume et encore plus de la signification qu'il a donnée au repas eucharistique. Après la vaniteuse demande de Jacques et de Jean, le Maître dit aux Douze que, si les grands de la terre dominent leurs sujets, il ne doit pas en être ainsi parmi eux. Celui qui veut être le plus grand doit se faire le serviteur des autres et celui qui aspire à la première place doit être l'esclave de tous. Et Jésus confirme cette leçon par son propre exemple : « Car le Fils de l'homme aussi n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie comme rançon pour plusieurs [1]. » L'autorité ne consiste pas dans la domination ; la grandeur est une charge, et la primauté

[1] Marc., x, 41-45. Cf. Matth., xx, 24-28; Luc., xxii, 25-30.

un service. Le Fils de l'homme s'est soumis à cette règle. Au lieu de venir comme un prince qui se fait servir, il est venu comme un serviteur des autres ; il a offert sa vie et il l'a sacrifiée pour le salut d'un grand nombre. Sa propre vie a été la rançon qu'il a payée pour la rédemption des hommes. Si ces paroles du Sauveur étaient authentiques, elles constitueraient une affirmation évidente du caractère rédempteur de sa mort. Mais, pour M. Loisy, elles ont été interprétées par saint Marc dans le sens de la théologie paulinienne. Dans la leçon du service essentiel de sa mission, Jésus parlait de sa vie dévouée aux hommes ou de son dévouement général à son œuvre dans la vie et dans la mort. L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celui du service. C'est Marc qui, d'après Paul, a placé le service essentiel de Jésus dans sa mort rédemptrice [1]. M. Loisy ne discute pas sur le sens de rançon ; il admet son rapport avec la doctrine de la rédemption. Il l'exclut seulement de la pensée de Jésus et il l'attribue à l'interprétation paulinienne d'une parole authentique de Jésus par saint Marc. Il rétablit par divination le sens de la parole primitive, qu'il oppose à l'interprétation donnée. C'est encore une explication qui lui est imposée par son système. Jésus n'a pas pu parler de sa mort rédemptrice : il faut donc chercher à sa pensée un autre sens, et on en trouve un qui est naturellement conforme à la théorie générale qu'on préconise. La leçon du service ne visait pas directement la mission de Jésus, et moins encore sa mort, considérée comme service du salut. Il y a au moins le dévouement à son œuvre jusqu'au bout. Or, ce dévoue-

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 241 ; cf. p. 243.

ment était pour les hommes et, en fait, il devait aller jusqu'à la mort, et seul, l'esprit de système écarte résolument l'idée de rachat. On ne voit pas pourquoi Jésus lui-même ne l'aurait pas énoncée, et à supposer que saint Paul l'ait mise le premier en pleine lumière, il faut bien admettre qu'il l'a trouvée exprimée dans l'enseignement authentique du Maître. On peut bien prétendre que Jésus ne l'a pas affirmée ; on ne peut le prouver, et le texte des Évangiles demeure comme l'expression authentique de sa pensée.

C'est de la même manière qu'on veut entendre l'interprétation paulinienne de la dernière cène dans le second Évangile[1]. Pour M. Loisy, la seule base historique de tout le développement de la cène eucharistique se trouve dans cette déclaration que Jésus aurait faite à son dernier repas : « Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du produit de la vigne, jusqu'à ce que je le boive de nouveau dans le royaume de Dieu » et par laquelle il désignait le festin messianique[2]. D'autre part, le récit de saint Paul sur l'institution de l'eucharistie est le plus ancien de tous. « Il ne se réfère pas à la tradition apostolique, bien qu'il lui doive pourtant l'idée de son récit, mais au Sauveur lui-même, parce que, sans doute, il a conscience de ne pas rapporter simplement le fait de l'institution, mais de l'interpréter en même temps avec les lumières que le Seigneur lui a données[3]. » Or, dans la pensée de Paul,

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 538, 544.

[3] *Ibid.*, p. 531-532. Saint Paul n'a pas reçu cette doctrine de la tradition apostolique, mais plutôt du Christ dans une vision ou dans une autosuggestion équivalente d'une vision. Il n'a pas pris pour traditionnel un récit où il avait mêlé sa propre doctrine. « Le mélange s'est fait de lui-même dans la région subconsciente

la représentation symbolique de la mort de Jésus prime l'idée de la communion réelle au Christ toujours vivant. « Paul ne dit-il pas assez clairement que les paroles : « Ceci est mon corps », « Cette coupe est la « nouvelle alliance dans mon sang » figurent la mort du Christ, comme la cène chrétienne la rappelle [1]. » Mais Marc a emprunté ces formules à Paul [2]. Par conséquent son récit contient l'idée du sacrifice expiatoire. « Les mots : « Ceci est mon corps », venant après la fraction du pain et en parallélisme avec le sang répandu, ne signifient donc pas seulement que le corps de Jésus, représenté par le pain, a été livré à la mort, mais ils signifient de plus que cette mort a le caractère d'un sacrifice, tout comme les mots : « Ceci est mon sang », le sang « de l'alliance répandu pour plusieurs, » ne signifient pas seulement que le sang du Sauveur, représenté par le vin, sera bientôt versé par ses bourreaux, mais que ce sang a été répandu par une immolation véritable. La fraction du pain et le vin dans la coupe figurent ce sacrifice, en sorte que les paroles évangéliques, prises dans leur sens naturel, renferment ce que la tradition chrétienne n'a pas cessé d'y trouver : la notion de sacrifice attachée à la mort de Jésus, et la commémoration de ce sacrifice dans l'eucharistie [3]. Marc a donc adopté le symbolisme théologique de Paul; mais la formule de cet apôtre, plus ancienne que la rédac-

de l'âme où se préparent les visions et les songes et l'apôtre a présenté sa vision comme une réalité, sans s'arrêter à ce que les témoins du dernier repas n'avaient point attribué à Jésus les paroles que lui-même lui prêtait. » *Ibid.*, p. 532, note.

[1] *Ibid.*, p. 521.

[2] *Ibid.*, p. 536-538.

[3] *Ibid.*, p. 522.

tion de Marc, n'est pas à considérer comme dérivée de l'Évangile [1]. Le rédacteur du second Évangile disposait d'un récit où il n'était pas question de sang répandu; « ne voulant pas déranger l'économie de ce récit, il s'est contenté d'associer aux paroles primitives, dites après la distribution de la coupe, celles qu'on lisait, dans Paul, du calice à distribuer. Il n'a d'ailleurs pas eu besoin de copier l'Épître aux Corinthiens, mais tout simplement de conformer l'ancien récit à la doctrine et à la pratique eucharistiques des communautés fondées par Paul [2]. Les récits de Matthieu et de Luc dépendent aussi de Paul, au moins pour l'essentiel. Ils contiennent tous l'idée de la valeur rédemptrice et expiatoire de la mort de Jésus, mais ils l'ont empruntée à l'apôtre des Gentils et non à la tradition apostolique primitive.

Pour renverser tout cet échafaudage d'hypothèses gratuites, il suffit d'observer que le récit de saint Paul sur l'institution de l'eucharistie, loin de provenir d'une révélation directe du Christ ou d'une vision produite dans la région subconsciente de l'âme, est, comme je l'ai dit à ma première leçon, un emprunt fait à la tradition apostolique. Paul l'a reçu de cette tradition comme venant du Seigneur [3]. Que sa relation soit la plus ancienne de toutes, que Marc ait subi son influence, peu importe d'ailleurs, encore qu'on puisse le contester [4]. Ce qu'il faut retenir, c'est que saint Paul est l'écho de la tradition primitive. Or, de l'aveu de M. Loisy,

[1] *Ibid.*, p. 533, 534.

[2] *Ibid.*, p. 538.

[3] Voir plus haut, p. 9, note 7. Pour une critique plus détaillée de ces idées, voir C. van Crombrugghe, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1908, p. 326-334.

[4] Voir plus loin, p. 422-423.

sa relation contient la notion du sacrifice attachée à la mort de Jésus. Nous en conclurons donc qu'au témoignage de la tradition primitive, Jésus lui-même, à la dernière cène, a présenté sa mort prochaine, dont l'eucharistie devait être le mémorial, comme ayant une valeur rédemptrice et comme devant expier les péchés des hommes.

M. Rivière nous fournira la conclusion de la seconde partie de cette leçon. « Il résulte de l'Évangile, dit-il [1], que Jésus-Christ a toujours prévu sa mort et qu'il l'a progressivement révélée à ses disciples, à mesure que leur foi s'affermissait, comme un moment providentiel de sa vocation de Sauveur et de Messie. A deux reprises, il précise davantage et, sous les deux images de rançon et de sacrifice, il indique de cette mort la valeur salutaire et rédemptrice. Sans contenir de théorie, ces paroles simples et profondes étaient le germe de toutes les théories futures. Saint Paul le premier s'attache au problème de la croix : car, pour lui, « l'Évangile est « avant tout une donnée et Jésus un principe [2] ; » et son puissant génie pose pour l'avenir les bases de la théologie de la rédemption. Mais son système doctrinal repose sur un fondement évangélique et, si le disciple a creusé plus que personne la pensée du Maître, il ne lui a pas substitué la sienne propre. Jésus le premier a rattaché notre salut à sa mort, il a voulu donner sa vie pour nous et pour nos péchés. Tout le mystère de la rédemption est là. Et les efforts que fera la pensée chrétienne pour en pénétrer le sens n'épuiseront jamais la réalité sublime, si simplement exprimée dans l'Évangile. »

[1] *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 99.

[2] « Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, p. 92 (5e édit., Paris, 1902). »

NEUVIÈME CONFÉRENCE

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

Condamné par Pilate, Jésus est réellement mort sur la croix. L'hypothèse de la mort apparente, un moment proposée pour expliquer le résurrection par un simple retour à la vie naturelle, a définitivement succombé sous les coups de Strauss, et les récents essais, tentés pour la rajeunir, n'ont aucune chance de succès[1]. Mais Jésus est-il réellement ressuscité? Non, répondent résolument les rationalistes, dont M. Loisy a adopté le sentiment, si par résurrection on entend un fait historique, constatable et constaté, la réanimation du cadavre et sa sortie du tombeau. Oui, si on la considère seulement comme un objet de foi, comme la croyance de l'Église apostolique. Ce qui veut dire que les apôtres un instant déconcertés par la mort ignominieuse de leur Maître dans leur foi à sa mission et à ses espérances, reprirent bientôt consistance et se persuadèrent que Jésus était vivant encore et que son œuvre se réalisait. Leur foi en Jésus Messie se ressaisit spontanément, et ils crurent le voir vivant et leur disant de reprendre et de continuer sa prédication du royaume de Dieu. Cette foi eut besoin de preuves pour se faire accepter et elle en trouva dans les Écritures et dans

[1] Voir mon livre : *La résurrection de Jésus*, p. 230-233.

le phénomène des apparitions. A cette première étape, à laquelle saint Paul se trouvait encore [1], la foi des apôtres portait principalement sur la survie de Jésus et sur son entrée dans la gloire, et l'on n'affirmait pas encore que le cadavre de Jésus avait repris vie et mouvement dans son tombeau. Cependant, la prédication des apôtres et leur foi en la résurrection de Jésus furent discutées, et il fallut en fournir des preuves. Les nécessités de l'apologétique firent passer la croyance de l'Église à la résurrection de Jésus en une seconde phase, dans laquelle on imagina des arguments en faveur de la résurrection corporelle. On en trouva deux que les récits évangéliques reproduisent: l'un, négatif et indirect, consiste dans la découverte du tombeau vide au troisième jour après la passion ; l'autre, positif et direct, résulte des apparitions corporelles du ressuscité. L'auteur du second Évangile semble avoir été l'inventeur du premier argument et le fabricateur du récit de la découverte du tombeau vide. Saint Matthieu et saint Luc le reproduisent, en y joignant la relation d'apparitions du Christ, différentes les unes des autres et de plus en plus matérialisées [2].

Telles auraient donc été, au moins d'après M. Loisy, la genèse de la foi en la résurrection du Sauveur et l'élaboration des récits évangéliques, qui prétendent donner des preuves du fait lui-même. Ce sont ces vues que nous avons à discuter. Nous nous y arrêterons exclusivement, parce qu'elles ont eu en France un grand retentissement, parce que le critique français a donné à l'objection une forme nouvelle, qui nous

[1] Sur la pensée de l'apôtre, voir toute la première partie de mon ouvrage, p. 19-176.

[2] *Ibid.*, p. 177-187.

intéresse plus que les opinions des exégètes allemands ou anglais et qui mérite de notre part un examen sérieux. Aussi bien ne pourrions-nous guère, en une seule et dernière leçon, aborder avec fruit tous les aspects de la question. Je les ai traités récemment dans la seconde partie d'une étude plus complète sur la résurrection de Jésus [1]. Me permettrez-vous de la signaler à votre bienveillante attention ?

Puisque la discussion présente est réduite aux récits évangéliques, tels que M. Loisy les entend, elle se bornera aux deux arguments qu'ils apportent en preuve de la résurrection de Notre-Seigneur. La découverte du tombeau et les apparitions corporelles du Sauveur sont-elles des faits historiques, bien et dûment constatés, ou seulement des légendes imaginées pour justifier la foi de l'Église primitive ? C'est surtout sur le terrain de la critique littéraire que M. Loisy s'est placé pour nier la vérité historique des récits évangéliques. Nous l'y suivrons pour démontrer la valeur de ces récits et la réalité du fait qu'ils racontent.

I. La découverte du tombeau vide.

Pour M. Loisy, la découverte du tombeau vide au matin de Pâques n'est pas un fait réel ; c'est une légende inventée après coup en vue de prouver la réalité de ce qui n'était qu'un simple objet de croyance. Cette légende est coordonnée à une autre légende, celle de la sépulture honorable que le corps du crucifié aurait reçue dans le sépulcre de Joseph d'Arimathie. Les deux récits de l'ensevelissement de Jésus et de la dé-

[1] *Ibid.*, p. 177-343.

couverte du tombeau vide n'offrent aucune garantie d'authenticité et ils appartiennent au même cycle légendaire, qui probablement a été formé par le second évangéliste lui-même.

Selon les vraisemblances historiques, loin d'avoir eu une sépulture honorable dans le tombeau de Joseph d'Arimathie, le corps de Jésus, le soir de la passion, fut détaché de la croix par les soldats et subit le sort réservé aux cadavres de tous les suppliciés. Il a donc été jeté en quelque fosse commune ou déposé dans le lieu infâme destiné à la sépulture des condamnés [1]. Ce fait brutal ne pouvait se concilier avec la foi en la résurrection corporelle. On le pallia par le récit d'une sépulture régulière. Les nécessités de la preuve en faisaient d'ailleurs une loi. Personne n'aurait jamais pu retrouver le cadavre dans le charnier où il avait été enfoui. Pour que l'on pût constater qu'il était sorti du tombeau, il fallait donc qu'il y eût été mis. Or, il ne pouvait y avoir été mis par les disciples, puisque aucun n'était là et que le corps n'était pas à leur disposition. L'intervention d'un personnage considérable était donc nécessaire. Celui que Marc fait intervenir auprès de Pilate est inconnu par ailleurs à la tradition apostolique. Joseph d'Arimathie n'apparaît qu'en cet endroit de l'histoire évangélique ; il ne tient aucune place dans les souvenirs authentiques, relatifs à l'organisation de l'Église primitive. On ne sait de lui qu'une chose : c'est le haut personnage et l'homme de bien qui pourvut à l'ensevelissement du Sauveur [2]. Saint Marc qui l'introduit savait bien que ce qu'il raconte n'était pas

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 701.
[2] *Ibid*; cf. t. I, p. 104.

dans la tradition commune des souvenirs apostoliques[1]. Il se borne à dire que Joseph était conseiller, ou membre du sanhédrin, et qu'il attendait le royaume de Dieu [2]. Saint Luc ajoute que c'était un homme juste et vertueux, qui ne s'était pas associé à la condamnation de Jésus [3]. Saint Matthieu le transforme en homme riche qui donne son propre tombeau [4], probablement par une simple application de la prophétie d'Isaïe, suivant laquelle le Serviteur de Jahvé devait être enterré avec le riche [5]. La démarche de ce personnage auprès de Pilate atteste la préoccupation de saint Marc de faire constater publiquement la mort du Sauveur. Sa portée apologétique détruit son caractère historique. L'achat d'un linceul neuf et le choix d'un sépulcre où personne n'avait encore été mis procèdent d'un sentiment moral plutôt que de la tradition historique. Toutes ces indications sont extrêmement vagues, et au lieu de dire où était le sépulcre et comment il se fait que Joseph en dispose, l'inventeur du récit signale un détail sans portée, à savoir que le sépulcre était taillé dans la pierre : indication qui n'a guère de raison d'être, à moins qu'elle ne corresponde à quelque prophétie. La circonstance de la pierre roulée n'est imaginée que pour faire ressortir le miracle de la résurrection, et c'est pour le même motif que Matthieu ajoute que cette pierre était grande [6].

Toute cette critique des récits évangéliques de l'en-

[1] *Ibid.*, t. I, p. 105.
[2] Marc., XV, 43.
[3] Luc., XXIII, 50, 51.
[4] Matth., XXVII, 57.
[5] Is., XLII, 9. Cf. A. Loisy, *ibid.*, t. II, p. 505.
[6] A. Loisy, *ibid.*, p. 705-706.

sevelissement, qui est exclusivement propre à M. Loisy, est purement tendancieuse. Rien ne prouve les vues apologétiques de saint Marc ni la création par lui du rôle de Joseph d'Arimathie. S'il avait été l'inventeur de cet épisode, il aurait plutôt choisi un personnage connu de la tradition apostolique, et libre de fixer les circonstances, il aurait donné des explications plus précises sur le sanhédriste qu'il faisait intervenir et sur son droit de propriété. Du reste, le seul fait que Joseph dispose du tombeau laisse suffisamment entendre qu'il en était le propriétaire, d'autant qu'il n'est pas question d'un sépulcre d'emprunt ni d'une sépulture provisoire. Si Marc relate que le tombeau était taillé dans le roc, c'est que cette donnée était historique; il n'avait aucune raison d'imaginer ce détail, et il est purement gratuit de supposer qu'il voulait ainsi établir une correspondance avec une prophétie, qu'on ne peut indiquer. La pierre roulée était grande conformément à la réalité, et non pas pour faire ressortir le miracle de la résurrection, assez frappant par lui-même, indépendamment de la circonstance de la pierre renversée. Si saint Matthieu dit que Joseph était riche, il n'a pas eu besoin de recourir à la prophétie d'Isaïe ; cette richesse n'est pas invraisemblable et elle peut être réelle de la part d'un sanhédriste, qui avait fait creuser son propre tombeau dans le roc. Le récit de l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathie, raconté par les trois Synoptiques avec de légères divergences, qui ne suffisent pas à en faire suspecter la vérité, présente les garanties ordinaires d'historicité des faits communs aux trois Évangiles ; il unit la probabilité intrinsèque à la certitude traditionnelle, et les objections de M. Loisy ne suffisent pas à lui enlever ces ca-

ractères d'authenticité, que reconnaissent tous les autres critiques rationalistes [1].

L'hypothèse de la fosse commune n'a plus aucune raison d'être en face de la réalité de la sépulture honorable. Elle repose, d'ailleurs, sur cette autre supposition que le sort du cadavre de Jésus a été réglé d'après la coutume juive déterminée par le Deutéronome et la Mischna. Mais le Deutéronome fixait seulement que le cadavre du pendu devait être enterré le jour même du supplice [2], et il n'est pas démontré que la disposition de la Mischna [3], relative au cimetière des suppliciés, était déjà en vigueur à l'époque de Notre-Seigneur. Elle n'aurait pu s'appliquer que si le jugement avait été rendu par un tribunal juif. Or, Jésus fut condamné à mort par le procurateur et exécuté par des soldats romains. Le sort de son cadavre a donc été réglé plutôt d'après le droit romain. Or, selon les dispositions de la loi et de la coutume romaines, le corps des crucifiés devait demeurer sans sépulture et rester attaché au gibet pour être la pâture des oiseaux de proie, à moins que la sentence n'eût expressément permis l'inhumation ou au moins que le cadavre du supplicié n'eût été réclamé par des parents ou des amis [4]. Dans ce dernier cas, il devait être remis à qui le demandait. Joseph d'Arimathie réclama donc le corps de Jésus,

[1] M. Goguel, *L'Évangile de Marc*, etc., p. 292.

[2] Deut., XXI, 23.

[3] Talmud de Jérusalem, traité *Sanhédrin*, VI, 9, trad. Schwab Paris, 1888, t. X, p. 282-283.

[4] Ulpien, *Digeste*, XLVIII, 24, 1 ; Paul, *Sent.*, l. I, sur ce passage du Digeste ; Quintilien, *Declar.*, VI, 9 ; Philon, *In Flaccum*, 11. Cf. H. Regnault, *Une province procuratorienne, au début de l'empire romain*, p. 142-143.

et Pilate l'autorisa, conformément à la coutume, à l'ensevelir comme il l'entendrait. C'est une pure conjecture, sans autre fondement que les besoins de la cause, de dire avec M. Loisy [1] « que même dans les supplices ordonnés par l'autorité romaine, on se conformait à la coutume juive. » Le récit de la sépulture honorable de Jésus n'a donc aucun des caractères de la légende et il prouve que l'ensevelissement du Sauveur par Joseph d'Arimathie est un fait historique, attesté dans des documents historiques de bonne marque [2].

Si Jésus n'a pas été enseveli dans le tombeau de Joseph d'Arimathie, il n'a pas pu en sortir, et le récit de la découverte de ce tombeau vide ne peut être historique. Le récit, œuvre de Marc, est assez homogène et son merveilleux n'est pas trop chargé. Il contient cependant des traits qui trahissent son caractère secondaire. Il suppose des données de la tradition primitive, qui ne cadrent pas avec la foi en la résurrection. Ainsi les femmes viennent embaumer le corps ; elles ne pensent donc pas à la résurrection. L'ange les charge d'un message pour Pierre et les apôtres, et néanmoins le rédacteur reconnaît qu'elles ont gardé le silence et que le message n'a pas été transmis. Marc maintient ainsi la tradition primitive qu'il veut compléter et qu'il corrige maladroitement, et il laisse deviner que son récit n'appartient pas aux souvenirs primitifs et que la foi au Christ ressuscité ne doit rien à la découverte du tombeau vide. Cette découverte est donc un argument en faveur de cette foi depuis longtemps acquise [3].

Loin d'être une création de saint Marc, ce récit est

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 701.
[2] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 189-196.
[3] Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 714-715, 721-722

plutôt une tradition fondée sur le témoignage même des femmes, qui ont assisté au supplice et à l'ensevelissement, et qui sont les héroïnes de la découverte du tombeau vide [1]. Si leur présence au pied de la croix est historique, il n'y a pas de raison de tenir pour légendaire leur venue au tombeau. Les traces de tradition primitive que M. Loisy découvre dans le récit du second Évangile ne sont pas contraires au fait de la découverte du tombeau vide. Le but de la visite des femmes, qui était d'embaumer le corps, s'explique tout naturellement. Elles avaient vu que Joseph d'Arimathie n'avait fait qu'envelopper le cadavre dans un linceul neuf [2]. Elles ont pu, dès le vendredi soir, se proposer de donner à Jésus un ensevelissement plus complet et plus convenable, et saint Luc déclare qu'elles préparèrent ce jour-là des aromates et des parfums [3]. Le sabbat terminé, elles vinrent dès le lever du soleil accomplir leur pieux dessein. L'embaumement du corps de Jésus rentre bien dans leur rôle, puisque, au cours du ministère galiléen, elles suivaient et servaient le Maître [4]. C'était le dernier service qu'elles voulaient lui rendre. Elles ne pensent pas à la résurrection. Ce détail n'est pas un trait traditionnel, antérieur à la foi en la résurrection, car les femmes pouvaient ignorer les prédictions de Jésus ou comme les apôtres ne pas les avoir comprises, si elles en ont eu connaissance. Leur silence relativement au message ne se justifie pas par l'absence prétendue des apôtres ; saint Marc l'explique par la peur dont elles furent saisies [5]. Le message

[1] M. Goguel, *L'Évangile de Marc*, etc., p. 295, cf. p. 290.
[2] Marc., xv, 46, 47.
[3] Luc., xxiii, 56.
[4] Marc., xv, 41.
[5] Marc., xvi, 8.

dont l'ange les charge suppose, au contraire, la présence des apôtres à Jérusalem [1]. Enfin, au sentiment de divers commentateurs, ce silence ne fut que passager, et leur frayeur passée, le message fut transmis. L'intervention de l'ange n'est pas imaginée pour ne pas faire des femmes les témoins directs de la résurrection et ne pas risquer une description de celle-ci. Si Marc n'avait pas relaté un fait réel, il aurait laissé plus libre carrière à son imagination ; pour donner satisfaction à la curiosité de ses lecteurs, il aurait décrit la sortie du tombeau et aurait expliqué comment la pierre avait été détournée. Aucun trait ne prouve donc le caractère secondaire du récit et ne justifie que Marc l'ait rédigé dans un but apologétique, pour fournir une preuve de fait de la résurrection corporelle de Jésus [2]. L'évangéliste a rapporté ce fait, que la tradition apostolique lui avait appris.

Saint Matthieu, au jugement de M. Loisy [3], amplifie le merveilleux de la découverte du tombeau vide, et son récit représente un stade postérieur de la légende sur la résurrection de Jésus. Il ajoute le tremblement de terre durant la nuit de la résurrection et la descente de l'ange en présence des femmes et des gardiens du tombeau [4]. La présence des gardes est une addition légendaire, destinée à créer des témoins muets de la résurrection. Matthieu a voulu par là répondre à l'accusation que les Juifs de son temps portaient contre les disciples de Jésus d'avoir enlevé de nuit le corps de leur Maître. Les nécessités de l'apologétique

[1] Marc., XVI, 7.
[2] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 213-221.
[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 179.
[4] *Ibid.*, p. 135; t. II, p. 735, 737.

lui ont fait imaginer ce récit et concevoir la réponse à cette calomnie, en inventant cette circonstance que les prêtres avaient payé les gardes pour déclarer que l'enlèvement s'était produit pendant leur sommeil. Sa réponse est en rapport avec l'accusation, et elle n'a pas plus de réalité [1].

Il est invraisemblable que saint Matthieu ait inventé, pour les besoins de la foi, ces détails nouveaux que saint Marc ne raconte pas. Le merveilleux peut paraître inacceptable à un rationaliste. Saint Matthieu n'avait aucune raison de l'imaginer ; s'il le rapporte, c'est qu'il l'a trouvé dans une tradition qui lui a paru fondée. Il n'a pas inventé davantage la garde du tombeau ni la réponse des soldats, payés par le sanhédrin. Singulier apologiste que celui qui créerait de toutes pièces des récits dont ses adversaires ne connaîtraient pas le premier mot ! Pour réfuter la fable juive de l'enlèvement du corps du Sauveur, il aurait supposé que les soldats expliquaient le fait par cette circonstance ridicule que l'enlèvement aurait eu lieu pendant leur sommeil. Pareille réfutation aurait produit le résultat opposé à celui qu'il en attendait. Quand donc les Juifs ont voulu expliquer le tombeau vide par l'enlèvement du cadavre, les chrétiens leur ont rappelé la garde qui avait été mise pour empêcher cet événement. Les Juifs ont répliqué que la garde romaine était endormie et les chrétiens ont riposté en disant que le sommeil des gardiens avait été faussement imaginé par les prêtres. Toute cette polémique exige que chrétiens et Juifs aient été d'accord sur deux faits : la garde du tombeau et la disparition du cadavre. Les Juifs prétendaient seule-

[1] *Ibid.*, t. II, p. 711.

ment que le cadavre avait été enlevé pendant le sommeil des gardes. Les chrétiens criaient à la calomnie et maintenaient la résurrection corporelle de Jésus. Cette polémique prouve la vérité historique de la découverte du tombeau vide. Saint Marc ne l'a pas rapportée, parce qu'à l'époque où il écrivait les Juifs n'avaient pas encore répandu la fable de l'enlèvement nocturne. Quand cette fable eut été mise en circulation, il fut nécessaire d'y répondre, en relatant un fait que le plus ancien des évangélistes avait pu passer sous silence. De ce que saint Matthieu est le premier à en parler, on ne peut légitimement conclure que son récit est une légende de formation postérieure. Il confirme seulement le fait de la découverte du tombeau vide, par la réfutation de la légende calomnieuse de l'enlèvement du cadavre par les apôtres [1].

L'historien se trouve donc en présence d'un tombeau ouvert et d'un cadavre disparu. Or, la tradition, qui atteste le fait, l'explique par la résurrection : Jésus de Nazareth que vous cherchez, dit l'ange aux saintes femmes, n'est plus ici ; voilà l'endroit où on l'avait placé[2]. Si le récit n'est pas le produit de la foi en la résurrection, il faut bien qu'il soit la preuve de cette foi. Les explications naturelles qu'on a données de la disparition du cadavre par l'enlèvement qu'on en aurait fait, ont varié comme l'erreur et ne peuvent se justifier. Toutes les suppositions ont été proposées sans succès. Ce ne sont ni les disciples, ni le jardinier, ni Joseph d'Arimathie, ni les Juifs eux-mêmes qui ont enlevé le corps. L'enlèvement n'est l'œuvre ni des amis, ni des ennemis de Jésus, ni des étrangers. Le tombeau vide ne s'explique

[1] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 223-227.

[2] Marc., XVI, 6.

que comme la tradition évangélique le rapporte, par la résurrection corporelle. Le Christ est sorti de lui-même de son sépulcre [1]. En outre, il s'est fait voir à ses disciples, et les apparitions du ressuscité prouvent plus directement encore la réalité de la résurrection.

II. Les apparitions de Jésus ressuscité.

Au sentiment de M. Loisy, l'Évangile de saint Marc se terminait primitivement, d'une façon abrupte, par le récit de la découverte du tombeau vide. L'auteur s'abstenait de raconter aucune apparition, parce que cette découverte lui a paru être une conclusion plus saisissante de l'histoire évangélique, peut-être aussi parce qu'il a été arrêté par la difficulté de combiner son récit final avec les données antérieures [2]. « La combinaison de la preuve négative et de la preuve positive se trouve dans les Évangiles postérieurs à Marc, et de telle sorte que la preuve positive devient aussi matérielle, à sa façon, que la négative. Cette tendance est surtout accentuée dans le troisième Évangile; car Matthieu, qui amplifie le merveilleux dans la découverte du sépulcre vide, est relativement sobre en ce qui regarde les apparitions ; on peut même dire qu'il insiste beaucoup plus sur la vie immortelle du Christ dans l'Église que sur la démonstration physique de la résurrection [3].

[1] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 228-229, 233-239.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 787-789, cf. p. 722. On expliquerait encore l'omission des apparitions, soit par le souci de ne pas raconter les origines de la prédication chrétienne, soit par le dessein de les exposer dans un autre livre qui n'aurait pas été écrit ou qui se sera perdu, p. 789.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 178-179.

Le rédacteur du premier Évangile ne raconte que deux apparitions. La première est pour les saintes femmes auprès du tombeau. Jésus les salue, les femmes se prosternent et lui baisent les pieds ; Jésus répète le message aux apôtres, déjà confié par l'ange, et disparaît. Cette apparition fait double emploi avec la mission de l'ange ; elle n'a donc pas de signification propre, ni même d'originalité dans la forme. L'évangéliste complète Marc par un renseignement plus ou moins vague qu'il a pu trouver ailleurs. Cette première apparition, qui a lieu à Jérusalem, sert de second avertissement préliminaire à la manifestation décisive, qui doit se produire en Galilée [1]. Cette manifestation aux Onze sur une haute montagne est la seconde et dernière apparition du ressuscité en saint Matthieu. Son récit en résume plusieurs autres. « Le caractère général de la mise en scène, des traits descriptifs, du discours attribué au Sauveur, invite à penser que le rédacteur du premier Évangile ne trouvant pas dans ses sources écrites le détail des apparitions connues de la tradition apostolique, a résumé en un seul tableau la signification et les conséquences de la résurrection ; il aura fait de ce tableau l'apparition galiléenne annoncée dans Marc [2]. » De ces deux apparitions, la première contredit Marc ; la seconde ne répond guère à la réalité que pour le théâtre de la manifestation ; la description en est idéalisée, formée qu'elle est de traits généraux convenant mieux à la présence du Christ dans l'Église qu'à une apparition du ressuscité à ses apôtres.

« En apparence du moins, Luc a voulu se tenir plus

[1] *Ibid.*, t. II, p. 725-726.
[2] *Ibid.*, p. 746; cf. p. 746-755.

près de la réalité ; il a écrit une sorte d'histoire du Christ ressuscité, et l'on pourrait presque dire qu'il le conduit du tombeau jusqu'au ciel. Mais cette précision est affaire de perspective et d'une perspective artificielle : la matière historique n'est guère plus considérable dans le troisième Évangile que dans le premier [1]. » Il ne mentionne que trois apparitions : celle à Pierre, par une simple allusion, celle à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs, et celle aux Onze qui eut lieu le même jour et fut suivie de l'ascension. Il les place toutes à Jérusalem ou dans les environs [2]. La première est celle dont parle saint Paul [3] et qui a dû se produire en Galilée [4], et pourtant saint Luc la met à Jérusalem. La substitution de la capitale à la Galilée comme théâtre des apparitions était faite avant lui dans la tradition chrétienne. Elle n'a pu résulter que d'un travail sur les données primitives. Le point de départ des deux représentations est visiblement identique, et elles ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Mais la forme galiléenne ne dérive pas de la forme hiérosolymitaine. Marc et Matthieu ne dépendent pas de Luc ; celui-ci, au contraire, dépend de Marc. Historiquement, la forme galiléenne est la plus ancienne. Dans chacune d'elles on veut assurer au fait de la résurrection le maximum des garanties qu'il peut comporter. « Or, on n'imagine pas que, si les apôtres ont affirmé dès l'abord que les apparitions avaient eu lieu à Jérusalem le surlendemain de la passion, l'on ait eu ensuite l'idée d'éliminer cette donnée capitale, en racontant que les pre-

[1] *Ibid.*, p. 755.
[2] Luc., XXIV, 13-35.
[3] I Cor., XV, 5.
[4] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 765.

mières apparitions n'avaient eu lieu qu'en Galilée, après le retour des apôtres dans leur pays. Autant la tradition galiléenne est vraisemblable, en elle-même et par la priorité de son attestation, autant elle est inintelligible comme interprétation corrigée de la tradition hiérosolymitaine. S'il y a une tradition qui tienne de l'histoire, c'est la tradition galiléenne; s'il y a une tradition profondément influencée par une intention apologétique, c'est la tradition hiérosolymitaine de Luc, développée par Jean. En prenant les textes à la rigueur, on aboutirait à une contradiction absolue, parce que Luc ne veut rien connaître des apparitions galiléennes. Marc n'exclut pas de la même façon les apparitions hiérosolymitaines ; il donne seulement à entendre que la foi en la résurrection s'est constituée en Galilée ; s'il y a eu des apparitions à Jérusalem, elles sont venues plus tard et n'ont pas eu la même importance pour l'avenir du christianisme [1]. »

La finale actuelle de saint Marc ne relate non plus que des apparitions hiérosolymitaines, à Marie Madeleineine, aux disciples d'Emmaüs et aux Onze, suivies de l'ascension[2]. Elle n'est qu'un sommaire de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean. « Elle ressemble à un catalogue plus qu'à un récit ; au lieu d'être, comme le corps du livre, une source pour les autres évangélistes, elle n'est qu'un résumé de ce que l'on dit dans ceux-ci, et d'après leur texte même [3]. » Elle n'a donc pas d'importance pour la foi en la résurrection.

Enfin, Luc « n'hésite pas à faire démontrer par le Christ lui-même la matérialité de la résurrection :

[1] Id., *ibid.*, p. 728-729.
[2] Marc., XVI, 9-20.
[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 786-787.

Jésus fait sentir aux disciples qu'il a chair et os, et il mange devant eux ; il les fait ensuite assister à son enlèvement au ciel. De telles choses n'ont pu être écrites que quand les témoins oculaires de l'Évangile avaient à peu près disparu, quand on pouvait prendre toutes les libertés avec les souvenirs traditionnels, et qu'on ne courait plus risque de provoquer la contradiction des autorités les plus respectables en supprimant la Galilée comme théâtre des apparitions du Christ et berceau de la foi apostolique [1]. »

La principale objection de M. Loisy au sujet des apparitions du ressuscité est que celles, qui ont eu lieu à Jérusalem le jour même de Pâques, sont tardives dans la tradition et n'ont aucune valeur historique. Pour lui, aucun apôtre n'était plus à la capitale ce jour-là ; ils avaient tous fui en Galilée, et le message de l'ange aux saintes femmes consiste à leur donner rendez-vous dans cette province. La foi à la résurrection est née en Galilée, où Pierre et les apôtres ont cru voir leur Maître, et elle s'est fortifiée par ces visions, d'abord toutes galiléennes. Ces visions se sont continuées pendant un certain temps ; il a pu s'en produire encore à Jérusalem après le retour des disciples[2] ; mais les apparitions, que plus tard on a placées à Jérusalem seulement au jour même de Pâques, n'ont aucune vérité. Ce sont des produits de l'apologétique chrétienne, créés pour donner au fait de la résurrection un fondement qu'on croyait plus solide, et le maximum de garanties.

D'abord, il n'est pas prouvé que les apôtres n'étaient

[1] Id., *ibid.*, t. I, p. 179; cf. t. II, p. 771-772.

[2] « Une des apparitions mentionnées par saint Paul, par exemple, l'apparition « aux cinq cents frères », a pu avoir lieu sur la montagne des Oliviers. » Id., *ibid.*, t. II, p. 746.

plus à Jérusalem le jour de Pâques. S'il est parlé de leur fuite, c'est au moment de l'arrestation de Jésus au jardin de Gethsémani [1]. Cette dispersion ne prouve pas qu'ils prirent directement le chemin de la Galilée. Même après l'arrestation de leur Maître, ils n'avaient rien à craindre ; on ne les inquiétait pas, et ils ont fort bien pu attendre les suites du procès et l'achèvement de la fête de Pâques avant de retourner dans leur patrie. Du reste, ils ne fuirent pas tous, puisque Pierre suivit de loin la troupe qui emmenait Jésus et pénétra dans la cour du grand-prêtre [2]. S'il en sortit après son reniement, il est vraisemblable que ce fut pour rejoindre les autres apôtres au lieu de leur réunion à Jérusalem, et non sur le chemin de la Galilée. Le message, donné par l'ange aux femmes [3], suppose que les Onze étaient encore à la Ville sainte. Il rappelait le lieu du rendez-vous général, et cet avertissement n'empêche pas que Jésus lui-même se soit montré à Jérusalem aux femmes d'abord, et même à un apôtre en particulier, par exemple, à Pierre. Si M. Loisy insiste tant sur la fuite en Galilée, le jour même de la passion, c'est afin de pouvoir rejeter plus facilement la visite des femmes au tombeau et la découverte du sépulcre vide. Son interprétation est tendancieuse. Il est nécessaire aussi à son système que la foi en la résurrection, qui n'a pu naître de la découverte du tombeau vide ni des apparitions du Christ ressuscité à Jérusalem, soit née en Galilée. Les récits évangéliques sont contraires à son système ; ils doivent donc être faux [4]. La foi à la

[1] Marc., XIV, 50.
[2] Marc., XIV, 54.
[3] Marc., XVI, 7.
[4] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 217-220.

résurrection était née à Jérusalem, le jour même de Pâques, et elle était fondée sur la découverte du tombeau vide et sur les premières apparitions.

Ces premières apparitions, qui eurent lieu à Jérusalem, se concilient si aisément avec celles qui se produisirent ensuite en Galilée, que saint Matthieu fait précéder la manifestation aux Onze de l'apparition aux saintes femmes, le jour même de Pâques. Celle-ci ne fait pas, comme M. Loisy le prétend, double emploi avec le message de l'ange. Assurément Jésus y fait donner aux apôtres un second avertissement de se rendre en Galilée pour la grande manifestation qui suit. La forme n'est pas absolument identique, et elle présente des nuances sensibles. Répétons-le, Jésus, tout en fixant un rendez-vous général en Galilée, pouvait se montrer aux femmes et même à quelques apôtres à Jérusalem. Saint Matthieu n'est donc pas en contradiction avec saint Marc, qui, dans l'hypothèse, n'avait visé que la grande manifestation en Galilée. Il emprunte ses additions à une autre tradition, qui n'est dite secondaire qu'en vertu du système qu'on veut préconiser malgré les textes[1]. D'autre part, il a pu omettre les apparitions hiérosolymitaines à quelques apôtres, ne parler que de la manifestation générale aux apôtres en Galilée, et réunir dans cette apparition les principales données de toutes les autres. Cette manière d'écrire répond à son genre littéraire bien connu. Dans tout son Évangile, il procède par grands tableaux, constitués au moyen des discours du Sauveur ; à la fin, il a résumé en une seule apparition, la principale, la signification et les conséquences de la

[1] *Ibid.*, p. 258-259.

résurrection, et il a omis les autres. Il rentre aussi dans son but d'expliquer comment le salut messianique a passé des Juifs aux Gentils. C'est pourquoi, après avoir signalé la mauvaise foi des Juifs dans la calomnie de l'enlèvement du corps de Jésus [1], il rappelle les instructions données aux apôtres et notamment leur mission dans le monde entier [2]. C'était la conclusion la mieux amenée de son récit [3].

Le plan de saint Luc, ne comportant que des apparitions judéennes, s'explique aussi par un procédé littéraire de même nature. Dans ses deux ouvrages, le troisième Évangile et les Actes, il a suivi l'ordre géographique de la prédication de Jésus et de la diffusion de son royaume. Le Maître a semé la bonne parole de la Galilée à Jérusalem, en passant par la Pérée et la Judée, durant un long voyage, en route vers Jérusalem. La prédication des apôtres partira de Jérusalem pour aller jusqu'à Rome. Ayant donc amené les apôtres à Jérusalem, avec Jésus pour la passion, il les y laissera après la mort du Sauveur et il passera sous silence leur retour en Galilée, qui rompait son plan géographique. Par suite, son récit ne comprend que les apparitions judéennes. Il suivait probablement, d'ailleurs, nous l'avons déjà dit, une source spéciale, qui racontait exclusivement les apparitions du Sauveur à Jérusalem et dans les environs. Enfin, parvenu au terme de son ouvrage, et peut-être de son rouleau, il abrège visiblement la fin de son récit et il résume brièvement les actes de Jésus ressuscité. C'est ainsi qu'il semble fixer l'ascension au jour même de Pâques et qu'il

[1] Matth., XXVIII, 11-15.
[2] *Ibid.*, 16-20.
[3] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 271-273.

omet complètement les apparitions galiléennes [1].

Affaire de perspective, dirons-nous avec M. Loisy, et même de perspective artificielle, mais qui n'enlève rien, ajoutons-le, à la vérité historique de ses récits propres. Les arguments à l'encontre, que ce critique découvre dans leur trame, ne sont pas probants et n'ont pour la plupart d'autre valeur que celle qui leur vient du système à défendre [2]. Du reste, la perspective de la finale du troisième Évangile a été corrigée par saint Luc au début du livre des Actes. L'historien sait et dit que les apparitions de Jésus aux apôtres ont été nombreuses et qu'elles se sont produites dans l'intervalle de quarante jours, qui a séparé la résurrection de l'ascension [3]. On a bien pu prétendre qu'il avait suivi dans les Actes une tradition qu'il ignorait, lorsqu'il rédigeait son Évangile; on n'a pu le démontrer. Connaissant d'autres apparitions et les quarante jours écoulés entre la résurrection et l'ascension, il a pu néanmoins terminer son premier récit, en ne parlant que des apparitions judéennes et de l'ascension au mont des Oliviers et en laissant croire, sans le dire pourtant expressément, que Jésus serait remonté au ciel, le jour même de Pâques. Puisque cette manière d'achever la vie de Notre-Seigneur n'est, de la part du troisième évangéliste, qu'un simple procédé de littérature, on ne peut conclure que saint Luc est en contradiction avec saint Marc et saint Matthieu, ni que les deux traditions, galiléenne et hiérosolymitaine, s'opposent au point qu'on soit obligé de choisir l'une des deux à l'exclusion de l'autre. Il n'y a donc pas eu substitution

[1] *Ibid.*, p. 273 ; Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 70.
[2] *Ibid.*, p. 283-285.
[3] Act., I, 3.

de la ville de Jérusalem à la province de Galilée comme théâtre des apparitions de Jésus. Il y a seulement, dans le troisième Évangile, récit exclusif des apparitions judéennes en vertu d'un simple procédé de rédaction et sans aucun détriment pour les apparitions omises.

Puisqu'il n'y a pas deux formes distinctes, une galiléenne et une hiérosolymitaine, de présenter les apparitions du Christ ressuscité, il n'y a pas lieu de discuter leur dépendance et leur origine. Dans la réalité, les apôtres n'ont pas raconté que Jésus leur était apparu d'abord en Galilée, et saint Luc n'a pas modifié la tradition primitive, en plaçant à Jérusalem toutes les apparitions. Rien dans les textes ne prouve cette prétendue tradition primitive des apparitions galiléennes. Saint Marc, en dehors de la finale contestée, ne parle que du rendez-vous général en Galilée, et ce rendez-vous est donné dans une apparition de l'ange aux saintes femmes. Or, il y a vraiment lieu de s'étonner que des rationalistes attachent tant d'importance à une donnée fournie par un récit d'apparition angélique, et dans un récit que M. Loisy regarde comme purement fictif. Saint Matthieu parle aussi de ce rendez-vous, mais en ajoutant une apparition de Jésus aux femmes, le jour de Pâques, à Jérusalem. Saint Luc relate trois apparitions judéennes du même jour, mais il n'exclut pas explicitement celles qui se sont produites plus tard en Galilée. Saint Paul, dont le témoignage est plus ancien, connaissait six apparitions du Sauveur [1], et elles n'ont pas toutes eu lieu en Galilée [2]. C'est en tirant une simple conclusion d'une supposition fort contes-

[1] I Cor., xv, 5-8.

[2] M. Loisy l'avoue. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 741-742.

table et d'une interprétation personnelle [1], que M. Loisy place en Galilée l'apparition de Jésus à saint Pierre et qu'il prétend que saint Paul ne la rattache pas au jour traditionnel de la résurrection [2]. Cette apparition à Pierre seul et la suivante aux Douze faisaient partie de la catéchèse primitive, que saint Paul reproduisait dans sa première lettre aux Corinthiens. Or, il résulte de la simple juxtaposition des faits suivant l'ordre chronologique qu'elles ont eu lieu le troisième jour après la mort et l'ensevelissement, le jour même de la résurrection, par conséquent à Jérusalem, car deux jours n'auraient pas suffi aux apôtres pour regagner la Galilée. La tradition primitive, reproduite par saint Paul, disait donc que les premières apparitions du ressuscité avaient eu lieu à Jérusalem [3]. Le Christ se montra ensuite à ses apôtres en Galilée, et de nouveau à Jérusalem, après leur retour en cette ville, avant l'ascension [4]. Il nous reste à voir que les unes et les autres sont des preuves de la résurrection corporelle de Jésus.

M. Loisy, et c'est sa seconde objection principale, prétend que les apparitions judéennes, surtout celles que rapporte saint Luc, sont de date tardive, parce qu'elles ont pour but de prouver la matérialité de la résurrection de Jésus. Le fondement de cette conclusion repose sur l'opinion que ce critique s'est faite

[1] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 258, 96-101.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 743.

[3] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 102-104. M. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 77, ne veut voir qu'un *lapsus memoriæ* dans l'affirmation de M. Wellhausen que saint Paul indique la Galilée comme le théâtre des premières apparitions de Jésus à ses disciples. *Das Evangelium Marci*, p. 126.

[4] Cf. *ibid.*, p. 104-115, 275-276.

de celles qui sont attestées par saint Paul et qui peuvent seules être considérées comme historiques. Or, elles ne furent pas des apparitions réelles et objectives, dans lesquelles Jésus faisait voir à ses apôtres son corps en chair et en os, qui était sorti du tombeau. « Dans toutes les occasions énumérées par Paul, les disciples virent le Sauveur, ou ils eurent une impression sensible de sa présence. » En plusieurs de ces cas, il y eut vision, c'est-à-dire que les disciples eurent sous leurs yeux Jésus comme ils l'avaient connu avant sa mort. On ne saurait dire qu'il y eut toujours des paroles prononcées. Celles qui ont pu caractériser certaines apparitions ont été commentées par la tradition. En tout cas, il n'y a jamais eu de longues instructions, ni d'entretiens continus. Quoi qu'il en soit, les évangélistes et saint Paul n'entendent pas raconter des impressions subjectives. Ils parlent d'une présence du Christ, objective, extérieure, sensible, non d'une présence idéale, bien moins encore d'une présence imaginaire. Quoique le corps de Jésus ait été en quelque sorte spiritualisé par la résurrection, les disciples ne se représentent pas le Sauveur comme un pur esprit, ni la résurrection comme la permanence de son âme immortelle. Cette dernière idée leur était absolument étrangère. Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions d'existence de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré [1]. M. Loisy, d'ailleurs, n'admet pas la réalité de ces visions ; il les tient pour de pures hallucinations, sinon même de simples illu-

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 743-744.

sions [1]. Il se sert seulement de l'exposé des impressions subjectives des premiers chrétiens pour reporter à une date plus reculée les récits d'apparitions matérialisées, qu'on lit en saint Luc. Cet évangéliste n'avait pas fait manger le Christ à Emmaüs; mais il mentionne ce détail dans l'apparition suivante aux Onze. Jésus prend du poisson rôti [2]. Luc a ajouté ce trait pour matérialiser l'apparition et surtout pour accentuer la preuve de la résurrection. « Il tient beaucoup à démontrer la réalité physique du corps de Jésus ressuscité, parce qu'il ne voit pas d'autre moyen de prouver la réalité de la résurrection. Le Sauveur étant apparu à ses disciples dans leurs repas, et leur ayant présenté le pain, on pouvait dire qu'il avait mangé avec eux. Pourtant Luc est seul à produire cette assertion d'une manière tout à fait concrète, parce qu'il est plus préoccupé de son argumentation que de la réalité historique des choses. On peut douter que les apôtres et saint Paul aient jamais admis que Jésus, après sa résurrection, avait pu, même transitoirement, se nourrir d'aliments corruptibles, comme il le faisait durant sa vie mortelle. Jésus mangeant pour prouver que son corps est réel, c'est un argument qu'il est permis de trouver brutal, mais surtout incompatible avec l'idée que Paul, la tradition primitive et même Luc se font du ressuscité. Le corps de Jésus est spirituel : si le Christ ne mange que pour la forme, son acte fait illusion aux témoins ; s'il mange pour se nourrir, que devient son état glorieux ? Représentation populaire et contradictoire en soi [3]. »

[1] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 287-290.

[2] Luc., XXIV, 41-43.

[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 771-772.

En résumé donc, M. Loisy oppose au corps spirituel du ressuscité, selon la conception primitive, le corps, matérialisé par Luc, qui mange du poisson rôti. Mais le critique force l'opposition entre les deux étapes de la tradition pour écarter plus aisément la seconde. Il exagère d'abord la notion de corps « spirituel » selon saint Paul et les premiers apôtres. Dans un précédent travail, j'ai longuement exposé la nature du corps de Jésus ressuscité d'après saint Paul [1]. Pour cet apôtre, le corps du ressuscité était un corps réel, non pas un corps nouveau, créé par Dieu, mais le corps même que Jésus avait eu au cours de sa vie mortelle, le corps qui avait été cloué sur la croix et déposé au sépulcre. Toutefois, sorti vivant du tombeau, le corps ressuscité de Jésus n'était plus dans le même état qu'auparavant. Tout en demeurant identiquement le même corps, il avait subi une transformation, qui l'avait rendu apte à sa nouvelle situation de Sauveur glorifié et agissant spirituellement dans l'Église. Ce n'était pas un corps « spirituel », mais le corps terrestre, réanimé, transformé et spiritualisé. La conception des autres apôtres, à en juger par les récits évangéliques, était la même. En ressuscitant, Jésus avait repris son corps naturel, mais il n'était pas revenu à la vie terrestre ordinaire ; son corps était glorifié et il avait toutes les qualités d'un corps glorieux, parce qu'il avait été transformé et spiritualisé. Par suite, il ne tombait pas régulièrement sous les sens des hommes. Pour qu'il soit perçu par les sens, il était nécessaire qu'il se fasse voir et entendre, qu'il se rende visible et palpable. Son état glorieux n'était pas perceptible à tous, ni à

[1] *La résurrection de Jésus*, p. 153-173.

tout moment. Il a été constaté seulement au cours des apparitions réelles, dont Jésus favorisait ses disciples précisément pour leur apprendre à la fois la vérité de sa résurrection et les qualités de son corps glorifié. Il était nécessaire que le Sauveur donnât des preuves de la réalité de son corps spiritualisé et glorifié. C'est pourquoi il parle, il montre ses pieds et ses mains, qu'il fait toucher, car un esprit n'a ni chair, ni os comme il en a [1]. C'est dans les mêmes conditions et pour compléter la démonstration de la réalité physique de son corps spiritualisé qu'il demande à manger et qu'il mange le morceau de poisson rôti qu'on lui présente [2]. Cette particularité, que saint Luc est seul à noter, rentre donc dans la ligne générale de démonstration de la réalité de la résurrection.

M. Loisy prétend, il est vrai, que la tradition primitive l'excluait ; mais, c'est parce qu'il a interprété la tradition primitive dans le sens d'un corps ressuscité purement spirituel. Or, nous avons dit qu'elle parlait seulement d'un corps spiritualisé, et la question est de savoir si un corps spiritualisé, comme l'était celui de Jésus ressuscité, peut manger quelquefois en passant, pour montrer sa réalité physique. M. Loisy y découvre une représentation populaire, contradictoire en soi. La contradiction intrinsèque n'existerait que s'il s'agissait d'un corps spirituel. Y a-t-il impossibilité à ce qu'un corps spiritualisé pût manger réellement ? Est-il vrai que s'il mange et si les aliments le nourrissent, il n'est plus glorifié, mais bien à l'état naturel et physiologique ?

[1] Luc., XXIV, 39.

[2] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 297-304.

Les Pères et les théologiens ne l'ont pas pensé. Ils ont admis, sur le témoignage du troisième Évangile, que Jésus ressuscité avait mangé réellement, et pas en apparence seulement, et qu'ainsi il n'avait pas créé une illusion aux assistants, mais qu'il leur avait donné une preuve de la réalité de son corps. Néanmoins, il n'en résulte rien contre l'état glorieux de ce corps. S'il a mangé, ce n'était pas que son corps eût besoin d'alimentation, et seule la nécessité de se soutenir par l'alimentation prouverait contre la glorification de son corps. Jésus a mangé accidentellement, quelquefois seulement, pour confirmer la foi de ses disciples, et il en avait la capacité. Il avait un corps humain, en chair et en os, ayant par suite tous les organes de l'alimentation et de la digestion. Ces opérations physiologiques, sans être nécessaires à son entretien, pouvaient se produire en lui naturellement, et elles se sont produites. Le fait n'était pas « brutal » pas plus que le corps de Jésus n'était « animal » ; il pouvait avoir lieu dans un corps réel, quoique spiritualisé. Il n'y a donc, de ce chef, rien contre le caractère traditionnel du récit de saint Luc. Le même écrivain reproduit la même attestation dans le discours de saint Pierre à Corneille [1]. A supposer que la teneur du discours soit du rédacteur des Actes, il n'a pas cru, du moins, en attribuant ces paroles au prince des apôtres, se mettre en contradiction avec la tradition primitive ni avec la prédication de saint Paul, qu'il avait entendue si souvent. Si le fond du discours est de saint Pierre, il en résulte que la tradition primitive savait que Jésus ressuscité avait pris part aux repas de ses disciples. Le récit du troisième Évangile n'a donc pas été rédigé en vue de prouver la

[1] Act., x, 41.

matérialité du corps du ressuscité; il reproduit un fait, connu de la tradition primitive et démontrant que Jésus avait repris son corps naturel et que ce corps était réel, quoiqu'il fût transformé et spiritualisé [1].

La résurrection de Jésus n'est donc pas un simple objet de foi et de croyance ; c'est un fait historique, qui a été constaté, sinon directement, puisque personne n'en a été témoin, du moins indirectement et dès le jour même de Pâques, par la découverte du tombeau vide et par les apparitions du ressuscité lui-même. Un événement merveilleux s'est accompli au jardin de Joseph d'Arimathie : Jésus est sorti vivant du tombeau où on l'avait déposé deux jours auparavant. La mort a lâché sa proie, et le crucifié a repris son corps, mais un corps transformé et désormais immortel. La découverte du tombeau vide et les apparitions, relatées dans des écrits historiques, sont des faits constatés et des preuves, non pas physiques sans doute, mais historiques, de la résurrection de Jésus. Ces faits constituent des arguments indiscutables, qui donnent à l'historien la certitude que Jésus est ressuscité corporellement. A la base de notre foi pascale, il y a un fait réel, un miracle dûment constaté : Jésus qui avait été mis au tombeau, en est sorti vivant, et il s'est montré aux siens, vivant et glorifié. Le jour de Pâques a été une date historique ; la fête de Pâques en est l'anniversaire ; elle n'est pas une fête symbolique sans racine réelle dans les événements objectifs de l'histoire. L'Église nous fait chanter avec raison en cet anniversaire : « Le Seigneur est véritablement ressuscité. Allelluia, »

[1] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 304-311. Voir encore, p. 311-315.

et nous-mêmes nous pouvons répéter chaque jour, en toute confiance et avec une certitude entière, l'article du symbole : « Jésus est ressuscité des morts le troisième jour [1]. »

[1] Cf. *La résurrection de Jésus*, p. 340-343.

APPENDICE I

LE PAULINISME DE MARC

C'est une question à l'ordre du jour de la critique des Évangiles. Elle n'est pas nouvelle cependant et elle a reçu des solutions divergentes. On peut y faire, et on y a fait, une réponse très orthodoxe et conciliable avec la tradition ecclésiastique concernant l'auteur du second Évangile. Dès lors que l'on admet (et il y a de bonnes raisons de l'admettre) l'identité de Marc, le disciple de Pierre, avec le missionnaire Jean Marc, parent de Barnabé et compagnon de Paul, il n'y a aucune difficulté à reconnaître, si de sérieux arguments y obligent, que ce personnage, disciple successif de Pierre et de Paul, en rédigeant son Évangile d'après les souvenirs de Pierre, ait donné à la catéchèse du prince des apôtres une forme paulinienne. Il avait entendu les deux apôtres exposer le même enseignement de Jésus, sa vie et sa prédication ; il avait constaté l'identité du fond, et sans fausser la catéchèse de Pierre, il a pu très légitimement exprimer quelques points de cette catéchèse et même les sentences de Jésus qu'elle reproduisait dans la forme spéciale et caractéristique que saint Paul leur donnait dans sa propre prédication, dont lui-même avait été l'auditeur et peut-être le répétiteur comme catéchiste associé aux missions de l'apôtre des Gentils. Réduit donc à de justes limites, le paulinisme de Marc est vraisemblable et n'est pas de nature à diminuer la fraîcheur et l'autorité de la tradition primitive dont il est l'écho et qu'il a consignée par écrit. Toutefois, ce n'est pas précisément pour recommander le second Évangile et pour lui concilier une plus grande

autorité que les critiques libéraux parlent aujourd'hui du paulinisme de Marc; c'est, au contraire, pour diminuer sa valeur historique et le représenter, non plus comme le garant attitré de la tradition apostolique primitive, mais comme le témoin de cette tradition déjà élaborée et modifiée par le travail de la foi chrétienne et de la « théologie » de saint Paul. L'Évangile de Marc, qui, dans l'ensemble, correspond à la première étape de la foi chrétienne, « contient néanmoins les traces d'une doctrine plus compliquée, d'une spéculation qui s'exerce sur la vie et la mort du Christ et les interprète au gré d'une théologie plus savante [1]. » En particulier, la théorie de la rédemption, formulée par saint Paul, « s'accuse dans Marc, » x, 45 ; xiv, 24 [2]. Il importe donc d'examiner sérieusement ce paulinisme de saint Marc, que M. Loisy a mis si fortement en relief dans *Les Évangiles synoptiques.*

M. Loisy n'en est pas cependant l'inventeur ; il lui a seulement donné une forme particulière, singulièrement exagérée, en soi peu vraisemblable et insuffisamment motivée.

Nous suivrons donc le paulinisme de Marc dans les principales phases, par lesquelles il a passé. Il est né au sein de la critique de tendance qu'a créée l'école exégétique de Tubingue. Quelques docteurs de cette école considéraient l'Évangile tout entier comme un écrit du parti paulinien, composé à dessein pour faire triompher les idées de saint Paul au milieu du conflit qui agitait le christianisme primitif. Par réaction contre cette critique on a nié tout caractère paulinien de Marc. Cependant, tout en rejetant la tendance paulinienne de saint Marc, quelques critiques ont admis que l'auteur, disciple de l'apôtre des Gentils, avait subi l'influence de son maître et, dans la rédaction de son Évangile, avait exprimé diverses idées de la théologie spéciale de Paul. Cette influence, qui n'a pas pénétré l'écrit en-

1 A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., Bellevue, 1903 p. 25.

2 *Ibid.*, p. 26.

tier, se remarque plus ou moins profonde en quelques points de doctrine et dans la manière de comprendre et d'exposer la vie et l'enseignement de Jésus. Quelques-uns toutefois la restreignent à la langue de Marc, l'évangéliste ayant seulement employé des termes pauliniens pour énoncer la pensée authentique de Notre-Seigneur. M. Loisy a notablement étendu les soi-disant caractères pauliniens, de fond et de forme, dans le second Évangile et, sans renouveler les procédés de l'école de Tubingue, il s'est rapproché d'elle dans ses conclusions. Son sentiment mérite d'être étudié et examiné à part.

I. Tendance foncièrement pauliniste ou neutralité du second Évangile.

Deux disciples de l'école de Tubingue ont érigé en système le paulinisme de Marc. Toute la critique évangélique se réduisait, dans cette école, à rechercher les tendances religieuses, pétrinienne, paulinienne, conciliatrice ou neutre des Évangiles. Tandis que, pour Baur, le chef de cette école célèbre, l'Évangile de Marc, mélange et abrégé de Matthieu et de Luc, était un écrit judéo-chrétien, neutre de tendance, Volkmar [1] découvrit que l'esprit universaliste de saint Paul prédominait manifestement en lui. Cet écrit serait la réponse du parti paulinien au manifeste violent que les judéo-chrétiens avaient lancé peu auparavant en publiant l'Apocalypse, une apologie de l'apôtre des Gentils et la démonstration que les communautés helléno-chrétiennes ont le droit de se rattacher à l'enseignement de Jésus. Le Mat-

[1] *Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwicklung*, Leipzig, 1857; *Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden*, Zurich, 1866; *Die Evangelien der Marcus und die Synopse*, Leipzig, 1879 ; *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit*, Zurich, 1882. H. Schulze, *Evangelientafel*, 1861, 1886, s'est rangé pour une bonne part au sentiment de Volkmar.

thieu primitif et judéo-chrétien aurait été la réponse du pétrinisme, et l'Évangile de Luc, d'un paulinisme plus avancé, la réplique faite par les pauliniens à ce Matthieu.

Voici, comme spécimen, quelques-uns de ses arguments en faveur du paulinisme de Marc. Un indice du caractère antipétrinien de cet Évangile est l'absence de la dénomination judéo-chrétienne : « Jésus, fils de David », qui n'est rapportée qu'en une seule circonstance, sur les lèvres de l'aveugle de Jéricho, Bartimée, x, 47, 48. D'ailleurs, le nom de cet aveugle, qu'il faut lire Bartamé et interpréter « fils de l'impur », symbolise cette idée universaliste que l'aveuglement des païens doit être guéri par la prédication de l'Évangile. Cette étymologie est incertaine et ne fournit pas une base suffisante à l'interprétation universaliste du miracle. Bartimée est un nom patronymique employé comme nom propre, et tout en prétendant que ce nom n'est peut-être pas garanti historiquement, parce qu'il ne se trouvait pas dans la source de Marc, M. Loisy admet son origine patronymique. Il interprète symboliquement, lui aussi, cette guérison, mais, selon lui, elle est destinée dans Marc à préparer la manifestation messianique qui se produit immédiatement après sur le mont des Oliviers. Il s'agit du règne de Dieu à établir à Jérusalem et non de la prédication de l'Évangile aux païens que Jésus n'a jamais eue en vue [1]. Ces deux interprétations symboliques, qui se contredisent, ne sont pas plus fondées l'une que l'autre, et P. W. Schmiedel se prononce catégoriquement contre toute interprétation symbolique du fait [2]. Un autre indice du paulinisme, trouvé par Volkmar dans Marc, est le blâme infligé par Jésus aux apôtres, parce qu'ils avaient imposé silence à l'exorciste, étranger à leur cercle, qui chassait les démons au nom de leur Maître, ix, 38-40 [3].

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 96 ; t. ii, p. 249-250.

[2] *Encyclopædia biblica* de Cheyne, art. *Bartimæus*, Londres, 1899, t. i, col. 491.

[3] Cf. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1899, t. ii, p. 372.

C'était une leçon sévère à l'adresse du judéo-christianisme étroit et intolérant. Nous retrouverons cet argument sous la plume de M. Loisy. L'allusion à Rom., XIII, 12, que Volkmar découvrait en Marc, XIII, 35, est très problématique. Loin de paraître en opposition avec l'Apocalypse, écrit pétrinien, la description du Fils de l'homme venant sur les nuées avec les anges, Marc., XIII, 26-27, semble plutôt aux critiques modernes un emprunt fait à l'apocalyptique juive [1]. La plupart des arguments de Volkmar n'ont pas plus de valeur et ne méritent pas la discussion [2]. Quelques-uns, nous le verrons, ont été rajeunis par M. Loisy, sans prendre pour cela plus de force probante.

Holsten [3] a prétendu retrouver aussi le paulinisme dans le second Évangile, qui aurait été composé vers l'an 80 avec des matériaux empruntés à Matthieu (évangile judéo-chrétien de Pierre) pour l'usage des communautés helléno-chrétiennes qui ne voulaient pas abandonner l'Évangile de Paul. Le judéo-christianisme de Matthieu avait été remplacé par un paulinisme, moins développé que celui dont est animé l'Évangile de Luc. Le programme messianique de Jésus, selon Marc, est exposé, I, 25-28. La prédication dans la synagogue est opposée au discours judéo-chrétien sur la montagne : le paulinisme de Marc est la διδαχὴ καινή du verset 27, et la guérison du démoniaque le symbole de la puissance de Jésus sur les païens. D'autre part, lorsque sur le chemin de la Galilée Jésus *enseignait* à ses disciples la

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 431-432.

[2] Le repas avec les publicains et les pécheurs n'est pas le symbole de l'opposition des communautés chrétiennes, venues du paganisme, à l'égard de celles qui étaient composées de Juifs convertis. La marche de Jésus sur les eaux ne signifie pas que Jésus triomphera de la mer du monde. Cf. P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 136.

[3] *Die drei ursprünlichen noch ungeschriebenen Evangelien, Beitrag zur Synopsis*, Berlin, 1883, p. 66 sq.; *Die synoptische Evangelien nach der Form ihres Inhaltes*, Heidelberg, 1885, p. 179 sq.

mort violente et la résurrection du Fils de l'homme, IX, 30-32, il justifiait la doctrine de saint Paul sur la mort rédemptrice et la résurrection du Messie, aussi bien que la parole de l'apôtre sur la nouvelle création. II Cor., V, 17. L'enseignement de Jésus était ainsi rendu conforme à celui de saint Paul, dont la prédication et la doctrine était de la sorte autorisées par Jésus lui-même [1]. Les vues de Holsten sont tellement systématiques et entachées de parti-pris que son ouvrage ne peut être considéré comme donnant des résultats acquis et apportant une solution au problème du caractère religieux et des tendances du second Évangile [2]. M. Loisy, tout en reconnaissant que le système singulier de ce critique a trouvé peu de faveur auprès des exégètes, estime que « l'appréciation du second Évangile mérite d'être retenue, et Holsten doit avoir raison de penser que Marc a voulu signifier l'impuissance des apôtres galiléens à comprendre le mystère de la croix [3]. »

Les conclusions de quelques tubingiens relativement au paulinisme de Marc ont été rejetées par les exégètes des autres écoles. Par réaction contre la critique des tendances et dans la conviction que l'Évangile de Marc était le plus ancien des Évangiles, la plupart déclarèrent qu'il ne représentait aucune tendance et qu'il n'était ni judéo-chrétien ni paulinien. Selon Schanz [4], spécialement composé pour l'Église de Rome, formée elle-même de Juifs et de païens convertis, l'Évangile de Marc tient le milieu entre les judéo-chrétiens et les pauliniens, afin de maintenir l'union et la charité fraternelle entre les deux fractions de cette grande Égli-

[1] Feine, *Jesus und Paulus*, p. 136.

[2] A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, dans *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et de Harnack, Leipzig, 1904, t. XXVII, p. 21. L'Évangile de Marc n'est pas un remaniement de celui de Matthieu.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 73.

[4] *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 35-40.

se.A. Jülicher[1] déclare que l'emploi de quelques expressions communes, telles que *Abba*, « père », Marc., XIV, 36; Rom., VIII, 45 ; Gal., IV, 6, ou : *le temps est accompli*, Marc., I, 15 ; Gal., IV, 4, prouverait simplement, si on veut en tirer quelque conclusion, que Marc a été en rapports personnels avec Paul. Mais le contenu de son Évangile reproduit la tradition des communautés primitives. L'auteur, né juif, formé dans la compagnie des premiers apôtres, portant un intérêt spécial à saint Pierre, n'était pas homme ni à insérer les idées pauliniennes dans la tradition qu'il suivait, ni même à lui donner le coloris de la pensée de Paul. Il n'a d'autre tendance que de représenter fidèlement l'Évangile de Jésus-Christ et de montrer la grandeur du Maître se manifestant dans ses paroles et ses actes. Il n'est partisan d'aucune dogmatique particulière; il n'appartient à aucune école, à aucun parti. Il a, comme missionnaire, parcouru le monde, et c'est pourquoi il se réjouit que l'Évangile soit annoncé à tous les peuples, XIII, 10. Il désire que le Fils de Dieu soit reconnu par les païens comme il l'a été par le centurion au pied de la croix. Les velléités judaïques, les préoccupations légales sont étrangères à son point de vue. La religion du Fils de Dieu crucifié et ressuscité est, pour lui, une religion nouvelle, révélée au monde entier. Ses vues sur la diffusion de l'Évangile parmi les nations ne sont pas strictement pauliniennes.

Paul Wernle[2] déclare aussi que l'Évangile de Marc n'est ni judaïsant ni paulinien. Cet écrit est totalement étranger au paulinisme historique, et ce critique ne comprend pas que ce fait ait pu être méconnu. On n'y trouve rien de ce qui constitue spécifiquement le paulinisme, à moins qu'on ait la folie de tenir la foi à l'Évangile au début de la prédication du royaume, I, 15, pour un trait paulinien. Wernle oppose la christologie de Marc et celle de Paul, en les entendant

[1] *Einleitung in das Neue Testament*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 252-253.

[2] *Die synoptische Frage*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 198-200.

toutes deux, il est vrai, à sa façon. La mort de Jésus forme le centre de la théologie de Paul ; c'est une œuvre messianique, opérée pour la rémission des péchés. Dans Marc, Jésus n'envisage sa mort qu'à Césarée de Philippe pour la première fois ; il ne la considère pas comme l'expiation des péchés, bien qu'il ait le pouvoir de les remettre, mais comme un dessein de Dieu, auquel il se soumet. Le mot lui-même de « rançon pour beaucoup » peut très bien s'entendre en faisant abstraction complète de la théologie rédemptrice de saint Paul. Enfin au sujet du chemin à suivre pour faire son salut, il est en désaccord avec l'apôtre. Les idées strictement pauliniennes de grâce, de foi, de justification, qui sont capitales dans son système, non seulement ne font pas absolument défaut en saint Marc, il n'est pas même nécessaire de les sous-entendre pour compléter la doctrine de l'évangéliste. L'impossibilité d'accomplir la loi et le salut par la foi sont étrangers à Marc. Jésus déclare que, pour acquérir la vie éternelle, il faut pratiquer les commandements, notamment ceux du Décalogue, Marc., x, 17-20 ; il admet donc la possibilité de les observer. Au scribe qui lui donne une si juste réponse sur les commandements Jésus déclare qu'il n'est pas éloigné du royaume de Dieu. Marc., xii, 28-34. Si Marc a été quelque temps le compagnon de Paul, il n'a pas subi son influence dans la rédaction de son Évangile [1].

[1] M. Wernle exagère et fausse l'opposition entre l'Évangile de Marc et saint Paul tant sur la christologie que relativement aux moyens de salut. Pour lui, Jésus n'est, dans Marc, qu'un homme, déclaré Fils de Dieu, c'est-à-dire Messie, au baptême, mais un pur homme, n'ayant pas préexisté en Dieu, tandis que, pour Paul, c'est le Fils de Dieu descendu du ciel et remonté dans sa gloire. P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, p. 137, note 1. De même, la pratique des commandements, recommandée par Jésus comme moyen de salut, n'est pas en contradiction avec la doctrine de l'apôtre sur l'inefficacité de la loi sans la foi. Saint Paul oppose seulement la pratique purement extérieure de la loi mosaïque à la foi qui justifie, en vivifiant l'observation des préceptes mo-

Toutefois, ce critique a un peu modifié sa conclusion sur le paulinisme de Marc. Tout en continuant à penser que les principales idées de la théologie de Paul sont étrangères à saint Marc, il reconnaît que cet évangéliste a subi l'influence de l'apôtre des Gentils, au moins en deux points, au sujet de l'universalisme de l'Évangile et de l'indépendance des chrétiens vis-à-vis de la loi mosaïque. Si ces deux vérités appartiennent au paulinisme, Marc peut, en cela, mais en cela seulement, avoir été influencé par saint Paul [1].

La même année, Frédéric Godet reconnaissait aussi que l'Évangile de Marc ne renferme pas la moindre trace du contraste entre le christianisme légal et le paulinisme. Après avoir discuté quelques arguments de Volkmar, il examine d'autres preuves qu'on peut alléguer, avec plus d'apparence de raison, dans le sens d'une tendance plutôt paulinienne de Marc. L'omission de la parole de Jésus : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, » Matth., xv, 24, si elle était volontaire, prouverait peut-être la tendance universaliste de Marc. Mais cette pensée se retrouve en réalité, dans le même récit, quoique sous une forme moins absolue, dans cette autre parole, que Marc, vii, 27, a reproduite aussi bien que Matthieu, xv, 27 : « Laisse d'abord les enfants se rassasier, car il ne faut pas prendre le pain des enfants et le jeter aux petits chiens. » S'il y avait eu dans l'esprit de Marc un préjugé dogmatique en faveur de l'universalisme, il aurait supprimé cette seconde sentence aussi bien que la première. Les prérogatives d'Israël y sont affirmées nettement comme devant être maintenues au moins pour un temps, mais c'était la pensée de Jésus, qui voulait que le salut fût pré-

raux du Décalogue. Cf. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 373-374, 375. Il reste néanmoins que saint Marc n'a rien de commun avec le paulinisme historique des Épîtres, et c'est pourquoi Volkmar et Holsten se trompaient en faisant du second Évangile un écrit du parti paulinien.

[1] *Die Quellen des Lebens Jesu*, Tubingue, 1906, p. 56-57.

ché aux Juifs avant d'être offert aux païens. Aussi M. du Buisson [1] explique-t-il les différences des récits de saint Marc et de saint Matthieu, pour l'épisode de la Chananéenne, par une diversité de sources et non de tendance. Saint Marc n'a donc d'autre tendance que celle de la narration purement historique; il rapporte la doctrine de Jésus telle que le Maître l'avait lui-même formulée [2].

II. Influence de saint Paul sur certaines idées et sur la forme littéraire du second Évangile.

Tout en rejetant la tendance paulinienne faussement attribuée au second Évangile, plusieurs critiques, protestants ou catholiques, ont pensé et pensent aujourd'hui encore que saint Marc, longtemps disciple de saint Paul, avait réellement subi l'influence de son maître, lorsqu'il rédigea son Évangile, tant pour le choix que pour la rédaction des matériaux traditionnels qu'il mettait en œuvre. Ils ne sont pas parvenus à fixer cette influence d'une manière uniforme. Ils la font porter sur un nombre plus ou moins grand de points, et quelques-uns la restreignent à la forme littéraire ou à l'emploi de quelques expressions pauliniennes, estimant que Marc n'a emprunté aucune idée caractéristique de la théologie de Paul. Cette manière de comprendre le paulinisme de Marc présente donc de la variété. Sans avoir la prétention d'indiquer ici tous les auteurs, qui se sont ralliés à ce système, ni même toutes les particularités pauliniennes, découvertes dans Marc par ceux dont nous parlerons, nous noterons les principales, tant chez les protestants que chez les catholiques.

[1] *The Origin and Peculiar Characteristics of the Gospel of St Mark*, Oxford, 1896, p. 50-51. Cf. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, p. 106.

[2] Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 372-373, 375.

1° *Influence paulinienne sur le fond du second Évangile.*

W. Brückner [1] a reconnu l'influence de saint Paul dans la manière dont saint Marc a présenté l'histoire évangélique. Le récit de la tentation après le baptême marque l'effort de Satan pour empêcher la réalisation de la mission messianique de Jésus, effort dont Jésus sera momentanément victime, mais dont il triomphera finalement. Le chapitre II relate quatre actes d'opposition évidente de Satan contre l'action de Jésus ; ils annoncent et préparent une lutte qui aboutira à la condamnation à mort du Sauveur. Celui-ci a bientôt la vue claire de la passion, et il la prédit à ses apôtres. En rapportant cette prédiction, VIII, 31, l'évangéliste a dès lors le dessein de décrire nettement l'histoire de la fin violente de Jésus. Cette manière d'envisager le ministère du Sauveur répond évidemment aux vues de saint Paul sur le Christ rédempteur des hommes par ses souffrances et sa mort. Sans doute, il y a quelque différence en Marc : Jésus tient le pouvoir de remettre les péchés de sa qualité de Fils de l'homme, II, 5, 10, tandis que saint Paul rattache ce pouvoir à la croix du Christ. Les récits de ce chapitre II de saint Marc pourraient donc reproduire librement les idées des premiers disciples, que saint Paul aurait modifiées plus tard. Il paraît cependant plus exact de penser que la manière dont elles sont présentées dans ces récits répond aux vues de Paul, pour qui la mort de Jésus avait été voulue par Dieu comme un moyen nécessaire au salut de l'humanité. Brückner essaie encore de rapprocher la christologie de Marc de celle de Paul, mais en la forçant et en oubliant que Marc présente Jésus surtout comme le Messie et que, s'il le reconnaît pour le Fils de Dieu, il ne met pas en lumière sa préexistence qui est la note caractéristique de la théologie de saint Paul.

[1] *Das Verhältnis von Geschichte und Mythus in den drei synoptischen Evangelien*, 1877, p. 44, 50 ; *Protestantische Kirchenzeitung*, 1883, p. 426 ; *Protestantische Monatshefte*, 1900, p. 423 sq.

D'autre part, en rapportant certaines données traditionnelles, Marc aurait été guidé par les idées universalistes de Paul. Ainsi, il dit que l'Évangile sera prêché à tous les peuples, XIII, 10, et dans le monde entier, XIV, 9. Il rapporte la parole de l'Écriture, que Jésus a prononcée dans le temple : « Ma maison est une maison de prière pour toutes les nations, » XI, 17. Il mentionne l'existence, auprès de Jésus, d'un groupe plus étendu que celui des apôtres, IV, 10 ; VIII, 34, et cette foule, distincte du cercle étroit des Douze, désigne symboliquement les païens qui doivent se convertir. Sous sa plume, le récit de la Chananéenne, VII, 24-30, est dégagé de sa signification strictement judaïsante [1]. Saint Marc n'emploie jamais le mot « loi ». Dans les récits ou les traits qui lui sont propres, II, 27 ; VII, 15, 18, 19 ; XII, 32-34, les paroles de Jésus sont contraires à la lettre de la Loi. La déchirure du voile du temple, au moment de la mort du Sauveur, XV, 38, est symbolique et signifie la fin de la religion judaïque. Les termes, dans lesquels Marc résume la prédication de Jésus en Galilée, I, 14, 15, rendent un son paulinien. Il y est parlé de « l'Évangile du royaume de Dieu », « des temps qui sont accomplis », « de la foi qu'il faut avoir en l'Évangile ». Enfin, le récit de la transfiguration, IX, 2-8, est parallèle à II Cor., III, 7-VI, 6, et en dépend.

Cette influence de Paul sur saint Marc est admise, pour la plupart des points précédemment indiqués, par von Soden [2] et par H. Holtzmann. Celui-ci reconnaît que Marc

[1] Bien que, pour M. Loisy, ce récit signifie l'admission des païens au bienfait de l'Évangile, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 970-971, néanmoins il n'a pas été imaginé dans sa teneur primitive, « pour favoriser les judaïsants plutôt que Paul, car il aurait été aussi mal conçu dans un cas que dans l'autre, » p. 977. On a seulement donné une interprétation symbolique à un souvenir traditionnel sur un miracle, exceptionnellement accompli par Jésus en faveur d'une païenne.

[2] *Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 127, 143 sq.

n'a pas subtilement modelé tous les détails de son Évangile sur les « finesses » de l'enseignement de Paul [1] et il condamne la méthode de Holsten. Marc néanmoins a subi l'influence de l'apôtre, et on en retrouve des traces dans le second Évangile. Ainsi le récit de la transfiguration n'est qu'un midrasch, façonné d'après la description de la glorification de Moïse sur le Sinaï faite par saint Paul. L'expression μετεμορφώθη, Marc., IX, 2, est empruntée à II Cor., III, 18, et le fait a été imaginé pour montrer que la gloire de Dieu a paru sur le visage du Christ, II Cor., IV, 6, qu'il a été l'image de Dieu, II Cor., IV, 4, qu'il a existé sous la forme de Dieu. Phil., II, 6 [2]. Le programme de la prédication galiléenne est tracé en termes pauliniens, au moins dans les formules : « Évangile de Dieu » ; « le temps est accompli [3] ». Il voit aussi en Marc, I, 45, une pensée de Jésus exprimée en conformité avec la théorie de la rédemption en saint Paul [4].

De son côté, P. W. Schmiedel [5] retrouve aussi en Marc des traces de paulinisme : de simples réminiscences telles que « le temps est accompli » ; « croire en l'Évangile », I, 15 ; cf. Gal., IV, 4 ; III, 26 (comparer aussi Marc., IX, 39, et I Cor., XII, 3 ; Marc., X, 44, et I Cor., IX, 19), et des idées communes : la prédication de l'Évangile chez les Gentils, Marc., XIII, 10 ; XIV, 9 ; l'aversion pour le particularisme juif, VII, 27 ; cf.

[1] *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, Leipzig, 1897, t. I, p. 244, note 2.

[2] *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 29, 85, 150 ; *Lehrbuch*, t. I, p. 423-425. Cette interprétation, émise pour la première fois par Herder, est acceptée par Volkmar, Pfleiderer, Weizsäcker, von Soden et Brückner. M. Loisy ne mentionne pas cette explication.

[3] *Ibid.*, p. 114.

[4] *Ibid.*, p. 160. Voir encore du même critique l'article intitulé : *Die Marcus-Controverse in ihrer heutigen Gestalt*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 1907, n. 1, p. 37 sq.

[5] Art. *Gospels*, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. II, col. 1844.

Matth., xv, 26 ; le retard de la date de la parousie (« en ces jours », xiii, 24, au lieu de εὐθέως, dans Matth., xxiv, 29 ; « quelques-uns ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu en puissance, » Marc., ix, 1, au lieu du « Fils de l'homme venant dans son royaume », Matth., xvi, 28). Pour lui, le paulinisme de Marc est donc modéré et porte sur un petit nombre de points.

M. Harnack admet aussi que saint Marc est fortement influencé par le paulinisme, et comme il ne constate pas cette influence dans les *Logia*, il en conclut que cette source est plus ancienne que le second Évangile [1]. Mais il ne voit cependant aucun reflet direct de la théologie paulinienne dans cet Évangile. Néanmoins, Marc est, à ses yeux, celui des trois Synoptiques qui est le plus rapproché de Paul [2]. Tout en n'y voyant pas non plus un écrit de parti ni une apologie du paulinisme, M. Goguel [3] y retrouve pourtant les idées principales de saint Paul, notamment l'idée de l'efficacité de la mort du Christ, celle de l'inintelligence du peuple telle qu'elle est développée par la théorie de la parabole, celle de δόξα Χριστοῦ, II Cor., iii, 7; iv, 6, dans le récit de la transfiguration. La théologie de l'apôtre semble avoir aussi influencé la discussion du pur et de l'impur, l'opposition de la chair et de l'esprit, Marc., xiv, 38, et surtout la parole sur le Fils de l'homme, qui donne sa vie en rançon, Marc., x, 45. L'évangéliste a emprunté aussi un certain nombre de termes à la langue de Paul, quoique plusieurs notions, essentielles au paulinisme, manquent plus ou moins complètement chez lui, ou prennent un tout autre sens. Toutefois, la christologie du second Évangile n'est pas la christologie paulinienne. Cet Évangile n'est donc pas un exposé théorique du paulinisme ; il n'en est qu'une adaptation pratique.

Cependant cette influence des idées de Paul sur le fond du second Évangile n'a pas été admise sans contradiction.

[1] *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 171.
[2] *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906, p. 115, note 2.
[3] *L'Évangile de Marc*, etc., p. 304-307, cf. p. 204-205.

M. Paul Feine [1] a réfuté avec force le sentiment de Brückner, de von Soden et de Holtzmann. Il n'a pas admis que Marc ait choisi à dessein des récits évangéliques, qui rattachaient saint Paul à Jésus, ni qu'il ait voulu illustrer par l'histoire la prédication de l'apôtre sur Jésus crucifié. La raison en est que saint Paul n'est pas le créateur de la doctrine de la rédemption ; il l'a déduite de la prédication apostolique primitive, il a justement interprété la vie de Jésus. Sa formule : « De la mort à la vie » exprime les conséquences qui ressortent de l'Évangile. Toute l'histoire de Jésus se résume, en effet, dans le passage de l'humiliation à la gloire, de la mort à la vie. Jésus lui-même a compris que sa mission exigeait les souffrances et la mort ; il l'a annoncé à ses apôtres. Il était nécessaire que le Christ souffrît et mourût pour entrer dans la gloire. C'est cette tradition évangélique que Marc a reproduite,que Paul avait apprise et dont il a énoncé la loi, en la rattachant à la rémission des péchés [2]. La christologie de saint Marc n'a aucun rapport direct avec la manière spéciale dont saint Paul l'a comprise et présentée. Le second évangéliste est resté dans la ligne de la tradition primitive. Sa formule : la foi qui sauve, Marc., v, 34; x, 52, n'a pas le sens précis, technique, que l'apôtre lui a donné. Saint Marc ne se préoccupe pas de l'abolition de la loi mosaïque, cérémonielle et cultuelle, pas plus que de son inefficacité pour le salut. Il rapporte les réponses du divin Maître sur la pratique des commandements moraux, telle qu'elle était imposée dans les communautés chrétiennes formées de païens convertis. Il n'emploie pas les mots χάρις, δικαιοῦν, δικαιοσύνη ; il ne donne pas aux termes δίκαιος, πνεῦμα, σάρξ, la signification spéciale que saint Paul y a attachée et il n'oppose d'au-

[1] *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 137-149.

[2] Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, c. IV, La doctrine de saint Paul, p. 38-54 ; c. VI, Les données de l'Évangile, p. 68-69.

cune manière la foi aux œuvres. Il n'est donc pas un paulinien, puisque les doctrines spécifiques de l'apôtre ne sont pas énoncées dans son écrit.

Quant au récit de la transfiguration, Feine et J. Weiss [1] ne le considèrent pas comme historique et tout en reconnaissant qu'il ressemble pour le fond et la forme au passage mentionné de la IIe Épître aux Corinthiens, ils n'admettent pas que ce soit un midrasch, imaginé d'après ce passage. La ressemblance est tout à fait extérieure et les divergences sont plus nombreuses que les points de contact. Pour J. Weiss [2], c'est la transformation d'un récit primitif, racontant une apparition du Christ ressuscité et transposé par anticipation dans la vie terrestre de Jésus ; c'est une anticipation de la gloire du Christ, rattachée à l'annonce de la passion et imaginée pour corriger la perspective des douleurs et préluder au triomphe de la résurrection [3]. Pour Feine [4], le récit de la transfiguration est une vision, dans laquelle Jésus a manifesté à ses disciples sa puissance spirituelle et sa gloire messianique, vision pareille à celle qu'eut le diacre Étienne. Quoi qu'il en soit, la ressemblance de quelques traits du récit avec la description de la gloire

[1] *Das älteste Evangelium*, p. 94, note 1.

[2] *Ibid.*, p. 228-234.

[3] Cf. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 39-40. La transfiguration est une scène apocalyptique ; elle est symbolique comme les visions des apocalypses, et elle a été conçue d'abord comme une vision. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 77, a pu conjecturer avec assez de vraisemblance, déclare M. Loisy, qu'elle a été primitivement une apparition du Christ ressuscité à saint Pierre. Les critiques, on le voit, varient leurs hypothèses. D'ailleurs, pour M. Loisy, t. I, p. 115, ce récit n'appartient pas plus à la première rédaction des sources qu'au rédacteur du second Évangile ; il a pu être ajouté dans une rédaction intermédiaire. Il ne peut donc en aucune manière caractériser le paulinisme de Marc.

[4] *Op. cit.*, p. 147-149.

de Moïse en saint Paul, II Cor., III, 7-IV, 6, est peu importante et ne peut prouver la dépendance de la narration évangélique. Par conséquent, Marc n'est pas paulinien, puisqu'il n'a pas constitué le récit de la transfiguration de Jésus d'après le modèle que lui aurait fourni l'apôtre saint Paul. Cette conclusion est encore plus valable, si on continue à voir dans la transfiguration du Sauveur un fait historique, destiné, en effet, à fortifier la foi des apôtres, après la première prédiction de la passion, et à leur donner un prélude de la gloire future de la résurrection.

2° *Influence de saint Paul sur la forme littéraire de quelques passages du second Évangile.*

Cependant, si J. Weiss et P. Feine restreignent notablement ou nient même totalement l'influence de la théologie de saint Paul sur saint Marc, ils reconnaissent une certaine dépendance littéraire dans la manière d'exprimer la tradition primitive. Feine écarte résolument toute influence théologique et l'emprunt des doctrines. Les indices d'universalisme que présente le second Évangile n'ont rien de spécifiquement paulinien ; ils répondent aux idées courantes dans les Églises pagano-chrétiennes à l'époque de sa composition, idées à la diffusion desquelles saint Paul avait eu certes une large part, mais qui étaient communes alors dans l'Église [1]. Mais ce critique reconnaît que l'évangéliste a emprunté quelques expressions au vocabulaire spécial de son maître [2]. Les premières se rencontrent dans le programme de la prédication galiléenne, I, 14, 15, non pas sans doute dans πεπλήρωται ὁ καιρός, qui ne dérive pas de Gal., IV, 4, mais plutôt de Dan., VII, 22, ou d'autres passages de l'Ancien Testament. Les deux autres formules :

[1] *Ibid.*, p. 149.

[2] A la table de son ouvrage, p. 302-303, Feine a dressé la liste de quarante-deux passages de saint Marc, dans lesquels il a remarqué quelque ressemblance avec saint Paul.

τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ et πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ sont parfaitement pauliniennes, quoique la dernière n'exprime pas la notion paulinienne de la foi. Ces termes, comme les autres paulinismes de Marc, sont empruntés au vocabulaire et non à la théologie de l'apôtre. Feine cite comme autres exemples πιστεύειν, XV, 32 ; IX, 42 ; εὐαγγέλιον, I, 1 ; οἱ ἔξω, IV, 11 ; ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, IX, 41 ; λόγος, désignant la prédication chrétienne, I, 46 ; II, 2 ; IV, 14 sq. ; IV, 33 ; σώζειν, pour désigner le salut à la fin du monde, XIII, 13. Il écarte d'autres expressions que von Soden et Holtzmann tiennent comme pauliniennes. Πνεῦμα et σάρξ, XIV, 38 ; φρονεῖν, VIII, 33 ; κηρύσσειν avec τὸ εὐαγγέλιον, pour complément, I, 14, XIII, 10 ; XIV, 9 ; παράπτωμα, XI, 25, ont le sens ordinaire de ces mots et ne présentent pas la signification spéciale que leur a donnée l'apôtre. *Abba*, XIV, 36, n'est pas un emprunt de Rom., VIII, 15, et de Gal. IV, 6 ; c'est Paul plutôt qui a pris cette dénomination araméenne dans la prière traditionnelle de Jésus. Ἐλεεῖν, V, 19, n'est pas une expression spéciale de saint Paul, qui n'a fait qu'adopter un mot très usité dans le langage courant. Von Soden a multiplié à tort les termes soi-disant pauliniens, qu'il retrouvait en saint Marc et qui se lisent en dehors de ses écrits [1]. M. Feine n'admet donc en saint Marc qu'un paulinisme d'expressions, et encore il le restreint dans des limites assez étroites.

M. J. Weiss [2] étend davantage l'influence littéraire de

[1] *Ibid.*, p. 141.

[2] *Das älteste Evangelium*, p. 94-95, cf. p. 297-298. Nous aurons plus loin l'occasion de signaler quelques autres détails pauliniens de saint Marc, que M. Loisy a empruntés à M. J. Weiss. D'autre part, M. Firmin Nicolardot dépend aussi en plusieurs points du même critique au sujet du paulinisme de Marc. Il le dépasse cependant, en ajoutant quelques traits pauliniens, remarqués par lui en Marc. Il attribue à l'influence de Paul l'universalisme de Marc, son indépendance à l'égard des règles sur les mets, la conception, chez lui centrale, de la croix, de la mort rédemptrice, de l'alliance nouvelle dans le sang de Jésus. « Qu'entendait-il (Marc) en accu-

Paul sur saint Marc. Il exclut le paulinisme, tel que Volkmar et Holsten l'entendaient. Saint Marc, dit-il, n'a pas emboîté le pas d'une manière raide et pédante derrière saint Paul, et il n'a pas modelé subtilement son récit sur les finesses de la doctrine de l'apôtre. Toutefois, il n'est pas neutre, comme le prétendait Baur, et, tout en reproduisant la prédication apostolique primitive sur le Christ crucifié et ressuscité, tout en gardant la forme propre et l'esprit de cette prédication, il a cependant reflété les idées évangéliques qui avaient un intérêt particulier dans les milieux pauliniens, par exemple, sur la mort salutaire du Christ, sur la prédication de l'Évangile aux païens et sur la date de la fin du monde. Comme exemple d'expressions pauliniennes de Marc, J. Weiss indique le baptême de Jean, conféré εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, I, 4 ; si ces mots ne sont pas un emprunt direct à l'apôtre, ils ont du moins été choisis sous l'influence de la terminologie de l'apôtre. L'omission du baptême par le feu, I, 8, si elle n'est pas le résultat d'une suppression faite plus tard par un reviseur, est l'indice d'une influence postérieure. Si la métaphore du médecin et des malades, II, 17, n'est pas une addition, elle n'est pas dans le style de Jésus et répond aux idées de l'époque apostolique. Καλέσαι, « appeler les justes », dans ce passage, est une expression familière à saint Paul, Rom., VIII, 30; IX, 12, 24; I Cor., I, 9; VII, 15, 18; Gal., I, 6; V, 8, 13; Eph., IV, 1, 4, etc. Dans la parole : « L'esprit est prompt et la chair est faible, » XIV, 38, l'opposition établie entre πνεῦμα et σάρξ n'est pas originale, car la formule est grecque. La forme littéraire

mulant tant de traits défavorables aux disciples galiléens, comme en transposant si curieusement après l'exaltation des apôtres par Jésus ce verset (x, 31) : « Beaucoup de premiers seront les der- « niers, et les derniers premiers » ? Peut-être a-t-il voulu faire penser à la supériorité de Paul. » *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 299. Nous retrouverons ce dernier paulinisme sous la plume de M. Loisy, à qui il a probablement été emprunté.

de Marc, IV, 10-12, dépend de I Cor., XIV, 21, 22. Mais le nom *Abba*, XIV, 36, vient de la tradition orale et pas de saint Paul. Il n'y a pas à s'étonner de cette influence paulinienne en saint Marc, si, comme on le pense généralement, cet évangéliste a été successivement le disciple des deux apôtres Pierre et Paul. Le fond de son Évangile reproduit la catéchèse de Pierre, quelques idées et quelques expressions dérivent de la prédication de Paul.

A. Resch a donné une solution originale au problème du paulinisme de Marc [1]. La ressemblance entre Marc et Paul ne s'explique pas, pour lui, par une dépendance littéraire du premier au second, mais par leur dépendance commune relativement aux *Logia*, qui, pour M. Resch, étaient un Évangile rédigé en hébreu par saint Matthieu et contenant la matière, actes et discours, des trois Synoptiques. Paul n'aurait connu sur Jésus et sa vie terrestre que les *Logia*, et l'Évangile de Marc serait un remaniement des mêmes *Logia*, d'où l'on aurait éliminé une grande partie des discours et où l'on aurait, au contraire, notablement développé la partie historique. Le paulinisme de Marc ne peut donc exister que dans les éléments que cet évangéliste a empruntés aux *Logia*. Or, M. Resch a remarqué que la ressemblance entre Marc et Paul portait sur quarante et une expressions et formules, communes aux trois Synoptiques, treize communes à Marc et à Matthieu, trois communes à Marc et à Luc, et douze propres à Marc [2]; au total soixante-neuf. Elle s'étend à l'Évangile entier, depuis le baptême de Jésus, I, 11, jusqu'à la résurrection, XVI, 6. Elle est ou

[1] *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1904, t. XXVII, p. 544-556.

[2] Voici, comme spécimen, ces dernières : ὁ καιρὸς πεπλήρωται, I, 15; σπείρεται, ἐγείρεται, IV, 26, 27 ; οἱ ἔξω, IV, 11 ; ὑποδεδέμεναι σανδάλια, VI, 9 ; πρῶτον, VII, 27 ; γρηγορεῖτε, XIII, 37; πυρὶ δοκιμάζεσθαι, IX, 49; ἐαν γυνὴ ἐξελθὴ ἀπὸ τοῦ ἄνδρος, X, 12; ἔχειν κατὰ τινος, XI 25 ; εἰρηνείετε ἐν ἀλλήλοις, IX, 50; κράζειν ἀββα· ὁ πατὴρ, XIV, 36; ὁ ἐσταυρωμένος, XVI, 6.

bien fragmentaire, ou bien relativement développée, allant parfois à une phrase entière. Quelque nombreuses et étendues qu'elles soient, ces marques de parenté n'ont plus d'importance dès lors qu'elles ne proviennent pas directement de Marc, mais des *Logia*, source commune à Paul et à Marc. Résoudre ainsi le problème, c'est donc nier le paulinisme de Marc.

Bornons-nous à quelques preuves. L'omission de καινὴ dans la consécration du calice, XIV, 24, puisque la distinction entre l'ancienne et la nouvelle alliance est paulinienne, prouve que Marc n'a pas été directement influencé par Paul dans la rédaction de ce récit. Les modifications que Marc a introduites dans le texte des *Logia*, X, 18 ; XIII, 32, supposent une christologie différente de celle de Paul. Même lorsque le second évangéliste reproduit les paroles de Jésus, spécialement importantes au point de vue du paulinisme, notamment celles sur la rédemption, X, 45, il ne les place pas au centre de l'enseignement évangélique, mais plutôt sur la périphérie, là où il a mis la demande des fils de Zébédée, X, 35-45. Du reste, il y a de profondes divergences entre Marc et Paul. Tandis que Marc insiste sur les miracles de Jésus et les met en évidence, Paul les ignore à peu près complètement. Tandis que Paul place la résurrection de Notre-Seigneur au centre de sa prédication, Marc n'en parle que fragmentairement. Tandis que Paul construit le monde de ses pensées d'après les discours de Jésus, Marc n'en a pas saisi la portée extraordinaire, il n'en a pas reproduit l'ensemble ; aussi beaucoup d'idées que Paul a tirées des *Logia*, telles que διακοσύνη, δικαιοῦν, ταπεινός, ταπεινοῦν, ὑψοῦν, οἰκονομός, καθαρός, ἀκέραιος, πιστός, φρόνιμος, φῶς et σκότος (au sens métaphorique et opposés l'un à l'autre), manquent complètement en saint Marc. Parler donc d'une tendance paulinienne de Marc, c'est méconnaître entièrement la réalité. Là même, où dans l'emprunt commun fait aux *Logia*, Marc se rapproche le plus de Paul, il ne lui ressemble pas entièrement. Ainsi, dans la prière si caractéristique de

Notre-Seigneur : Ἀββά, ὁ πάτηρ, saint Marc omet le verbe κράζειν, XIV, 36 (il dit : ἔλεγεν), attesté pourtant par l'Épître aux Hébreux, V, 7, comme exprimant la force de cette invocation sur les lèvres de Jésus. Cette solution dépend trop intimement de l'hypothèse de M. Resch sur l'Évangile hébreu primitif et de la reconstitution qu'il en a faite, pour qu'elle puisse être admise dans toute sa teneur. Mais quelques points particuliers sont désormais acquis et diminuent notablement les prétendus indices du paulinisme direct de Marc. Si l'évangéliste est d'accord avec l'apôtre, c'est que tous deux ont puisé les mêmes éléments à la tradition primitive, sinon à la source des *Logia* telle que M. Resch l'a reconstituée.

M. Wendling admet l'influence de saint Paul au moins sur le langage du second évangéliste, qu'il distingue d'un proto-Marc (M^1) et d'un rédacteur (M^2). Il la reconnaît dans le titre, I, 1, dont tous les mots sont de la langue de l'apôtre, ainsi que dans le programme de la prédication de Jésus en Galilée, I, 14, 15 [1]. Il prouve le caractère secondaire de l'explication de la parabole du Semeur par les paulinismes qu'elle renferme, et il signale μετὰ χαρᾶς λαμβάνειν, IV, 16 (I Thess., I, 6), διώγμος 17, ἐπιθυμίαι, 19, καρποφορεῖν, 20, μυστήριον, 11, πρόσκαιρος, 17 (II Cor., IV, 18) [2] comme des expressions empruntées par Marc à Paul. Par contre, il n'admet pas que les mots ἐλεεῖν, πίστις, σώζειν soient des paulinismes, puisqu'ils se rencontrent souvent dans les Septante, à qui le rédacteur a pu les emprunter [3]. Bien que l'épisode de Nazareth, VI, 1-6, ressemble partiellement aux *Logia* pour la langue, il a pris cependant pour une autre part une teinte paulinienne. Le

[1] *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, Tubingue, 1908, p. 2, 3. C'est aussi le sentiment de Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage*, Königsberg, 1904, p. 19-20, 47, 48.

[2] *Ibid.*, p. 33, 38, 41, 42.

[3] *Ibid.*, p. 51, note 2.

verbe ἐσκανδαλίζοντο, 4, est fréquent en saint Paul, I Cor., VIII, 13 ; II Cor., XI, 29 ; cf. Rom., IX, 33. Συγγενεῖς, 4, est à rapprocher de Rom., IX, 3. Σοφία, au lieu de διδαχή et λόγος, ne se trouve en Marc que IV, 2 ; il est employé par saint Paul, I Cor., I, 23, 24. Ἡ δοθεῖσα τούτῳ, 2, rend un son paulinien, Gal., II, 9 ; I Cor., III, 10 [1]. Le πρῶτον, VII, 27, vient de Rom., I, 16; mais ce n'est pas une addition postérieure ; ce mot a été introduit dans le texte par l'évangéliste, un paulinisant [2]. Les versets 18, 21 et 22 du même récit rappellent encore Rom., I, 21 sq. [3]. Le verset 38 du chapitre VIII contient des réminiscences pauliniennes, ainsi que le verset 1er du chapitre IX [4]. Le passage le plus paulinien de tout le second Évangile est l'addition qui forme le verset 33 du chapitre VIII, car le verbe φρονεῖν est un terme caractéristique de la langue de Paul [5]. Il est possible que, comme le prétend Schulze, le verset 35 du chapitre IX vise saint Paul, I Cor., XV, 9; mais la parole parallèle, Marc., X, 43, 44, est si originale qu'elle n'a pas été formée d'après le même passage de saint Paul [6]. L'addition ὅτι Χριστοῦ ἐστε, IX, 41, est une formule paulinienne. Cf. I Cor., I, 12 [7]. La couleur paulinienne de IX, 50, est reconnue depuis longtemps, puisque le verbe εἰρηνεύειν ne se rencontre dans le Nouveau Testament qu'en saint Paul, II Cor., XIII, 11 ; Rom., XII, 18 ; I Thess., V, 13 [8]. La dépendance de Marc, X, 45, relativement à Paul, Rom., XV, 1-3, paraît évidente à ce critique [9]. Ces exemples suffisent à montrer que Wendling restreint le paulinisme de Marc à l'emploi de quelques expressions empruntées à la langue de l'apôtre pour expri-

[1] *Ibid.*, p. 56.
[2] *Ibid.*, p. 81, note 4, 111.
[3] *Ibid.*, p. 92.
[4] *Ibid.*, p. 111, 113. Il n'y en a pas au verset du c. VIII, p. 112.
[5] *Ibid.*, p. 114.
[6] *Ibid.*, p. 100, note 2, 111.
[7] *Ibid.*, p. 105.
[8] *Ibid.*, p. 108, 109, 111
[9] *Ibid.*, p. 134.

mer des idées nouvelles que le rédacteur et l'évangéliste ajoutent au proto-Marc.

On le voit, les critiques protestants, qui parlent couramment du paulinisme de Marc, ne se font pas la même idée de l'influence réelle que saint Paul aurait exercée sur le second évangéliste. Qu'ils la restreignent aux expressions pauliniennes employées, qu'ils l'étendent même à quelques pensées, ils ne sont pas d'accord dans la détermination des paulinismes du second Évangile. Tel exemple, qui est déclaré certain par un critique, est rejeté par un autre, et celui-ci remarque une teinte pauline à des termes que celui-là proclame communs et non spécifiquement pauliniens. Il en résulte qu'il y a une large part de subjectivisme dans l'extension plus ou moins grande donnée au paulinisme de Marc. Cette théorie s'adapte enfin à des hypothèses fort diverses sur la composition du second Évangile. Ces variétés prouvent à elles seules que le paulinisme de Marc est, pour une bonne part, affaire d'impression personnelle. Le principe d'une influence réelle de l'esprit de Paul sur Marc, son disciple, reste cependant vraisemblable. Aussi des catholiques ont pu légitimement l'accepter, encore que, eux aussi, ne s'en soient pas fait la même idée.

3° *Le paulinisme de Marc d'après les exégètes catholiques.*

La plupart des exégètes catholiques s'en tiennent strictement à la tradition ecclésiastique suivant laquelle saint Marc aurait reproduit dans son récit évangélique la catéchèse de saint Paul, et déclarent que le second Évangile ne représente aucune tendance, ils rejettent ainsi la tendance paulinienne des critiques protestants de Tubingue, sans s'occuper explicitement du paulinisme modéré de Marc. M. Belser, de Tubingue, me paraît exprimer le mieux sous ce rapport le sentiment prédominant parmi nous [1]. Deux cri-

[1] *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 92. Voir aussi Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 55-56

tiques français, très au courant de l'état actuel de l'exégèse biblique, ont admis, dans une certaine mesure, le paulinisme de Marc. Il est intéressant de constater la position qu'ils ont prise au milieu des opinions si variées des critiques protestants.

Le P. Rose [1] rejette résolument le paulinisme de tendance du second Évangile, tel que l'entendaient les critiques de Tubingue, et il le restreint à un seul élément théologique : « On a voulu, dit-il, reconnaître dans le second Évangile l'influence de saint Paul et on a même prétendu que l'histoire s'y trouverait façonnée d'après les conceptions qui seraient propres à l'apôtre des Gentils. On indiquait spécialement toute la section qui suivait la confession de Césarée où la mort du Fils de l'homme est représentée comme une nécessité de salut, une rédemption ; où le devoir du sacrifice personnel, du renoncement à soi, est imposé à chaque disciple. On signalait aussi l'enseignement donné aux fils de Zébédée sur le calice à boire et l'annonce que le royaume de Dieu sera enlevé aux Juifs et ouvert aux nations. Il suffit de remarquer que ces conceptions ne sont pas particulières à saint Paul ; ce sont, plus exactement, des conceptions chrétiennes : la première Épître de saint Pierre en est la preuve. Du « paulinisme » de saint Marc un seul élément paraît incontestable. Le disciple est à Rome en l'an 60. Il est le collaborateur, apprécié, de saint Paul. Il a lu la lettre aux Romains de l'an 54 à l'an 58. Il connaissait donc la christologie paulinienne, le sens donné par son maître aux mots Christ et Fils de Dieu. Pour lui, la foi de saint Paul ne différait pas de celle des Douze. Sur ce point l'accord était complet dans l'Église [2]. Peut-être

[1] *Évangile selon saint Marc, traduction et commentaire*, Paris, 1904, p. XIII-XIV, cf. p. 2-3. Le point de vue du second évangéliste est celui de tous les apôtres et pas de Paul seul.

[2] « Nous avons noté cette harmonie dans notre chapitre sur le Fils de Dieu, *Études sur les Évangiles.* » Voir, en effet, cet ouvrage, 2e édit., Paris, 1902, p. 208-214. Si certains exégètes pro-

devons-nous compter aussi comme trace de l'influence de saint Paul la préoccupation de l'endurcissement du peuple juif qui semble avoir dominé l'évangéliste et lui avoir inspiré le plan de son histoire du ministère galiléen. » Ce serait, pour résoudre le problème de l'incrédulité des Juifs, que Marc aurait noté avec insistance les ordres donnés par Jésus de respecter le secret messianique et de garder le silence sur sa messianité [1].

M. Jacquier a admis, lui aussi, l'influence de saint Paul sur saint Marc, et dans un sens un peu plus large que le P. Rose. Quoique « moins sensible » que celle de Pierre, l'influence de Paul se trouve dans l'Évangile de Marc. Elle se montre dans le choix de quelques faits et surtout dans l'attention que Marc porte spécialement sur certains enseignements : la mort de Jésus-Christ prêchée comme nécessaire et comme rédemption pour tous, le royaume de Dieu, envoyé aux Juifs d'abord et ouvert aux nations; elle se retrouve encore dans le rappel répété de l'endurcissement du peuple juif [2]. Il ne s'agit donc que d'influence indirecte ; l'influence directe, M. Jacquier la nie : « Si, en particulier, il (Marc) avait subi l'influence de saint Paul, il aurait travaillé ses documents dans le sens de la théologie paulinienne, surtout ce qui concerne la divinité de Notre-Seigneur ; ce qu'il n'a pas fait [3]. »

Ces deux critiques ne se sont pas préoccupés de l'influence de la langue de saint Paul sur celle de Marc. C'est pourtant celle qui me paraît, dans une certaine mesure, que je ne puis préciser ici, parce qu'il faudrait étudier chacun des mots de Marc rendant un son paulinien, la plus réelle et la plus ac-

testants disent que la christologie de Marc diffère de celle de saint Paul, c'est qu'ils élaborent à leur façon une fausse conception de ces deux théologies.

[1] *Évangile selon saint Marc*, p. XXV.

[2] *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905, t. II, p. 408.

[3] *Ibid.*, p. 437.

ceptable. Je ne vois aucun inconvénient à reconnaître, le cas échéant, que le second évangéliste a exprimé la pensée authentique de Jésus et la tradition primitive des apôtres en des termes, que ni Jésus, ni les premiers apôtres n'ont pas réellement employés, mais que Paul, nourri et pénétré de la tradition des Douze, a mis en usage pour rendre très exactement l'enseignement de Jésus et des apôtres. Je reconnaîtrais alors un fond primitif sous une forme postérieure, qui ne l'aurait ni altéré ni modifié. Quant à l'influence paulinienne sur certains enseignements de Marc, il faut, me semble-t-il, si on l'admet, la déclarer très éloignée et très indirecte. Plusieurs des exemples indiqués ou s'expliquent autrement ou ne sont pauliniens qu'en un sens très large. Assurément, la réprobation de la masse du peuple juif a été pour saint Paul un problème, à l'examen duquel il a consacré les trois chapitres IX-XI de l'Épître aux Romains. Si Marc a lu cette Épître, il a connu la solution donnée par l'apôtre des Gentils. S'en est-il inspiré ? Directement, non, car son Évangile ne contient rien qu'on puisse rapprocher de la solution, à la fois théologique et psychologique, donnée par saint Paul [1]. Il a procédé tout autrement, en montrant que Jésus s'est révélé Messie lentement et progressivement. Or, M. Jacquier a fort bien exposé que le secret messianique n'est pas une thèse du second évangéliste, mais la marche pédagogique que, en fait, Jésus a suivie dans la révélation de sa messianité [2] ; quant à la mort rédemptrice de Jésus, ce n'est pas saint Paul qui, le premier, l'a comprise et prêchée ; Jésus lui-même a eu l'intention et le dessein de donner à sa mort la valeur d'une rédemption. Le P. Rose [3] et M. Rivière [4], en-

[1] Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 353-370.

[2] *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, p. 438-439. Cf. P. Rose, *Évangile selon saint Marc*, p. XV-XXVIII. Voir plus haut, p. 271-273.

[3] *Études sur les Évangiles*, p. 218-270.

[4] *Le dogme de la rédemption*, p. 68-69. Il a discuté, p. 79-88, le

tre autres, l'ont clairement démontré, et M. Deissmann ne doute pas que l'apôtre n'ait consciemment rendu le sens profond de la parole de Jésus sur sa mort « rançon de beaucoup » par le mot grec λύτρον, sens que ce mot avait dans la langue populaire [1]. Il n'est donc pas nécessaire de dire que Marc a subi l'influence de Paul, même dans l'emploi du mot λύτρον pour rendre la pensée de Jésus sur sa mort rédemptrice. Au reste, nous reviendrons plus loin sur ce sujet à propos du sentiment de M. Loisy. Ces considérations générales montrent donc, à tout le moins, combien il est difficile d'affirmer que la pensée de saint Paul a influé directement sur son disciple Marc, pour l'attention qu'il aurait donnée à certains enseignements de Jésus. Marc reproduisait ces enseignements, parce que Jésus les avait proférés et parce qu'ils tenaient dans sa prédication une place importante dont la signification n'avait pas échappé à l'œil perspicace de l'apôtre des Gentils. Pour moi, toutes choses bien considérées, je réduirais au minimum le paulinisme de Marc, et je le reconnaîtrais dans l'emploi de certains termes, qui seraient démontrés être spécifiquement pauliniens, plutôt que dans le choix des doctrines. Mon sentiment, on va le voir, est bien différent de celui de M. Loisy, qui exagère de parti-pris le paulinisme de Marc et se rapproche de très près de Volkmar et de Holsten.

III. Le paulinisme de Marc d'après M. Loisy.

1° Exposé de ce sentiment

M. Loisy ne reconnaît pas de valeur historique à la tradition ecclésiastique qui fait de saint Marc, auteur du second

récit, soi-disant paulinien, de la cène en saint Marc, et p. 88-91, la réponse de Jésus, Marc., x, 45, à la requête des fils de Zébédée. Cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 185-191. Voir plus haut, p. 331-332.

[1] *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 237-238.

Évangile, un disciple de saint Pierre. On ne trouve donc pas, selon lui, dans cet écrit la catéchèse du prince des apôtres. Si un disciple de celui-ci a eu part à la composition de l'Évangile, attribué à Marc, ce ne peut être le dernier rédacteur ou le véritable auteur du livre ; c'est seulement l'auteur d'un document utilisé par ce rédacteur. En effet, celui-ci a exploité deux sources : les *Logia* ou recueil des discours du Seigneur et une sorte d'histoire abrégée du ministère du Christ, qui ne contenait rien de l'objet de la prédication ou de l'enseignement de Jésus [1]. C'est donc un compilateur, mais « tout pénétré des idées de Paul [2]. » S'il n'a pas été le disciple, l'ami, le confident de Pierre, « il peut avoir été le disciple, et, en tout cas, il est grand admirateur, ou mieux encore grand partisan de Paul ; on peut dire que son Évangile est une interprétation paulinienne, volontairement paulinienne, de la tradition primitive. Son paulinisme ne tient pas seulement à quelques expressions, à quelques lambeaux de phrase ou de doctrine qu'il aurait empruntés à l'apôtre des Gentils ; il est dans l'intention générale, dans l'esprit, dans les idées dominantes et dans les éléments les plus caractéristiques de son livre [3]. » M. Loisy dépasse donc MM. P. W. Schmiedel et H. Holtzmann, à qui il renvoie, et il élargit le paulinisme de Marc en l'étendant au langage et au fond de l'écrit.

1° *Vocabulaire.* — Pour le vocabulaire paulinien de Marc, M. Loisy s'écarte de ses devanciers et suit une voie particulière. Il ne le reconnaît pas dans le mot « Évangile » du titre, I, 1, ou du programme galiléen, I, 14. Dans le premier cas, encore que l'on puisse discuter, le sens qui lui paraît le plus vraisemblable est celui de « relation concernant le Christ », sens que ce mot a certainement ailleurs, XIV, 9 [4].

[1] *Les Évangiles synoptiqnes*, t. I, p. 112-116. Voir plus haut, p. 50-52.

[2] *Ibid.*, p. 199.

[3] *Ibid.*, p. 116.

[4] *Ibid.*, p. 390; cf. t. I, p. 4, note 5.

En ce passage, le mot « Évangile » n'est pas employé dans son acception primitive de bonne nouvelle du salut, mais il vise directement l'objet de la prédication apostolique, où était compris un récit de la vie et de la mort du Christ [1]. L'évangéliste, se proposant de raconter comment Jésus a prêché et réalisé la bonne nouvelle, donne à sa relation de l'enseignement et de l'histoire de Jésus le titre d'Évangile [2]. » Quant au programme galiléen, il énonce que Jésus a prêché l'Évangile de Dieu, le message de Dieu, la bonne nouvelle que le Père envoie aux hommes, à savoir que le temps est accompli et que le royaume est tout proche. « Le temps fixé par la providence pour la venue du royaume est conçu comme une mesure qui s'est remplie petit à petit ; maintenant la mesure est comble, le royaume arrive [3]. » Ces notions de l'Évangile ne répondent pas à celles de Paul pour qui l'Évangile est la doctrine de la rédemption par la mort et la résurrection de Jésus, et la formule « Évangile de Dieu » désigne l'auteur de cette doctrine [4]. « Croire à l'Évangile » est une locution de l'âge apostolique [5], qui n'est donc pas exclusivement paulinienne.

Mais M. Loisy trouve en Marc d'autres exemples du vocabulaire paulinien. Le mot μυστήριον, IV, 11, n'appartient pas au langage évangélique. Le rédacteur de Marc l'a emprunté à la langue de la théologie apocalyptique, parce qu'il regardait les paraboles comme des révélations cachées sous des images symboliques, et il emploie le singulier en envisageant le royaume comme une entité impénétrable aux intelligences vulgaires, ou plutôt songeant au

[1] *Ibid.*, t. II, p. 496.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 334.
[4] *Ibid.*, p. 3.
[5] *Ibid.*, p. 344, note 5. Cf. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 65; Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 8.

mystère de la rédemption selon saint Paul [1]. L'évangéliste, VIII, 36, développe et paraphrase la sentence authentique, rapportée au verset 35, en montrant qu'on ne peut sauver sa vie éternellement, si on la cherche en ce monde. Son vocabulaire est tout paulinien, et l'idée du « monde » est à peu près étrangère à l'enseignement du Christ synoptique [2]. Les mots de Marc, IX, 1, « venant en puissance », s'ils sont primitifs, indiquent la forme de l'avènement du Christ, la manifestation glorieuse du Messie. Mais ils pourraient être aussi bien, et plutôt même, une expression paulinienne, Rom., I, 4, adoptée par l'évangéliste pour caractériser la manifestation finale du royaume par rapport à son commencement dans l'Évangile ou dans l'Église [3]. Dans la seconde énumération des personnes et des choses, que les disciples ont quittées pour suivre Jésus et qu'ils retrouveront au centuple, X, 30, Marc s'est peut-être abstenu de répéter le mot « pères », parce que le langage chrétien de son temps ne comportait pas l'emploi de ce mot au pluriel, saint Paul ayant écrit aux Corinthiens qu'ils n'avaient pas plusieurs pères dans le Christ, I Cor., IV, 15 [4]. L'image « être baptisé » de sang, que Jésus est censé employer dans sa réponse à la requête des fils de Zébédée, X, 39, « pourrait avoir été suggérée à Marc par le langage de Paul, » Rom., VI, 3 [5]. Le langage de Marc énonçant que dans l'Église la grandeur est une charge et la primauté un service, X, 43, autant qu'on peut en juger par les passages parallèles, est déjà influencé par celui de Paul [6]. Dans le discours que Jésus fit au temple sur le fils de David, il a simplement dé-

[1] *Ibid.*, p. 741, note 1. Voir plus haut, p. 249-250.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 24, 25, note 2. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu* Leipzig, 1898, p. 136-138.

[3] *Ibid.*, p. 28.

[4] *Ibid.*, p. 219.

[5] *Ibid.*, p. 237.

[6] *Ibid.*, p. 240.

claré que le Christ n'a pas besoin de la filiation davidique et que sa dignité vient de plus haut. Marc très probablement a voulu dire, comme les deux autres Synoptiques, que Jésus était à la fois fils de David et son Seigneur, XII, 35-37. Cependant, il a dû penser, selon l'esprit de Paul, que le titre qui convenait le mieux au Christ n'était pas celui de fils de David, mais celui du Seigneur, en disant : « David lui-même l'appelle Seigneur, d'où vient alors qu'il est son fils ? » 37. Volkmar et Holsten donnaient cette explication, que M. Loisy tient comme possible [1].

2° *Idées théologiques.* — Mais ces expressions, employées par Marc sous l'influence de l'apôtre des Gentils, sont, aux yeux de M. Loisy, les preuves les moins frappantes du paulinisme du second Évangile. C'est dans l'esprit et dans les éléments les plus caractéristiques du livre qu'il trouve les indices les plus importants. Il a groupé les principaux au chapitre III de son Introduction [2] pour prouver *ex professo* le paulinisme de Marc. Il les a repris et développés dans le commentaire ; il en a même indiqué de nouveaux, moins saillants peut-être, qu'il n'avait d'abord pas remarqués et qui l'ont frappé au cours de la rédaction du commentaire. Nous les insérerons dans le cadre logique, qui a été tracé avec plus ou moins de netteté dans l'Introduction, et qui suit une ligne décroissante sous le rapport de l'importance des arguments. Les plus significatifs concernent la théorie paulinienne de la rédemption et la conception paulinienne de l'eucharistie.

Quand Jésus, après la confession de Pierre, eut enseigné aux siens la nécessité de sa passion et de sa mort, Pierre, qui ne comprenait pas cette nécessité, se mit à réprimander son Maître, VIII, 30-32. Le prince des apôtres est censé n'avoir pas saisi la haute signification providentielle, l'importance essentielle de la mort et de la résurrection du Christ dans l'économie du salut, signification et importance que Paul a

[1] *Ibid.*, p. 363.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 116-117.

perçues plus tard. L'évangéliste introduit donc ainsi une conception nouvelle à côté de l'anecdote de la confession messianique. Jésus blâme fortement Pierre, qu'il appelle Satan, le comparant par là au démon de la grande tentation. L'attitude de Pierre provient de ce qu'il jugeait en homme, c'est-à-dire comme la masse des Juifs, du rôle du Messie, et de ce qu'il n'avait pas le sens des choses divines, c'est-à-dire que la signification providentielle de la mort du Christ et de sa résurrection lui échappait. Cette opposition de la sagesse humaine à la sagesse divine, par rapport à la mission du Christ, est conforme à l'esprit de Paul, Rom., VIII, 5; I Cor., I, 17-25. Le verbe φρονεῖν, familier à Paul, ne se rencontre qu'ici dans les Évangiles. On chercherait aussi vainement ailleurs dans l'Évangile une pareille antithèse entre l'idée commune du Messie et l'idéal poursuivi par Jésus. La différence existait dans la réalité, mais la formule n'en a été trouvée qu'après coup [1]. Jésus apostrophe ensuite la foule et lui prêche la nécessité du renoncement. Cet enseignement complète ce qu'il a dit précédemment de la nécessité de ses propres souffrances. Marc a adapté à cet effet une sentence traditionnelle pour expliquer, d'après Paul, le mystère de la croix par rapport au Christ et par rapport au chrétien. Gal., II, 19-21. Il déclare que, pour suivre Jésus, il faut se renoncer soi-même, ou faire le sacrifice de sa vie, et porter sa croix, se considérer comme crucifié avec Jésus, voué comme lui aux souffrances et à la mort pour la vie éternelle [2]. Il développe cette pensée, VIII, 36-38. Nous avons déjà dit que le vocabulaire du verset 36 est tout paulinien. L'esprit et même le langage de Paul se reconnaissent encore au verset 38. Jésus menace d'avoir honte, au jugement, des hommes qui auraient honte de lui et de ses paroles, c'est-à-dire de ceux qui, faute d'entendre le mystère de la passion, regarderaient sa mort sur la croix

[1] *Ibid.*, t. I, p. 20, 21.
[2] *Ibid.*, p. 22, 23.

comme un opprobre et auraient ainsi honte de l'Évangile devant les Juifs. Paul n'avait pas cette honte. Rom., I, 16. Jésus apparaît comme juge; il vient dans la gloire du Père et accompagné des anges. Cette mise en scène apocalyptique est aussi dans le goût et les idées de Paul [1].

M. Loisy a retrouvé l'influence de Paul sur les expressions de la réponse de Jésus à la requête des fils de Zébédée en ce que la grandeur y est considérée comme une charge et la primauté comme un service, x, 43, 44. Cette influence est encore bien plus sensible au verset 45. « Le Fils de l'homme lui-même s'est soumis à la règle qu'il veut inculquer à ses disciples. Au lieu de venir comme un prince qui se fait servir, il est venu comme un serviteur qui travaille pour autrui. Mais son travail à lui était unique, car il avait à offrir sa propre vie, et à la sacrifier pour le salut d'un grand nombre. Sa vie est la rançon qu'il apporte pour la rédemption des hommes... Marc a placé, d'après Paul, le service essentiel de Jésus dans sa mort rédemptrice; Jésus l'entendait plutôt de sa vie ou de son dévouement général à son œuvre, dans la vie et dans la mort. L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celui du service [2]. » Cet autre courant est celui de la pensée de l'apôtre, qui a conçu l'idée que Jésus est venu racheter les hommes et s'est livré à la mort pour leur salut. Aussi paraît-il à M. Loisy que le verset 45 a été rédigé d'après Rom., xv, 3; Phil., II, 7, 8; Gal., I, 4 ; II, 20, et donne-t-il au mot λύτρον le sens de prix « compensateur ». Il rattache ἀντί à ce substantif, et le traduit « pour, en échange de », de sorte que Jésus a donné sa vie comme rançon pour plusieurs [3]. Le

[1] *Ibid.*, p. 26.

[2] *Ibid.*, p. 240-241. Cf. *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., Bellevue, 1903, p. 115.

[3] *Ibid.*, p. 240, note 4. Il observe là, comme t. I, p. 13, que I Tim., II, 6, peut dépendre de Marc aussi bien que de saint Paul. Le salut par la foi à la mort expiatrice de Jésus est la doctrine propre de Paul, t. I, p. 8.

rédacteur du second Évangile a donc interprété la mission du Sauveur conformément à la théologie de Paul [1].

Les paroles de la cène, XIV, 24, procèdent du même esprit et de la même influence. L'antithèse entre le rédempteur unique et la puralité des rachetés s'y remarque aussi bien que dans la parole du service, X, 45. Ces passages s'éclairent l'un par l'autre et le précédent aide à comprendre l'interprétation de la dernière cène dans le second Évangile [2]. Le récit de ce repas y est devenu « le récit de l'institution eucharistique, grâce à l'introduction des formules qui sont directement inspirées par la conception paulinienne de l'eucharistie, conception qui procède immédiatement de la théorie paulinienne de la rédemption [3]. » Paul enseigne en effet que la cène eucharistique a été instituée par Jésus en commémoration de sa mort, I Cor., XV, 23-26. Il paraît citer les paroles de l'institution eucharistique, mais il continue lui-même le discours commencé au nom du Christ, 27-34 [4]. « Dans sa relation de la dernière cène, il ne prétend pas reproduire un récit traditionnel, mais il interprète selon sa propre doctrine les données de la tradition [5]. » Or, avec Brandt [6], M. Loisy pense que la doctrine de Paul a influencé Marc. « Vu le caractère général du second Évangile, dit-il [7], on est d'avance autorisé à présumer que l'in-

[1] *Ibid.*, t. I, p. 115.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 240, 241.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 161-117; cf. t. II, p. 520-522. Voir plus haut, p. 329-331.

[4] *Ibid.*, p. 7, 8.

[5] *Ibid.*, p. 9 ; cf. t. II, p. 541 : « Saint Paul n'a fait que répéter le souvenir apostolique selon sa propre conception du Christ et du salut, de façon à voir dans le repas eucharistique, symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ toujours vivant, le mémorial du crucifié, de celui qui avait livré son corps, versé son sang pour le salut du monde. »

[6] *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893, p. 228.

[7] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 536-538 ; cf. t. I, p. 100.

fluence de Paul se sera exercée sur l'interprétation de la dernière cène dans Marc. Et cette influence peut être vérifiée presque matériellement. Ce qu'on lit au sujet de la coupe trahit une combinaison rédactionnelle touchant la présentation du vin. Les paroles : « Je ne boirai plus de ce fruit de «la vigne, » 25, et les paroles : « Ceci est mon sang de l'alliance «répandu pour plusieurs, » 24, appartiennent à deux courants d'idées très différents, et, pour peu qu'on réfléchisse, on trouvera que les premières seules étaient intelligibles pour les disciples, dans la circonstance où elles sont rapportées, tandis que les dernières n'ont de signification que pour les personnes initiées à la théorie de Paul sur la mort rédemptrice. Il n'était, d'ailleurs, plus temps de dire : « Ceci est mon «sang, » après que les disciples avaient bu... Les paroles : « Je ne boirai plus de vin, » venaient mieux après qu'avant la distribution du calice. Il paraît donc assez clair que le rédacteur du second Évangile disposait d'un récit où il n'était pas question du sang répandu, et que, ne voulant pas déranger l'économie de ce récit, il s'est contenté d'associer aux paroles primitives, dites après la distribution de la coupe, celles qu'on lisait, dans Paul, du calice à distribuer. Il n'a d'ailleurs pas eu besoin de copier l'Épître aux Corinthiens, mais tout simplement de conformer l'ancien récit à la doctrine et à la pratique eucharistiques des communautés fondées par Paul [1]. » Enfin, il ne paraît à M. Loisy [2] nullement inconcevable « que Marc, introduisant dans le récit du dernier repas la conception paulinienne de l'eucharistie, eût voulu préciser la signification du rite chrétien en en faisant coïncider l'institution avec la dernière Pâque du Christ. » Toutefois, il peut sembler plus sage d'admettre

[1] Cette dernière observation est empruntée par M. Loisy à J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 279-289, qui n'attribue toutefois à l'influence de saint Paul que l'addition, mécanique et inorganique, des mots τῆς διαθήκης en Marc, XIV, 24. Cf. *Das Markus-Evangelium*, p. 205.

[2] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 564.

que la dernière cène a été vraiment le festin pascal et que Marc n'est pas responsable de ce rapprochement.

Au développement paulinien de la cène eucharistique, dû au rédacteur du second Évangile, M. Loisy rattache la prière de Jésus au jardin de Gethsémani : « Que cette coupe s'éloigne de moi ! » XIV, 36. Cette formule de prière forme, selon lui, double emploi avec la formule d'introduction selon laquelle Jésus demandait que l'heure des tourments et de la mort ne l'atteigne pas, s'il était possible, 35, l'« heure » signifiant la même chose que la coupe. Tandis que cette introduction vient de source, la prière, qui est parallèle à la coupe de la nouvelle alliance, XIV, 24, appartient à l'évangéliste. « Jésus est censé avoir présent à l'esprit la coupe qu'il présentait tout à l'heure à ses disciples comme mémorial de sa mort [1]. » Il est facile de reconnaître les divers éléments que Marc a fait entrer dans cette prière. Il « y introduit d'abord le mot araméen *Abba*, « père », suivi de sa traduction grecque, conformément à l'usage des communautés primitives, où *Abba* était comme une sorte de terme sacramentel que l'on faisait suivre du mot « père », au vocatif [2]; la demande conditionnelle répète en discours direct l'indication de la source ; la coupe de mort vient de Paul et de la cène eucharistique ; la soumission à la volonté du Père est un article de l'oraison dominicale [3]. »

D'autres doctrines de Marc se rattachent encore à celles de Paul. Ce qui est dit de l'aveuglement providentiel des Juifs par le moyen des paraboles est en rapport avec les idées de Paul sur la prédestination et avec les expériences de son ministère tant auprès d'Israël qu'auprès des nations [4]. Les paraboles, en effet, sont considérées comme essentielle-

[1] *Ibid.*, p. 563.

[2] Cf. Rom., VIII, 15 ; Gal., IV, 6. Pour M. Loisy, ce nom ne vient donc pas de Paul.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 542.

[4] *Ibid.*, t. I, p. 117.

ment obscures. Marc., IV, 11, 12. « Jésus s'en est servi pour que les Juifs ne pussent voir ce qu'ils avaient devant les yeux, ni comprendre ce que leurs oreilles entendaient, qu'ils ne pussent saisir la vérité du salut qui leur était prêché ; autrement, ils auraient pu se convertir et mériter leur pardon ; or, il était décidé par le juge éternel qu'ils ne devaient point être réconciliés et sauvés ; l'Évangile leur a été présenté de façon à n'empêcher pas, même à procurer la réalisation du décret divin. Cette conception est rigoureusement paulinienne, et l'influence de Paul n'y est pas étrangère [1]. » L'idée fondamentale, en effet, est celle de Paul, Rom., IX, 18-29 ; X, 16-21 ; XI, 8-10. Cependant, cette déclaration sur le but de l'enseignement parabolique, cette note de théologie prédestinatienne, semblerait surajoutée « au travail du rédacteur principal, à celui qui pose en thèse l'inintelligence des apôtres, et qui ne se lasse pas de faire prédire au Christ sa passion et sa résurrection [2]. » M. Loisy, après avoir émis cette hypothèse au conditionnel, ne l'accepte pas et il attribue très expressément cette déclaration au rédacteur. Ce n'est que dans cette hypothèse qu'on peut parler de « la thèse de Marc sur l'endurcissement providentiel des Juifs, » et c'est tirer une conclusion tendancieuse que de rendre compte par là de l'inintelligence des scribes relativement au pouvoir de Jésus d'absoudre les péchés, dans le récit de la guérison du paralytique [3].

L'attitude de l'évangéliste à l'égard des Juifs apparaît encore dans le soin de relater les conflits de Jésus avec les pharisiens au sujet du sabbat. Cette relation tend à montrer que le sabbat est abrogé pour les chrétiens, et elle est dans l'esprit de Paul. A propos de la parole sur ce qui souille l'homme, l'évangéliste argumente réellement, et dans l'es-

[1] *Ibid.*, p. 742-743. Voir plus haut, p. 237-239. M. J. Weiss pense que les versets 10-12 dépendent partiellement au point de vue littéraire de I Cor., XIV, 21, 22. *Das älteste Evangelium*, p. 94, note.

[2] *Ibid.*, p. 115

[3] *Ibid.*, p. 480.

prit de l'apôtre, contre les observances légales [1]. En effet, si Jésus a dit ce que Marc rapporte à ce sujet, VII, 18, 19, il a montré aux apôtres que les aliments ne sont ni purs, ni impurs, que la matière de l'alimentation est chose indifférente à la morale. Il leur a enseigné une des thèses les plus chères à Paul ; mais cette thèse n'est pas traitée à la façon paulinienne ; « elle est reprise au point de vue du sens commun, sur ce ton de prédicateur, et dans ce style un peu lourd et diffus, qui caractérisent l'explication du Semeur... L'idée n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus, mais elle s'exprime avec une sorte de grosse naïveté qu'on ne rencontre pas dans ses discours [2]. »

Après avoir montré comment Jésus a résolu la question des aliments, si importante au point de vue de la controverse judéo-chrétienne, saint Marc entend bien signifier, par l'anecdote de la Chananéenne, l'admission des païens au bienfait de l'Évangile. En soi, l'incident n'autorisait pas la prédication de l'Évangile aux païens. Jésus n'avait pas eu le moindre désir d'évangéliser les Gentils ; en allant du côté de Tyr, il s'éloignait par prudence pour ne pas tomber entre les mains d'Hérode, et il ne voulait pas combattre chez ses apôtres les préjugés de race, en les conduisant en terre païenne. Il ne paraît s'intéresser aux Gentils qu'en un cas exceptionnel, et par une sorte de contrainte [3]. Il répond à la Chananéenne qui implore sa pitié, qu'il ne faut pas traiter les chiens (païens) comme les enfants (les Juifs) et priver ceux-ci de leur nourriture au bénéfice de ceux-là. « Marc glose par anticipation les paroles du Sauveur, en lui faisant dire d'abord : « Laisse premièrement

[1] *Ibid.*, p. 117.

[2] *Ibid.*, p. 964.

[3] *Ibid.*, p. 970-971. Déjà dans la section III, 7-VIII, 26, « l'idée dominante, surajoutée aux données traditionnelles, paraît être la mission des apôtres à Israël avec l'arrière-pensée de leur insuffisance pour la prédication aux Gentils, qui est le but de l'Évangile. » *Ibid.*, p. 88.

« les enfants se rassasier, » ce qui suppose, contrairement au principe établi ensuite, qu'une partie du pain destiné aux enfants devra revenir aux chiens, et que ceux-ci n'ont qu'à attendre. Propos inintelligible et déplacé dans la circonstance... Marc lui-même allégorise le discours et l'anecdote. Si la femme représente la gentilité, on comprend que Jésus lui dise de le laisser à son ministère auprès des Juifs, et que le tour des païens viendra plus tard. Mais cette idée... est également surajoutée [1]. » De même, dans la combinaison de Marc, la guérison du sourd et la multiplication des pains dans la Décapole « sont des miracles qui se rattachent au voyage de Jésus en pays païen, pour symboliser la proposition de l'Évangile aux nations [2]. » Dans la forme systématique où il nous est parvenu, le commentaire de ces deux faits « est l'œuvre d'un évangéliste qui complète la tradition la plus ancienne de l'Évangile, et une tradition écrite, par des considérations qui s'inspirent de l'universalisme paulinien, et qui introduisent dans la prédication du Sauveur les conclusions acquises par le développement ultérieur du christianisme [3]. » L'addition significative : « Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations, » XIII, 10, est due à l'influence de Paul, Rom., XI, 25, bien qu'elle se retrouve un peu plus loin, XIV, 9, dans la bouche du Sauveur [4]. Mais dans ce dernier passage, on est tenté de voir « une addition faite par le rédacteur du second Évangile à un récit antérieur. En tout cas, c'est une réflexion du prédicateur chrétien, » où le Christ et les disciples apparaissent familiarisés avec le thème ultérieur de la prédication apostolique et avec l'idée de l'évangélisation universelle [5].

Pour en finir avec la doctrine paulinienne dans l'Évangile

[1] *Ibid.*, p. 974-975; cf. p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 980 ; cf. p. 91, 990, 1005, 1009.
[3] *Ibid.*, p. 1006.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 413.
[5] *Ibid.*, p. 497.

de Marc, notons que, pour M. Loisy, la seconde leçon sur le divorce, x, 12, que Marc aurait peut-être modifiée pour l'adapter aux mœurs romaines, suivant lesquelles la femme avait le droit de prendre l'initiative de la séparation, pourrait être aussi une glose traditionnelle, qui aurait complété l'enseignement de Jésus par celui de Paul [1]. On peut soupçonner encore derrière la déclaration de la possibilité pour Dieu de sauver les riches, x, 27, « la doctrine de Paul sur l'élection divine et la puissance de la grâce [2]. »

3° *Apologie de saint Paul en face des apôtres « galiléens ».*— Mais en dehors de la doctrine, « l'influence de Paul et même le zèle pour sa personne, pour l'apologie de sa conduite et de son action, se font sentir un peu partout » dans le second Évangile. On la remarque dans la façon d'apprécier et de représenter les dispositions des apôtres galiléens [3]. Leur inintelligence semble être une thèse de Marc. Cette opinion empruntée à Wrede [4], atténuée toutefois et modifiée, est souvent affirmée par M. Loisy. Il l'appuie sur les faits suivants qu'il interprète à sa façon. Les apôtres n'ont pas compris la parabole du Semeur, et quand ils furent seuls avec le Maître, ils lui en demandèrent l'explication, IV, 10 [5]. Jésus s'étonne de leur inintelligence, 13, et leur déclare : « Vous ne comprenez pas cette parabole ! Comment donc comprendrez-vous les autres? » Les paraboles ne sont pas obscures, et ils auraient dû les comprendre et n'avoir pas besoin d'explication, 17. Il leur répondit : « Êtes-vous à ce point vous-mêmes inintelligents ? » 18. « La question des disciples (à propos des choses qui souillent l'homme) provoque chez le Sauveur le même étonnement que dans la péricope du Semeur : ils sont donc aussi dépourvus d'intelligence que

[1] *Ibid.*, p. 199.
[2] *Ibid.*, p. 217.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 117.
[4] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901, p. 93-101. Cf. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 77.
[5] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 752.

la foule ! Cette manière d'apprécier les ressources intellectuelles des apôtres galiléens pourrait bien être une trace de paulinisme [1]. » Dans un autre endroit, les apôtres sont presque assimilés aux Juifs aveugles et endurcis. C'est dans l'épisode du levain des pharisiens et d'Hérode. Les Douze ayant oublié de prendre des pains et n'en ayant qu'un, pensèrent que le Maître leur reprocherait leur négligence, VIII, 14-16. Jésus releva promptement leur erreur et combattit leur inquiétude. Il compare leur inintelligence à celle du peuple, leur appliquant même les termes qui caractérisent à propos des paraboles l'aveuglement des Juifs, 17, 18. Marc veut accentuer la signification de ce blâme, dont Matthieu a raccourci et atténué l'expression [2].

Du reste, le miracle de la marche sur les eaux avait stupéfait les apôtres, VI, 50, et ils n'avaient rien compris à la multiplication des pains, VI, 52. En faisant cette remarque singulière, le second évangéliste, s'il ne veut pas dire que les apôtres ont plus tard compris autrement ces miracles, les suppose inintelligents à un degré qui défie la vraisemblance. Les deux hypothèses ne s'excluent pas, mais se complètent plutôt [3]. Aussi, dans l'épisode du levain, Jésus, comme s'il voulait montrer aux disciples combien ils ont tort de penser au pain matériel qui leur fait défaut, leur remet en mémoire les deux multiplications des pains, VIII, 19, 20. Mais ce n'est pas leur souci de pain matériel, qui leur est reproché, c'est leur inintelligence de ce qui est signifié par le pain et par le levain. S'ils entendaient ce que signifient les pains, ils entendraient aussi ce que signifie le levain. Les disciples ne comprennent toujours pas, et la dernière question de Jésus : « Ne comprenez-vous pas encore ? » 21, demeure sans réponse. « Le cas est plus extraordinaire que les deux précédents où l'on a vu les disciples solliciter des explications ; après la parabole du Semeur, et après la décla-

[1] *Ibid.*, p. 964.
[2] *Ibid.*, p. 1002.
[3] *Ibid.*, p. 945 ; cf. p. 1004.

ration sur les choses qui souillent l'homme, ils ont compris le commentaire que Jésus leur a donné. Cette fois la lumière ne se fait pas dans leur esprit, malgré l'explication qui leur est suggérée [1]. » La référence aux deux multiplications des pains est due au rédacteur du second Évangile, « qui, dès la fin de la première multiplication, prévoyait ce qu'il dirait, après la seconde, touchant le levain des pharisiens et l'inintelligence des apôtres..., la circonstance des pains oubliés a été imaginée pour faire la liaison entre les pains multipliés et le levain des pharisiens ; elle caractérise assez bien l'insuffisance des anciens apôtres à procurer l'expansion du christianisme... Les sept corbeilles qu'on emporte après la seconde multiplication, à la différence des douze qu'on emporte après la première multiplication, pourraient fort bien signifier que l'évangélisation des Gentils s'est faite par d'autres prédicateurs que les Douze, dont le ministère a servi surtout aux Juifs... L'inintelligence des apôtres est donc une thèse de l'évangéliste plus qu'un fait de l'histoire... Marc en vient ici à prêter aux apôtres une inintelligence rebelle à tout éclaircissement, parce qu'il va rapporter les déclarations concernant la mort et la résurrection du Christ, que les Douze sont supposés n'avoir pas comprises en dépit de leur clarté [2]. »

Les instructions de Jésus sur sa passion et sur sa résurrection, sont, en effet, « visiblement dominées par une double préoccupation théologique et apologétique, à savoir, montrer que le Christ avait prévu sa fin, et que les apôtres avaient été fort lents à comprendre le mystère de sa mort et de sa résurrection ; elles semblent donc se rattacher à la thèse favorite du second Évangile sur l'inintelligence des apôtres [3]. » La remontrance de Pierre à Jésus se rattache à cette même thèse [4]. Tout le récit, VIII, 31-33, n'est pas

[1] *Ibid.*, p. 1002-1003.
[2] *Ibid.*, p. 1004-1006.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 20.

sans analogie avec Gal., II, 11-21, où Paul raconte sa résistance à Pierre, et pourrait en dépendre en quelque façon [1]. Les apôtres, si désemparés en face du mystère de la croix, ne comprenaient pas mieux la loi de leur propre mission. Marc est préoccupé de le montrer, IX, 33, 34, et s'il ne parle pas des places du royaume, « c'est peut-être qu'il a pensé au rôle des apôtres dans les premières communautés et à leur attitude envers Paul. Bien que la leçon donnée aux Douze soit parfaitement authentique en elle-même, Marc en ferait la justification implicite de l'apôtre des Gentils, et penserait des apôtres-colonnes ce qu'on lit dans l'Épître auxGalates, » II, 2, 6-9 [2]. Les apôtres sont stupéfaits de la difficulté pour les riches d'entrer dans le royaume de Dieu, X, 23, et Marc les montre inintelligents devant une déclaration si simple [3]. « La requête de Jacques et de Jean, se reproduisant après la prophétie la plus claire de la passion et de la résurrection, fait éclater encore une fois l'impuissance des apôtres à saisir le mystère du salut par la mort rédemptrice, mystère que Marc a soin de faire expliquer par Jésus lui-même dans les propres termes de la théologie paulinienne [4]. »

Les deux récits de la transfiguration et de Gethséman ont subi, dans Marc, la même élaboration rédactionnelle : « Conçus dans le même esprit, ils tendent à supprimer le scandale de la croix, et à signifier que les apôtres galiléens n'avaient pas compris le mystère de la mort rédemptrice [5]. » Cet évangéliste tient à mettre en relief l'inintelligence des apôtres, et des trois principaux, qui se demandent ce que le mot « résurrection » pouvait vouloir dire par rapport à Jésus, IX, 10. « Les disciples auraient compris que le Messie ressuscitât les morts, mais qu'il eût lui-même besoin de ressusciter, c'est ce qu'ils ne voyaient pas, ne comprenant

[1] *Ibid.*, p. 21, note 6.
[2] *Ibid.*, p. 68-69.
[3] *Ibid.*, p. 217-220.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 96; cf. t. II, p. 231, 234.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 35.

pas encore qu'il dût mourir. Aveuglement invraisemblable, si l'on prend pour historiques les données mêmes du second Évangile. La main qui a rédigé cette notice est celle qui, à diverses reprises, a souligné l'incapacité des apôtres galiléens à concevoir le mystère du salut universel par la mort et la résurrection du Christ [1]. » Si, à Gethsémani, les apôtres dorment et en particulier Simon, dont Jésus avait le droit d'attendre un plus vif intérêt à sa douleur, XIV, 37, « comme cette mise en scène du second Évangile est due au rédacteur, on est fondé à soupçonner qu'il a voulu signaler encore une fois la profonde inintelligence et l'apathie des disciples devant le mystère de la passion qui venait de leur être de nouveau révélé par Jésus dans la prière de Gethsémani : il semble que la tradition s'était intéressée d'abord à la suprême tentation du Christ, et que c'est Marc le premier qui a présenté sous un jour défavorable l'attitude des grands apôtres, surtout du prince des apôtres, en cette occurrence, comme il l'a fait déjà en d'autres occasions, notamment pour la confession de Pierre et pour la transfiguration du Christ. Marc n'entre pas dans les explications que les commentateurs, après Luc, ont voulu trouver au sommeil des apôtres : il se contente de montrer ceux-ci dormant pendant que Jésus prie, et incapables de trouver un mot d'excuse valable quand leur Maître en vient à leur reprocher une insouciance qui, dans les conditions indiquées par l'évangéliste, serait vraiment inconcevable [2]. »

Mais Marc ne se borne pas à opposer ainsi les apôtres galiléens à Paul, en montrant leur inintelligence des mystères de la vie de Jésus, que l'apôtre des Gentils a si bien compris ; il fait encore, indirectement, sans doute, quoique très manifestement, l'apologie de sa conduite et même de sa personne. Dans les instructions que Jésus donne aux apôtres avant de les envoyer en mission, VI, 8, 9, Marc leur accorde un bâton et les sandales, que Matthieu et Luc leur

[1] *Ibid.*, p. 41.
[2] *Ibid.*, p. 566-567.

refusent. Ces deux exceptions ressemblent assez à des corrections. On dirait que le second évangéliste prend souci des voyageurs, et que, tout en ne permettant pas d'emporter des provisions, il ne serait pas éloigné de penser que les prédicateurs feront sagement ou pourront être obligés de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance ; il ne leur dit pas de compter sur leurs hôtes, et cette omission pourrait n'être pas involontaire. Marc aurait songé à Paul et à sa manière de se comporter et d'agir dans ses missions [1]. Dans la leçon donnée à propos de la discussion sur qui sera le plus grand, Marc fait recommander aux Douze d'avoir égard aux « petits » apôtres, car l'enfant qu'on reçoit au nom du Christ, IX, 37, n'est pas le premier enfant venu, c'est un envoyé de Jésus ; c'est l'apôtre. On peut croire que Marc a surtout en vue le « petit » Paul, « le moindre des apôtres », qui n'était « pas digne d'être appelé apôtre », mais qui croyait avoir autant fait que « les grands apôtres », et ne leur être inférieur en rien. I Cor., XV, 9, 10; II Cor., XI, 5 ; XII, 11. « Si telle est la pensée du rédacteur, l'incident de l'enfant se rattache étroitement à la leçon donnée aux Douze, et à l'affaire de l'exorciste qui n'était pas disciple, pourvu que cet exorciste soit encore « le petit » Paul [2]. »

« C'est dans l'intérêt de Paul qu'a été racontée et peut-être imaginée l'anecdote de l'exorciste étranger [3], » IX, 38-40. Elle se présente comme une interpolation, et l'enseignement qui s'y rattache n'a rien d'original. Cf. I Cor., XII, 3. Ce qui paraît assez clair, c'est que Marc « a voulu faire signifier aux apôtres galiléens, pour l'édification de ses lecteurs, pour l'honneur de Paul et pour l'union des frères, qu'il n'y avait pas de premier parmi les serviteurs de l'Évangile, que ceux-ci devaient recevoir, comme si c'était le Christ même, le plus humble enfant de la foi ; qu'ils ne devaient pas repousser sous prétexte qu'il n'appartiendrait pas à leur suite,

[1] *Ibid.*, t. I, p. 870-871.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 69-70 ; cf. p. 71-72.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 117.

celui qui chasse les démons au nom du Sauveur, surtout s'il leur apporte à eux-mêmes, comme Paul aux saints de Jérusalem, le verre d'eau que le Père céleste récompense [1]. » Le rédacteur du second Évangile, en effet, a eu une arrière-pensée dans le placement qu'il a fait de cette anecdote ; il a voulu obtenir ainsi une leçon particulièrement significative, faite aux disciples, sur la réception des petits. Son intention n'est pas sans doute exprimée, mais elle était assez claire pour ses lecteurs. « Si le petit qu'il faut recevoir comme si c'était Jésus lui-même est en quelque manière l'apôtre Paul, on conçoit que Jean le Zébédéide représente ici les judaïsants qui lui ont fait opposition. Cf. Gal., II, 9. Ce rôle ne convenait pas à Pierre, et l'on ne pouvait faire intervenir Jacques, frère du Seigneur, qui n'avait cru à l'Évangile qu'après la mort de Jésus. Mais le Sauveur condamne l'attitude de Jean : il n'est pas possible qu'un homme qui fait des miracles en son nom parle mal de lui, ne soit pas dans la vraie foi du Christ, puisqu'il a l'esprit de Dieu qui agit dans le Christ. Le raisonnement est paulinien dans le fond et jusque dans la forme [2]. » Cf. I Cor., XII, 3. La parole : « Qui n'est pas contre nous est pour nous, » 40, est la sentence : « Qui n'est pas pour moi est contre moi, » Matth., XII, 30, retournée en apologie de l'apôtre ; et la liaison, si artificielle, de cette réflexion avec la parole concernant le verre d'eau, 41, « devient toute naturelle, si c'est le même Paul qui n'est pas contre l'Évangile, mais pour lui, et qui apportant aux saints de Jérusalem les aumônes de la gentilité a droit à sa récompense devant Dieu. » Cf. Gal., II, 10. « La prétention des fils de Zébédée à tenir les premières places du royaume correspond, dans la pensée de Marc, à l'attitude de Jean et des judéo-chrétiens vis-à-vis de Paul et de ses recrues [3]. » La formule : ὅτι Χριστοῦ ἐστε n'est pas évangélique mais paulinienne. Cf. I Cor., III,

[1] *Ibid.*, p. 95.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 74.
[3] *Ibid.*, p. 74-75.

23 [1]. La réflexion sur le scandale des petits, 42, ne traite pas du respect que l'on doit à l'enfance, puisqu'il est question des « petits qui croient », mais d'égards pour les humbles fidèles en général, et spécialement pour ceux qui sont dans les conditions de l'exorciste étranger. « Dans ce cas, l'évangéliste aurait pensé aux missionnaires des Gentils et aux chrétiens de la gentilité, que les judéo-chrétiens auraient tort de scandaliser en les repoussant [2]. » La sentence du sel, 50, abstraction faite des éléments étrangers, fait une suite assez naturelle aux instructions sur le scandale. « Le compilateur du discours, qui voulait l'accord des judéo-chrétiens avec les helléno-chrétiens, aura fait donner aux premiers des leçons d'humilité, de bienveillance et de charité, la loi de la vocation chrétienne et apostolique étant l'esprit d'amour désintéressé qui est la condition de la paix [3]. »

Dans la réponse de Jésus à Pierre qui lui avait demandé quelle serait la récompense des apôtres, x, 28, Marc « semble avoir voulu faire donner à Pierre, et aux Douze qu'il représente, une leçon qui est de conséquence pour l'Église : ce ne sont pas seulement les Douze qui ont droit à une place honorable dans le royaume des cieux, mais quiconque a renonc à tout « pour l'Évangile », 29, comme a fait Paul ; ceux-là sont récompensés, dans le temps présent, par le grand nombre de frères qu'ils acquièrent, selon qu'il est arrivé à Paul, nonobstant les persécutions qu'ils rencontrent, et dont l'apôtre a souffert plus que personne ; ils auront certes une belle place dans le royaume céleste ; et beaucoup qui se croient premiers, c'est-à-dire les Douze et Pierre avant tous les autres, seront les derniers, céderont le premier rang à ceux qui, venus plus tard, auront travaillé plus qu'eux, pour l'Évangile, cf. I Cor., xv, 9, 10, tandis que ceux-ci, c'est-à-dire Paul et ses pareils, deviendront premiers, et dans

[1] *Ibid.*, p. 73, note 4.
[2] *Ibid.*, p. 77 ; cf. p. 78-79.
[3] *Ibid.*, p. 83.

l'Église et dans le royaume éternel. Ainsi entendu le texte de Marc ne présente aucune obscurité [1]. » « Le second Évangile rapporte seulement la promesse générale faite à ceux qui auront tout quitté pour Jésus, parce que la forme de la promesse particulière, adressée aux apôtres (Matth., IX, 28), pouvait donner lieu à certaines difficultés d'interprétation, et avait une couleur judaïsante, qui ne s'accordait pas avec la tendance paulinienne du rédacteur [2]. » Or, cette promesse générale ne répond pas à la question de Pierre, et Marc l'aura substituée tout exprès à la promesse spéciale concernant les Douze ; peut-être l'a-t-il rédigée lui-même. « Au lieu de la promesse des trônes, il va rapporter le refus de Jésus à la requête des fils de Zébédée réclamant pour eux les deux premiers trônes. N'est-on pas en droit de conjecturer que l'évangéliste poursuit sa polémique contre les judaïsants, et que ces derniers sont visés dans les leçons que reçoivent Pierre, Jacques et Jean [3] ? »

« Ce doit être également pour réserver à Paul une des premières places dans le royaume céleste que l'on voit Jésus opposer une fin de non-recevoir à la demande des Zébédéides [4]. » « Il est très significatif que Jésus, dans Marc, refuse deux trônes aux fils de Zébédée immédiatement après que, selon Matthieu, il a promis des trônes aux Douze. N'est-on pas fondé à conjecturer que la demande des Zébédéides et le refus de Jésus, X, 35-40, remplacent la promesse des douze trônes, pour que nul n'en abuse contre Paul et les missionnaires qui se trouvent dans le même cas [5] ? » L'évangéliste a peut-être même Paul en vue dans le disciple qui se fait tout à tous, I Cor., IX 19-23 [6]. Mais cette requête est suspecte comme tradition historique, et

[1] *Ibid.*, p. 220-221; cf. t. I, p. 95.
[2] *Ibid.*, p. 222.
[3] *Ibid.*, p. 223.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 117.
[5] *Ibid.*, p. 96.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 240.

l'idée d'une interprétation tendancieuse des données traditionnelles semble devoir être prise en considération [1]. Toutefois, en parlant ainsi des Douze, l'évangéliste n'est pas plus hostile à Pierre et aux autres apôtres que Paul lui-même ; il se permet seulement de les juger, et de ne pas les admirer ni les approuver en tout [2]. »D'autre part, « il n'entre pas dans les spécialités, on pourrait dire les subtilités de la théologie paulinienne, soit par un certain sens de la mesure qu'il convenait de garder en racontant l'histoire de Jésus, soit que sa tournure d'esprit l'ait porté aux idées générales et simples, soit que l'enseignement de Paul lui soit arrivé par intermédiaire, et qu'il n'ait pas entendu lui-même l'apôtre ni lu ses écrits [3]. » En d'autres termes, selon M. Loisy, le rédacteur du second Évangile, sans être peut-être un disciple direct de Paul, est son partisan, un pauliniste de doctrine, non pas sans doute un pauliniste d'opposition et de polémique, mais un apologiste de l'apôtre, revendiquant ses droits en face des Douze et justifiant sa mission et sa manière d'agir parmi les nations à convertir. Et ces conclusions lui paraissent si bien fondées qu'elles lui servent d'argument pour fixer la date de la rédaction du second Évangile à une époque peu éloignée de l'an 70. « Le souvenir de Paul, de son activité, des obstacles qu'il avait rencontrés, était encore tout récent [4]. »

[1] *Ibid.*, p. 245, 246.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 117.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 119. Les idées de M. Loisy sur la composition du second Évangile se retrouvent, sous une forme plus radicale encore, dans l'ouvrage d'un professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université de Yale, destiné aux « laïques » américains. Les paulinismes de Marc, admis par M. Loisy, sont reproduits et même exagérés. Le rédacteur du second Évangile est un pauliniste ardent, radical, ultra, dont les doctrines répondent à celles de la Ire lettre aux Corinthiens. Il n'est pas seulement antilégaliste, mais antijuif ; pour lui, l'apôtre est l'adversaire déclaré des apôtres « galiléens ». B. W. Bacon, *The Beginnings of Gospel Story. A*

2° Critique de ce sentiment

Ainsi groupés et réunis, les divers arguments, proposés par M. Loisy en preuve du paulinisme de Marc, sont de nature à faire impression sur les esprits qui ne seraient pas au courant des opinions du trop célèbre exégète français. Mais quiconque est suffisamment initié à ses doctrines et à sa méthode de critique s'aperçoit bien vite que la plupart des raisons qu'il invoque dépendent de son sentiment personnel sur la tradition primitive de l'Évangile et sur les procédés de rédaction du second évangéliste. Elles n'ont de valeur qu'en fonction de tout son système, avec lequel elles forment bloc, et ramenées à l'exacte réalité, elles n'ont pas de portée, ou bien si elles ont quelque fondement objectif, elles peuvent aisément s'interpréter autrement que ne l'a fait M. Loisy, et elles n'ont pas nécessairement la signification qu'il leur donne dans l'intérêt de sa thèse. Il nous faut donc les reprendre l'une après l'autre, les examiner en elles-mêmes et les réduire à leur juste valeur. Elles sont mêlées le plus souvent à la question des caractères rédactionnels ou secondaires du second Évangile ; nous ne débrouillerons ce point particulier du sujet qu'autant que ce sera nécessaire pour la solution du paulinisme de Marc ; nous ne faisons pas une étude directe des procédés de rédaction de cet évangéliste.

1° *Vocabulaire.* — En ce qui concerne le vocabulaire paulinien de saint Marc, nous donnerons à M. Loisy acte de ses justes observations sur les termes du titre et du programme de la prédication galiléenne, qui ne sont pas pauliniens. Les autres exemples, nous pourrions les accepter tous, s'ils étaient justifiés, sans aucun détriment pour la vérité

historico-critical Inquiry into the Sources and Structure of the Gospel according to Marc, faisant partie de *The Modern Commentary*, New Hawen, Connecticut, 1909. Cf. *Theologische Revue* du 8 juin 1909, col. 270-271.

historique du fond, puisque nous admettons que saint Marc a pu exprimer exactement la pensée de Jésus et les données de la tradition primitive à l'aide d'expressions théologiques, reçues plus tard, mais correspondant à la doctrine de Notre-Seigneur. Passons-les cependant en revue, et voyons dans quelle mesure ils sont pauliniens, ou au moins de l'âge apostolique.

Pour le mot μυστήριον, M. Loisy n'est pas sûr de son origine paulinienne ; il le rapporte au langage de la théologie apocalyptique, et il explique son emploi au singulier par la supposition, purement gratuite, que l'évangéliste pensait « au mystère de la rédemption selon Paul. » Mais on a remarqué que l'idée de mystère, caché aux uns et révélé aux autres, n'était pas étrangère à l'enseignement de Jésus dans la malédiction des villes galiléennes, Matth., XI, 25-27, que M. Loisy lui-même attribue à la source des *Logia* [1]. Le mot μυστήριον, s'il est entré postérieurement dans la langue théologique, a pu néanmoins rendre fidèlement la pensée authentique du Maître. C'est par des considérations étrangères au sujet que M. Loisy est amené à supposer que le verset 36 du chapitre VIII n'est qu'une paraphrase du verset 35, faite par l'évangéliste. La confirmation qu'il cherche dans le langage paulinien n'est pas fondée directement. Dans l'Évangile on trouve les verbes κερδῆσαι, et ζημιωθῆναι, et dans saint Paul les substantifs κέρδη et ζημία, Phil., III, 7, et sans rapport avec le monde. On ne peut en conclure ni que Marc a emprunté ces expressions à saint Paul, ni que celui-ci les a tirées de l'Évangile ; le rapprochement n'est pas assez étroit. L'idée du « monde », désignant l'univers matériel comme source de tous les biens, ne se trouve qu'en cet endroit sur les lèvres de Jésus, suivant la remarque de Dalman à qui M. Loisy se réfère ; mais de l'emploi unique de l'expression en ce sens M. Dalman ne conclut

[1] *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 127. M. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, p. 142, note, n'admet pas que μυστήριον soit un terme paulinien.

pas que l'idée est étrangère à l'enseignement du Christ ; il constate seulement qu'elle n'est exprimée qu'une seule fois. Bien plus, M. B. Weiss rapproche cette expression du passage de saint Paul, I Cor., III, 22, où elle a le même sens, mais sans en tirer aucune conséquence, relativement à l'emprunt [1]. Seul, M. Loisy conclut du rapprochement à la dépendance.

L'unique raison de douter que les mots « venant en puissance », IX, 1, ne sont pas primitifs, réside en ce que Marc est seul à les employer. Puisqu'ils sont plutôt authentiques, le rapprochement avec Rom., I, 4, qui est évident, ne prouve pas néanmoins leur emprunt. L'apôtre les applique à la manifestation glorieuse que Dieu fait de son Fils par le miracle de la résurrection [2]. Saint Marc, s'il les a empruntés, les applique au royaume dans sa manifestation. M. Loisy, qui est seul à soupçonner l'emprunt, est obligé d'y reconnaître une adaptation à un sujet analogue. Son soupçon ne provient-il pas uniquement de son dessein préconçu de trouver le maximum de paulinisme en Marc ? Ici encore, la ressemblance est-elle un indice suffisant de la dépendance d'adaptation ? Faut-il prendre au sérieux l'explication de l'omission, X, 30, du mot « pères » au pluriel, employé au singulier au verset précédent ? Est-il vrai que le langage chrétien ne comportait pas l'emploi de ce mot au pluriel, parce que, selon saint Paul, les Corinthiens n'avaient pas plusieurs pères dans le Christ, I Cor., IV, 15 [3] ? L'apôtre dit seulement que, lors même que les chrétiens de Corin-

[1] *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 9e édit., Gœttingue, 1901, p. 135.

[2] Sanday et Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, 5e édit., Édimbourg, 1907, p. 9. M. Loisy entend ce passage dans le sens que la résurrection constitue le Christ comme « fils », d'une filiation, « en force, selon l'esprit ». *Op. cit.*, t. I, p. 5, note 2.

[3] B. Weiss, *op. cit.*, p. 167, donne aussi cette raison. Il renvoie encore à Matth., XXIII, 9.

the auraient dix mille pédagogues dans le Christ, ils n'ont pas cependant plusieurs pères, puisque lui seul les a engendrés dans le Christ Jésus par l'Évangile. Il n'énonce pas un principe, il constate un fait : dans la famille chrétienne de Corinthe, il peut y avoir des milliers d'esclaves, chargés de l'éducation des enfants, il n'y a qu'un père, lui-même, leur unique apôtre. Cette affirmation n'obligeait pas le pauliniste le plus dévoué à tronquer une parole de Jésus, ou, en en fabriquant une, à ne pas y introduire le mot « pères » au pluriel. Klostermann émet quelque doute sur l'authenticité de cette énumération des biens, omise par quelques manuscrits grecs et latins [1]. Sanday et Headlam expliquent l'omission de πατέρας, peut-être pour la raison, donnée Matth., XXIII, 9, que le chrétien, qui n'a de Père que celui des cieux, ne doit appeler personne du nom de père sur la terre [2]. M. Loisy conjecture que le rédacteur judaïsant du premier Évangile n'a signalé chez les pharisiens l'affectation du nom de *rabbi* « que pour amener la leçon qu'il veut donner à certains docteurs chrétiens, » à Paul qui n'a pas craint de se dire le père de ceux qu'il avait amenés à la foi du Christ [3]. Ce serait donc indirectement la réplique judaïsante au pauliniste Marc. J. Weiss n'y reconnaît pas de paulinisme [4] pas plus que Firmin Nicolardot qui pourtant constate dans ce verset « l'exubérance marcienne » [5]. L'explication de M. Loisy n'est donc pas admise par la plupart des autres critiques. M. Loisy est plus isolé encore au sujet de l'origine paulinienne de l'image du baptême par le sang ou la mort. Aucun autre critique n'y fait allusion. Aussi bien, l'apôtre

[1] *Markus*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1907, t. II, p. 87.

[2] *Op. cit.*, p. 232.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 371.

[4] *Das älteste Evangelium*, p. 264, note ; *Das Markus-Evangelium*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1906, t. I, p. 172.

[5] *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 280.

ne parle pas de la mort sanglante du chrétien, mais du baptême chrétien qui nous plonge dans la mort du Christ [1]. Il n'y a donc pas de parité capable de justifier un soupçon d'emprunt.

L'idée de service, rattachée à celle de grandeur et de primauté, se retrouve assurément en saint Paul, I Cor., IX, 19; II Cor., IV, 5. M. Loisy en conclut que Marc la lui a empruntée uniquement parce qu'il tient le passage, X, 43, comme l'œuvre du rédacteur du second Évangile. La sentence attribuée à Jésus, venant de l'auteur qu'on sait par ailleurs être un pauliniste, a été élaborée selon le langage de Paul qui s'appelle le serviteur de tous. Les autres critiques qui la tiennent pour authentique, au moins pour antérieure à Marc [2], n'éprouvent pas le besoin de faire venir l'idée de saint Paul ; ils signalent seulement le rapprochement des pensées, sans parler de leur origine dépendante. Saint Paul enseignait que Jésus était issu de David selon la chair, Rom., I, 3, et il le reconnaissait aussi comme « Seigneur » [3] ; on ne voit pas de raison pour laquelle un pauliniste aurait préféré le titre de Seigneur à celui de fils de David, sinon la prédominance du premier dans les lettres de l'apôtre. Mais M. Loisy estime cependant que très probablement Marc regardait Jésus comme fils de David et n'entendait pas insinuer ici la négation de la filiation davidique [4]. Il a voulu simplement relater comme possible une interprétation de Volkmar et de Holsten, deux partisans du paulinisme absolu de Marc.

Finalement, les exemples d'expressions pauliniennes, que M. Loisy prétend retrouver dans Marc, sont peu probants. Resteraient φρονεῖν, VIII, 33, que M. Feine [5] tient

[1] F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 309-310.

[2] Nicolardot, *op. cit.*, p. 281, note 3.

[3] Voir Feine, *Jesus Christus und Paulus*, p. 37-42.

[4] J. Weiss, *Das Markus-Evangelium*, p. 190-191 ; Klostermann, *Markus*, p. 108.

[5] *Op. cit.*, p. 141, note 4.

pour non paulinien, et la formule ὅτι Χριστοῦ ἐστε, IX, 41, qui serait paulinienne, I Cor., III, 23. J. Weiss attribue cette dernière au reviseur du second Évangile [1] et il y reconnaît le langage théologique des communautés chrétiennes [2]. Nicolardot y voit une expression rédactionnelle, mais il ne parle pas de son origine [3]. Klostermann y distingue une teinte paulinienne [4]. Χριστοῦ εἶναι est, en effet, une formule de saint Paul. Rom., VIII, 9 ; I Cor., I, 12; III, 23 ; II Cor., X, 7 [5]. La ressemblance est indéniable. Si la formule n'est ici qu'une explication des mots authentiques ἐν ὀνόματι μοῦ, il n'y a aucun inconvénient à admettre que saint Marc a interprété la parole du Sauveur en des termes employés couramment par saint Paul. Cette expression paulinienne n'enlève rien à l'authenticité de la sentence qu'elle expliquerait. Le paulinisme littéraire du second Évangile est acceptable. L'influence paulinienne sur le fond l'est-elle autant ? A-t-elle porté sur quelques points importants de doctrine ?

2° *Idées théologiques.* — Et d'abord, la théorie paulinienne de la rédemption a-t-elle pénétré dans saint Marc ? Se remarque-t-elle dans la réprimande de saint Pierre et dans l'instruction à la foule, VIII, 32-38, qui ont suivi la confession messianique de Simon et la prédiction de la passion, VIII, 27-31 ? Si avec M. Loisy on tient cette réprimande, VIII, 32, pour une construction de l'évangéliste, on est en droit de rechercher les éléments, dont il l'a formée. Dans cette hypothèse, on peut bien remarquer que l'opposition entre la sagesse humaine et la sagesse divine relative-

[1] *Das älteste Evangelium*, p. 261, note.

[2] *Das Markus-Evangelium*, p. 163. C'est une addition, mise entre parenthèses, pour expliquer les mots originaux « à cause de mon nom ».

[3] *Op. cit.*, p. 276.

[4] *Markus*, p. 78.

[5] Swete, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1902, p. 208.

ment à la mission du Christ qui entraînait la mort rédemptrice du Sauveur, est conforme à l'esprit de Paul. L'apôtre, en effet, distingue la sagesse humaine, qui ne comprend rien au mystère de la croix, de la sagesse divine, qui fait comprendre les plans rédempteurs de Dieu à l'égard de l'humanité et semble se confondre avec le mystère par excellence, le grand secret de Dieu suivant lequel les hommes seront incorporés au Christ et ne feront avec lui qu'un corps mystique [1]. Le rapprochement est indiscutable. Quant à la dépendance, les exégètes qui admettent l'authenticité de la sentence évangélique, et je suis du nombre (mais ce n'est pas ici le lieu d'en faire la démonstration), disent avec Swete [2] qu'elle se reflète et qu'elle a été développée dans les Épîtres de saint Paul. Ce savant exégète anglais observe, d'ailleurs, que la formule φρονεῖν τὰ τινος se trouve dans la Bible grecque, Esther, VIII, 13; I Mach., X, 20, et dans la littérature classique. Saint Marc ne l'a donc pas nécessairement empruntée à saint Paul, Rom., VIII, 5.

« L'instruction sur le renoncement a été prise dans le recueil des discours du Christ et adaptée par l'évangéliste au contexte qu'il a voulu lui donner [3]. » Or, c'est dans cette prétendue adaptation qu'on remarque trace de paulinisme : l'évangéliste explique, d'après Paul, le mystère de la croix par rapport au Christ et au chrétien. Le rapprochement avec Gal., II, 19-21, est ici encore indéniable ; mais la dépendance de Marc à Paul n'est admissible que si on admet le caractère rédactionnel de l'instruction originale. Klostermann n'y voit que la teinte, donnée à une parole de Jésus en conformité avec les idées des communautés chrétiennes [4]. Swete, qui admet l'authenticité du logion, déclare que, dans le passage indiqué, l'apôtre l'a interprété fidè-

[1] F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 127-130.
[2] *Op. cit.*, p. 181.
[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 92.
[4] *Markus*, p. 70.

lement [1]. Dans ce sentiment, qui est le nôtre, Marc ne dépend pas de Paul, mais Paul dépend de Jésus. Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser du vocabulaire soi-disant paulinien du verset 36. Quant au verset 38, le verbe composé ἐπαισχύνεσθαι est employé dans la Bible grecque, Job, XXXIV, 19 ; Ps. CXVIII (CXIX), 6 ; Is., I, 29; il a donc pu être emprunté à ces passages autant qu'à saint Paul. Enfin la mise en scène apocalyptique de la manifestation de Jésus au milieu des anges est dans l'Évangile, Matth., XIII, 41; XXIV, 31 ; XXV, 31; Marc., XIII, 27, aussi bien que dans saint Paul, II Thess., I, 7 [2]. Il n'y a donc ici rien de spécifiquement paulinien.

C'est surtout au verset 45 du chapitre X que M. Loisy retrouve l'influence de la doctrine paulinienne de la rédemption. D'abord, le Fils de l'homme est venu, non afin d'être servi, mais afin de servir, pratiquant ainsi lui-même la règle qu'il venait inculquer à ses disciples. L'évangéliste lui appliquerait donc l'idée paulinienne du ministère-service dans l'œuvre de la rédemption des hommes, puisqu'il est venu pour donner sa vie comme rançon pour plusieurs. La plupart des critiques tiennent pour spécifiquement paulinienne la conception de la mort de Jésus, considérée comme le suprême service rendu à la communauté chrétienne, comme une expiation volontaire. Jésus n'avait prévu sa mort que comme un dénouement possible à sa mission terrestre, et il en avait accepté généreusement la possibilité, tout en espérant une manifestation solennelle de la puissance divine et une inauguration miraculeuse du royaume. Il espérait le miracle, mais ce fut la catastrophe qui arriva [3]. Les premiers apôtres, au début de leur prédication, ont compris cette mort comme rentrant dans l'économie des desseins providentiels sur le Messie et le salut du monde, comme une condition préliminaire, indispensable et prédite

[1] *Op. cit.*, p. 182.
[2] *Op. cit.*, p. 185 ; Klostermann, *Markus*, p. 71.
[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 218.

de la résurrection. Saint Paul construisit le premier la théorie de la mort rédemptrice de Jésus [1]. C'est cette théorie que Marc reproduit ici [2]. Nous n'avons pas présentement à exposer l'origine de la doctrine de la rédemption ; nous nous bornons à renvoyer aux ouvrages français qui en traitent [3]. L'unique point qui nous intéresse est de savoir s'il est définitivement démontré que Jésus n'a rien dit de correspondant au mot grec λύτρον qui ne se trouve qu'en cet endroit du Nouveau Testament. M. Klostermann [4], tout en ayant des doutes pour son compte, parce que les mots de Marc ne se trouvent pas en saint Luc et qu'ils ne se relient pas étroitement en Marc à ce qui précède, déclare que ce n'est pas définitivement prouvé, et M. Deissmann n'a pas de raison de douter que saint Paul ait bien interprété dans sa doctrine de la rédemption le mot profond de Jésus, dont le sens répondait exactement au grec λύτρον [5]. L'idée de l'échange (âme pour âme) était familière aux Juifs anciens. Cf. II Mach., VII, 37, 38; IV Mach., I, 11 ; XVII, 22. Jésus a donc pu l'exprimer en araméen, et Marc la traduire en grec par le mot λύτρον, qui avait ce sens dans la langue populaire aussi bien que dans

[1] *Ibid.*, p. 176. Voir plus haut, p. 327-328.

[2] J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 265 ; Bousset, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1904, p. 681 ; Nicolardot, *Les procédés de rédaction*, etc., p. 281.

[3] Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 218-270; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 72-78, 88-95. Voir plus haut, p. 329. Lire, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 juin 1909, p. 463, un résumé, fait par M. Lebreton, du mémoire de M. Burkitt lu au Congrès de l'histoire des religions à Oxford en 1908. Un des principaux objets de ce mémoire est de montrer combien la doctrine du second Évangile est différente du paulinisme. En particulier, la conception de la mort rédemptrice de Jésus en saint Marc ne dépend pas de saint Paul.

[4] *Markus*, p. 90.

[5] *Licht vom Osten*, p. 237.

la littérature classique [1]. L'influence de Paul sur saint Marc n'est pas démontrée au sujet de la rédemption dans l'instruction de Jésus sur le renoncement.

Il en est de même pour le récit de la cène, XIV, 24. Chacun sait combien les critiques se sont occupés depuis plusieurs années de l'institution de l'eucharistie [2]. Mais il ne s'agit ici que des rapports du verset de Marc sur la coupe de sang et de l'alliance avec le récit de saint Paul, I Cor., XI, 25. Or, selon M. Loisy, ce verset forme un complément inséré dans un récit plus ancien, comprenant les versets 22, 23 et 25. Après la distribution du pain et du vin, sur lesquels il avait prononcé les paroles ordinaires de la bénédiction de la table, Jésus ne dissimula pas à ses fidèles que c'était la dernière fois qu'il mangeait avec eux, en leur déclarant qu'il ne boirait pas du fruit de la vigne avant l'avènemen du royaume de Dieu [3]. Le verset 24 : « Ceci est mon sang, celui de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, » trouble le contexte, dans lequel il est introduit, puisqu'il est parlé du sang, après que les apôtres ont bu au calice, et qu'il reflète la conception paulinienne de l'eucharistie [4] : celle du calice de l'alliance dans le sang rédempteur. Il ne paraît pas à M. Rivière [5] « que l'argumentation de M. Loisy soit sans réplique. » La petite phrase de saint Marc : « Et ils en burent tous » est peut-être une parenthèse « amenée par le rapprochement naturel des idées entre la présentation de la coupe et le fait de boire, une anticipation glissée rapide-

[1] Swete, *op. cit.*, p. 240-241.

[2] Voir Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 185-207. Cf. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 535, note.

[3] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 218-219.

[4] J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 298; Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., Bellevue, 1903, p. 116-117 ; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 237-239; Ch. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 224; F. Nicolardot, *op. cit.*, p. 293.

[5] *Le dogme de la rédemption*, p. 82.

ment et qui ne prétend pas interrompre la trame du récit, d'autant que cette phrase, d'un grec hébraïsant, peut signifier aussi bien la simultanéité que la succession des actes. D'ailleurs, le parallélisme avec le verset 22 ne semble-t-il pas demander que Jésus-Christ, après avoir dit : « Prenez, « ceci est mon corps, » dise aussi du vin : « Prenez, ceci est « mon sang ? » Le prétendu récit « primitif », reconstitué par M. Loisy, reste peu logique et incomplet. » D'autre part, le verset 24 ne reproduit pas le texte de l'Épître aux Corinthiens. Aussi M. Loisy pense-t-il que le rédacteur du second Évangile a conformé l'ancien récit (dont l'existence n'est pas prouvée) à la doctrine et à la pratique eucharistiques des communautés fondées par saint Paul. La dépendance textuelle ainsi abandonnée, on ne parle plus que de l'influence doctrinale de la théologie de l'apôtre. On n'en donne pas de preuve, et « l'argument textuel écarté, il ne reste plus, pour appuyer cette induction, que l'idée préconçue du système [1]. »

L'esprit de système est encore plus visible au sujet de la coupe de Gethsémani. M. Loisy, ayant décidé (on sait pour quelles raisons) que la coupe de la nouvelle alliance dans le récit de la cène appartenait au rédacteur, lui attribue encore celle de Gethsémani ; c'est la même coupe, que Jésus présentait naguère à ses disciples et qu'il voudrait éloigner de lui. Mais la coupe dont Jésus demande l'éloignement est plutôt la coupe de la mort, celle dont il avait parlé aux fils de Zébédée, x, 38 [2]. Elle correspond sans doute à « l'heure » du verset 35, sans former nécessairement double emploi. La même idée est exprimée sous deux images différentes, et c'est uniquement par raison de parallélisme avec la coupe de la cène eucharistique que M. Loisy l'attribue à l'évangéliste. La coupe de mort ne vient donc ni de Paul, ni du récit de l'institution de l'eucharistie. A ma connaissance, aucun critique n'a fait ce rapprochement ni

[1] *Ibid.*, p. 83.

[2] Swete, *op. cit.*, p. 344.

affirmé cette dépendance. C'est une explication exclusivement propre à M. Loisy, laissons-lui en la paternité.

Nous n'insisterons pas sur l'endurcissement providentiel des Juifs par le moyen des paraboles, puisqu'il n'est pas prouvé que cette doctrine ait été introduite dans l'Évangile par saint Marc. Saint Paul, nous l'avons remarqué déjà, s'est sans doute préoccupé de la non-conversion de la masse du peuple juif ; mais il l'a expliquée autrement que par la prédestination divine. C'est donc une pure hypothèse de dire que le but de l'enseignement parabolique a été imaginé conformément à la doctrine prédestinatienne de saint Paul. On peut en expliquer autrement l'origine [1]. Il est fort probable que les deux conflits de Jésus avec les pharisiens sur la question du sabbat ont été réunis dans le second Évangile par raison d'analogie, II, 23-III, 6. Il en résulte qu'on ne peut pas affirmer avec certitude leur suite chronologique. Que le motif du groupement ait été le dessein de montrer que, conformément à l'esprit de Paul, le sabbat était abrogé pour les chrétiens, il est plus facile de le supposer que de le prouver. Relativement à l'abrogation des observances légales, Jésus a posé des principes, dont Paul a déduit les conséquences. Il n'était pas nécessaire d'être animé de l'esprit de Paul pour rapporter les principes du Maître ; il suffisait d'être un historien fidèle. Le groupement de sujets analogues est un procédé littéraire bien légitime et usité par tous les écrivains. Il n'est pas l'indice naturel d'une tendance, encore qu'il puisse être employé au profit d'une tendance. Ici, il s'explique suffisamment par la similitude des sujets, et d'autant plus simplement que les deux conflits sabbatiques terminent une série de cinq conflits avec les pharisiens, réunis pour mieux caractériser l'époque des premières oppositions que Jésus a rencontrées en Galilée. En tout cela, l'esprit de Paul n'apparaît pas, et

[1] *Revue du Clergé français*, du 15 avril 1909, p. 148-153 (p. 20-25 du tirage à part). Voir aussi plus haut, p. 239-246.

n'y a même pas de raisons spéciales de le soupçonner.

Quant aux observances légales, relatives aux aliments purs et impurs, on reconnaît que la pensée est dans l'esprit de Jésus. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à une thèse paulinienne, qu'on avoue d'ailleurs n'être pas exposée dans une forme paulinienne. Si l'apôtre dans ses luttes contre les judaïsants a souvent insisté sur l'indifférence morale de l'alimentation, il n'en résulte pas qu'il en soit l'inventeur. Ce pharisien converti, qui tenait jadis si fortement aux traditions de ses ancêtres, n'a été si résolu et si ferme à l'encontre de ses anciennes idées que parce qu'il avait reçu cet enseignement comme venant de Jésus. Si quelques expressions sont caractéristiques du style de Marc, il suffit de reconnaître que l'évangéliste a rendu la sentence de Jésus dans sa langue personnelle. L'authenticité de la parole elle-même ressort cependant de sa formule, énoncée en termes d'une crudité surprenante. « Aurait-on prêté au Maître, s'il ne les avait employées, ces expressions d'une si franche et si saine vulgarité ? » dit justement M. Nicolardot [1].

La tendance universaliste de Marc apparaît, dit-on, dans l'anecdote de la Chananéenne. Marc retouche maladroitement le texte de la réponse de Jésus, que Matthieu a conservé, xv, 26, en écrivant d'abord : « Laisse premièrement les enfants se rassasier, » vii, 27, « ce qui suppose une interprétation allégorique de la réponse où l'on sous-entend la prédication ultérieure de l'Évangile aux Gentils [2]. » Pour lui, la femme païenne représente la gentilité, et celle-ci n'a qu'à attendre pour recevoir une partie du pain, distribué d'abord aux enfants de la maison, c'est-à-dire aux Juifs. Il a donc exploité un souvenir traditionnel au profit de l'appel des Gentils à la foi, en l'entendant dans le sens helléno-chrétien de Paul. Beaucoup de critiques pensent même que le mot πρῶτον de cette phrase a été emprunté à Rom., i, 16, et ils le considèrent au moins comme une addition

[1] *Les procédés de rédaction*, etc., p. 265.

[2] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 91.

secondaire faite au récit primitif [1]. B. Weiss, tout en l'admettant, n'y a jamais vu une trace de paulinisme ; il y reconnaît seulement une addition faite en vue d'écarter une fausse interprétation dans le sens particuraliste [2], et il trouve étrange la supposition qu'un paulinien ait ajouté la phrase entière pour expliquer une ancienne forme du récit dans le sens de ses idées personnelles. Au temps où saint Marc écrivait son Évangile, ne pouvait-il pas y avoir, dit-il, un judéo-chrétien qui voulait prévenir la fausse conclusion qu'on aurait pu tirer de la parole de Jésus, Matth., xv, 24, en restreignant aux Juifs le salut apporté au monde par le Maître, sous prétexte que lui-même, en fait et par principe, avait réservé sa prédication à ses compatriotes [3] ? L'insertion de πρῶτον dans la parole de Jésus sous l'influence de Rom., i, 16, n'est donc pas nécessairement l'œuvre d'un paulinien et ne prouve pas à elle seule le paulinisme de Marc [4]. D'ailleurs, c'est une opinion exclusivement propre à M. Loisy que, dans la pensée de l'évangéliste, la Chananéenne symbolise les païens. L'interprétation symboliste est introduite

[1] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, t. II, p. 256 ; H. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 144; P. W. Schmiedel, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, art. *Gospels*, t. II, col. 1744; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 84, 225 ; *Das Markus-Evangelium*, p. 89 ; F. Nicolardot, *op. cit.*, p. 268 ; A. Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, p. 305 ; Klostermann, *Markus*, p. 61.

[2] *Die Evangelien des Markus und Lukas*, p. 117.

[3] *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack, Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 3, p. 212.

[4] Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, p. 235, reconnaît que Marc a adouci la formule de Matthieu et a donné à la parole de Jésus une forme adaptée à Rom., i, 16. M. Jacquier dit que Marc a en propre des détails complémentaires, qui peuvent être la glose de la tradition ou de l'évangéliste. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, p. 106.

ici sans raison pour essayer de justifier le caractère secondaire et rédactionnel du verset 27. M. Loisy crée de toutes pièces ce symbolisme, que l'évangéliste n'a pas eu en vue très probablement.

Le même symbolisme de la proposition de l'Évangile aux nations est reconnu, sans plus de raison, aux récits de la guérison du sourd-muet et de la seconde multiplication des pains. Celle-ci est placée, en Décapole, territoire païen, pour acquérir cette signification, et elle est opposée à la première, qui figure, elle, la proposition de l'Évangile aux Juifs par les douze apôtres de Jésus. La guérison du sourd-muet présage la conversion des païens, comme celle de l'aveugle de Bethsaïde semble vouloir figurer le progrès qui s'est accompli peu à peu dans la foi des apôtres [1]. Ce symbolisme résulte uniquement du rapprochement des récits et de l'opposition qu'ils présentent ainsi groupés : l'adhésion des apôtres à la foi messianique et l'origine de l'Église judéo-chrétienne font pendant à la conversion desGentils et à l'origine de l'Église helléno-chrétienne. Pris en eux-mêmes, les récits ne semblent pas avoir été conçus en vue de cette signification qu'ils ont seulement dans la perspective créée par le rédacteur. Bien que les récits soient peut-être groupés dans un ordre artificiel, ils n'ont pas réellement cette perspective, créée, non par Marc, mais par J. Weiss [2] et adoptée par Loisy. Le symbolisme qui en résulte est si peu clair que M. Jean Weiss donne aux deux multiplications des pains une autre signification symbolique : ce sont des célébrations anticipées de la cène et par conséquent des prédictions de la mort rédemptrice du Christ ; l'une de ces prédictions a été faite aux Juifs, l'autre aux païens. Nous sommes au pays de l'imagination symboliste. Les autres critiques n'en parlent même pas,

[1] A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 91-92, 979-980, 1007-1008.

[2] *Das älteste Evangelium*, p. 205-217; *Das Markus-Evangelium*, p. 139-141.

et M. Hoffmann [1] n'admet pas que la guérison du sourd-muet soit racontée par saint Marc en vue du salut offert aux païens. D'ailleurs, il n'est pas certain que le miracle ait eu lieu sur le territoire païen. Le paulinisme de Marc, appuyé sur ces interprétations symboliques, croule avec tout cet échafaudage symboliste, dressé sur le vide.

La prédication de l'Évangile aux païens est affirmée deux fois dans Marc, XIII, 10 ; XIV, 9. La première mention, insérée dans le discours apocalyptique, est, au jugement de J. Weiss [2], adopté par M. Loisy, une addition de l'évangéliste, faite d'après Rom., XI, 25. Le morceau, dont elle fait partie, viendrait des *Logia* et serait de bonne tradition. En l'insérant dans l'apocalypse évangélique, Marc s'arrête avant le verset qui correspond à Matth., X, 23 : « Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas fait le tour des villes d'Israël avant que le Fils de l'homme ne soit venu. » Cette donnée n'allait pas dans le sens des préoccupations de Marc ; c'est pourquoi il l'a omise, mais il l'a remplacée par une indication opposée : « Il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations [3]. » Quelle que soit l'origine du morceau, sur laquelle les critiques ne sont pas d'accord, c'est une simple hypothèse que cette addition a été introduite par l'évangéliste pour expliquer les mots de la source : « En témoignage pour eux et pour les Gentils [4]. » Marc a pu la trouver dans sa source, et Matthieu la maintient à cette place, XXIV, 14. Du reste, ce n'est pas une particularité de saint Paul que l'Évangile devait être prêché à toutes les nations avant la fin du monde. C'est, au sentiment de Klostermann [5], qui renvoie à Rom., XI, 25 ; Marc., XVI, 15 ;

[1] *Op. cit.*, p. 308.

[2] *Das älteste Evangelium*, p. 277 ; *Das Markus-Evangelium*, p. 195.

[3] F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction*, etc., p. 287.

[4] B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, p. 199-200; Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 413.

[5] *Markus*, p. 112. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 301. Voir aussi plus haut, p. 5-7.

Matth., XXVIII, 19 ; Luc., XXIV, 47 ; II Pet., III, 12, une tradition ancienne parmi les chrétiens. Mgr Batiffol a recueilli d'autres déclarations du Sauveur relatives aux plus longs délais avant son avènement, et il y a ajouté cette conclusion : « Même dans l'hypothèse où pareilles déclarations porteraient l'empreinte d'une tradition s'ouvrant peu à peu à de longs espoirs sur l'avenir du monde et de l'Évangile, qui oserait dire que ces longs espoirs n'étaient pas issus de l'enseignement de Jésus [1] ? » A supposer donc que le verset 9 du chapitre XIV soit une addition de l'évangéliste [2], encore que probablement Marc n'ait fait que rendre la parole de Jésus en un langage conforme aux idées postérieures [3], il ne serait pas prouvé qu'il a subi en cela l'influence de saint Paul, puisque tout autre prédicateur chrétien en pouvait dire autant à l'époque de la composition du second Évangile.

Plusieurs exégètes, même parmi les catholiques [4], pen-

[1] *L'enseignement de Jésus*, p. 293-294.

[2] P. W. Schmiedel, art. *Gospels*, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. II, col. 1887; Bousset, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1904, p. 680-681; J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 55; F. Nicolardot, *op. cit.*, p. 290 ; Klostermann, *Markus*, p. 121.

[3] J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 286 ; *Das Markus-Evangelium*, p. 202 ; B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, p. 211.

[4] Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, p. 320 ; B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, p. 160; J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (où il attribuait ce verset au dernier rédacteur) ; *Das Markus-Evangelium*, p. 118 (où il l'attribue au Romain Marc, qui est le seul évangéliste à avoir cette addition) ; F. Nicolardot, *op. cit.*, p. 278. Ce critique note que, d'après les documents 7 et 3 des papyrus araméens publiés par MM. Sayce et Cowley, Londres, 1906, la femme avait aussi le droit de répudiation dans la communauté juive de Syène, dans la Haute-Égypte, au temps de Xerxès. Mais il est peu probable que Notre-Seigneur se soit occupé des coutumes particulières de cette communauté.

sent que saint Marc, x, 12, a appliqué le verset 11 au divorce de la femme, parce que le droit grec et romain reconnaissait à la femme la faculté de prendre l'initiative, et qu'il l'a fait conformément à la doctrine de saint Paul, I Cor., VIII, 13. Klostermann reconnaît que la leçon ordinaire de ce verset n'a pu sortir de la bouche de Jésus, qui, ne connaissant que le droit juif, n'a pu parler du divorce provoqué par la femme. Mais il pense que la leçon originale a été conservée par le *Codex Bezæ*, par quelques manuscrits de l'Italique et par le texte syriaque sinaïtique. Cette leçon : ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός αὐτης, γαμὴση ἀλλον, est d'accord avec Matth., v, 32; Luc., XVI, 18 [1]. Il s'agit alors d'une séparation de fait, et non d'un divorce, reconnu par le droit. Marc aurait reproduit la parole authentique du Sauveur. M. Swete pense que le caractère général du second Évangile exclut l'hypothèse d'une adaptation de la parole de Jésus aux mœurs grecques et romaines. Aussi croit-il que Marc, reproduisant les souvenirs de Pierre, rapporte une sentence authentique de Jésus, ayant trait à la pratique païenne du divorce et répandue dans les cercles helléniques [2]. L'influence paulinienne n'a existé que si l'on admet la première explication ; elle disparaît dans les deux autres. Le soupçon de rapport entre la possibilité pour Dieu de sauver les riches et la doctrine de saint Paul sur l'élection divine et la puissance de la grâce serait fondé, si la déclaration de Jésus, x, 27, visait un jugement de Dieu ; mais elle ne vise que la puissance divine, capable d'accomplir ce qui est impossible à l'homme [3].

3° *Apologie de saint Paul en face des autres apôtres.* — Si l'influence de Paul sur la doctrine de Marc est déjà si faible et si indirecte, celle que M. Loisy lui prête pour l'apologie de l'apôtre, de sa conduite et de son action paraîtra plus faible encore. C'est un fait que le second évangéliste

[1] *Markus*, p. 83.
[2] *Op. cit.*, p. 219.
[3] B. Weiss, *op. cit.*, p. 165.

signale avec insistance l'inintelligence des apôtres. Les récits sont là qui le montrent clairement. Il n'est pas nécessaire de les reprendre l'un après l'autre ; une seule question se pose : l'inintelligence des apôtres galiléens est-elle réellement une thèse de saint Marc ? La relate-t-il si souvent, non pas sans doute par antipathie avouée, par hostilité directe à l'égard des Douze, mais au moins par indépendance d'esprit, parce qu'il n'appartient pas à leur cercle et se rattache au groupe des missionnaires qui entourent Paul ? Si le caractère et l'intelligence des apôtres galiléens sont présentés assez souvent sous un jour peu bienveillant [1], ce n'est pas pour les opposer à une autre catégorie d'apôtres, dont l'esprit serait plus ouvert et les procédés d'évangélisation différents. Si Marc relève avec force et franchise leurs erreurs, leurs malentendus, leurs torts même, s'il fait ressortir les traits les plus humiliants pour eux, c'est par sincérité et amour de la vérité historique. On dira, si l'on veut, que, sous ce rapport, il est plus « naïf » que les deux autres Synoptiques, qui atténuent les récits moins favorables aux Douze. S'il relate notamment l'inintelligence des apôtres, c'est qu'elle a été réelle : partageant les idées populaires sur le Messie temporel et le royaume messianique, ils ne comprirent d'abord rien à la mission morale de leur Maître, et encore moins à la nécessité de ses souffrances et de sa mort. Jésus a dû les instruire progressivement et les disposer à entrer dans ses vues divines, en modifiant leurs pensées humaines et charnelles [2], et saint Marc retrace exactement tout le travail lent de cette formation et de cette éducation. Une relation de cette nature ne peut provenir que du souvenir des apôtres eux-mêmes, car la légende, loin de dénigrer les Douze, les a plutôt glorifiés. Et cette observation générale se vérifie aussi bien pour Pierre, le chef du collège apostolique, et pour les apôtres privilégiés,

[1] Jacquier, *Histoire des livres du NouveauTestament*, t. II, p. 423 ; F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 365-358.

[2] Voir plus haut, p. 272-274.

les apôtres-colonnes, que pour les Douze. Leur inintelligence a été réelle ; leurs préjugés, leurs dispositions intimes se sont manifestés ; Jésus a dû leur expliquer patiemment les vérités qu'ils ne comprenaient pas; il lui a fallu supporter et corriger leurs défauts, et Marc a décrit tout ce travail d'éducation, tel qu'il l'avait appris, et on n'a aucune raison valable de lui attribuer l'arrière-pensée d'établir un contraste peu favorable entre les apôtres galiléens et les missionnaires, dont saint Paul était le chef et le type.

L'apologie de Paul n'est pas plus visible dans le second Évangile que l'opposition aux Douze. Est-ce en vue de justifier sa manière d'agir comme missionnaire au long cours, que Marc a corrigé la sentence primitive et accordé aux apôtres, envoyés en mission, un bâton et des sandales, VI, 8-9, que Matthieu et Luc leur refusent ? On prétend qu'il paraît plus conforme à l'esprit de Jésus de s'en remettre entièrement à la providence, et aux circonstances de missions dans un rayon peu étendu de n'avoir ni bâton ni chaussures. Marc, en songeant à Paul, a atténué la rigueur du précepte positif et adapté les conditions fixées par Jésus, à une situation postérieure, à la manière d'agir usitée de son temps et dans son milieu paulinien [1]. Wellhausen, plus radical, estime que le récit de la mission des apôtres n'a rien d'historique, que Jésus n'a pas fait faire un voyage d'essai à son séminaire et que le récit a été rédigé conformément à la manière dont se firent les premières missions chrétiennes en Palestine [2]. B. Weiss dit seulement que Marc a décrit d'une façon pittoresque l'équipement des missionnaires, suivant son procédé ordinaire de rédaction et en ne puisant dans la source que ce qui allait à son but [3]. On

[1] J. Weiss, *Das Markus-Evangelium*, p. 126, dit la même chose que M. Loisy. Cf. F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction*, etc., p. 259 ; Klostermann, *Markus*, p. 47.

[2] *Das Evangelium Marci*, p. 46.

[3] *Die Evangelien des Markus und Lukas*, p. 92 ; *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, p. 208-209.

peut dire encore que le détail du bâton et des sandales, détail de minime importance, provient d'une forme spéciale de la tradition évangélique. Rien, en tout cas, ne prouve que Marc a modifié la source, dont on ne connaît pas la teneur, d'après la situation postérieure et pour mettre d'accord la pratique de saint Paul avec les préceptes du Seigneur.

Faut-il prendre au sérieux l'allusion au « petit » Paul que M. Loisy aperçoit, après Volkmar et Holsten [1], dans la leçon de bienveillance pour les petits, IX, 37, et dans l'anecdote de l'exorciste étranger, 38-40 ? C'est de la pure fantaisie exégétique que, pour son honneur, M. Loisy eût bien fait de laisser en compte aux deux Tubingiens, partisans de la critique de tendance. Elle a bien été acceptée par M. Bacon, professeur à l'Université de Yale ; mais le P. Cladder, jésuite de Valkenburg, en le relatant dans son compte rendu [2], exprime son étonnement par des points d'exclamation. C'est vraiment la seule réfutation que mérite une interprétation si singulière, et il faut un parti-pris évident de paulinisme marcien pour y adhérer. Il faut apprécier de même ce qui concerne la récompense du renoncement chrétien, indiquée à saint Pierre, X, 28-31, et la réponse à la demande inconsidérée de Jacques et de Jean, X, 35-40. Ces épisodes sont des faits concrets, rapportés pour eux-mêmes et sans relation avec une situation postérieure. Les raisons que M. Loisy a de suspecter leur vérité historique ne sont pas plus fondées que celles qu'il invoque en faveur de son interprétation. Toutes proviennent de l'esprit de système, poussé au delà de toutes limites raisonnables. Marc n'a jamais pensé à mettre Pierre seul, ou avec Jacques et Jean, en opposition avec Paul, pas plus que

[1] Klostermann, *Markus*, p. 78. L'enfant reçu au nom du Christ ne représente pas l'enfant apôtre ni le « petit » Paul, mais le peuple fidèle, reçu parce qu'il croit au Christ et adhère à sa doctrine. J. Weiss, *Das Markus-Evangelium*, p. 162.

[2] *Theologische Revue*, 8 juin 1909, p. 271.

les Douze. Il parle des apôtres « galiléens » conformément à ce qu'il sait d'eux sans arrière-pensée de comparaison défavorable avec l'apôtre des Gentils et les missionnaires qui l'entourent. Il est singulier de voir dans le verre d'eau récompensé une allusion aux collectes portées par saint Paul à l'Église de Jérusalem, et d'entendre l'obscure sentence des derniers qui remplacent les premiers, de Paul et de ses missionnaires placés en mérite avant les Douze. Il faut une forte dose de bonne volonté pour trouver claire cette dernière interprétation. Bref, M. Loisy a manqué de goût en rajeunissant les rêveries de Volkmar et de Holsten, qu'on croyait oubliées à tout jamais.

Si donc le paulinisme de Marc n'est pas à rejeter *a priori*, s'il est légitime même à la condition d'être présenté avec modération et réduit à quelques traits, il est évident qu'il ne peut être admis dans la forme exagérée, dans laquelle M. Loisy l'a formulé et soutenu. La plupart des arguments de ce critique sont sans portée et dérivent d'un système d'interprétation qui, loin de s'imposer avec une nécessité exégétique, apparaît le plus souvent sans fondement objectif dans le texte du second Évangile, puisque d'autres critiques, même parmi les rationalistes, n'en tiennent pas compte ou les rejettent expressément. Nous avons discuté ceux qui offrent quelque apparence de réalité, et nous avons montré que les textes pouvaient fort légitimement s'interpréter d'une autre manière. En restant donc sur le terrain de la seule critique littéraire et en excluant même toute question de doctrine, le paulinisme de Marc selon Volkmar et Holsten, que M. Loisy a rajeuni, non seulement n'est pas démontré, il n'est même pas vraisemblable.

APPENDICE II

UN SOI-DISANT ANTÉCÉDENT JUIF DE L'EUCHARISTIE

Des critiques de différents pays et de diverses confessions religieuses ont récemment recherché quels avaient bien pu être les antécédents juifs de la sainte eucharistie. Tandis que l'on pense généralement que le dernier repas du Sauveur avec ses disciples a été un festin pascal, ils ont prétendu que la cène avait été un simple *kiddûsch* et que l'eucharistie était, comme le *kiddûsch*, un repas composé de pain et de vin bénits. Si l'on veut apprécier sainement le fondement de ce sentiment nouveau et surprenant, il est nécessaire de savoir très pertinemment ce qu'est le *kiddûsch* juif. Or, la meilleure source de renseignement doit se trouver dans les écrits des rabbins. Nous y avons directement recouru, et nous y avons trouvé une notion précise du *kiddûsch*, qui nous permettra de juger des rapprochements qu'on en a faits avec l'eucharistie à la dernière cène.

I. Ce qu'est le kiddusch

Le mot hébreu rabbinique, que l'on transcrit *kiddûsch* ou *kiddousch* en caractères latins, signifie « sanctification », et il désigne la cérémonie et la prière, par lesquelles les Juifs proclament la sainteté du sabbat et des fêtes de la Pâque, de la Pentecôte, des Tabernacles, etc. [1], au début

[1] Selon le Talmud de Babylone, traité *Eroubin*, fol. 40 *b*, la

de ces jours consacrés au repos et au culte. Le *kiddûsch* consiste uniquement à vider une coupe de vin, après avoir prononcé sur elle une double bénédiction, celle du vin d'abord, celle de la sanctification du jour ensuite. Les rabbins justifiaient l'obligation de cette sanctification, pour le sabbat au moins, par les deux passages bibliques, Exod., xx, 8 ; Deut., v, 12. Ceux de Babylone attribuaient aux membres de la Grande Synagogue l'institution des bénédictions et des prières, des formules de sanctification (*kiddûsch*) et de séparation (*habdallah*) du samedi et des autres jours de la semaine [1]. La Mischna rapporte les discussions qui avaient surgi entre Schammaï et Hillel au sujet de l'ordre dans lequel devaient être prononcées les deux bénédictions, celle du vin et celle de la sanctification du jour. Au *kiddûsch* du sabbat, la bénédiction du vin est la première, selon les deux grands docteurs, semble-t-il. Le désaccord ne portait que sur l'ordre à suivre aux jours de fête. « Schammaï dit : On fait d'abord, aux jours de fête, la bénédiction pour la solennité et ensuite pour le vin ; et Hillel dit qu'il faut faire l'inverse [2]. » La même controverse est signalée spécialement à l'occasion de la Pâque. « Lorsque la première coupe de vin est versée, selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour (en prononçant la sanctification de la fête, explique M. Schwab), puis on dit la formule de bénédiction pour le vin ; d'après l'école de Hillel, on bénit d'abord Dieu

solennité du jour n'est sanctifiée qu'à ces trois fêtes de Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles. Mais un autre enseignement ajoute qu'elle doit l'être à toutes les solennités appelées « convocations saintes », Lev., xxiii, 4, comme le nouvel an et le Kippour (grand-pardon). R. Tambrouma trouvait ce dernier avis très juste. Talmud de Jérusalem, traité *Pesahim*, x, 5, trad. Schwab, Paris, 1882, t. v, p. 152.

[1] *Traité des Berakhoth de Jérusalem et de Babylone*, v, 2, trad. Schwab, Paris, 1871, p. 360.

[2] *Ibid.*, viii, 1, p. 138, 436.

pour le vin, puis pour la fête [1]. » La raison de cette diversité d'avis est la même dans la *guémara* (ou commentaire de la Mischna) des deux Talmuds de Jérusalem et de Babylone. Au sentiment de Schammaï, c'est afin de sanctifier la fête qu'on a apporté du vin ; on est donc obligé de faire cette sanctification avant l'arrivée du vin. Selon Hillel, au contraire, la présence du vin est cause de la récitation de cette sanctification, puisque c'est le verre en main, qu'on en prononce la formule ; de plus, la boisson du vin, toujours accompagnée de la courte formule spéciale de bénédiction, est plus fréquente que la sanctification du jour [2] ; elle doit donc se dire la première. La discussion des deux docteurs ne portait donc pas sur les parties constitutives de la cérémonie, qui sont, pour tous deux, la bénédiction de la coupe de vin et la sanctification du jour (sabbat ou fêtes) ; elle roulait seulement sur l'ordre de leur disposition et de leur exécution. R. Zeira concluait de ce double avis que si l'*habdallah* (bénédiction du samedi soir et des fêtes en semaine) peut se faire sans vin, la sanctification des fêtes et du sabbat exige la

[1] Talmud de Jérusalem, traité *Pesahim*, x, 2, trad. Schwab Paris, 1882, t. v, p. 149.

[2] A chaque repas, on bénit le premier verre de vin que l'on boit en disant : « Sois loué, ô Dieu, le créateur du fruit de la vigne. » *Traité des Berakhoth*, vi, 1, p. 110, 368. On boit de suite, lorsque chacun a sa coupe en main, p. 114. La bénédiction est prononcée par le servant pour chaque verre, vii, 3, p. 132-133. Les jours où il n'y a pas *kiddûsch*, il faut bénir à part chaque verre de vin. *Ibid.*, p. 399. Sur la bénédiction du vin à la fin du repas, voir vi, 5, p. 119-120. Si, en dehors du repas, on boit un verre de vin, il faut dire la même bénédiction ; mais on n'est pas tenu de dire les trois sections de l'action de grâces, parce qu'un verre de vin seul ne constitue pas un repas. Que doit-on dire si on se contente de boire un verre de vin ? demanda R. Nahman bar-Isaac à Raba. Celui-ci répondit : Attends l'arrivée du prophète Élie pour qu'il le dise ; pour le moment personne ne se contenterait d'un verre de vin. *Ibid.*, p. 373.

bénédiction de la coupe. La *guémara* ajoute que la discussion des docteurs n'a pas d'intérêt pratique, puisque l'avis de Hillel sert de règle. On commence donc toujours, même aux jours de fête, par la bénédiction du vin. Une voix céleste a proclamé qu'il fallait suivre cet ordre. Ceux mêmes qui n'ont pas égard à cette révélation extraordinaire suivent en pratique l'avis de Hillel. Il est donc de règle qu'on prononce la prière, le verre à la main [1]. Cependant, plus tard, d'autres rabbins ont décidé que, dans les pays où il n'y a pas de vin, on peut remplacer le vin par de la bière, de l'eau-de-vie, et même du pain, que l'on bénit par les mêmes formules.

C'est au commencement du sabbat ou de la fête qu'on prononce le *kiddûsch*. Cette bénédiction marque le début de la solennité. On sanctifie le jour qui commence [2]. Or, il faut se souvenir que, suivant le comput juif, le jour commence le soir, après le coucher du soleil, à l'apparition des deux premières étoiles. C'est donc à ce moment qu'on sanctifie par la bénédiction de la coupe le jour commençant. On ne peut donc parler de la veille du sabbat ou des fêtes que selon notre manière de compter les jours.

[1] *Traité des Berakhoth*, VIII, 1, p. 138-139 (Talmud de Jérusalem), p. 437 (Talmud de Babylone). Cependant les rabbins interprétaient différemment l'avis de Schammaï. Selon quelques-uns, Schammaï aurait dit qu'il devait y avoir plusieurs verres (pas deux, mais plus d'un), qu'on bénissait le vin, qu'on le buvait et qu'on récitait l'action de grâces. *Ibid.*, p. 438.

[2] Michel Berr de Turique, dans le premier catéchisme juif qui ait paru en français, pose cette question : « A quel instant et de quelle manière se font l'inauguration et la clôture de la fête du sabbat? » et il fait cette réponse : « Le vendredi, à la chute du jour, on célèbre le commencement du sabbat, et le samedi soir, à la nuit tombante, la clôture par des chants, des prières et des cérémonies conformes à ces solennités. » *Nouveau précis élémentaire d'instruction religieuse et morale*, IV^e^ partie, II^e^ leçon, 2^e^ édit., in-12, Pont-à-Mousson, 1842, p. 46-47.

Régulièrement, la cérémonie se fait à la maison. La coutume cependant s'est établie en plusieurs lieux de la faire à la fin du service du vendredi soir à la synagogue. R. Samuel réprouvait cette coutume. A la synagogue donc, après l'office du soir, ou à la maison, à la nuit tombante, on procède ainsi à la cérémonie du *kiddûsch*. On prend en main une coupe pleine de vin, et après avoir ordinairement récité les versets 1-3 du chapitre II de la Genèse, on prononce les deux bénédictions suivantes, dont j'emprunte la traduction à M. Schwab[1] : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui a créé le fruit de la vigne. » C'est la bénédiction du vin. « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous a sanctifiés par tes préceptes, qui nous a agréés pour ton peuple, et qui, dans ton amour, nous a donné le saint jour du sabbat en commémoration de la création. Ce jour est la première des solennités; elle nous rappelle que tu nous as fait sortir de l'Égypte, que c'est nous que tu as choisis et sanctifiés au milieu de tous les peuples et dans ton amour tu nous as donné en héritage le saint jour du sabbat. Sois loué, Éternel, qui a sanctifié le sabbat. » La mention de la sortie d'Égypte dans cette formule fait présumer que primitivement le *kiddûsch* avait lieu pour la Pâque. Aujourd'hui, à cette fête comme aux autres solennités juives, on récite à peu près la même bénédiction ; seules, quelques variantes visent l'objet propre de chaque fête. En particulier, on remercie Dieu d'avoir fait vivre et conservé en vie jusqu'à l'époque de cette fête pour en goûter la joie. Ces bénédictions prononcées, le maître de la maison boit à la coupe, qu'il fait passer à sa femme et à ses enfants pour qu'elle fasse le tour de la table. Ces deux bénédictions commencent par les mots : « Sois loué, Dieu. » Or, une règle talmudique déclare que deux bénédictions qui se suivent, ne doivent pas commencer toutes deux par ces mots, et que la formule de la seconde doit

[1] *Traité des Berakhoth*, p. 185.

être modifiée. C'est par exception que la bénédiction de sanctification du jour débute de la sorte, bien qu'elle suive la bénédiction de la coupe. Le Talmud de Jérusalem[1] en donne cette raison : « C'est qu'il arrive parfois qu'étant assis à boire, la veille au soir avant la nuit, on ait sanctifié la fête sans discontinuer, et par conséquent sans réciter la formule de bénédiction pour le vin, » c'est-à-dire isolément, explique M. Schwab. Cette formule avait été prononcée, quand on s'était mis à boire ; elle ne devait donc pas être répétée avant la formule de sanctification qui, pour cette raison, doit débuter par : « Sois loué, Dieu. » Bien que la sanctification de la nuit passe avant celle de la solennité du jour, l'honneur à rendre à la solennité l'emporte sur celui de la nuit, et on rend au jour solennisé cet honneur, en disant : « Béni soit le créateur du fruit de la vigne [2]. »

De l'avis de R. Éliézer, on ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau, parce que le vin de Palestine est fort ; selon les sages toutefois, c'est inutile. Dans l'explication de ce texte de la Mischna, la *guémara* de Jérusalem déclare que, pour la coupe de bénédiction (*kiddûsch*), les sages se sont rangés à l'avis de R. Éliézer. Selon eux, il faut donc mettre un peu d'eau dans la coupe de sanctification, et en pratique, ils suivent cet usage. La *guémara* de Babylone en donne cette raison, que le précepte de sanctifier la solennité doit être accompli dans les meilleures conditions. Or, le vin est meilleur mélangé d'eau que pur. Il faut donc mettre de l'eau dans la coupe destinée à bénir la solennité [3]. R. Yona goûtait d'abord au verre de vin, puis il le coupait d'eau. Les anciens se deman-

[1] *Traité des Berakhoth*, I, 8, p. 23.

[2] *Ibid.*, VII, 6, p. 136. Sur la non-obligation d'interrompre le repas commencé le vendredi soir, lorsque arrive le moment de sanctifier le sabbat, voir la *guémara* du Talmud de Jérusalem, traité *Pesahim*, X, 1, trad. Schwab, t. V, p. 147-148.

[3] *Traité des Berakhoth*, VII, 6, p. 431.

daient si la main gauche peut aider la droite pour tenir la coupe de bénédiction. Les rabbins déduisaient de là trois conclusions : 1° qu'on doit tenir la coupe de la main droite ; 2° que cette main doit être à la hauteur d'une palme au-dessus de la table ; 3° qu'on doit la regarder. De plus, la coupe doit être pleine, ornée et agréable, et à l'aide d'une exégèse singulière, on trouvait ces trois conditions énoncées dans le même verset, Deut., XXXIII, 23. R. Éléazar remarquait qu'il ne faut pas réciter la bénédiction sur un verre incomplet, et que, dès qu'on y a goûté, on l'a rendu impropre au service. Il en résulte que la bénédiction est interdite si on a goûté au vin, que le verre doit avoir la mesure comble, et qu'en y goûtant, on le rend impropre [1]. La *guémara* de Babylone exigeait dix conditions : que la coupe soit lavée, essuyée, pure, pleine, couronnée (jusqu'aux bords), couverte, prise des deux mains, placée à droite, élevée d'une palme au-dessus de la table et regardée. Selon d'autres, on en offre aussi aux gens de la maison, c'est-à-dire à la femme, maîtresse de maison. R. Johanan demandait seulement qu'elle fût lavée, essuyée, pure et pleine (lavée à l'intérieur et essuyée à l'extérieur). Les commentaires ajoutés sur les dix conditions sont fort curieux [2].

La cérémonie du *kiddûsch* consiste donc uniquement et exclusivement dans la bénédiction d'une coupe de vin, faite au commencement du sabbat et des jours de fête pour sanctifier leur solennité. Cela ressort, sans l'ombre d'un doute, des témoignages talmudiques et des explications rabbiniques, que nous avons rapportés. C'est l'avis explicite de M. Moïse Schwab et du rédacteur de l'article *Kiddûsch*, dans *The Jewish Encyclopedia* [3].

[1] *Ibid.*, VII, 6, p. 136 (*guémara* de Jérusalem).

[2] *Ibid.*, p. 434-435.

[3] New-York, 1904, t. VII, p. 482-484.

II. Le kiddusch et l'eucharistie.

S'il en est ainsi, il y a vraiment lieu de se demander comment et pourquoi des savants chrétiens ont pu rapprocher le dernier repas du Sauveur du *kiddûsch* juif, l'assimiler et même l'identifier avec lui, nonobstant la différence évidente. Comment et pourquoi ? Tout simplement, par incompétence en matière rabbinique. Ils ont réuni deux cérémonies distinctes, le *kiddûsch*, ou bénédiction de la coupe qui a lieu au commencement du sabbat et des jours de fête, et la bénédiction du pain, qui se fait au début de tous les repas ordinaires [1]. Ils ont ainsi constitué un repas familial, composé de vin et de pain, qui devenait dès lors, pour eux, l'antécédent juif de l'eucharistie.

Dans l'article *Eucharistie* de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* [2], Drews pense avec Spitta [3] qu'il est « peu sûr » que Jésus ait institué l'eucharistie au cours d'un festin pascal. Il lui paraît plus vraisemblable que les premiers chrétiens ont rattaché leur « repas du Seigneur » à une autre forme de repas cultuel, usité chez les Juifs, au repas du sabbat, tel qu'il se prenait le vendredi après le commencement du sabbat. Il trouve dans le traité *Berakhoth*, VI-VIII [4], l'esquisse de ce repas, qui commence par la bénédiction d'une coupe et celle du pain. Il est au moins de règle que le président de la table,

[1] Sur l'obligation de la bénédiction du pain avant chaque repas, voir la *guémara* de Jérusalem, *ibid.*, VII, 1, p. 128, et avant toute consommation sous peine de prévarication, voir celle de Babylone, *ibid.*, VI, 1, p. 368-371. Sur les termes et le sens de cette bénédiction, voir p. 383-384.

[2] Leipzig, 1898, t. V, p. 563.

[3] *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Leipzig, 1893, t. I, p. 247.

[4] Il se réfère à la traduction latine de la Mischna, faite par Surenhusius, 3 in-4, Amsterdam, 1698-1703, t. I, p. 20 sq.

le plus souvent le maître de la maison, fasse passer à la ronde une coupe de vin bénit. La prière seule est récitée, quand le vin manque. Ceci convient, en effet, au *kiddûsch*. Pour joindre à la bénédiction du vin celle du pain, M. Drews en trouve la formule un peu plus haut : « Soit loué celui qui fait sortir le pain de la terre [1]. » Mais cette bénédiction du pain, jointe en cet endroit à la bénédiction du vin, n'a aucun rapport avec le *kiddûsch*. Les commentaires de la *guémara* prouvent à l'évidence qu'il s'agit des bénédictions du pain et du vin, imposées avant de manger et de boire à tous les repas ordinaires et rapprochées dans la Mischna elle-même, des bénédictions des fruits des arbres et de la terre, de la verdure et des légumes. Le répons, qui, selon M. Drews, introduit la formule de bénédiction, et l'action de grâces après le repas concernent encore les repas ordinaires ou le repas qui termine le sabbat, l'*habdallah* [2]. L'*amen* final accompagne toute bénédiction et toute action de grâces, et n'a pas un rapport spécial avec le *kiddûsch* [3]. Rien n'indique qu'un étranger à la famille, pourvu qu'il fût juif, ne pouvait prendre part à cette coupe, et l'action de grâces, dont il est parlé, VIII, 7, concerne tout repas. Le *kiddûsch*, ainsi compris, offre aux regards de M. Drews un caractère joyeux. Nous sommes en pleine fantaisie.

En veine de découvertes, M. Drews trouve dans la *Didaché*, IX et X, la même disposition du repas et la même situation. Le dimanche, après l'aveu de leurs péchés et une demande de pardon, XIV, les chrétiens se réunissent pour manger en commun. La bénédiction de la coupe, suivie de la bénédiction du pain, sert d'entrée à un repas complet, X, 1, qui se termine par l'action de grâces. Les prières n'ont plus le caractère des bénédictions juives ; ce sont des créations de l'esprit chrétien. Mais la double

[1] Cf. *Traité des Berakhoth*, VI, 1, p. 110.

[2] *Ibid.*, p. 312.

[3] *Ibid.*, p. 122, 144, 149, 150, 416, 417, 446-447.

prière sur la coupe et le pain et la priorité de la bénédiction de la coupe trahissent l'origine du repas. En outre, ce repas est un acte unique, l'eucharistie ; il ne réunit pas l'agape et l'eucharistie comme le pensent Zahn, Weizsäcker et Haupt. La bénédiction du vin et du pain forment le δεῖπνον κυριακόν, suivi du repas particulier comme I Cor., XI, 20-22. La comparaison de l'eucharistie de la *Didaché* avec le prétendu *kiddûsch* des Juifs n'a aucun fondement dans la réalité, ainsi qu'il résulte nettement de notre exposition précédente, puisque le *kiddûsch* ne constitue pas un repas, et que la coupe de vin bénite ne précède pas nécessairement la bénédiction commune du pain. La seule ressemblance admissible existe entre la formule de la bénédiction de la coupe, qui constitue le *kiddûsch*, et celle de la bénédiction du calice dans la *Didaché*, dans laquelle on bénit Dieu le Père « de la sainte vigne de David ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton fils [1]. » La comparaison du *kiddûsch* avec l'eucharistie avait été admise cependant, sur le même fondement inexact, par Auguste Sabatier [2] et par Funk [3]. Elle est aussi expressément reconnue par M. Rauschen [4].

[1] C'est à la mention de la vigne dans la bénédiction du calice que se réduisent « les grandes analogies » des prières eucharistiques de la *Didaché* avec celle du *kiddûsch*. Le contact est donc plus éloigné que ne le pense M. Goguel. *L'eucharistie, des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 63, note.

[2] *La Didaché*, Paris, 1885, p. 99 sq.

[3] *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 20-21. Il reconnaît les agapes dans le c. X, 1. M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 528, note 1, n'estime pas fondé le sentiment des critiques, qui rapportent les prières de la *Didaché* non à l'eucharistie proprement dite, mais à l'agape préliminaire. « Cette distinction paraît introduite arbitrairement dans un texte qui ne la connaît pas. »

[4] *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. franç., Paris, 1910, p. 90, note 3, 98-100.

Après avoir essayé de prouver que le dernier repas de Jésus n'est pas mentionné dans les Évangiles eux-mêmes comme un festin pascal, M. Box le rapproche du *kiddûsch*, qui chez les Juifs avait lieu au commencement du sabbat[1]. Cette cérémonie était en usage avant Jésus-Christ, puisque Hillel et Schammaï étaient en désaccord sur quelques points de sa célébration. C'était une cérémonie très simple et essentiellement familiale. Quand le vendredi soir, le père revient de la synagogue avec ses fils, il trouve la table prête. Devant la place qu'il occupe sont mis deux pains, ordinairement cuits pour la circonstance, en souvenir, dit-on, de la double portion de manne que l'on recueillait au désert le vendredi. Ils sont couverts d'une serviette. Il y a à côté une coupe vide et une cruche ou une bouteille, remplie de vin. Après avoir chanté l'éloge de la femme forte, Prov., XXXI[2], le père de famille commence le *kiddûsch*. Il récite les versets de la Genèse relatifs à la création du sixième jour et au repos du septième (en réalité, Gen., II, 1-3, seulement). Il remplit alors la coupe et prononce la bénédiction que nous connaissons. Il boit à la coupe qu'il passe à sa femme, à ses enfants et aux autres personnes qui sont à table pour y boire à tour de rôle. Suit le lavement des mains. Puis, le père de famille prononce la bénédiction du pain : « Bénis sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui fais produire le pain à la terre. » Le père coupe ensuite un pain, en prend un mor-

[1] *The jewish antecedents of the Eucharist*, dans *Journal of theological Studies*, Londres, 1902, t. III, p. 358-359. Pour les Synoptiques, M. Box se rallie aux explications de M. Chwolson et trouve « absolument décisive » son argumentation par laquelle il prouve la contradiction contenue dans la formule : « le premier jour des azymes, auquel la Pâque était immolée, » puisque le premier jour des azymes était le 15 nisan et que l'agneau pascal était immolé le 14.

[2] Nulle part ailleurs, je n'ai vu mentionné le chant de l'éloge de la femme forte dans la cérémonie du *kiddûsch*.

ceau pour lui-même et distribue les autres morceaux aux assistants. Si le vin manque, on le remplace par du pain. On ne bénit pas alors deux fois le pain ; il n'est rompu et distribué qu'une fois. Le *kiddûsch* ainsi achevé, commence le repas du sabbat. Cette cérémonie a lieu aussi aux fêtes juives ; elle est substantiellement la même, et seules les formules de bénédiction présentent des variantes appropriées à chaque solennité. A Pâque, la première des quatre coupes réglementaires est celle du *kiddûsch*.

Cette description pittoresque peut répondre à l'usage des familles juives, chez lesquelles le repas du soir suit immédiatement le *kiddûsch* ; mais elle dépasse le *kiddûsch* proprement dit, en l'associant avec le repas du soir, dont il peut être séparé. La bénédiction du vin avant le repas peut, en effet, à la solennité du sabbat ou des jours de fête, fixer le commencement du repas, et alors elle dispense de toute autre bénédiction du vin au cours du repas [1]. Elle n'en fait pas strictement partie, puisqu'elle peut être célébrée à la synagogue. Le repas comme tous ceux de la semaine commence par l'ablution des mains, qui est cependant, aux yeux des rabbins, facultative, tandis que l'ablution, qui termine le repas, est obligatoire. Selon Schammaï, au début du repas, elle devait précéder la bénédiction du vin, puisqu'on remplit les verres après s'être lavé les mains. Hillel la plaçait, après qu'on avait versé à boire. La *guémara* explique longuement cette divergence d'opinions et ses raisons [2]. La rupture des deux pains en souvenir de la double portion de manne, recueillie le samedi, fait partie, non du *kiddûsch*, mais du repas du samedi. Selon quelques rabbins, on devait les rompre tous les deux ; d'autres n'en brisaient qu'un [3]. D'après la *guémara* de Jérusalem, la bénédiction du pain se prononçait sur les

[1] *Traité des Berakhoth*, VI, 5, p. 399.

[2] *Ibid.*, VIII, 2, p. 138, 140, 142, 401, 438, 439. Voir VI, 6, p. 121, l'ordre d'un repas qui suit une cérémonie de circoncision.

[3] *Ibid.*, VI, 1, p. 389 (*guémara* de Babylone).

morceaux, et non sur le pain entier [1]. Cependant, les rabbins de Babylone rapportaient à ce sujet des avis différents [2]. M. Box a donc réuni en un seul repas deux chose s fort distinctes, et par suite la comparaison qu'il établit entre le dernier souper de Jésus et un *kiddûsch* de son invention est sans fondement. Il n'a parlé que du *kiddûsch* bénit au commencement du sabbat. Or, il n'y a aucune raison de penser que Jésus aurait fait cette bénédiction un jeudi, si ce jeudi n'avait pas été, comme le pense M. Box, le jour la de Pâque. Il serait donc inutile de discuter plus longuement le sentiment de ce critique s'il n'y avait mêlé des observations qui présentent un certain intérêt.

Le *kiddûsch* étant ce qu'il décrit, M. Box y remarque trois points, qui se retrouvent dans la dernière cène : la distribution d'une seule coupe, l'ablution des mains, remplacée à la cène par le lavement des pieds et la distribution du pain. En outre, la cène a commencé par la distribution de la coupe, puisque, selon la leçon véritable de Luc, XXII, 14-19 *a*, la seule authentique, il n'y a eu qu'une seule coupe, présentée aux apôtres avant la bénédiction du pain. Saint Paul mentionne aussi la coupe la première. I Cor., X, 16, 21. L'expression τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, « la coupe de bénédiction », employée dans le premier de ces passages, est le terme technique qui désigne la troisième coupe pascale. Mais la coïncidence est purement verbale, car la désignation complète de cette coupe pascale est « la coupe de bénédiction des viandes » [3].

[1] *Ibid.*, p. 113. Lorsque Rab coupait le pain pour ses convives, il y goûtait de la main gauche, pendant qu'il distribuait les morceaux de la main droite. Il faisait seulement la bénédiction, après y avoir goûté, p. 114. On devait choisir le meilleur pain que l'on avait pour faire sur lui la bénédiction, p. 116.

[2] *Ibid.*, p. 388-389, 416-417.

[3] C'est, en effet, la bénédiction du repas proprement dit; elle précède la manducation de l'agneau pascal. Entre la première et la seconde, on n'a mangé que les herbages, des laitues, trempeés

M. Box reconnaît encore le *kiddûsch* dans la *Didaché*. Cette manière de célébrer l'eucharistie permet de supposer que Notre-Seigneur avait souvent célébré le *kiddûsch* de chaque semaine avec ses disciples [1]. Le passage des Actes, xx, 7, suggère que l'Église primitive avait coutume de faire l'eucharistie *chaque semaine*. Cette pratique a pu être fondée sur la coutume de Jésus de célébrer régulièrement le *kiddûsch* sabbatique ; elle a seulement été transférée graduellement du samedi au dimanche pour des raisons spirituelles. Le *kiddûsch* chrétien, dès qu'il a été spiritualisé, a pu se célébrer plus souvent qu'une fois par semaine. L'agape, pratiquée après la communion, paraît aussi une imitation du *kiddûsch*, suivi du repas ordinaire. Ainsi donc l'eucharistie a été célébrée par Jésus la veille de sa mort sous la forme d'un simple *kiddûsch*, et elle a été renouvelée dans l'Église primitive chaque semaine comme *kiddûsch* sabbatique, transféré au dimanche [2]. Ces belles considérations et déductions ont

dans de la sauce, avec des azymes. Talmud de Jérusalem, traité *Pesahim*, x, 3-6, t. v, p. 149-153. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Cène*, t. II, col. 413-415.

[1] M. Goguel fait justement observer que de ce que, à l'époque de la *Didaché*, il y aurait eu contact entre l'eucharistie et le *kiddûsch*, il ne s'ensuivrait pas que ce contact ait existé à l'origine et n'ait pas été suggéré plus tard par l'analogie tout extérieure qui existe entre les repas religieux des chrétiens et ceux des Juifs. *L'eucharistie*, etc., p. 63, note.

[2] J'omets à dessein de parler de la théorie de M. Box, p. 365-367, sur l'agape, qui était pratiquée d'abord sous une forme d'origine juive, sur le modèle du *kiddûsch*. Dans l'Église de Jérusalem, la communion, correspondant au *kiddûsch*, précédait le repas commun, qui suivait le *kiddûsch*. Le changement d'ordre entre la communion et le repas commun aurait été fait sous l'influence pascale. Lorsque le repas commun fut assimilé au festin pascal, la coupe eucharistique fut assimilée à une des quatre coupes de la Pâque, probablement à la seconde, à la coupe « de l'*haggâdâ* », ou de l'explication du festin pascal, donnée par le père

une base très fragile ; elles reposent toutes sur la réunion injustifiée du *kiddûsch* véritable, la bénédiction de la coupe, avec la bénédiction du pain des repas ordinaires. En réalité, selon les rabbins, chacnn était libre de prendre le repas du vendredi soir avant la venue de la nuit et l'ouverture du sabbat. La bénédiction de la solennité du jour devait se faire dans ce cas au milieu du repas, s'il n'était pas terminé à la nuit tombante, ou même pouvait être retardée à la fin du repas, si à la nuit tombante il ne restait plus qu'un verre de vin à boire, bien qu'il y eût encore plusieurs bénédictions de coupe à accomplir. Schammaï avait indiqué l'ordre à suivre pour remplir, dans cette circonstance difficile, divers devoirs qui entraient en conflit. Il fallait alors bénir le repas, puis le jour, enfin le vin [1]. La comparaison entre le *kiddûsch* sabbatique et l'eucharistie est donc sans fondement, puisque la bénédiction du pain n'a jamais fait partie du *kiddûsch* juif.

M. Lambert [2] a soumis l'article de M. Box à une judicieuse critique. Mais après avoir signalé que le chanoine Foxley avait déjà suggéré, sans y insister toutefois ni développer l'idée, le rapprochement entre l'eucharistie chrétienne et le *kiddûsch* juif, ou sanctification du sabbat [3], il laisse tout ce sujet hors de considération et se borne à discuter l'affirmation de M. Box, suivant laquelle le dernier repas du Sauveur n'aurait pas été un festin pascal. Nous n'avons donc rien à y prendre pour notre sujet, sinon que M. Lambert ne croit pas fondée l'idée que, dans

de famille à ses enfants qui l'interrogent. Talmud de Jérusalem, traité *Pesahim*, x, 4, trad. Schwab, t. v, p. 150-151. Tout cela croule ainsi que les conséquences qu'on en tire, par le seul fait que le *kiddûsch* n'a jamais été ce que l'on croit.

[1] *Traité des Berakhoth*, VIII, 1, p. 139.

[2] *The Passover and the Lord's Supper*, dans *The Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 184-193.

[3] Dans un article paru dans *Contemporary Review*, février 1889, article que je ne connais que par cette mention.

la primitive Église, la bénédiction de la coupe précédait celle du pain et que l'eucharistie précédait l'agape. Le passage de saint Paul, I Cor., x, 16, ne peut être pris en considération. L'apôtre n'a pas l'intention de se référer à l'institution de l'eucharistie, en parlant de la coupe avant le pain. Cette disposition extraordinaire est contrebalancée par ce fait qu'immédiatement auparavant, l'apôtre place le pain spirituel avant la boisson spirituelle, I Cor., x, 3, 4 [1]. Les deux premiers Synoptiques suivent l'ordre régulier dans le récit de l'institution, et le cas extraordinaire de saint Luc, sur lequel nous reviendrons, n'est pas en opposition avec eux. Quant à la place de l'eucharistie dans l'agape, elle est très discutée par les savants. Toutefois, M. Lambert estime plus probable que, saint Paul, en disant : Μετὰ τὸ δειπνῆσαι, « après avoir soupé », I Cor., xi, 25, ne rapportait pas seulement une circonstance historique du dernier repas du Sauveur, mais signalait en même temps la manière de procéder qui lui était familière à lui-même dans la répétition du repas du Seigneur. Quoi qu'il en soit, rien ne prouve l'usage de commencer l'eucharistie par la bénédiction de la coupe dans la primitive Église.

A son tour, en 1905, Mgr Batiffol étudie l'eucharistie dans la deuxième série de ses *Études d'histoire et de théologie positive*. Comme M. Box, mais pour d'autres raisons, qu'il suffira d'exposer, sans les discuter ici, le critique français pense que le dernier repas de Jésus n'eut rien de commun avec le festin pascal. Il a eu lieu la veille de la Pâque juive. Saint Jean l'affirme, saint Paul ou ne dit rien ou paraît exclure le caractère pascal du repas. Si en saint Matthieu et en saint Marc le récit de la préparation de la cène semble indiquer que ce repas est celui de la

[1] Funk, *op. cit.*, t. i, p. 21, ajoute que saint Paul, I Cor., xi, 23-26, suit l'ordre ordinaire. Il note encore que la *Didaché*, qui intervertit cet ordre au c. ix, 1, le suit immédiatement après, 5 : Μηδεὶς δὲ φαγέτω ἡδὲ πιέτω, p. 22.

Pâque, le récit de la cène elle-même ne présente aucun trait pascal, ne contient aucune allusion à la Pâque. Cette apparente contradiction s'explique ou par la distinction des sources ou par une confusion aujourd'hui encore reconnaissable et provenant de ce que l'original araméen a été mal traduit en grec par les deux premiers évangélistes [1]. Quant à saint Luc, il a, au sentiment particulier de Mgr Batiffol, juxtaposé deux récits distincts de la même cène : un premier, très concis et très net, conforme à la tradition de Paul, un second, contenant des particularités et plaçant notamment la bénédiction de la coupe

[1] Il est nécessaire, ici, de relever une singulière méprise de Mgr Batiffol. Pour expliquer la contradiction, déjà signalée par M. Box (voir p. 445, note 1), qu'on prétend trouver en Matthieu, XXVI 17, quelques critiques ont proposé une correction du texte grec, rendant mal l'original araméen. Voir Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 371, résumant assez bien l'explication de Chwolson. M. Resch, partisan d'un Évangile primitif hébreu, n'admet pas la correction de Chwolson et en propose une autre provenant aussi d'une mauvaise traduction, mais d'un texte hébreu. *Aussercanonische Paralleltexte*, t. III, *Zu Lukas*, dans *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et de Harnack, Leipzig, 1895, t. X, p. 617-618. Mgr Batiffol accepte l'hypothèse de M. Resch, mais il rapporte cet essai de correction à un original *araméen*. Le savant critique aurait-il oublié la distinction des langues hébraïque et araméenne ? Pourtant, le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 281, qu'il cite en référence, dit très expressément et très justement que le but de M. Resch est « de prouver l'existence de l'Évangile primitif en hébreu (et non en araméen) et d'en retrouver, s'il est possible, les membres épars. » Les chiffres, indiquant les pages de l'ouvrage de Resch, ne sont pas exacts, au moins le premier. Resch ne s'occupe du sujet qu'à partir de la page 617, et on ne peut renvoyer aux pages 612-618, où il traite de tout autre chose. Faut-il ajouter que M. Chwolson a abandonné sa première explication et qu'il en propose maintenant une autre? Voir *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, 2e édit., in-4°, Leipzig, 1908, p. 10-12, 137-138 (première manière), 178-180 (nouvelle manière).

avant celle du pain. Pour l'ancien recteur de l'Institut catholique de Toulouse, « la cène, telle que Jésus l'a célébrée le jeudi soir 13 nisan, serait donc le repas de la veille de la Pâque proprement [1]. »

C'est ici qu'intervient le *kiddûsch*. Si le dernier repas de Jésus n'a pas été la Pâque juive, qu'a-t-il été ? On répond le *kiddûsch*, « une brève cérémonie familiale », que « les Juifs célébraient, chaque veille du sabbat [2]. » Avant d'aller plus loin, nous pourrions demander au docte critique pourquoi Jésus fait « le jeudi soir » une cérémonie que les Juifs célébraient, la veille du sabbat, c'est-à-dire le vendredi soir, selon l'ordre de notre semaine. Quoi qu'il en soit, Jésus anticipe donc, dans l'hypothèse, le *kiddûsch* sabbatique de vingt-quatre heures, et on n'en donne pas la raison. L'anticipation s'expliquerait s'il était question du *kiddûsch* de la Pâque ; mais la théorie exige qu'on élimine tout ce qui pourrait être pascal.

La description du repas familial est empruntée, non pas à Surenhusius, qui n'a pas été consulté, mais en grande partie à M. Box, principale, sinon unique, source de renseignements. Mgr Batiffol connaît l'article de Drews ; il ne l'exploite pas ici. Si encore l'utilisation de l'article anglais était exacte, il ne resterait que la faute de n'avoir pas recouru directement aux documents juifs. La source de seconde main n'est pas toujours bien utilisée. M. Box avait fait remonter sa description au vendredi soir, à la sortie de la synagogue, mais il avait bien marqué que

[1] *Op. cit.*, p. 43 ; 3e édit., Paris, 1906, p. 38. Notons qu'en disant « jeudi soir 13 nisan » Mgr Batiffol s'exprime suivant notre manière de compter les jours, de minuit à minuit. Pour les Juifs qui faisaient débuter leur journée à la nuit, le dernier repas n'eut pas lieu en réalité le jeudi 13 nisan, mais le vendredi 14, commencé depuis l'apparition des étoiles.

[2] Nouvelle manière inexacte de s'exprimer au point de vue juif. Les Juifs célébraient le *kiddûsch*, non point la veille du sabbat (sinon, suivant notre computation), mais bien au début même du sabbat.

le *kiddûsch* avait lieu, le sabbat déjà commencé, en notant que la mère de famille avait allumé la lampe spéciale en l'honneur de ce jour. Mgr Batiffol reste toujours au vendredi soir, entendu, il est vrai, à notre manière. M. Box dit que le *kiddûsch* est précédé de la récitation des versets de la Genèse concernant le sixième jour (*the sixth*). On le corrige cependant (et avec raison) en écrivant : « On commence par réciter le texte de la Genèse qui rappelle que Dieu, ayant créé le monde en six jours, se repose le septième » (p. 44). La formule de la bénédiction de la coupe n'est pas reproduite intégralement, et des points de suspension en avertissent le lecteur. Bien que celle du pain soit citée en entier, de nouveaux points de suspension indiquent une citation incomplète. Mgr Batiffol a-t-il trouvé cette formule trop courte et trop insignifiante, pour être comparée à la précédente, plus développée et plus caractéristique ? Je l'ignore. Mais la bénédiction du pain équivalant à notre *Benedicite* est courte et suffisamment significative. Mgr Batiffol a reçu de M. Box l'assurance que cette observance est fort ancienne, puisque les « disciples d'Hillel et de Schammaï » (la Mischna nomme ces deux docteurs eux-mêmes) discutaient entre eux à ce sujet, cent ans avant la destruction du temple. Il sait par la même voie que le *kiddûsch* ne se célébrait pas seulement la veille de chaque sabbat, mais encore la veille de chaque grande fête. La veille doit toujours s'entendre suivant notre manière de parler.

Ainsi renseigné, l'écrivain français se demande si le *kiddûsch* est, comme le croient quelques critiques récents, le prototype de l'eucharistie. Habitué à la méthode scolastique, il commence par exposer et résoudre une objection. A la cène, le Christ a rompu le pain et béni la coupe « pendant qu'ils mangeaient », et non avant de commencer le repas, et il a rompu le pain avant de bénir et de faire passer la coupe [1]. Dans la 3e édition, p. 40, Mgr

[1] Une note de la 3e édition ajoute, p. 40 : « A noter que Scham-

Batiffol reconnaît qu'« il n'y a donc pas exacte coïncidence entre la cène eucharistique et le *kiddûsch.* » Il corrige aussi son premier exposé, où, avec M. Box, il retrouvait des deux côtés trois éléments : la bénédiction de la coupe avant sa distribution, la fraction du pain et l'action de grâce sur le vin et sur le pain. La conclusion tirée reste néanmoins la même. Comme le *kiddûsch* est proprement « la sanctification du jour » (sabbat ou fête), ce qui est fort juste, « ne peut-on pas imaginer que le Sauveur aura voulu, après le repas proprement dit, et en une forme tout à la fois traditionnelle et originale, « sanctifier », c'est-à-dire ouvrir le jour où il allait mourir immolé comme un agneau pascal ? » (p. 45). L'explication « imaginée » ne répond guère à la forme traditionnelle, puisque le vrai *kiddûsch*, sabbatique ou pascal, avait lieu au début du repas, ne comportait que la bénédiction de la coupe pour « sanctifier » le jour. La fraction du pain et l'action de grâce sur le pain seraient alors, comme le moment choisi après le repas, des éléments de la partie originale du *kiddûsch* chrétien. Les nouveautés seraient plus nombreuses que les formes traditionnelles conservées ; mais en réalité, dans la cène ainsi entendue, il ne reste rien de ce qui constitue spécifiquement le *kiddûsch* juif. La supposition part d'une notion inexacte de ce *kiddûsch*, et la béné-

maï voulait qu'à table on bénit le vin d'abord, Hillel, le pain. Von der Goltz, p. 7. » L'ouvrage, auquel on renvoie, est intitulé : *Tischegebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechicken Kirche*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXIX, fasc. 2 *b*. M. von der Goltz parle, avec raison, de la bénédiction du pain et du vin aux repas ordinaires, et pas du *kiddûsch*. La discussion entre les docteurs, exposée plus haut, ne parle pas du pain, et pour cause : il n'y en a pas dans le *kiddûsch*. Elle ne portait, rappelons-le, que sur l'ordre des bénédictions du vin et de la sanctification du jour, au *kiddûsch* des fêtes. Les renseignements de seconde main, qu'ils viennent de source allemande ou de source anglaise, induisent toujours en erreur, sur ce point du moins, Mgr Batiffol.

diction de la coupe, précédant le repas du Seigneur dans le récit de saint Luc, garde seule, nous le verrons, quelque rapport avec le véritable *kiddûsch* pascal.

Si on rejette le sens du *kiddûsch* donné à la cène, il reste au moins, au sentiment de Mgr Batiffol, « l'hypothèse, fondée sur le quatrième Évangile, que le soir de la cène est le soir du *kiddûsch*, et non le soir de la Pâque » (p. 45). En réalité, le quatrième Évangile parle d'un repas du soir, pris par Jésus le vendredi, 14 nisan commencé, en calculant à la façon juive, le soir du jeudi 13, selon notre computation moderne. Or, à ce jour, ne pouvait se faire normalement ni le *kiddûsch* sabbatique, qui devait avoir lieu, cette année-là, le 15 nisan commencé, selon les Juifs, ou le soir du vendredi 14, d'après notre computation moderne, ni le *kiddûsch* pascal, puisque, pour saint Jean, la Pâque coïncidait, cette même année, avec le sabbat au 15 nisan, et que le *kiddûsch* l'ouvrait, au soir du vendredi, selon notre façon de dire, après la mort et la sépulture de Jésus, en tout état de cause. Donc le quatrième Évangile, en disant que la cène n'a pas eu lieu le soir de la Pâque, fixe en même temps qu'elle n'a pas eu lieu le soir du *kiddûsch*. Le *kiddûsch* pascal fait partie de la Pâque, est célébré en même temps, et il faudrait, d'après saint Jean, parler d'une anticipation du *kiddûsch* et de la Pâque. Les deux cérémonies, *kiddûsch* pascal et Pâque juive, se célébraient le même soir; l'hypothèse, faite par Mgr Batiffol, est donc impossible. Si Jésus a fait le *kiddûsch* le 14, il a célébré aussi la Pâque ; s'il n'a pas célébré la Pâque, il n'a pas fait le *kiddûsch* pascal, les deux cérémonies à Pâque sont inséparables. Or, pour Mgr Batiffol, il n'a pas célébré la Pâque. Donc, conclurai-je rigoureusement, dans l'hypothèse, il n'a pas fait le *kiddûsch*, et il est scientifiquement impossible d'imaginer que le soir de la cène a été le soir du *kiddûsch* pascal, et non le soir de la Pâque.

De cette hypothèse impossible Mgr Batiffol tire cependant des conséquences, qu'il faut examiner pour achever la déroute de son système. « On entendrait donc, dit-il,

d'un *kiddûsch* tout ce que saint Matthieu et saint Marc rapportent de la préparation à la cène (et il cite les textes). En réalité, si la Pâque fut préparée, on en aurait célébré le jeudi soir que l'ouverture, le *kiddûsch*. Et le vendredi soir le maître du logis ne revit personne » (p. 45-46) [1]. Répétons-le, le *kiddûsch* pascal, ouverture de la Pâque, est inséparable de cette Pâque. Si dans la soirée du jeudi, les apôtres ont préparé la Pâque, si Jésus est venu faire la Pâque, il s'agit de la Pâque, commençant par le *kiddûsch*. Si la Pâque a été ouverte, elle a été complète, et l'hypothèse d'une séparation impossible du *kiddûsch* et de la Pâque n'est pas de nature à confirmer une autre hypothèse, celle du récit de la préparation de la cène distinct de celui de la cène elle-même dans saint Matthieu et dans saint Marc. Mgr Batiffol en est pour ses frais d'imagination [1].

M. E. von der Goltz a fort justement distingué les bénédictions du pain et du vin aux repas ordinaires des Juifs de celles qui avaient lieu au jour du sabbat et au début des fêtes. Mais il n'a pas séparé les divers éléments, qui sont propres aux repas du sabbat et du commencement des fêtes ; il n'a pas marqué que la bénédiction de la coupe au début du sabbat et des fêtes, qui constitue proprement le *kiddûsch*, peut se séparer du repas qui la suit ordinairement ; il l'a présentée comme se répétant aux trois repas du samedi. Il n'a pas dit non plus explicitement qu'au repas pascal, la première bénédiction de la coupe était le *kiddûsch*, et il s'est borné à décrire les différents rites successifs de la Pâque [2]. Ce défaut de netteté a induit en erreur Mgr Batiffol dans la troisième édition de ses *Études*,

[1] M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 513, trouve avec raison qu' « il serait arbitraire de supposer une source antérieure, où l'on signifiait que la chambre avait été retenue en vue de la pratique, mais que Jésus serait venu le soir d'avant la fête, et que son arrestation l'aurait empêché d'y retourner le lendemain. »

[2] *Tischgebete und Abendmahlsgebete*, etc., *loc. cit.*, p. 6-8.

et lui a fait commettre les confusions, que j'ai relevées dans les notes précédentes. M. von der Goltz ne prononce pas le nom de *kiddûsch* ; il décrit la chose au milieu des circonstances qui l'accompagnent généralement, mais qui en sont réellement distinctes.

Dans la même édition de ses *Études* [1], Mgr Batiffol cite un nouvel adhérent à la théorie du *kiddûsch*, antécédent juif de l'eucharistie, W. Sanday. Étudiant la date du dernier souper de Jésus et de la crucifixion, M. Sanday expose d'abord l'hypothèse de Chwolson, « un éminent savant russe, qui a une grande autorité dans les choses juives, » pour concilier les Synoptiques et saint Jean. Il ajoute ensuite qu'il y a dans celle de M. Box un moyen de les mettre d'accord d'une façon plus étroite encore. En effet, si Jésus n'a pas célébré la Pâque juive, mais un simple *kiddûsch*, dit-il en substance, tous les actes du vendredi saint, qui seraient incompatibles avec la fête de Pâque, célébrée ce jour-là, étaient légitimes la veille de cette fête et n'impliquaient aucun sacrilège de la part d'un juif dévot [2]. D'autre part, les chefs des prêtres avaient raison de refuser d'entrer au prétoire de Pilate, afin de ne pas contracter une souillure légale qui les aurait empêchés de manger la Pâque, le lendemain samedi (ou le soir même, selon notre manière de compter) [3]. M. Sanday

[1] Il faut noter que Mgr Batiffol ne suit M. Box ni pour l'explication de la pensée de saint Paul et la pratique de l'Église primitive ni pour la *Didaché*. Il a oublié le *kiddûsch*, et il a sur ces points d'autres garants.

[2] P. 40, note 1.

[3] Cet argument perd beaucoup de sa force, si on se place sur le terrain rabbinique, car, selon la Mischna elle-même, traité *Pesahim*, IV, 1, trad. Schwab, t. V, p. 46, 56, il était interdit de travailler en certaines localités (de Galilée) toute la veille de Pâque, et en d'autres (de Judée), l'après-midi seulement. Si donc ces règles rabbiniques étaient déjà en vigueur à l'époque de la passion, on aurait dû observer le repos à Jérusalem, le vendredi saint dès

a adopté de confiance, sans les vérifier, les assertions de M. Box sur la nature du *kiddûsch*. Son adhésion, malgré la grande autorité de son nom, ne donne aucun appui à une hypothèse, qui manque de tout fondement réel. Il se réjouit de savoir que cette hypothèse a reçu l'approbation de M. Drummond [1]. J'ignore si M. Drummond a contrôlé et corroboré les arguments de M. Box. Si, comme M. Sanday, il y a adhéré purement et simplement, il n'a pas apporté, lui non plus, une base solide à une opinion, insoutenable de tout point [2].

M. Loisy a adopté le sentiment de M. Box et de Mgr Batiffol sur le *kiddûsch*. « Les prières de bénédiction, dit-il [3], que Jésus a prononcées sur le pain et sur le vin, seraient celles qui étaient usitées dans les repas ordinaires, ou

midi pour s'occuper exclusivement de l'immolation de l'agneau pascal. Je doute fort, pour ma part, que ces règles aient été mises alors en pratique, et je ne vois pas ce qui aurait empêché les prêtres, qui étaient sadducéens, de faire tout ce qu'ils ont fait ce vendredi-là, fût-il même le jour de la Pâque. Ils ne tenaient guère compte des observances pharisiennes, et ils avaient une raison grave, à leur point de vue, de se débarrasser de Jésus par tous moyens, même à la grande solennité de la Pâque.

[1] *The critiscism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, p. 152-154.

[2] Ce n'est pas dans son livre : *An inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel*, Londres, 1903, où il signale simplement en note, p. 52, sans l'approuver ni le discuter, le sentiment de M. Box. M. Gwilliam en vante l'habileté dans une note de l'article *Last Supper* du *Dictionary of Christ and the Gospels*, Édimbourg, 1908, t. II, p. 8. M. W. Bauer, dans la 3e édition du commentaire de H. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, Tubingue, 1908, p. 284, ne connaît le sentiment de M. Box que par cette note de M. Drummond et il le range parmi les essais vainement tentés pour concilier les Synoptiques et saint Jean au sujet de la Pâque de la passion.

[3] *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 542. Dans sa description du *kiddûsch*, *ibid.*, p. 524, note 4, M. Loisy, comme ses garants, fait entrer la bénédiction du vin, celle du pain, et la prière finale d'action de grâce. Il a donc, lui aussi, une idée fausse du *kiddûsch*.

plus spécialement celles qui étaient et qui sont encore de coutume chaque vendredi soir ou chaque veille de grande fête, avant le repas. » Il avait écrit plus haut : « Dans l'usage ordinaire des Juifs, la bénédiction de la coupe précédait celle du pain, et il est tout naturel que les chrétiens, dans leur repas de communauté, se soient conformés d'abord à cet usage, que reflètent le texte occidental de Luc et les prières de la *Didaché* ; mais l'ordre de la distribution était inverse de celui de la bénédiction, le pain étant rompu et donné avant qu'on fît passer le vin [1]. »

Tout naturellement, M. A. Dufourcq a recueilli cette erreur. Il emprunte à Mgr Batiffol la description du *kiddûsch*, et il conclut : « C'est dire que le repas eucharistique semble avoir été un *kiddûsch* où Jésus aurait dit les prières, *au cours et non au début du repas* ; ne convenait-il pas que la nouvelle alliance fût scellée dans des formes à la fois traditionnelles et originales [2] ? » Plus loin, il se demande si les prières eucharistiques de la *Didaché* ne seraient pas « une description des repas à demi religieux que les chrétiens ont empruntés aux Juifs [3]. » Enfin, il déclare que, d'après Bickell, la liturgie eucharistique se serait modelée sur le *kiddûsch*, une assemblée rituelle juive [4].

M. Goguel ne pense pas que Jésus ait célébré la cène au cours d'un *kiddûsch*. L'analogie des prières eucharistiques de la *Didaché* avec les bénédictions du *kiddûsch* ne prouve pas l'identité originelle de la cène avec le *kiddûsch* ; Jésus n'avait aucune raison de célébrer un *kiddûsch* un jeudi (ce critique place la cène chrétienne le jeudi 13 nisan au soir), et les textes ne semblent pas indiquer

[1] *Ibid.*, p. 530. Ici il se réfère à l'ouvrage de M. von der Goltz *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901, p. 214-216.

[2] *L'avenir du christianisme*, 3e édit., Paris, 1909, t. II, p. 189-190, en note.

[3] *Ibid.*, t. III, p. 95, note.

[4] *Ibid.*, p. 170, note.

qu'on ait eu l'habitude d'en célébrer un le 13 nisan au soir. « La théorie de l'eucharistie *kiddûsch* ne subsiste donc que réduite à ceci : Jésus s'est inspiré des formules juives de bénédiction. Entendue ainsi, la théorie n'a plus aucune raison d'être [1]. »

L'erreur foncière des critiques, dont nous avons exposé le sentiment, est une erreur d'interprétation de la Mischna. Les mieux renseignés n'ayant à leur disposition aucune des deux *guémara* de Palestine et de Babylone n'ont pas compris le texte de Juda le Saint, qu'ils lisaient seulement dans la traduction latine de Surenhusius. Cela n'est pas étonnant et leur erreur s'explique par l'ignorance de la méthode des rabbins. Ceux-ci ont une logique spéciale, dont le rabbin converti, Paul Drach [2], a rappelé les règles principales (mais qui lit encore les ouvrages du chevalier Drach ?) et qui est bien différente de la nôtre. Quand on étudie les Talmuds sans préparation suffisante, on est dérouté par la suite des raisonnements, et on est exposé, si l'on ne se tient sur ses gardes, à faire des confusions regrettables, parce qu'on ne saisit pas comment les rabbins passent d'un sujet à l'autre. L'analogie la plus éloignée leur fait rapprocher des sujets, qui nous paraissent disparates. Il en est de même, dans une certaine mesure, de la Mischna. L'auteur a résumé les opinions des principaux docteurs juifs sur l'interprétation de la loi. Il l'a divisée en six grandes sections, subdivisées en traités d'inégale étendue. Les matériaux de chaque traité ne sont pas disposés suivant l'ordre logique ; les questions analogues s'entremêlent, et il n'est pas toujours facile de les discerner. Ainsi les chapitres VI-VIII du traité des *Berakhoth*, si étudiés au sujet du *kiddûsch*, s'occupent de diverses bénédictions ou prières prononcées, non par les

[1] *L'eucharistie, des origines á Justin martyr*, p. 63, note ; cf. p. 78, 80.

[2] *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 174-177 (treize modes d'argumentation).

prêtres, mais par tous les particuliers, spécialement pour les objets de consommation, avant et après leur consommation. Après les bénédictions usitées dans les repas ordinaires et journaliers (c. VI) et les prières faites en commun (c. VII), il est parlé des points controversés entre Schammaï et Hillel au sujet du repas (c. VIII). Or, quelques-uns concernent les repas ordinaires, mais d'autres ont rapport aux repas des jours de fête, le *kiddûsch* et l'*habdallah*, et ils ne sont pas très distincts ni logiquement ordonnés. Faute de guide sûr au milieu de ce fatras, les savants chrétiens ont confondu diverses bénédictions du vin et joint au véritable *kiddûsch*, cérémonie spéciale des jours de fête, une bénédiction du pain, qui convient au repas de chaque jour. Ils ont créé un *kiddûsch* de fantaisie, qui présentait quelque analogie avec la cène chrétienne, et ils ont conclu, tout à fait à tort, à leur identité originelle. Un défaut d'information sur la méthode rabbinique a donné naissance à une erreur d'interprétation. Pour corriger celle-ci, il a suffi d'examiner attentivement les sources en s'aidant des commentaires autorisés de la *guémara*. Lu dans le Talmud et pas dans la Mischna seule, le texte de Juda le Saint n'eût jamais donné occasion à une pareille méprise, qui aurait pris droit de citer parmi nous, surtout sous la protection du nom de savants critiques, d'autant que personne ne la contredisait. Il était donc nécessaire de la réfuter définitivement.

III. Le kiddusch et la dernière cène

Est-ce à dire cependant que le *kiddûsch* ne puisse jeter quelque jour sur la question si importante et si compliquée de la dernière cène ? Il me semble qu'il faut en tenir compte pour rendre raison du récit de saint Luc, XXII, 14-21. Chacun sait qu'il diffère de celui des autres Synoptiques, notamment en ce qu'il parle de deux coupes successivement distribuées par Jésus à ses apôtres, l'une avant et l'autre après la fraction et la distribution du

pain consacré. M. Box, nous l'avons indiqué, à la suite de Hort et de Westcott, tient la mention de la seconde coupe pour inauthentique. M. Lambert lui a pertinemment répondu sur ce point et a montré que si, en Angleterre, on doute généralement de l'authenticité des versets 19 *b*-21 à cause de l'autorité de Hort et de Westcott, qui les ont mis entre crochets dans leur édition du texte grec du Nouveau Testament, en Allemagne, au contraire, et pour de bonnes raisons, la tendance prédominante est d'en admettre l'authenticité [1]. Mgr Batiffol [2] y trouve une difficulté exégétique plutôt qu'une difficulté textuelle. Il voit dans les deux coupes un doublet de la seule et unique coupe sacramentelle, et il reconnaît dans la relation de saint Luc deux récits distincts, mais concentriques, de la même cène. Il n'accepte pas l'interprétation de M. Resch [3], qui distingue deux coupes. La première serait une coupe de vin pure, qui clôt le repas pascal que Jésus a mangé avec ses disciples ; la seconde seule est eucharistique. Au jugement de Mgr Batiffol, on suppose ainsi deux cènes, la première toute pascale, dans laquelle une des quatre coupes [4] est l'occasion des paroles

[1] *Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 187-188. Cf. Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 26-30 ; 3e édit., p. 22-25 ; Sanday, art. *Jesus Christus*, dans *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 636-638. Voir les noms des partisans de l'authenticité du texte alexandrin, dans Goguel, *L'eucharistie*, p. 114, note 4.

[2] *Op. cit.*, p. 30-33 ; 3e édit., p. 25-27.

[3] *Aussercanonische Paralleltexte*, Leipzig, 1895, t. III (sur saint Luc), dans *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et de Harnack, t. X, part. 2, p. (626 et non 676). Cf. Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, 2e édit., Munich, 1897, p. 187, 416.

[4] Par inadvertance, Mgr Batiffol dit *trois* (p. 31 ; 3e édit., p. 36) ; il dit exactement *quatre* (p. 42). Dans la 3e édition, p. 37, leur nombre est porté à cinq, d'après E. von der Goltz, *Tischgebet und Abendmalhsgebete in der altchristlichen und in der griechichen Kirche*, dans les mêmes *Texte*, t. XXIX, fasc. 2 *b*, p. 13. En réalité,

de Jésus relativement au fruit de la vigne, qu'il ne boira plus que dans le royaume de son Père, Luc., XXII, 15-18 ; cf. 29, 30, la seconde eucharistique, 19, 20. Or, cette distinction des deux cènes « semble être un expédient d'inspiration toute moderne » (p. 32). Pour Mgr Batiffol, qui n'aime pas les expédients d'inspiration moderne, la première coupe est la même que la coupe eucharistique, puisque Matthieu et Marc ont entendu de celle-ci la parole sur le « fruit de la vigne » (p. 33). En outre, si le Sauveur dit : « Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne ... » ne doit-on pas dire que la coupe sur laquelle il prononce ces paroles est la dernière, et non l'avant-dernière ? » (p. 34).

Les objections du docte prélat ne sont pas sans réplique, et l'opinion de Resch, un peu modifiée, est très soutenable et ne paraît pas un expédient d'inspiration toute moderne. D'abord, la coupe, à propos de laquelle Notre-Seigneur a prononcé les paroles sur le fruit de la vigne, n'est pas nécessairement la dernière. Saint Luc ne dit pas que Jésus y a bu, mais qu'il l'a présentée aux apôtres pour qu'ils se la partagent entre eux, εἰς ἑαυτοὺς [1]. Jésus cependant a pu y participer, mais désormais il n'en boira plus d'autre avant l'avènement du règne de Dieu. Après cela, il lui est loisible de présenter aux mêmes apôtres une seconde coupe, à laquelle il ne touche pas. Il aurait pu en faire circuler d'autres encore. Il n'est donc pas nécessaire de penser que la première coupe du récit de saint Luc était la dernière des quatre du festin pascal. Elle

il n'y avait que quatre coupes réglementaires à boire au festin pascal, traité *Pesahim*, x, 1, et la *guémara* de Jérusalem donne diverses raisons exégétiques, très singulières, par lesquelles les rabbins justifiaient ce nombre, trad. Schwab, t. v, p. 147, 149. Du reste, M. von der Goltz dit que la cinquième était facultative.

[1] B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*, Stuttgart et Berlin, 1907, p. 216, note 1, admet ce rapprochement et aussi M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 524, mais dans un sens différent.

peut être la première, et elle l'est très vraisemblablement, puisque celle-ci est le *kiddûsch*, dont la formule, citons-la de nouveau, est celle-ci : « Soit loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui a créé le fruit de la vigne. » C'est tout naturellement à son sujet que Jésus a parlé du fruit de la vigne, auquel il ne touchera plus avant l'avènement du règne de Dieu. Le repas pascal continue, et c'est ou bien après avoir mangé l'agneau pascal que Jésus institua la cène chrétienne, ou bien qu'omettant les rites légaux, il y substitua la cène chrétienne. La vraie coupe eucharistique pourra être la troisième ou la quatrième coupe pascale ou une cinquième, si l'on veut séparer complètement les rites nouveaux des rites anciens. « Expédient, dira-t-on dédaigneusement, d'inspiration toute moderne [1]. » Mais sans sortir du sujet qui nous occupe, Mgr Batiffol ne recourt-il pas à de véritables expédients tout modernes, lorsque, en faveur d'une théorie qui tend à exclure le plus possible des Synoptiques tout caractère pascal pour le dernier repas de Jésus, il imagine, en Matthieu et en Marc, la distinction des sources pour les récits de la préparation de la Pâque et ceux de la cène ? N'use-t-il pas du même procédé, quand il se rallie à l'hypothèse de plusieurs critiques récents [2], qui, admettant l'authen-

[1] Il a été accepté par Stapfer, *La Palestine au temps de Notre-Seigneur*, 3e édit., Paris, 1885, p. 422, 424 ; Fouard, art. *Cène*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, Paris, 1896, t. II, col. 414, 415 ; Funk, *Patres apostoli*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 21 ; Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 99, 408 ; Mgr Le Camus, *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 6e édit., Paris, 1901, t. III, p. 192, 214. M. Loisy, qui ne l'admet pas comme réalité historique, reconnaît que peut-être dans la pensée des évangélistes la coupe consacrée était la troisième coupe du festin pascal. *Op. cit.*, t. II, p. 524.

[2] Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, p. 62 ; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 296. Cf. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 531.

ticité du texte complet de saint Luc, XXII, 14-21, y distinguent deux récits, d'origine différente, de la seule cène eucharistique ? N'est-ce pas encore un expédient tout moderne, et certes peu réussi, de comparer le dernier repas de Jésus avec un *kiddûsch* juif de pure fantaisie ? Et Mgr Batiffol y recourt résolument pour appuyer (on sait combien solidement) son opinion que le dernier repas de Jésus n'était pas un festin pascal. La distinction des deux cènes, la pascale et la chrétienne, loin d'être « un expédient d'inspiration toute moderne, » répond plutôt au sentiment le plus répandu dans l'antiquité ecclésiastique. En tout cas, si elle est un expédient imaginé par certains exégètes « pour supprimer exégétiquement le doublet de saint Luc » (p. 31), doublet d'invention toute moderne, cet expédient repose, et sur les Synoptiques qui affirment nettement le caractère pascal du dernier repas, et sur une notion du *kiddûsch*, non truquée, mais puisée aux sources véritables et pures.

La seule raison exégétique, qu'on puisse lui opposer sérieusement, est que saint Matthieu et saint Marc ont entendu de la coupe eucharistique les paroles du Sauveur concernant le fruit de la vigne qu'il ne boira plus avant l'avènement du royaume de Dieu. Mgr Le Camus [1] n'osait pas dire que les deux premiers évangélistes ont raison contre le troisième, « car celui-ci mentionne ce qu'ont négligé ceux-là, une première bénédiction et distribution du vin caractérisant l'ouverture du repas pascal. Cette fois, c'est Luc qui semble plus précis. » B. Weiss, un adversaire du *Codex Bezæ*, pense que la partie authentique du récit de saint Luc, XXII, 15-19 *a*, n'a rien de commun avec saint Marc et dérive d'une source judéo-chrétienne [2], parce qu'il pense aussi que Luc ne parle pas,

[1] *Op. cit.*, t. III, p. 193, note 1.

[2] *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 3, p. 150-151.

comme Marc, d'un vin nouveau, symbole de la béatitude, que Jésus boira au festin du royaume de Dieu, mais du fruit de la vigne que les apôtres devaient boire encore entre eux durant le repas pascal [1]. Pour la même raison, un partisan de la leçon alexandrine et de l'authenticité du récit entier, Luc., XXII, 14-21, verra dans l'annonce que Jésus ne boira plus de vin sur terre une allusion à la seconde coupe, à la coupe eucharistique, à laquelle il n'a pas participé, et tirera la conclusion qu'ici saint Luc a reproduit la tradition primitive mieux que saint Matthieu et saint Marc [2].

M. Box a fait cependant à cette explication une objection plus grave, tirée des rites de la Pâque juive. Suivant saint Luc, Jésus n'a présenté qu'une *seule* coupe qui fut partagée entre ses disciples, tandis qu'à la Pâque juive chaque convive avait son verre distinct pour boire les quatre coupes réglementaires. Il y a en ce détail important une notable différence entre la cène eucharistique et le festin pascal, et cette différence interdit de rapprocher la première coupe de l'évangéliste de la première coupe du festin pascal [3]. M. Sanday a repris l'objection [4]. Le fait paraît indéniable. En effet, les quatre coupes réglementaires étaient obligatoires pour tous, et les Israélites les plus pauvres ne pouvaient s'en dispenser, « même ceux qui sont obligés de demander leur subsistance à

[1] *Die Quellen des Lukasevangeliums*, p. 216, note 1. Cf. l'ouvrage cité à la note précédente, p. 185, et du même, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 9e édit., Gœttingue, 1901, p. 631-634.

[2] C. von Crombrugghe, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, de Louvain, 1908, p. 334. M. Goguel admet que saint Luc fait nettement du dernier repas de Jésus un repas pascal. La première coupe est celle qui ouvrait la cérémonie de la Pâque, et la seconde est celle qui, dans le rituel juif, terminait le repas pascal. *L'eucharistie, des origines à Justin martyr*, p. 63, 64, 75, 77. Luc a combiné la tradition primitive avec une tradition secondaire, p. 88.

[3] *Journal*, t. III, p. 359.

[4] *Op. cit.*, p. 154-155.

la charité publique, » dit la Mischna [1]. Or, ces coupes devaient avoir la contenance du quart de la mesure italienne [2]. La *guémara* de ce dernier passage détermine la mesure italienne, en l'appelant un *loug* (τετάρτον) ; elle déclare qu'on a satisfait au précepte, en buvant les quatre coupes à suite l'une de l'autre. Par ailleurs, il est permis de boire en plusieurs traits, « car le devoir est de boire, non de s'enivrer, ce qui n'aura pas lieu en buvant à plusieurs reprises [3]. » La Mischna dit encore « qu'entre les deux premières coupes, il est permis de boire si on le désire, mais entre la troisième et la quatrième c'est interdit. » La *guémara* de Jérusalem sur ce passage trouve la raison de cette dernière interdiction dans la crainte de l'ivresse. Et en réponse à l'objection que l'ivresse aurait pu déjà survenir par suite de l'excédent des quatre coupes, qu'on a pu boire au cours du repas, elle répond que « le vin bu en mangeant enivre rarement, tandis que celui qu'on boit ensuite enivre [4]. » Il ressort de là que les convives ne participaient pas à la même coupe, mais avaient chacun un verre distinct. Le *kiddûsch* pascal différait donc en ce point du *kiddûsch* sabbatique. M. Lambert a répondu à l'objection que M. Box tirait de ce fait contre le caractère pascal du dernier repas de Jésus. L'objection, dit-il, provient de la confusion de deux choses qui, bien que très ressemblantes, sont cependant parfaitement distinctes, le repas pascal et l'eucharistie. Si chaque convive, au repas juif, boit dans sa propre coupe, ce n'est sûrement pas une raison pour que Jésus, en instituant le rite chrétien, n'ait pu pren-

[1] Traité *Pesahim*, x, 1, trad. Schwab, t. v, p. 147.

[2] Traité *Schabbath*, viii, 1, t. iv, p. 107.

[3] *Ibid.*, p. 168. Il est question encore de la nature du vin : vin pur ou mélangé, vin épicé, vin cuit ; il est bon d'accomplir ce devoir avec du vin rouge, car le rouge est la couleur naturelle du vin, selon Prov., xxiii, 21.

[4] Traité *Pesahim*, x, 6, t. v, p. 153.

dre une seule coupe et la faire passer à la ronde à chacun de ses disciples [1]. Ce que M. Lambert dit de la coupe eucharistique, nous pouvons le répéter de la première. Notre-Seigneur, tout en faisant le repas pascal, n'était pas obligé de s'astreindre strictement à tous les rites, surtout avant d'instituer une Pâque nouvelle. Il a donc pu modifier le rite de la première coupe ou du *kiddûsch* pascal en faisant distribuer une seule coupe, conformément au rite spécial du *kiddûsch* sabbatique. Malgré la modification introduite, la première coupe de saint Luc demeurerait la première coupe de la Pâque juive.

La seule conclusion ferme à tirer du petit travail critique, auquel nous venons de nous livrer, est qu'on a fait fausse route en recherchant dans le *kiddûsch* un antécédent juif de l'eucharistie. Les chercheurs avaient mal aiguillé. La comparaison établie partait d'une fausse notion du *kiddûsch*. Il faudra désormais abandonner résolument cette mauvaise piste, et tout au plus pourra-t-on encore rapprocher la première coupe de saint Luc du *kiddûsch* pascal. Tous les efforts des critiques devront donc se concentrer exclusivement sur les rapports de la dernière cène avec la Pâque juive. Il n'y manque pas de sujet de controverse. En écartant des débats un élément qui y avait été malencontreusement introduit, nous pensons avoir, non pas sans doute préparé la solution définitive d'un problème très complexe, mais au moins déblayé le terrain, et avoir ainsi rendu service, pour une bien petite part, il est vrai, aux exégètes du Nouveau Testament. Sur la tombe du *kiddûsch* eucharistique, disons, en terminant, un pieux *Requiescat in pace* !

[1] *Journal*, t. IV, p. 186, et art. *Passover* II, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 327.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.

Première conférence. *La tradition évangélique, sa formation réelle et les facteurs prétendus de son élaboration* 1
I. Existence de la tradition orale 1
II. Formation réelle de la tradition évangélique et sa prétendue élaboration 12
III. Développement et facteurs de cette prétendue élaboration 19
1° Exposé du système 19
2° Critique du système 26

Deuxième conférence. *La rédaction et la valeur historique des Synoptiques* 41
I. Les sources écrites des Évangiles synoptiques. 45
II. La rédaction des Évangiles synoptiques .. 65

Troisième conférence. *La conception virginale de Jésus* 89
I. Ce dogme, loin d'être primitif, est-il tardif, comme on le prétend ? 91
1° Silence des anciens documents 92
2° Valeur historique des récits de saint Matthieu et de saint Luc 113
II. Essais d'explication naturelle de l'origine de ce dogme 126

Quatrième conférence. *Le théâtre, la durée, les obstacles et le développement du ministère public de Jésus* 141
I. Théâtre de ce ministère 143

II. Durée du ministère public 161
III. Obstacles que Jésus a rencontrés au cours de son ministère en Galilée 170
IV. Développement du ministère galiléen 176

CINQUIÈME CONFÉRENCE. *Les miracles de Jésus* .. 181
I. Réalité des miracles de Jésus 182
II. Espèces de miracles évangéliques 194
1° Miracles corrigés et amplifiés 195
2° Miracles interprétés et transformés en symboles et en allégories 205
3° Miracles purement fictifs 209
III. Nature des miracles de Jésus 211
1° Guérisons des malades ordinaires 212
2° Guérisons des possédés 220

SIXIÈME CONFÉRENCE. *La forme de l'enseignement de Jésus* 227
I. Sentences et discours 228
II. Paraboles 232
1° Jésus a-t-il parlé en paraboles dès le début de son ministère public ? 232
2° Mais pour quel motif Jésus a-t-il adopté ce nouveau genre d'enseignement ? 237
3° Toutes les paraboles, contenues dans les Évangiles synoptiques, sont-elles authentiques et ont-elles été réellement prononcées par Jésus? 252

SEPTIÈME CONFÉRENCE. *Le témoignage de Jésus sur sa mission et sur sa personne* 265
I. Jésus, Messie 265
II. Jésus, Fils de Dieu 279

HUITIÈME CONFÉRENCE. *Le procès et la mort rédemptrice de Jésus* 301
I. Le procès de Jésus devant Caïphe et Pilate 302
II. La valeur rédemptrice de la mort de Jésus. 322

NEUVIÈME CONFÉRENCE. *La résurrection de Jésus* .. 333
I. La découverte du tombeau vide 335
II. Les apparitions de Jésus ressuscité 345

APPENDICE I. *Le paulinisme de Marc.* 363
I. Tendance foncièrement pauliniste ou neutralité du second Évangile 365
II. Influence de saint Paul sur certaines idées et sur la forme littéraire du second Évangile. 372
1° Influence paulinienne sur le fond du second Évangile..... 373
2° Influence de saint Paul sur la forme littéraire de quelques passages du second Évangile 379
3° Le paulinisme de Marc d'après les exégètes catholiques 384
III. Le paulinisme de Marc d'après M. Loisy .. 390
1° Exposé de ce sentiment 390
1. Vocabulaire..... 394
2. Idées théologiques..... 394
3. Apologie de saint Paul en face des apôtres « galiléens »..... 403
2° Critique de ce sentiment 413
1· Vocabulaire 413
2. Idées théologiques..... 418
3. Apologie de saint Paul en face des autres apôtres 430

APPENDICE II. *Un soi-disant antécédent juif de l'eucharistie* 435
I. Ce qu'est le *kiddûsch* 435
II. Le *kiddûsch* et l'eucharistie 442
III. Le *kiddûsch* et la dernière cène..... 461

Imp. Leroy, 185, rue de Vanves.