

Hommage de l'auteur.

LE DOCUMENT 70

PAR

R. STAHL



LIBRAIRIE ISTRÀ

MAISON D'ÉDITION DE L'IMPRIMERIE STRASBOURGEOISE

STRASBOURG

15, rue des Juifs



PARIS (II^e)

57, rue de Richelieu

1923

BS

3825

.578

1923

Mercure de France 1926, p. 691
 Lett. Ph. Couchoud ou dit tout v. a :
 En 1925 la Faculté (de Théologie) de Strasbourg
 fut sur le point de donner l'imprimatur
 à un travail de M. Robert Hahl, le do-
 cument 70, conduisant à la non-historicité.
 Cette publication donna lieu à une contro-
 verse très animée au sein de la Faculté.
 Les discussions qui durèrent plus d'une
 année aboutirent à un compromis : la
 Faculté publia le mémoire à ses frais, mais
 s'abstint d'avouer publiquement son parai-
 rage en retirant, au moment de la mise
 sous presse, son sceau qu'elle avait affiché
 sur la page de garde.

Le Document 70

La brochure qu'on va lire n'est pas seulement l'exposé d'une thèse ; c'est aussi en quelque sorte une confession. L'ordonnance des matières reflète l'évolution de ma pensée, avec ses étapes successives : interprétation mythologique de l'Apocalypse ; analyse philologique de l'Apocalypse ; reconstitution du document 70 ; doutes quant à la priorité des synoptiques sur Jean ; les Actes et les Epîtres ; confirmation de la priorité de Jean ; les synoptiques.

Cette ordonnance des matières a un inconvénient : le document 70 y apparaît comme la base du système, et cette base, pour solide quelle soit, peut sembler un peu étroite. Il eût été préférable, pour les besoins de la démonstration, d'adopter une méthode plus rigoureusement logique, par exemple la méthode chronologique régressive : démontrer, par une analyse minutieuse des textes, que Marc et Matthieu supposent Luc, que Luc suppose Jean, que Jean suppose l'Apocalypse et le document 70. Ce dernier apparaîtrait alors non plus comme la base du système, mais comme sa clef de voûte, vers laquelle convergeraient toutes les lignes de l'édifice. La force démonstrative de l'exposé en serait certainement accrue.

Toutefois il m'a semblé qu'il n'était pas sans intérêt de conduire le lecteur par le même chemin que j'ai suivi moi-même, avec ses détours, ses anticipations parfois prématurées, ses retours en arrière pour trouver la confirmation d'un fait jusqu'alors seulement supposé à titre d'hypothèse. On n'est pas toujours libre, dans l'exploration de l'inconnu, d'appliquer des méthodes strictement mathématiques ; il faut parfois procéder par tâtonnements.

Je demanderai donc au lecteur de bien vouloir consentir à me suivre dans cette méthode, et d'admettre provisoirement, à titre d'hypothèse, les faits dont la démonstration ne lui semblerait pas absolument suffisante ; j'ose espérer que la logique et la cohérence des conséquences qu'il sera possible d'en déduire lui confirmeront finalement que nous n'avons pas construit sur le sable, et que si

nous ne possédions pas le document 70, nous serions contraints, par l'enchaînement des faits, à supposer quelque chose d'analogue pour combler l'hiatus qui séparerait alors le messianisme juif du messianisme chrétien.

PREMIÈRE PARTIE

I. Les religions du Livre

Le judaïsme, le christianisme primitif et plus tard le protestantisme sont tous trois des religions du Livre. La Parole révélée et consignée par écrit, le Logos, est la forme que revêt la divinité pour se manifester aux fidèles. La Parole y tient la même place que l'Image dans les autres cultes ; il est donc logique que les trois religions du Livre soient réfractaires au culte des images.

Une idole est muette, mais un livre est éloquent. Son texte, avec les remaniements successifs qu'il a subis, est comparable à un terrain sédimentaire composé de couches stratigraphiques superposées qui révèlent au géologue leurs origines et leur évolution, et qui conservent, dans leurs pétrifications, les témoins irrécusables d'un monde disparu. Ainsi l'historien qui scrute les origines d'une religion du Livre se trouve dans une situation exceptionnellement avantageuse : il peut interroger l'objet du culte sur sa propre histoire.

Le tout est de savoir interroger. Il ne suffit pas, comme on l'a fait trop longtemps, de récuser comme n'offrant aucun intérêt historique les récits matériellement impossibles, et de croire naïvement ce que disent les autres. Ce serait méconnaître la valeur documentaire des premiers, et montrer d'autre part trop de crédulité. Il ne suffit pas qu'un récit ne soit pas matériellement impossible, surtout quand il est encadré d'autres qui le sont, pour qu'il puisse entrer comme élément dans notre reconstruction de l'histoire. Ce qui nous intéresse tout d'abord, ce n'est pas de savoir si tel récit des évangiles est véridique ou non ; ce qui est infiniment plus important, c'est de constater qu'à un certain moment il a existé des influences, d'ordre spirituel ou matériel, qui ont incité un homme ou une collectivité à écrire telle chose, et à l'écrire de telle façon. Ce sont là les seuls faits historiques qui nous soient directement accessibles, ce sont eux qui constituent la matière brute de l'histoire. La tâche de l'historien, après avoir déterminé un certain nombre de ces faits, est de rechercher lesquels sont antérieurs ou postérieurs aux autres, puis de classer le tout dans l'ordre chronologique en suivant l'enchaînement des causes et des

effets, de retracer la ligne continue de l'évolution et de reconstituer ainsi la trame de l'histoire.

Les conditions linguistiques au milieu desquelles le christianisme a pris naissance, étaient particulièrement complexes. L'hébreu, le syriaque, le grec et le latin s'entrecroisaient, et les idées, en passant d'un idiome à l'autre, ont naturellement subi des modifications profondes. On peut se faire une idée de ces conditions quand on vit dans un pays bilingue ou même trilingue comme l'Alsace, où l'atmosphère est saturée de phénomènes linguistiques de ce genre, de quiproquos d'un comique parfois irrésistible. Combien plus profonde devait être l'influence de ce polyglottisme à une époque où même les lettrés ne disposaient pas de l'instrument si commode du dictionnaire ! Ce n'est peut-être pas un hasard que l'imbraglio des textes de l'Ancien Testament ait d'abord été démêlé par deux Alsaciens, Reuss et Graf. Ils nous ont laissé à faire, pour le Nouveau Testament, un redressement analogue de sa chronologie.

Chaque fois qu'un problème reste sans solution alors que les méthodes scientifiques ont depuis longtemps atteint un degré de perfection suffisant pour le résoudre, il faut en chercher la cause dans une erreur de principe qui barre le chemin de la solution vraie. Cette erreur de principe, dans le cas qui nous occupe, ne serait-ce pas l'idée préconçue que l'histoire s'est volatilisée dans la légende ? Conviction assez enracinée pour empêcher qu'on tienne suffisamment compte de l'hypothèse contraire d'une évolution en sens inverse, d'après laquelle la légende serait le point de départ et se serait ensuite, dans ses phases ultérieures, concrétisée au point de prendre les apparences de l'histoire.

D'autre part, les négateurs de l'historicité de Jésus tels que Kalthoff et Drews, pour qui le chemin n'était pas barré par cet obstacle, ne sont pas assez philologues pour pouvoir trier et analyser avec méthode la matière brute fournie par les textes, afin de reconstituer ensuite, en une vaste synthèse, l'enchaînement chronologique des origines du christianisme. Or, avec son enchevêtrement d'idiomes, le problème du Nouveau Testament est, encore plus que celui de l'Ancien, avant tout un problème de philologie.

Il en résulte cette situation paradoxale : De tous les événements de l'antiquité, l'origine du christianisme est peut-être celui sur lequel nous possédons les documents les plus immédiats, puisque leur texte a été le foyer même où se sont concentrées et d'où ont rayonné les forces vives du mouvement. Et pourtant, faute de savoir interroger ces documents, l'origine du christianisme est restée, jusqu'à ce jour, plongée dans le mystère.

II. L'Apocalypse.

Une étude méthodique des origines du christianisme doit logiquement débiter par l'examen des documents chrétiens les plus anciens qu'il soit possible d'atteindre. Si nous tenons compte du fait que le christianisme est issu du judaïsme — il se donne lui-même pour « l'accomplissement » du judaïsme —, la détermination du degré d'ancienneté des textes que nous a transmis la tradition ne peut guère présenter de difficulté : plus ils sont anciens, et plus ils doivent se rapprocher, et par leur esprit et par leur forme, des écrits juifs de l'époque.

Or, il existe, dans le corps même du Nouveau Testament, un écrit dont le caractère mixte, en partie juif et en partie chrétien, ne fait aucun doute : c'est l'Apocalypse de Jean. Les exégètes discutent seulement de la proportion plus ou moins forte de ces deux éléments, les uns prétendant qu'il s'agit d'un livre juif remanié par une main chrétienne (Eberhard Vischer), les autres d'un livre chrétien qui se serait assimilé des sources juives (Wellhausen). Rien n'est plus significatif que ce débat qui prouve l'accord fondamental des deux partis sur le point essentiel : le caractère hybride, en partie juif et en partie chrétien, de l'ouvrage. C'est donc en étudiant et en analysant l'Apocalypse, en détachant successivement les couches superposées de son texte pour finalement en isoler et en reconstituer le noyau primitif, que nous aurons des chances de toucher à la période la plus ancienne du christianisme, peut-être même à une phase intermédiaire entre le judaïsme et le christianisme.

a) *Interprétation mythologique.* Les trois premiers chapitres de l'Apocalypse, qui contiennent un premier prologue et les sept lettres aux sept églises d'Asie Mineure, ne sont rattachés au corps même de l'ouvrage que par un lien très superficiel. De toute évidence ils ont été ajoutés à une époque postérieure. La composition originale devait commencer par le chapitre IV, qui sert lui-même de prélude aux visions qui forment la matière du livre. L'auteur a réuni, dans ce prélude, tout ce qu'il a pu trouver dans le magasin d'accessoires du genre apocalyptique, de majestueux et de pompeux : on y voit un trône érigé dans le ciel, et en face de ce trône sept lampes de feu ; tout autour, une mer de cristal ; vingt-quatre vieillards et quatre animaux se prosternent jour et nuit devant le trône. Les quatre animaux ont ensemble vingt-quatre ailes parsemées d'yeux.

L'interprétation de ce tableau est facile, pour peu qu'on ait quelques notions de l'astronomie des anciens et qu'on sache que la constellation que nous appelons aujourd'hui Cassiopée portait

dans l'antiquité le nom de « Trône » ; puis, que la mythologie babylonienne connaissait 24 esprits présidant aux 24 heures de la journée (Diodore II. 31). Les sept lampes en face du trône sont les sept étoiles de la Grande Ourse qui se trouve effectivement en face de Cassiopée. Les quatre animaux sont quatre signes du zodiaque marquant les quatre points cardinaux, les 24 ailes parsemées d'yeux (d'étoiles) les 24 divisions de la sphère céleste correspondant aux 24 heures de la journée. La mer de cristal ne peut être que le firmament.

S'il était encore possible de douter de cette interprétation du premier chapitre de l'Apocalypse primitive, il suffirait de se reporter au premier chapitre d'Ezéchiel qui lui a servi de modèle. Le sens mythologique y est encore plus accentué : On y voit, en plus des animaux que nous connaissons déjà, des roues concentriques d'une grandeur effrayante, animées en plus de leur rotation, d'un mouvement alternatif montant et descendant. Elles sont, comme les ailes des animaux dans notre vision apocalyptique, parsemées d'yeux qui représentent les étoiles. C'est un très beau tableau du système cosmologique des anciens, qui croyaient les astres fixés à des sphères concentriques et transparentes, les sphères extérieures tournant à une vitesse supérieure à celle des sphères intérieures et entraînant celles-ci dans leur mouvement de rotation. Le système était très ingénieux : le mouvement propre des sphères intérieures combiné avec l'entraînement qu'elles subissent de la part des sphères extérieures donnait des complications des mouvements planétaires une explication qui pouvait, à l'époque, paraître à peu près satisfaisante.

Le sens mythologique d'Apoc. IV et d'Ezéch. I est si évident qu'on s'étonne que la théologie ait pu, pendant plus d'un siècle, se montrer réfractaire à cette interprétation donnée d'abord par Dupuis.

Dupuis fut suivi de Morosow, de Niemojewski, de Drews, et bientôt il ne fut plus possible de continuer la conspiration du silence. Vers 1912, le front unique que les théologiens de toutes nuances avaient jusque là opposé à l'interprétation mythologique commença à s'ébranler. Aujourd'hui la théologie aurait plutôt une tendance à suivre les mythologues jusque dans des exagérations indéfendables.

Il est vrai que l'occasion était tentante : le prologue que nous venons d'interpréter est suivi d'un véritable sabbat de monstres de toutes espèces, de serpents, de dragons, de cavaliers, de femmes reines ou prostituées, de soleils, de lunes et d'étoiles. Il n'était évidemment pas bien difficile de mettre ces visions en rapport avec des astres et des constellations. La mode étant aux interprétations mythologiques, et le chapitre IV ayant donné à cette méthode une

première confirmation éclatante, on conçoit que l'Apocalypse, après avoir été pendant des siècles la victime des interprétations les plus extravagantes de la part des déséquilibrés religieux de tout acabit, soit devenue celle des mythologues. Elle y était prédestinée plus qu'aucun autre livre du Nouveau Testament. Si cependant les mythologues, au moins à certaines époques, ont mis comme une espèce de pudeur à s'attaquer à l'Apocalypse, c'est que sans doute cette proie était trop facile. Chaque vision permettait non seulement une, mais plusieurs interprétations mythologiques concurrentes, et rien n'était plus compromettant pour la méthode que précisément cette multiplicité des solutions possibles.

La vision la plus populaire de l'Apocalypse est celle des quatre cavaliers du chapitre VI, montés sur des chevaux de couleurs différentes. Les mythologues y voient quatre planètes. Cette interprétation pourrait séduire à première vue, les anciens ayant effectivement établi des rapports entre les couleurs, les métaux et les planètes; mais pour s'arrêter à cette explication, il faudrait ignorer que le morceau est initié de Zacharie IV, où sans doute personne n'aura l'idée de voir dans des chevaux de couleurs différentes une figuration des planètes.

Rappelons, mais à titre de curiosité seulement, les exagérations de Morosow qui, interprétant les visions d'origine diverse et rédigées à des époques différentes, comme si elles avaient été rédigées le même jour et par le même homme, croit y reconnaître l'état du ciel tel qu'il était le 30 septembre 395. Il en conclut que Jean, l'auteur de l'Apocalypse, n'était autre que Jean Chrysostome! Pour appliquer une telle méthode à un texte apocalyptique, il faut ignorer que l'Apocalypse n'est pas un livre isolé, mais qu'il existe toute une littérature apocalyptique dont notre Apocalypse n'est qu'un cas particulier parmi beaucoup d'autres; que le propre du genre apocalyptique est de faire tenir dans un même cadre des matériaux d'origine diverse; que les rédacteurs apocalyptiques font preuve, d'une part, d'un respect superstitieux à l'égard des vieux textes qu'ils conservent religieusement alors même qu'ils n'en comprennent plus le sens; et d'autre part d'un sans-gêne étonnant à l'égard de ces mêmes textes, qu'ils ne craignent pas de déformer par leurs propres additions et interprétations.

Comme je m'étais permis de qualifier d'exagération l'hypothèse « Chrysostome auteur de l'Apocalypse », Drews me répondit, en date du 20 mars 1912: « ... Au reste, j'estime que l'hypothèse de Morosow aux termes de laquelle Chrysostome serait l'auteur ou tout au moins le rédacteur de l'Apocalypse, peut très bien être défendue, et je crois qu'elle approche davantage de la vérité que toutes les

autres interprétations données jusqu'à ce jour. La lecture de Wellhausen n'a fait que me confirmer dans cette opinion, que j'ai exposée dans ma préface à l'ouvrage de Morosow ».

Ce que Drews dit ici de Wellhausen prouve qu'il existe des esprits sur lesquels une démonstration philologique n'a pas de prise, comme sur d'autres une démonstration mathématique. L'hypothèse « Chrysostome auteur de l'Apocalypse », comme du reste toute l'interprétation mythologique de cet écrit (à l'exception du chapitre IV) ont été réfutées avec éclat par Bousset dans la *Gazette de Francfort* du 20 novembre 1912.

Au total, tout ce qu'il est possible de retenir de l'interprétation mythologique de l'Apocalypse, se réduit à ces deux éléments:

1° Le chapitre IV est manifestement mythologique;

2° Le caractère mystique attribué aux nombres 7 et 12 peut être ramené, encore que très indirectement, par l'intermédiaire de l'Ancien Testament, à une origine mythologique, correspondant aux 7 planètes des anciens et aux 12 signes du zodiaque.

Il nous reste à examiner si la méthode d'analyse philologique telle que l'a appliquée Wellhausen donne de meilleurs résultats que la méthode mythologique. Pour ne pas trop nous étendre, nous limiterons cet examen au seul chapitre XII, de beaucoup le plus important.

Le chapitre XII a été appelé par la critique allemande le « cœur » (das Herzstück) de l'Apocalypse. Le visionnaire voit, dans le ciel, une femme vêtue du soleil, portant une couronne de douze étoiles, la lune à ses pieds. Ici plus que partout ailleurs l'interprétation mythologique semblait s'imposer. Dans la suite il est question d'un dragon et d'un serpent. Comment ne pas se rappeler qu'il existe une constellation portant le nom de « dragon », et une autre celui de « serpent » ?

Malheureusement pour les mythologues, l'analyse philologique que nous allons, après Wellhausen, donner de ce texte, établira que le dragon et le serpent désignent le même objet; ils ne peuvent donc être expliqués par deux constellations différentes. L'analyse révélera en outre que les mots « dans le ciel » sont inauthentiques, comme le soleil, la lune et les étoiles. Nous verrons ainsi s'évanouir à peu près tous les attributs sur lesquelles l'interprétation mythologique croyait pouvoir s'appuyer.

b) *Analyse philologique.* Dans son « Analyse de l'Apocalypse de Jean », parue en 1907 (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung), Wellhausen, abordant le chapitre XII, oppose l'un à l'autre les versets 6 et 14:

Verset 6

Verset 14

Et la femme
s'enfuit au désert,
où elle avait un lieu préparé par Dieu,

afin qu'elle y fût nourrie
pendant mille deux cent soixante jours.

Et les deux ailes du grand aigle furent
[données

à la femme,
afin qu'elle s'envolât au désert,
vers son lieu

où elle est nourrie
un temps, deux temps¹⁾ et la moitié
[d'un temps,
loin de la face du serpent.

Si les « temps » du verset 16 sont des années à 360 jours, ce qui répond en effet à la façon de calculer des anciens, les jours fériés étant considérés comme des jours intercalaires qui ne comptent pas dans la durée régulière de l'année, nous trouvons $3\frac{1}{2}$ années à 360 jours = 1260 jours, soit une période d'une durée rigoureusement égale dans les deux versets. Le texte du verset 14 étant, dans son ensemble, également conforme au verset 6, il en résulte que les deux versets sont des doublets, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à deux sources différentes qui ne sont elles-mêmes que deux variantes de la même source primitive.

Etant attribués à deux sources différentes, chacun de ces deux versets entraîne avec lui un certain nombre d'autres versets, et la fissure ainsi amorcée s'étend à tout le chapitre. Il n'est donc plus bien difficile de séparer les deux sources :

Versets 1-6

Versets 7-9, 13-16

Et il y eut guerre dans le ciel. Michel et ses anges combattirent contre le dragon. Et le dragon et ses anges combattirent, mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et il fut précipité, le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, celui qui séduit toute la terre, il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui.

.... une femme était enceinte, et elle criait, étant en travail et dans les douleurs d'enfantement

¹⁾ Variante adoptée entre autres par Luther : eine Zeit, und zwei (à l'époque de Luther on déclinaient encore les noms de nombres, comme on le fait encore maintenant dans la Suisse alémanique) Zeiten und eine halbe Zeit. — Second a adopté la variante : un temps, des temps, et la moitié d'un temps.

Le dragon se tint devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son enfant, lorsqu'elle aurait enfanté.

Elle enfanta un fils, qui paltra toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône.

Et la femme s'enfuit au désert, où elle avait un lieu préparé par Dieu, afin qu'elle y fût nourrie pendant mille deux cent soixante jours.

Quand le dragon vit qu'il avait été précipité sur la terre, il poursuivit la femme qui avait enfanté l'enfant mâle.

Et les deux ailes du grand aigle furent données à la femme, afin qu'elle s'envolât au désert, vers son lieu, où elle est nourrie un temps, deux temps, et la moitié d'un temps, loin de la face du serpent.

On voit que chacune des deux sources présente des lacunes. Mais comme elles ne sont que deux variantes du même texte, il nous est facile de les compléter l'une par l'autre et de reconstituer ainsi le texte de la source commune avec un degré d'approximation suffisant.

Cette source commune comportait deux scènes : une scène céleste et une scène terrestre, la première servant de prélude à la deuxième. Ce prélude est aussi en quelque sorte une prophétie annonçant sur terre l'accomplissement d'un fait analogue à celui qui vient de se passer au ciel. « On connaît par le livre de Daniel cette façon d'exprimer symboliquement l'idée de la prédestination : tout ce qui se passe sur terre a déjà été anticipé dans le ciel ; c'est là qu'ont déjà été livrés tous les combats terrestres, par les représentants célestes des puissances terrestres » (Wellh.).

1° *Scène céleste* : L'archange Michel lutte contre Satan, représenté par le dragon. Le dragon est vaincu et précipité sur la terre.

2° *Scène terrestre* : Sur la terre, le peuple d'Israël représenté par une femme, souffre et donne naissance au Messie. Le dragon cherche à dévorer l'enfant, qui est miraculeusement enlevé vers Dieu. Furieux de voir sa proie lui échapper, le dragon s'attaque à la femme, qui s'enfuit au désert où elle est nourrie 1260 jours.

La suite nous apprend que le dragon lance contre la femme de l'eau comme un fleuve ; mais la terre secourt la femme, et engloutit le fleuve. Le dragon s'en va alors faire la guerre aux « autres » de sa postérité.

Dans l'état actuel du texte, le sens primitif est masqué par un certain nombre d'interpolations qui jusqu'à Wellhausen ont toujours trompé les commentateurs. Ce sont avant tout les mots « dans le ciel » du verset 1. Puisqu'aux versets 5 et 6 l'enfant est enlevé vers Dieu et que la femme s'enfuit au désert, il est bien

évident qu'elle ne peut pas se trouver au ciel. En même temps que les mots « dans le ciel », il faut aussi supprimer comme surajoutés le soleil, la lune et les douze étoiles; il serait en effet un peu grotesque de voir une femme accoucher dans cet appareil. Au verset 3, les sept têtes et les dix cornes du dragon sont empruntées au chapitre XVII (au chapitre XIII elles sont tout aussi secondaires qu'au chapitre XII). Enfin les versets 10 à 12 sont d'inspiration chrétienne, contrairement au contexte qui, comme nous allons le voir, est d'inspiration juive; ils interrompent mal à propos le récit de la vision, et le style est celui du rédacteur.

Les procédés de rédaction ultra-naïfs des auteurs apocalyptiques peuvent paraître bien distants à un lecteur du 20^e siècle. Peut-être s'imagine-t-on que, pour s'y reconnaître, il faut être spécialiste et se reporter dans la mentalité orientale des Juifs d'il y a deux mille ans. Il n'en est rien. Point n'est besoin d'aller si loin ni de remonter si haut. Il suffit de regarder autour de nous. Dans notre voisinage immédiat, dans nos campagnes, dans les quartiers populeux de nos grandes villes, dans les loges de nos concierges et dans les mansardes des immeubles que nous occupons, il s'élabore une littérature mystique dont les procédés sont exactement les mêmes que ceux du genre apocalyptique: même agglutination d'éléments hétéroclites, même incompréhension des éléments anciens, même déformation de ceux-ci par les remaniements ultérieurs, les additions et les interpolations. Peut-être aurai-je un jour l'occasion de prouver ce que j'avance en publiant l'analyse d'une « lettre céleste » (Himmelsbrief) qu'un soldat allemand portait sur lui en 1914 pour se protéger des balles.

La connaissance de ces procédés nous ayant permis de rétablir, avec une approximation suffisante, le texte du document qui est à la base d'Apoc. XII, il nous reste à l'interpréter.

La période de 1260 jours du verset 6, identique, nous l'avons vu, aux 3½ années du verset 14, se trouvait déjà mentionnée Apoc. XI 3. Une période de 42 mois figure deux fois, aux passages Apoc. XI 2 et XIII 5. Le mois étant compté à 30 jours, nous obtenons également $42 \times 30 = 1260$ jours = 3½ ans. Plus tard, dans l'évangile de Jean, la durée du ministère de Jésus sera aussi exactement de 3½ ans, comme le fait remarquer Loisy. Quelle peut bien être cette période de 3½ ans qui hante les esprits au point de figurer cinq fois, sous trois formes différentes, dans trois chapitres subséquents de l'Apocalypse, et d'avoir été choisie par Jean pour le cadre dans lequel il a composé son récit du ministère de Jésus?

L'histoire nous l'apprend: c'est la durée de la guerre des

Juifs contre les Romains, de 67 à 70. Aussitôt le sens du document que nous venons de reconstituer s'éclaire. La victoire de l'archange sur Satan est le prélude de la victoire définitive des Juifs sur les armées romaines, que les prophètes apocalyptiques annoncent dans un terme très prochain. Précipité sur la terre, Satan s'est matérialisé dans les armées romaines qui persécutent la « femme ». Celle-ci donne naissance à un enfant « qui paîtra toutes les nations avec une verge de fer ». C'est le Messie des Juifs, qui abattra, quand son heure sera venue, la superbe des Romains. En attendant, la vie de l'enfant est menacée par les armées romaines, c'est pourquoi il est enlevé vers Dieu.

« On objecte, dit Wellhausen, que l'idée d'un enlèvement du Messie au ciel immédiatement après sa naissance est étrangère aux Juifs. Il est vrai qu'il est impossible d'en démontrer l'existence, mais au moins elle s'explique chez eux. Réduite à la dernière extrémité par les Romains, la communauté juive n'avait, pour la secourir, pas de Messie adulte; mais elle espérait qu'il naîtrait dans son sein pendant la crise et qu'il échapperait aux persécutions. Ces histoires pouvaient se rattacher à celle de la femme qui, dans la plus grande détresse, avait accouché d'Immanuel, dans Esaïe et dans Michée. On trouvait à bon droit dans Daniel VII, 15 l'idée d'un enlèvement du Messie au ciel. »

« Le verset 17 distingue entre la femme et les *λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς* qui ne fuient pas au désert, mais restent à Jérusalem et qui sont attaqués par l'ennemi. La femme ne représente donc pas la totalité de la communauté, mais seulement l'élite qui, ne succombant pas avec les *λοιποὶ*, est réservée comme semence de l'avenir. On sait que beaucoup de Juifs purent quitter à temps la ville sainte, et parmi eux des gens très pieux, des scribes et des pharisiens. Ils n'avaient pas la mentalité des zélotes qui étaient alors les maîtres de Jérusalem, et l'âme de la défense désespérée. Ils étaient, à vrai dire, animés de la même haine contre les Romains, mais ils considéraient que leur mission était d'accomplir la loi, et non de se battre pour la liberté. Ils ne voulaient pas réaliser par eux-mêmes les espérances messianiques, mais s'en remettaient à Dieu et ne cherchaient qu'à remplir les conditions préalables de l'avènement du Messie: la stricte observation des commandements de Dieu; ils ne représentaient pas le parti politique, actif, militaire et national, mais le parti religieux. Ils se comportèrent au dernier siège de Jérusalem comme ils l'avaient fait aux précédents. Ils ne considéraient pas la fuite comme une désertion, au contraire, ils pensaient sauver ainsi la vraie Sion. Nous possédons donc dans le chapitre XII le pendant pharisaïque

du petit oracle zélote XI, 1, 2. Ces deux documents marquent bien la conduite opposée des deux partis juifs pendant la guerre. Pour les zélotes, ceux qui défendaient le Temple étaient le reste messianique; pour les pharisiens, c'étaient ceux qui avaient fui Jérusalem, et c'est de leur milieu que sortirait le Messie.»

«... La fin de la vision est tronquée. Elle devait envisager la défaite des *louoi* à Jérusalem; ensuite la défaite de la puissance païenne simultanément avec l'avènement triomphal de l'enfant enlevé dans le ciel.»

Il résulte de cette interprétation que le document juif qui est à la base d'Apoc. XII a été rédigé à une époque où la victoire définitive des Juifs sur les armées romaines pouvait encore être escomptée, mais où l'on envisageait déjà, contrairement aux espérances et aux prophéties antérieures, la prise de Jérusalem. La guerre durait déjà près de 3¹/₂ ans. De toute évidence, ce document a donc été rédigé en l'an 70 de notre ère. C'est pourquoi nous l'appellerons dans la suite, pour plus de simplicité, le document 70.

L'enfant qui, dans ce document 70, représente le Messie des Juifs, est devenu, dans l'état actuel du texte, le Messie des chrétiens, ou pour remplacer le mot hébreu «Messie» par son équivalent grec: le Christ. Dans la transformation qu'a subie le document 70 se reflète donc le processus historique qui du Messie des Juifs a fait le Christ des chrétiens. C'est cela qui en fait l'importance capitale, et cette constatation nous amène à aborder sans plus tarder le problème de l'historicité de Jésus.

III. Le problème de Jésus.

Pour la théologie protestante libérale, Jésus a été un homme, un personnage historique, et la légende en a fait le Fils de Dieu après sa mort. Mais lorsque cette théologie essaya de dépouiller le récit évangélique de ses traits légendaires pour en dégager le noyau historique, elle ne réussit qu'à démontrer la vanité de l'entreprise. Son «Christ historique» devint ainsi la cause première du mouvement moderne des négateurs de l'existence historique de Jésus.

En France, la thèse des négateurs de l'historicité de Jésus n'a pas été prise au sérieux. Le professeur Ménégoz de la Faculté de théologie de Paris écrit au sujet des conférences où le théologien allemand Drews développait sa thèse de la non-existence de Jésus: «Je ne crains nullement que cette étrange campagne ait sa répercussion en France... L'esprit français est

réfractaire à de pareilles idioties... Il n'y a, du reste, qu'un philosophe ou un avocat qui soit capable d'imaginer ou de soutenir de pareilles fantaisies; pour un véritable historien — qu'il soit religieux ou irréligieux — c'est une impossibilité morale.»¹⁾ On verra dans les pages qui suivent que M. Ménégoz s'est laissé convaincre plus tard que le problème de l'existence de Jésus mérite une discussion sérieuse.

Il est vrai qu'en France une puissance redoutable s'oppose à l'étude impartiale de ce problème: c'est le «bon sens», dont les dogmes, on le sait, sont les plus absolus et les plus intolérants qui soient. Il y a une vingtaine d'années seulement, le «bon sens» excommunait encore les cerveaux brûlés qui contestaient que Shakespeare eût écrit lui-même les œuvres qui portent son nom. Aujourd'hui les critiques les plus pondérés s'efforcent de découvrir quel est le véritable auteur du théâtre de Shakespeare. Le «bon sens» affirme qu'il se dégage de la lecture des Évangiles une impression telle qu'elle ne peut émaner que d'une forte personnalité historique. Cependant l'allure réaliste ou mystique d'un récit dépend de l'esprit du milieu qui l'a produit, bien plus que du caractère historique ou légendaire du héros.

Quelques indices font prévoir que tôt ou tard le problème de l'existence de Jésus s'imposera aussi au public français, malgré l'intransigeance de son bon sens. Déjà en 1914, Charles Guignebert reconnaissait que le problème de Jésus avait perdu son caractère paradoxal, et dans «La vie cachée de Jésus» (Paris 1921), il a encore évolué vers la gauche. La théologie abandonne comme légendaires un nombre toujours plus grand des éléments du récit évangélique. Ce qui reste du noyau soi-disant historique se réduit à si peu de chose qu'il semble urgent de poser la question préjudicielle de l'existence de Jésus.

IV. La Priorité de Jean.

L'évangile de Jean est-il antérieur ou postérieur aux synoptiques? Partant de l'axiome que Jésus a été un homme déifié après sa mort, la théologie libérale en conclut que l'évangile de Jean, où le caractère divin de Jésus est bien plus accentué que dans les synoptiques, ne peut que leur être postérieur. La légende serait ainsi venue se greffer sur l'histoire, et le devoir de l'historien serait de dégager le noyau historique de la couche légendaire qui lui aurait été superposée.

¹⁾ Publications diverses sur le Fidéisme (Tome III).

Si, au contraire, il était possible de démontrer que les synoptiques dépendent de Jean, il en résulterait que l'évolution s'est faite en sens inverse. Derrière les synoptiques, où la cristallisation de la légende serait suffisamment avancée pour revêtir les apparences de l'histoire, il y aurait Jean, encore sans prétention à la vérité historique. Il suffirait alors de prolonger hypothétiquement cette ligne un peu plus avant dans le passé pour voir se réduire de plus en plus et finalement s'évanouir ce qui pourrait être invoqué comme le noyau historique de la légende.

L'historicité de Jésus est donc intimement liée à la priorité des synoptiques, et il nous faudra commencer par apprécier les arguments qui plaident en faveur de cet ordre chronologique. Je ne vois pas que les exégètes aient jamais éprouvé le besoin de réunir et de nous exposer ces arguments. Pour eux, la priorité des synoptiques est si évidente qu'elle ne se discute pas. Il semble leur suffire qu'elle résulte nécessairement de l'historicité de Jésus. Evidemment, ce syllogisme peut satisfaire aussi longtemps qu'on part de l'historicité de Jésus comme d'un axiome indiscutable. Mais précisément pour les mêmes raisons, dès que l'historicité de Jésus est elle-même l'objet du débat, il devient indispensable de soumettre la thèse de la priorité des synoptiques à une révision radicale. On ne peut pas, d'une part, prouver la priorité des synoptiques par l'historicité de Jésus, et d'autre part l'historicité de Jésus par la priorité des synoptiques. C'est pourtant bien ce cercle vicieux qui, à défaut de tout argument historique ou littéraire, est plus ou moins inconsciemment le seul fondement sur lequel repose la thèse de la priorité des synoptiques. L'examen des textes nous montre que le seul cas d'interdépendance entre Jean et les synoptiques sur lequel les exégètes ont réussi à faire pleine lumière, les a précisément amenés à constater une exception à leur thèse générale.

Ce cas a son importance: ce n'est rien moins que le récit johannique de la Passion. Il représente selon la théologie libérale une phase plus ancienne de la tradition. En effet, pour Jean, fidèle à sa tendance symbolique, la passion de Jésus est préfigurée dans l'ancienne alliance par le sacrifice de l'agneau pascal. Jean fait donc mourir Jésus le jour et à l'heure où les Juifs immolaient cette victime. Le dernier repas de Jésus, qui eut lieu la veille de sa mort, ne pouvait donc être un repas pascal, et c'est effectivement comme un repas ordinaire que le décrit Jean.

Dans les synoptiques, au contraire, le dernier repas de Jésus a été un repas pascal, à cause de la Sainte Cène qui,

selon eux, aurait été instituée à cette occasion. A partir du moment où le rite de la Sainte-Cène avait pris, dans l'économie chrétienne, le lieu et la place de la Pâque juive, il était en effet normal de la faire instituer au cours d'un repas pascal. Jésus ne peut donc plus, comme chez Jean, mourir le jour de Pâques. C'est pourquoi les synoptiques se voient obligés de reculer au lendemain la date de sa mort. Cette chronologie prouve manifestement que le récit synoptique est secondaire.

Si maintenant nous voulons étendre notre étude comparative à d'autres textes, nous sommes tout d'abord déçus de trouver si peu de récits figurant à la fois chez Jean et dans les synoptiques et qui se prêtent ainsi à ce travail de comparaison. Il n'en est même qu'un seul qui soit rapporté à peu près de la même façon par les quatre Évangiles: celui de la multiplication des pains. Marc et Matthieu le reproduisent même deux fois, sous forme de doublets.

Rappelons que le récit de la multiplication des pains par Jésus est imité du miracle d'Elisée relaté 2 Rois, IV, 42—44, et il suffit de comparer les textes pour constater que Jean marque une étape intermédiaire entre le récit de l'Ancien Testament et ceux des trois synoptiques. Chez Jean, il s'agit comme dans l'Ancien Testament, de pain d'orge; dans les synoptiques, de pain tout court. Chez Jean, André demande: « Mais qu'est-ce que cela pour tant de gens? »; de même dans le miracle d'Elisée, le serviteur objecte: « Comment pourrai-je en donner à cent personnes? » Les synoptiques ont supprimé cette objection. Mais le trait le plus significatif, qui suffirait à lui seul à établir nettement la priorité du récit johannique, c'est l'emploi qu'il fait du terme *opsarion*. Nos versions le traduisent par « poisson », mais le mot *opsarion*, diminutif de *opson*, du verbe *epso*, (cuire, faire cuire, faire bouillir), désigne un petit mets en général. Il s'emploie fréquemment, il est vrai, pour désigner un mets de poisson, et peut donc être bien souvent traduit par poisson, mais dans notre cas l'auteur ne peut pas avoir songé à du poisson, puisque le mot *opsarion* tient exactement le lieu et la place que tenait, dans l'Ancien Testament, le mot hébreu *karmel*, qui désigne un aliment fait de blé broyé, sans doute une espèce de galette; il ne saurait guère être mieux rendu, en grec, que par *opsarion*. C'est donc bien de galettes que Jean a voulu parler. Mais le terme *opsarion* qu'il a choisi prêtait à confusion, parce qu'il était employé fréquemment pour désigner un plat de poisson. Nous voyons donc les synoptiques, ignorant le texte original qui avait servi de modèle à Jean, prendre le mot *opsarion* dans

le sens de poisson, et le rendre par *ichthus*, qui désigne un poisson sans équivoque possible. Le terme *opsarion* forme donc la pièce de jonction, le «missing link» entre le *karmel* du livre des Rois et l'*ichthus* des synoptiques; lui seul explique comment les galettes de l'Ancien Testament ont pu, dans les synoptiques, se muer en poissons. Je ne crois pas que, pour ce texte au moins, on puisse exiger une preuve plus éclatante de la priorité de Jean.

Le chapitre XXI, surajouté à l'évangile de Jean, est composé de fragments de plusieurs récits, dont l'un est aussi un écho de la multiplication des pains et galettes par Elisée. Le verset 13: «Jésus s'approcha, prit le pain, et leur en donna; il fit de même de l'*opsarion*», rentre parfaitement dans le cadre du récit de la multiplication des pains et des *opsaria*. Jusqu'ici les commentateurs, qui traduisaient *opsarion* par poisson, étaient fort embarrassés d'expliquer pourquoi Jésus invite les disciples à lui apporter le produit de leur pêche, alors qu'il dispose lui-même de poisson tout prêt sur la braise. La difficulté disparaît dès qu'on traduit *opsarion* par galette. En effet, le texte distingue toujours entre les *opsaria* et les *ichthus*, sauf au verset 10, qui se révèle par là même comme une suture pratiquée postérieurement pour rattacher le fragment du récit de la multiplication des pains à celui de la pêche miraculeuse. Les deux mots *ichthus* et *opsarion* ainsi accouplés par une main postérieure, reparaissent ensemble dans Luc XXIV 42, où le Christ ressuscité mange de l'*ichthus optos* (poisson eut).

Comme le récit de la multiplication des pains, celui de la guérison du fils du centurion se prête à une expérience de philologie comparative dont le résultat est tout en faveur de la priorité du texte johannique. Le modèle, cette fois n'est pas tiré de l'Ancien Testament, mais de la tradition rabbinique consignée dans le Talmud. Le livre Berachot conte que le rabbin Gamaliel, dont le fils était tombé malade, envoya deux de ses disciples à rabbi Hanina ben Dosa, afin qu'il priât Dieu en sa faveur. Après avoir prié dans la chambre haute, Hanina déclare aux messagers: «Allez, la fièvre l'a quitté». La suite du récit constate que la guérison s'est effectuée à l'instant même où Hanina prononça cette parole.

Rapprochons maintenant le texte johannique et ceux de Matthieu et de Luc (Marc omet ce récit), afin de reconnaître lequel dépend le plus directement de la source conservée dans le Talmud. Nous constatons d'abord que Jean est seul à reproduire littéralement la formule du Talmud: «La fièvre l'a quitté».

Dans le modèle, le malade est un fils, et Jean est seul à le désigner par le terme non équivoque de *hyios*. Mais dans la suite il emploie le terme *païs*, qui va donner lieu, dans les synoptiques, à un quiproquo aussi intéressant que celui qui est résulté de l'emploi du terme *opsarion* dans le miracle de la multiplication des pains. *Païs*, en grec, peut désigner aussi bien un fils qu'un serviteur ou un esclave (comme le français «gargon» ou l'anglais «boy»). Luc, fidèle à sa tendance sociale sur laquelle nous aurons encore à revenir, profite de cette équivoque pour donner au récit un intérêt social; il fait du fils un esclave en prenant le mot *païs* dans ce sens, et même il le remplace par le mot *doulos* qui ne laisse plus subsister aucun doute. Matthieu au contraire maintient le terme équivoque de *païs*, de sorte qu'on peut se demander s'il a voulu parler d'un fils ou d'un serviteur. Les versions courantes, sans doute pour harmoniser Matthieu avec Luc, traduisent «serviteur», mais il est bien plus probable que Matthieu ait voulu parler d'un fils; dans la suite du récit, quand Matthieu veut effectivement parler d'un serviteur, il emploie comme Luc le mot *doulos*.

Quoi qu'il en soit, il résulte de cette comparaison que, pour la guérison du fils du centurion comme pour la multiplication des pains, le texte johannique marque l'étape intermédiaire entre le modèle juif et le texte synoptique. Grâce à l'ambiguïté du terme *païs*, nous assistons ainsi, en suivant dans ses deux phases successives l'histoire du centurion de Capharnaïm, à la métamorphose d'un fils en un serviteur.

Dans le quatrième Évangile, Jean-Baptiste est le précurseur du Messie; dans les synoptiques, son rôle est double: il est à la fois le précurseur et le baptiseur de Jésus. Les commentateurs expliquent que le quatrième Évangile accentue tellement le caractère divin du Christ qu'il serait intolérable de le soumettre à un baptême de la part d'un homme. Mais cette explication est-elle vraiment satisfaisante? N'est-il pas plus naturel et plus conforme aux lois qui régissent l'évolution des légendes populaires qu'un homme qui porte déjà le titre de Baptiste et qui est le précurseur de Christ soit aussi devenu peu à peu son baptiseur? Du reste, comment concilier le baptême de l'esprit donné par Jean-Baptiste à Jésus avec la déclaration où Jean-Baptiste lui-même, dans les synoptiques, oppose son baptême de l'eau au baptême de l'esprit qui sera le privilège exclusif du Messie?

En plus du récit de la passion, de la multiplication des pains, du fils du centurion et de Jean-Baptiste, il existe encore

un grand nombre de passages isolés, de membres de phrases ou d'expressions qui marquent plus ou moins nettement une interdépendance entre Jean et les synoptiques. Loisy, dans son « Quatrième Evangile », en cite au moins une centaine. Partant de l'hypothèse de la priorité des synoptiques, il interprète tous ces points de contact comme autant d'exemples du caractère secondaire de Jean. Cependant, dès que l'hypothèse fondamentale, qui pour Loisy ne se discute pas, est mise en question, les passages cités ne résistent pas à une interprétation en sens inverse, sauf quelques traits qui s'expliquent par les remaniements ultérieurs qu'a subi le texte johannique¹⁾. Par contre, les seuls épisodes où le parallélisme des textes est suffisant pour permettre une étude comparative concluante, plaident nettement en faveur de la priorité de Jean.

Notons encore: dans Jean, Judas trahit déjà Jésus, mais non pour de l'argent; c'est à l'occasion de l'onction qu'il se montre cupide. Ces deux traits ne pouvaient tarder à se confondre; et en effet dans les synoptiques nous voyons Judas non seulement trahir, mais aussi vendre Jésus.

Constatons donc, comme premier résultat de notre étude, qu'il n'est pas du tout certain que Jean soit postérieur aux synoptiques, et que par conséquent l'évolution ait agi dans le sens de la déification de Jésus. Nous devons envisager comme également possible l'hypothèse contraire d'une évolution en sens inverse, d'après laquelle la figure du Christ aurait acquis les allures d'un personnage historique seulement dans une phase plus avancée de l'évolution. Au lieu de chercher à dégager le fond historique de la vie de Jésus, il nous faudrait alors essayer de découvrir le noyau de cristallisation qui a d'abord permis à la légende de se constituer. Aussi longtemps que nous ne le tiendrons pas, la thèse de la non-historicité de Jésus restera difficilement défendable, alors même que la priorité de Jean serait généralement reconnue; car nous serions obligés de postuler comme point de départ de la légende évangélique un phénomène inconnu et inexpliqué. J'ose cependant espérer que, pour peu que nous le cherchions avec méthode et sans parti pris, nous ne tarderons pas à trouver ce noyau de cristallisation.

¹⁾ Tel par exemple le personnage de Caïphe créé par Mathieu et introduit plus tard dans Jean, tel aussi l'épisode du reniement de Pierre (Loisy).

V. Le dédoublement du Messianisme.

Il ne faut accorder confiance, dit le Deutéronome (18, 22), qu'aux prophètes dont la mission divine se trouve confirmée par l'accomplissement de leurs prophéties. Le critérium de l'historien est diamétralement opposé: il estime qu'il n'est guère de documents dont l'authenticité soit plus incontestable que les prophéties qui ne sont pas réalisées. En effet, une prophétie qui s'est trop bien réalisée peut être suspectée d'avoir été rédigée *post eventum*; mais comment douter de l'authenticité d'une prophétie démentie par des faits qui se sont produits immédiatement après?

Le document 70 prévoit, comme terme de la guerre juive, la victoire définitive du peuple juif sur les armées romaines. Tout le monde sait que c'est le contraire qui est arrivé. Cette prophétie est donc certainement antérieure à la défaite des Juifs, en 70. D'autre part, l'auteur reconnaît que, contrairement à toutes les espérances de son peuple, la situation des assiégés est désespérée, et il conclut que la ville va tomber au pouvoir de l'ennemi. Le texte a donc été rédigé très peu de temps avant cet événement, et nous ne risquons pas de nous tromper en affirmant qu'il date certainement de la même année, 70 après Jésus-Christ.

Le hasard, qui parfois fait bien les choses, a voulu que ce document nous fût conservé en deux variantes, qui portent chacune cette même date d'origine plus précise et plus certaine qu'aucun autre texte du Nouveau Testament. Et comme s'il avait tenu à ne laisser subsister aucun doute quant à la date d'origine, le même hasard nous a conservé, en plus des deux variantes, un pendant de ce document dans l'oracle zélote Apoc. XI, 1—3. Nous avons vu que, pour le document 70, les réfugiés au désert sont le reste messianique qui sera sauvé du cataclysme; le prophète zélote, au contraire, voit ce reste dans les fanatiques qui se sont enfermés dans le Temple; il compte bien que la sainteté du lieu empêchera les armées romaines de pénétrer plus avant que le parvis extérieur. D'après l'oracle zélote, la guerre dure depuis 42 mois, — ce sont les 1260 jours ou 3 ½ années (de 67 à 70) du document 70.¹⁾

Depuis qu'il existe une science des textes bibliques, c'est la première fois qu'il est possible d'assigner à une source du

¹⁾ Voir la démonstration lumineuse de Wellhausen dans son „Analyse“.

Nouveau Testament une date d'origine avec autant de certitude et de précision. C'est le seul point fixe qu'il nous soit possible de découvrir dans toute la chronologie du Nouveau Testament. Dès lors, ne convient-il pas d'appliquer à cette chronologie la méthode de Descartes, c'est-à-dire de faire table rase de toutes les opinions plus ou moins hypothétiques relatives aux dates d'origine des documents néo-testamentaires, et de considérer seulement comme définitivement acquis ce que nous pouvons déduire de cette seule donnée certaine: le document 70 a été rédigé en l'an 70 après Jésus-Christ?

Le document 70 est notre *dos moi pou stô*. Tout d'abord, il prouve en nous en fournissant un exemple concret, que la religion juive a été capable, à un certain moment de son histoire, et sous la pression de circonstances extérieures, de projeter elle-même dans le passé comme prélude à l'intervention du Messie qu'elle attendait dans un avenir prochain, l'idée d'un Messie ayant déjà existé sur terre. Cette concrétisation de l'attente messianique s'est effectuée chez les Juifs sans se rattacher, comme point de départ, à aucun souvenir relatif à un personnage ayant réellement existé, mais elle a créé comme un embryon de légende messianique qui réunissait toutes les conditions requises pour devenir le centre de cristallisation de tout un cycle de récits légendaires.

Dès lors, comment peut-on encore rejeter à priori comme impossible l'idée que la phase nouvelle du messianisme juif que nous appelons christianisme a pu être inaugurée par un phénomène analogue de dédoublement?

Si l'on objecte que dans le document 70 la vie passée du Messie n'a que le caractère d'un prélude et que l'accent est mis sur son avènement futur, toute personne au courant de l'histoire de l'Eglise se souviendra qu'il n'en a pas été autrement du Christ de l'Eglise primitive. Les théologiens eux-mêmes commencent à s'apercevoir que, dans certains passages des Actes qui comptent parmi les plus anciens du Nouveau Testament, Jésus est présenté « comme un prophète, comme un homme approuvé de Dieu » (2, 22), destiné à être, à sa seconde venue, le Messie, mais qui n'est pas expressément présenté comme l'ayant été pendant son ministère historique¹⁾. Ce n'est donc que par un défaut de perspective que nous assimilons le christianisme actuel à celui de l'Eglise primitive. Ces deux phases de l'évo-

¹⁾ 3, 13 s. 20 s. 22 26; 4, 27 10, 38. (Goguel, Le livre des Actes, p. 362).

lution de la religion chrétienne sont aussi peu assimilables que pourraient l'être deux religions d'origine différente¹⁾.

Le Christ de l'Eglise primitive est le Christ eschatologique des apocalypses, et non le Jésus historique ou légendaire des Évangiles. Les épîtres marquent déjà une phase plus avancée de l'évolution: elles se sont assimilées l'élément de l'expiation substitutive par la passion du Messie. Mais le ministère du prophète de Nazareth en Galilée selon les synoptiques, ou en Judée selon Jean, n'y joue encore aucun rôle.

Si dans l'Eglise actuelle le centre de gravité de l'intérêt religieux se trouve déplacé de l'avènement futur et définitif du Christ vers son premier avènement, ce déplacement est le résultat d'une évolution lente et progressive, au cours de laquelle la parousie reculait dans un avenir de plus en plus incertain, tandis que l'Eglise s'organisait comme une puissance de ce monde. Cette évolution s'étend sur une période de plus de dix-huit siècles, car en dernier ressort elle ne se trouve achevée que dans le Christ soit-disant historique et dépouillé de tout élément surnaturel de la théologie libérale.

Remontons encore plus haut que l'Eglise primitive, et essayons d'esquisser sommairement la phase du messianisme précédant immédiatement la genèse du christianisme. Des théologiens de mérite se sont appliqués à la reconstituer, dans l'intention de déterminer les influences religieuses qui ont agi sur le développement de la pensée et du caractère de Jésus. Mais le résultat de leurs investigations a singulièrement dépassé le but qu'ils s'étaient proposé. Au lieu de nous faire comprendre dans quelle mesure le génie religieux de Jésus s'explique par les influences du milieu ambiant, ils ont contribué pour leur part, et bien contre leur gré, à nous faire comprendre comment l'origine du christianisme peut s'expliquer sans l'initiative d'un génie créateur. Résumons, en quelques lignes, les résultats de ces travaux.

Le prophétisme classique s'étant éteint au cours du troisième siècle avant Jésus-Christ, il fut remplacé par un parti nouveau, dont les manifestations littéraires étaient caractérisées par la forme apocalyptique et par la tendance messianique. Le livre de Daniel, l'apocalypse classique par excellence, rédigée

¹⁾ Si nous voulons, à l'aide d'une observation directe, nous faire du christianisme primitif une idée aussi approchante que le permet la différence des temps, nous ferons bien de nous adresser aux adventistes. Chez eux, comme dans l'Eglise primitive, nous trouverons tout l'intérêt religieux concentré sur l'avènement définitif du Christ et du royaume de Dieu, dans un avenir aussi rapproché que possible.

environ 160 ans avant Jésus-Christ, crée le type du Fils de l'Homme, qui n'est peut-être encore, dans la pensée de l'auteur, que la personnification de son idéal humanitaire, mais qui deviendra bientôt l'homme envoyé de Dieu, le Messie, dont on attend la réalisation de cet idéal.

A mesure que le messianisme évolue, il se rapproche progressivement des conceptions que nous rencontrerons plus tard dans le christianisme. Son antagonisme contre la Loi et les œuvres de la Loi lui fait, longtemps avant le christianisme, exalter les mérites de la foi. Pour Enoch, la foi est la première des sept vertus cardinales. Les sacrifices du Temple sont déclarés insuffisants. Le repentir vaut autant que « les sacrifices de bœufs et de taureaux, de myriades d'agneaux ». Tout le monde est pécheur, l'idée du péché originel d'Adam prend un caractère dogmatique. La miséricorde de Dieu tient lieu des œuvres de justice.

En même temps, on commence à attribuer aux souffrances des justes une vertu expiatoire et substitutive. Dieu prend en miséricorde les pécheurs les plus abjects à cause des souffrances des justes; le sang des martyrs purifie le peuple. Nous ne sommes plus loin du dogme chrétien de l'expiation substitutive.

Nous voyons aussi s'ébaucher dans les apocalypses juives cette passivité, ce pacifisme, ce quiétisme qui va bientôt devenir un des traits les plus saillants de l'évangile. Contrairement aux zélotes qui voulaient libérer leur peuple par les armes, les messianistes des apocalypses déclarent les armes une invention de Satan et s'en remettent à Dieu pour l'accomplissement de leur espérance. Leur règle de conduite est d'attendre, de souffrir et de se résigner. Pour symboliser leur esprit pacifique, ils se comparent fréquemment à des agneaux. Nous savons l'importance que va prendre ce symbole dans le christianisme naissant.¹⁾

Le regard rapide que nous venons de jeter sur la phase la plus avancée du messianisme juif, et peu avant sur la phase la plus reculée du christianisme primitif, nous a montré que ces deux tronçons de la ligne d'évolution tendent à s'approcher de plus en plus l'un de l'autre au fur et à mesure que progressent nos connaissances, et même à se joindre, comme les deux tronçons d'un tunnel qu'on aurait commencé à creuser par les deux bouts. Mais il manquait encore jusqu'ici, pour réaliser le contact effectif permettant de reconstituer le tracé ininterrompu de cette

¹⁾ Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. 3ème édition, Strasbourg 1903.

ligne, une pièce de jonction expliquant ce phénomène: le messianisme, simple et dirigé seulement vers l'avenir chez les Juifs, apparaît tout à coup comme dédoublé dans le christianisme, à la façon d'une tête de Janus, dont un visage reste fixé, comme chez les Juifs, sur l'avènement futur du Messie dans le cataclysme eschatologique, tandis que l'autre se tourne vers le passé et contemple la vie terrestre du Messie.

Cette pièce de jonction nous est maintenant fournie par le document 70, qui nous montre comment le messianisme juif a pu par lui-même, opérer le dédoublement de l'idée messianique.¹⁾

Pour Wellhausen, qui s'en tenait à la conception du Christ historique, le christianisme existait déjà au moment où s'est produit au sein du messianisme juif le dédoublement de l'idée messianique attesté par le document 70. Mais il s'abstient de nous dire comment les chrétiens ont alors pu incorporer dans un ouvrage considéré par eux comme dicté par le Saint-Esprit, un document émanant des messianistes juifs, malgré l'antagonisme qui devait nécessairement exister entre le messianisme juif et le messianisme chrétien. Cette difficulté semble insurmontable tant que nous nous en tenons aux prémisses de Wellhausen. Si par contre on pouvait admettre que le dédoublement du messianisme qui a donné naissance au christianisme eût été non seulement analogue, mais identique à celui attesté par le document 70, cette difficulté disparaîtrait d'elle-même. Car les chrétiens apparaîtraient alors comme les continuateurs directs et les héritiers légitimes des messianistes qui ont produit le document 70, et il n'y aurait plus lieu de s'étonner de trouver entre leurs mains le texte qui a donné naissance à leur religion. Cette supposition aurait en outre l'avantage de simplifier singulièrement notre hypothèse. Au lieu d'admettre deux cas successifs de dédoublement, un premier qui donne naissance au christianisme et un deuxième en 70, il suffirait de s'en tenir à celui

¹⁾ Ce phénomène du dédoublement du messianisme, qu'en partant de notre étude du document 70 nous avons été les premiers à apercevoir et à formuler, a été déclaré par le professeur Ménégoz „un des phénomènes psychologiques, historiques et religieux les plus surprenants et les plus gros de conséquences“. Lui qui, jusqu'alors, avait considéré la négation de l'existence de Jésus comme une „idiotie“ indigne de toute réfutation sérieuse, modifie cette appréciation au point de consacrer à la discussion de cette thèse la dernière de ses „Publications sur le Fidélisme“, où il traite le problème du dédoublement du messianisme au point de vue de la théologie libérale, et donne en même temps une espèce de testament résumant les expériences et les résultats de sa longue carrière de théologien.

attesté par le document 70. Le dédoublement hypothétique qui l'aurait précédé sans qu'il en soit resté aucune trace documentaire, tomberait de lui-même.

A première vue cette supposition semble se heurter à un obstacle chronologique des plus graves ¹⁾: le document 70 date de l'an 70 de notre ère, nous avons vu qu'il est impossible d'en douter. Pour voir dans ce document le phénomène initial du christianisme, il faudrait donc supposer que cette religion n'a pas existé avant 70. La période avant 70 devrait alors être comprise comme une étape intermédiaire entre le messianisme juif et le messianisme chrétien, et si, dans le Nouveau Testament, cette période nous apparaît comme appartenant déjà au christianisme définitivement constitué, il n'y aurait là qu'un anachronisme dû aux remaniements successifs des documents, analogues à ceux qu'ont subis les écrits de l'Ancien Testament.

Pour ce qui concerne ces derniers, on sait que la plupart des textes qui se donnent pour très anciens, sont de date relativement récente. Si la chronologie du Nouveau Testament n'a jamais subi de révolution aussi radicale que l'Ancien, c'est sans doute parce qu'il existe des raisons psychologiques qui rendent les théologiens beaucoup plus réservés à son égard, mais rien ne prouve qu'ici la chronologie traditionnelle soit plus conforme à la vérité. Si donc nous trouvons dans le document 70 un point chronologique fixe, ne redoutons pas trop le bouleversement que peuvent occasionner, dans la chronologie traditionnelle du Nouveau Testament, les conséquences que, logiquement, nous devons déduire de ce texte. Examinons plutôt si, en remontant à la forme primitive des documents, il est possible de reconstituer les traits essentiels de la période intermédiaire d'avant 70.

VI. Le Paul historique des Actes.

Par suite des remaniements successifs dont ils ont été l'objet, les livres historiques de l'Ancien Testament représentent les époques antérieures à la Loi comme si elles avaient déjà été sous le régime de la Loi. Par le même défaut de perspec-

¹⁾ Il y aurait lieu de discuter aussi les témoignages profanes qui semblent attester l'existence du christianisme avant l'an 70, en particulier ceux de Suétone et de Tacite. Mais cette question est trop complexe pour qu'il soit possible de l'étudier ici. Constatons seulement que les travaux critiques des dernières années ont suffisamment ébranlé l'autorité de ces témoignages pour qu'ils ne puissent plus nous être opposés comme un argument décisif.

tive historique, le Nouveau Testament dépeint les époques antérieures au dédoublement du messianisme comme si elles étaient déjà inspirées de cette idée. Ainsi l'Eglise attribue à Paul des épîtres qui supposent le dédoublement, phénomène que Paul devait ignorer puisqu'il vivait avant l'an 70. Pour reconstituer la vie historique de Paul, il convient donc d'écarter comme suspect le témoignage de ces épîtres. Nous exposerons plus loin d'autres raisons que nous croyons avoir de contester leur authenticité.

Par contre, il est étonnant jusqu'à quel point le livre des Actes, à travers tous les remaniements, laisse encore transparaître la vérité historique, pour peu qu'on le lise avec un esprit affranchi de tout préjugé dogmatique et théologique.

Au chapitre XVIII le livre des Actes rapporte que Priscille et Aquilas rencontrent à Ephèse un Juif alexandrin nommé Apollos, qui sans avoir jamais eu aucun contact avec Jésus ou les disciples, simplement parce qu'il était versé dans les écritures et qu'il connaissait le baptême de Jean Baptiste, enseignait une doctrine exactement (ἀκριβῶς) conforme à celle des apôtres. La doctrine des apôtres ne différait donc pas essentiellement de ce que pouvait enseigner un homme qui ignorait tout de l'existence de Jésus. C'était donc le messianisme nazoréen, et non le christianisme que prêchaient les apôtres.

Naturellement, cet épisode embarrasse quelque peu les exégètes qui n'ont jamais songé à douter de l'origine chrétienne du ministère de Paul; les théologiens l'ont déclaré inauthentique, sans se rendre compte que dans ce cas son poids s'en trouverait plutôt accru que diminué. En effet, s'il devait se trouver confirmé que ce trait a été interpolé dans le récit des Actes, cela prouverait simplement que, même à une époque postérieure, on se faisait encore de la doctrine des apôtres une idée très différente de celle qui devait prévaloir plus tard dans l'Eglise.

Notre thèse se trouve confirmée par l'examen des discours que, d'après les Actes, Paul aurait prononcés soit au cours de ses voyages missionnaires, soit au cours de son procès. Ces discours étonnent par l'absence presque totale de toute pensée spécifiquement chrétienne. Les théologiens eux-mêmes en ont été frappés, mais si, pour l'expliquer, ils ont de nouveau recours à l'expédient de déclarer ces discours secondaires, on ne voit pas trop quel avantage ils espèrent retirer de cette argumentation. Il en est des discours de Paul comme de l'épisode d'Apollos: plus leur rédaction a été tardive, et plus leur contradiction devient flagrante avec les conceptions qui devaient bientôt se fixer définitivement dans l'Eglise.

Le discours de Paul à l'Aréopage, par exemple, est une dissertation sur la conception juive de la divinité, mise en parallèle avec celle de la philosophie païenne. Nous savons que Paul était ancien pharisien. Or, de toutes les sectes juives, celle des pharisiens était la seule qui se préoccupât de répandre ses doctrines parmi les gentils. Elle semble même, à cet égard, avoir péché par excès de zèle. Un texte que l'évangile selon Matthieu place dans la bouche de Jésus lui-même, les en accuse formellement (Matthieu XXIII, 15).

La première partie du discours de Paul à l'Aréopage ne diffère en rien de ceux que les propagandistes pharisiens pouvaient faire aux païens dans leurs voyages missionnaires. Cependant Paul n'était pas resté pharisien, il s'était converti au messianisme. C'est pourquoi, à la fin de son discours, il annonce le jugement dernier et l'avènement — eschatologique, bien entendu — du Messie. Tout cela ne sort pas du cadre du messianisme préchrétien. Mais ce cadre est rompu à la fin du discours, par un membre de phrase qui fait mention de la résurrection du Messie — de ce même Messie que jusqu'ici le discours avait présenté aux païens uniquement comme le juge suprême du jugement dernier. Ce membre de phrase se rattache donc mal à ce qui précède, il y a même désaccord flagrant, et nous n'hésitons pas à le considérer comme surajouté. En elle-même, la mention de la résurrection des morts qui est censée provoquer le tumulte n'a rien d'invraisemblable, car c'est là une idée commune aux pharisiens et aux messianistes. Nous sommes loin du Deutéro-Paul des épîtres, qui veut ne rien savoir que Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié.

Relisons aussi l'histoire du procès de l'apôtre. On lui reproche d'abord, à tort ou à raison, d'avoir introduit des Grecs dans le Temple. C'est là une accusation qui résulte de son activité missionnaire, et nous avons vu qu'en s'efforçant de faire des prosélytes, Paul n'a fait que suivre l'exemple de ses anciens amis les pharisiens. On lui reproche aussi de prêcher contre la Loi et le Temple; c'est là un grief que, longtemps avant l'avènement du christianisme, les représentants du culte officiel nourrissaient contre la secte des messianistes.

Devant le sanhédrin, Paul déclare qu'il est mis en jugement — à cause de sa foi chrétienne? — Nullement, mais à cause de la résurrection des morts, cette croyance commune aux pharisiens et aux messianistes. « Le discours prêté à Paul efface complètement ce qu'il y a de spécifique dans la pensée chrétienne ». (Goguel, Actes.)

Devant Félix, l'avocat Tertulle, est chargé de représenter l'accusation. S'il est vrai que Jésus avait été condamné à mort avec le consentement, même donné à contre-cœur, des autorités romaines, rien n'était plus facile que d'accuser Paul de propager les idées d'un homme reconnu officiellement pour un criminel politique. Il suffisait de citer l'inscription que Pilate avait fait mettre sur la croix pour dénoncer la nouvelle doctrine comme une menace dirigée contre l'Empire. Au contraire, Tertulle se contente d'accuser Paul d'exciter des divisions, d'être le chef de la secte des Nazoréens (qu'il ne faut pas confondre avec les Nazaréens), et d'avoir tenté de profaner le Temple. Dans sa défense, Paul ne dit rien non plus qui soit spécifiquement chrétien. Le débat tourne de nouveau autour de la résurrection des morts. Quelques jours plus tard, Félix, en compagnie de Drusille, sa femme, qui était Juive, l'entend sur la « *pistis eis Christon* ». La préposition *eis* permet peut-être d'interpréter cette foi comme étant dirigée vers l'avenir. Il n'est donc pas impossible de traduire: « l'attente du Messie ».

Le récit de ce procès rapporté par le Nouveau Testament plus minutieusement qu'aucun autre événement, ne suppose donc nullement l'existence historique de Jésus. On peut même affirmer qu'il l'exclut. Si encore il ne s'agissait que du Jésus de l'Evangile, on ne s'en étonnerait qu'à demi, car de longue date la théologie elle-même a dû constater, sans du reste jamais pouvoir l'expliquer, l'absence du Jésus des Évangiles dans les épîtres attribuées à Paul. Ce qui est plus grave, c'est que le récit du procès de Paul dans les Actes ne fait même aucune mention de la mort de Jésus, qui est pourtant la base de toute la théologie des épîtres pauliniennes. Le Paul des Actes ne connaît ni la vie de Jésus selon les évangiles, ni sa mort selon les épîtres.

Essayons maintenant de résumer en quelques mots la vie de l'apôtre Paul, telle qu'elle se présente dans notre hypothèse. Dans son « Christianisme antique », Guignebert indique les raisons pour lesquelles il est impossible que l'auteur des épîtres pauliniennes ait fait des études de pharisien à Jérusalem; il croit donc devoir conclure à l'inauthenticité des textes qui font de Paul l'élève de Gamaliel. Mais la distinction que nous venons d'établir entre le Paul historique des Actes et le Deutéro-Paul des épîtres nous permet de laisser au Paul historique la qualité d'un ancien zéléteur du pharisaïsme tel que nous le présentent les documents du Nouveau Testament.

Nous avons déjà insisté sur l'antagonisme qui existait

entre les pharisiens et les messianistes. Il est donc naturel qu'un pharisien zélé tel que Paul, même avant l'avènement du christianisme, se soit fait le persécuteur des idées messianiques, qui d'ailleurs, déjà à cette époque, devaient compter un certain nombre d'adeptes parmi les Grecs. En effet, de tous les martyrs messianistes, celui dont la fin héroïque semble le plus avoir impressionné le jeune pharisien, porte un nom grec, Etienne.

A la suite d'une crise à laquelle les impressions reçues au cours de la lapidation d'Etienne et un ébranlement pathologique du système nerveux ne semblent pas avoir été étrangers, Paul se convertit au messianisme. Il contribue puissamment à la propagation des idées messianiques dans les synagogues judéo-hellénistiques et parmi les gentils. Après un procès retentissant, qui fournira plus tard quelques éléments à la légende évangélique pour le procès de Jésus, il est envoyé à Rome. Et puis sa trace se perd. Sur les dernières années de sa vie et sur sa mort, la tradition ne nous a conservé que des légendes sans aucune valeur historique.

Comment se fait-il que l'Eglise ne nous ait conservé aucun renseignement authentique sur la fin du plus grand de ses apôtres? C'est que nous approchons de l'an 70. Le messianisme préchrétien va évoluer vers le christianisme. On peut imaginer que chez Paul l'influence de son éducation pharisaïque était encore trop tenace pour qu'il pût prendre part à cette évolution; il resta peut-être fidèle à la forme préchrétienne du messianisme. Des dissensions durent alors éclater entre lui et les communautés qu'il avait fondées. L'Eglise préféra jeter le voile sur ces histoires peu édifiantes en créant des légendes qui le font mourir en martyr de la cause chrétienne. Le Paul historique des Actes disparaît de la scène, le règne du légendaire Pseudo- ou Deutéro-Paul des épîtres va commencer.

VII. Le Deutéro-Paul des Épîtres.

L'Apocalypse de Jean, que nous avons considérée comme le pont qui relie le messianisme juif au messianisme chrétien, débute, après les deux prologues, par un cycle de 7 épîtres adressées à 7 églises. Une phase littéraire un peu plus avancée du christianisme primitif nous offrira un autre cycle de 7 épîtres attribuées à Ignace, et adressées également à 7 églises. C'est encadré chronologiquement de ces deux cycles d'épîtres que se présente celui des épîtres pauliniennes, adressé comme eux, exactement à 7 églises: à celles des Romains, Corinthiens,

Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens et Thessaloniciens. Cette coïncidence avait déjà frappé les anciens, puisque le canon de Muratori déclare que si Paul a écrit à 7 communautés, c'était pour suivre l'exemple de Jean dans l'Apocalypse.

Si, continuant d'appliquer le symbolisme du nombre à la littérature épistolaire, nous ajoutons à ces 7 épîtres la deuxième aux Corinthiens et la deuxième aux Thessaloniciens, les deux à Timothée, celles à Tite, à Philémon et aux Hébreux, nous trouvons que le nombre total des épîtres attribuées à Paul est de $14 = 2 \times 7$. A ce codex des 14 épîtres pauliniennes viennent s'ajouter deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques et une de Jude, qui portent le nombre total des épîtres du Nouveau Testament à $21 = 3 \times 7$.

Ce nombre sacré de 7 est trop caractéristique des méthodes familières à la littérature apocalyptique pour que nous puissions voir, dans les épîtres pauliniennes, autre chose qu'une branche nouvelle de cette littérature. Car si l'antiquité en général ignorait le principe de la propriété littéraire et si les Grecs et les Romains attribuaient communément leurs écrits à des hommes auxquels ils prétendaient ainsi rendre hommage, la pseudépigraphie est un procédé constant de la littérature apocalyptique. La plus classique des apocalypses, celle qui est devenue le prototype de toutes les autres, était attribuée à Daniel. D'autres furent attribuées à Adam, à Enoch, à Moïse, aux 12 patriarches. L'Eglise pagano-chrétienne n'a donc fait que suivre fidèlement la tradition qui lui était prescrite par ses devanciers immédiats, en attribuant ses écrits didactiques au premier de ses apôtres, à Paul.

Les négateurs de l'authenticité des épîtres pauliniennes font encore valoir que dans les données biographiques sur Paul insérées dans les Actes, il n'est fait aucune allusion à son activité littéraire; que lorsqu'il arrive à Rome, personne ne semble le connaître en tant qu'auteur de l'épître qu'il est censé avoir écrite aux Romains; enfin il peut paraître surprenant qu'un ancien pharisien cite l'Ancien Testament d'après la version des Septante et non d'après le texte original, qu'il devait savoir à peu près par cœur. Il lui arrive même à plusieurs reprises de fonder ses développements sur une erreur de traduction de la version des Septante.

Il y a plus: l'auteur anonyme des épîtres pauliniennes a soin de ne jamais mentionner la destruction de Jérusalem en 70. Evidemment, puisqu'il donne à ses écrits la forme de lettres écrites avant cette date! Pourtant les idées qu'il développe sup-

posent cette catastrophe, ce qui est particulièrement évident au chapitre XI de l'épître aux Romains. Mais si ce texte a été rédigé après 70, ce ne peut être par hasard que l'auteur évite avec tant de soin de parler expressément de la fin tragique de la guerre juive.

Nous croyons donc que si quatorze épîtres du Nouveau Testament portent le nom de Paul, il ne saurait s'agir que d'une fiction littéraire. Mais nous pouvons retenir que ces épîtres représentent la doctrine professée après 70 par les communautés de la diaspora, dont l'origine peut en grande partie être ramenée à l'activité de Paul. Celui-ci, évidemment, n'avait pu leur enseigner que le messianisme préchrétien, mais lorsqu'après 70 cette phase du messianisme évolua vers le christianisme, elles ne tardèrent pas à suivre le mouvement. Elles ne le firent pas sans combiner les idées messianiques d'origine juive avec d'autres éléments empruntés à leur milieu ambiant, en particulier au mélange de religions païennes qui étaient alors en vogue dans les colonies romaines, et qu'on appelle le syncretisme oriental.

La doctrine qui devait logiquement résulter de cette synthèse est précisément celle qui est développée dans les épîtres attribuées à Paul. Il convient d'examiner séparément les deux éléments constitutifs de cette nouvelle doctrine, d'abord celui qui dérive de l'idée messianique et ensuite celui qui a été emprunté au syncretisme oriental.

a) *L'élément messianique de la doctrine deutéro-paulinienne.*

La doctrine de l'expiation substitutive, qui forme la base de la théologie du Deutéro-Paul des épîtres, suppose nécessairement la passion du Messie. Or, le document 70, dans lequel nous avons reconnu la première ébauche du récit évangélique, s'il nous représente déjà le Messie persécuté par Satan, ne fait encore aucune mention ni de sa passion ni de sa mort. Il nous montre le Messie enlevé vers Dieu, mais il semble qu'il se figure cet enlèvement, comme celui d'Enoch, non précédé de la mort. Dans Deutéro-Paul, au contraire, qui est certainement antérieur aux Évangiles puisqu'il les ignore, la crucifixion du Messie est devenue la base de toute sa théologie. Que s'est-il donc passé?

Il s'est passé un événement d'une importance si capitale pour notre histoire que c'est lui, et non la date hypothétique de la naissance de Jésus-Christ, qu'on aurait dû prendre pour point fixe de notre système chronologique: Jérusalem a été détruite, et pendant le siège, les Romains ont crucifié un grand

nombre de leurs prisonniers. Le bois, dit-on, finit par manquer pour ce supplice. L'historien Josèphe rapporte avoir vu, dans une chevauchée qu'il fit autour de la ville, plusieurs centaines de Juifs attachés à des croix.

Dans la littérature juive, l'idée du Messie n'a jamais eu des contours bien précis. Tantôt, comme chez Daniel, il nous apparaît comme la personnification d'un idéal humanitaire; plus tard, il nous est représenté comme un guerrier, délivrant son peuple du joug des Romains, ou comme le juge suprême présidant au jugement dernier. Ailleurs, il nous apparaît spiritualisé, et dénué de tout caractère national. Enfin dans les épîtres pauliniennes, il deviendra la personnification de la communauté des fidèles, son corps étant l'Eglise. Ne serait-ce pas dans un sens analogue, c'est-à-dire comme personnifiant la collectivité des fidèles, qu'on aurait, sur la limite entre le messianisme juif et le messianisme paulinien, à l'époque où tant de Juifs furent crucifiés par les Romains, pour la première fois parlé de la crucifixion du Messie?

Les aspirations politiques des messianistes étaient définitivement brisées. Il ne leur restait plus qu'à souffrir et, pour rendre ces souffrances tolérables, de les faire rentrer dans le plan divin. Il fallait adapter l'idée du Messie à ce rôle nouveau. La nation entière est crucifiée, et le Messie, personnification de la nation, nous est représenté cloué sur la croix.

Si les messianistes juifs croyaient déjà à la vertu expiatoire des souffrances des justes, cette vertu devait à plus forte raison être attribuée aux souffrances de ceux qui avaient été crucifiés par les Romains pour avoir combattu pour la bonne cause de leur patrie et de leur foi.

Si l'on considère ainsi la passion du Messie à ses origines comme un symbole concrétisant la défaite de la nation juive, on s'écartera du coup une série de difficultés soulevées par l'interprétation historique du récit de la passion. Comment Jésus, bien que condamné par les Juifs, peut-il subir le supplice romain de la croix? Et comment le sanhédrin a-t-il pu, un grand jour de fête assimilé au sabbat, entreprendre une expédition à main armée pour faire arrêter Jésus, siéger en tribunal et faire exécuter un jugement?

Le procès lui-même est un tissu d'impossibilités et de contradictions, tant à l'égard de la loi juive que du droit romain, à tel point que les juristes les plus compétents s'y perdent. Ils ont fini par déclarer ce procès, au point de vue juridique, une véritable monstruosité.

b) *L'élément syncrétiste de la doctrine deutéro-paulinienne.*

Nous croyons donc que l'idée de la passion du Messie ne doit pas être ramenée au fait individuel du crucifiement d'un homme, mais au fait collectif de la défaite des Juifs par les Romains en 70. C'est là l'élément que la théologie des épîtres attribuées à Paul a emprunté au judaïsme. Mais cette idée avait aussi une affinité remarquable avec les traits essentiels du syncrétisme oriental et ne devait pas tarder à se les assimiler. Guignebert, dans son « Christianisme antique », donne à ce sujet des précisions du plus grand intérêt que nous allons essayer de résumer.

L'Empire romain ayant abaissé, vers le commencement de notre ère, les barrières qui séparaient les peuples de l'Orient, nous voyons s'établir entre eux un échange d'idées religieuses, qui aboutit à un mélange de religions appelé le syncrétisme oriental. Les divinités qui se ressemblent beaucoup tendent à se confondre.

Le trait le plus frappant dans l'histoire mythologique de ces dieux, c'est qu'ils sont censés mourir à une certaine époque de l'année pour ressusciter bientôt, mettant ainsi aux cœurs de leurs fidèles successivement une douleur profonde et une joie délirante.

Afin de participer, au sens mystique, à la mort et à la résurrection de son dieu, le fidèle cherche à s'identifier à lui par une série de pratiques cultuelles jugées efficaces. Ce sont en particulier le baptême du sang et le repas de communion.

Il est inutile de faire remarquer ici ce que de nombreux travaux des historiens des religions ont déjà mis en pleine lumière, à savoir les éclatantes ressemblances de ces divers rites avec le baptême et l'eucharistie des chrétiens.

Il ne s'agit pas seulement de rites, mais d'une certaine représentation de la destinée humaine et du salut, de la foi-con fiance attachée à un Seigneur divin, intermédiaire entre l'homme et la divinité suprême et qui a consenti à vivre, à souffrir comme un homme, afin que l'homme, assez rapproché de lui pour s'assimiler à lui, pût se sauver, en s'attachant, pour ainsi dire, à sa fortune. Et c'est là précisément la doctrine des épîtres attribuées à Paul sur la mission et le rôle du Seigneur Jésus, sans même que l'élément moral si important que cette doctrine impliquait — je veux dire la prescription d'une vie non seulement pieuse, mais pure, digne, charitable — lui fût particulière, car les Mystères avaient, eux aussi, encore qu'à un degré moindre, des exigences du même ordre, à l'égard de leurs initiés.

Le messie des Juifs étant ainsi assimilé par Deutéro-Paul, au Sauveur, au Soter du syncrétisme oriental, il prend aussi le titre qui s'applique particulièrement aux divinités du Salut en Asie Mineure, en Egypte, en Syrie, quand on parle d'elles en grec: le titre qui Kyrios, Seigneur. Dans le langage courant, c'est par ce mot que les esclaves grecs marquent leur respect à leurs maîtres, et c'est en effet une relation de maître à esclave que Deutéro-Paul entend exprimer quand, se réservant pour lui-même le titre de doulos, esclave, il donne à Jésus celui de Kyrios.

L'attribution du titre de Kyrios à Jésus devait avoir, pour l'évolution de la pensée chrétienne, des conséquences imprévues. Car ce mot avait déjà, dans la terminologie de la religion juive, une signification bien déterminée: c'est par lui que les Septante avaient traduit le tétragramme Yahvé, le nom de l'Eternel. En prenant le titre qui, jusque là, avait été réservé exclusivement à l'Eternel, le Messie commence à s'identifier à lui, et nous voyons ainsi la spéculation christologique s'engager dans la voie qui va la conduire aux grandes controverses dogmatiques du troisième siècle.

D'autre part, cette nouvelle dignité de Kyrios conférée au Messie s'accordait mal avec le titre que lui avaient donné les messianistes: Ebed Yahvé, serviteur de Yahvé, mais les Septante et les plus anciens textes du Nouveau Testament rendent l'hébreu Ebed par le grec: païs. Or païs signifie aussi enfant ou fils. On prendra donc dorénavant le terme païs tou theou dans le sens de Fils de Dieu, et pour donner plus de précision à sa pensée, on le remplacera bientôt par: hyios tou theou. Le messianisme s'assimile ainsi la notion également hellénistique du « Fils du Dieu », et nous verrons bientôt le quatrième Évangile faire du Messie, Fils de Dieu, la pierre angulaire de toute sa théologie.

Cette analyse des termes Kyrios, païs et hyios nous explique pourquoi, dans la suite, la christologie va développer simultanément deux idées absolument inconciliables pour la raison; l'Eglise va interpréter, dans un sens de plus en plus littéral, la notion de fils de Dieu, et en même temps le titre de Kyrios conféré au Fils amènera l'identification parfaite du Fils avec le Père. Tout le mystère du dogme de la Trinité réside là.

VIII. Conclusion de la première partie.

L'étude du document 70, tel que l'a reconstitué Wellhausen, nous a amenés non seulement à nous ranger au parti des nég-

teurs de l'historicité de Jésus, mais aussi à douter de l'existence de l'Eglise chrétienne avant l'an 70 de notre ère. Le christianisme nous est apparu comme une fleur éclosée sur les ruines de Jérusalem.

Si l'on croit pouvoir nous opposer la vie et les œuvres de Paul, il est évident que cette objection ne vaut qu'autant qu'on croit pouvoir défendre l'identité du Paul des Actes avec celui des épîtres. Après la distinction que nous avons établie entre le Paul historique des Actes, messianiste préchrétien d'avant 70, et le Deutéro-Paul des épîtres, helléniste d'après 70, cette objection perd sa valeur.

Mais pour qu'une hypothèse soit plausible, il ne suffit pas de réfuter les objections qu'on pourrait lui opposer. Il faut aussi démontrer sa valeur soit par des preuves directes, soit par les conclusions qui s'en dégagent. Etant donné la nature fragmentaire des documents, il serait peut-être difficile d'étayer nos affirmations par des preuves directes d'une évidence suffisante pour vaincre les résistances résultant des préjugés traditionnels. Mais peut-être est-il possible, en partant de notre hypothèse, de concevoir un enchaînement rationnel des faits, dessinant une ligne d'évolution progressive et continue, et de classer les documents néo-testamentaires dans un ordre chronologique correspondant à cette évolution. On obtiendrait ainsi un tableau qui, faute de preuves directes, s'imposerait par la logique de son ensemble et par la cohérence de ses parties.

Un tel tableau pourrait avoir une force démonstrative assez convaincante, surtout si on l'oppose à l'impuissance où se trouve réduite la théologie à nous fournir sur l'enchaînement des faits qui ont donné naissance à l'Eglise chrétienne, des idées directrices à peu près plausibles, et à nous renseigner sur la succession chronologique des principaux documents néo-testamentaires.

La distinction que nous avons établie entre les deux Paul nous a déjà fourni un premier fragment de la ligne d'évolution que nous cherchons: Notre point fixe est le document 70, rédigé immédiatement avant la prise de Jérusalem par les Romains. La vie du Paul historique des Actes est antérieure, les épîtres de Deutéro-Paul sont postérieures à cette date. Trois points de repère chronologiques nous sont ainsi acquis. Nous verrons dans la deuxième partie s'il est possible de continuer le tracé de cette ligne, et en particulier d'y faire rentrer la composition des quatre Évangiles.

DEUXIEME PARTIE.

I. Le paulinisme dans l'Apocalypse.

Nous avons vu, dans notre première partie, le paulinisme, d'origine pagano-chrétienne, entrer en concurrence avec l'apocalyptique, d'origine juive. Nous trouvons ces deux éléments côte à côte dans l'état actuel de l'Apocalypse de Jean.

En effet, les sources de l'Apocalypse accusent une tendance purement eschatologique, et cela dans l'acception juive du mot, c'est-à-dire qu'ils conçoivent comme l'élément essentiel de la catastrophe eschatologique la défaite des armées romaines et l'instauration d'un empire universel à constitution théocratique, sous l'hégémonie des Juifs. Parmi ces sources, le document 70, reconstitué avec les fragments décélés par l'analyse du chapitre XII, constitue une pièce d'un intérêt capital: elle est le noyau de cristallisation de la légende évangélique, l'acte de naissance du christianisme, le cordon ombilical qui relie la jeune Eglise à sa mère, la synagogue.

Tout autre est la théologie des couches plus récentes de l'Apocalypse. Dès l'introduction, le Messie y est désigné comme celui « qui nous a délivrés de nos péchés par son sang ». L'hymne du chapitre V exalte l'agneau égorgé, et au chapitre VII les bienheureux sont ceux qui « ont lavé leurs robes », et qui « les ont blanchies dans le sang de l'agneau ».

Ce sont là les idées familières aux épîtres de Deutéro-Paul, c'est la doctrine que nous avons vue se former dans les communautés pagano-chrétiennes de la diaspora par la fusion du messianisme juif avec les éléments empruntés au syncrétisme oriental, fusion grandement favorisée, ainsi qu'il a été démontré, par des équivoques verbales et des artifices de traduction.

« Comment, demande Maurice Vernes dans « Les Etapes de Dédification de Jésus » (Paris 1918), une personne tant soit peu versée dans l'exégèse biblique, peut-elle lire l'Apocalypse du Nouveau Testament sans se rendre compte que ce livre est un représentant résolu du paulinisme et de sa doctrine essentielle de l'expiation substitutive? »

Mais, comme l'expose Goguel, un des traits caractéristiques du genre apocalyptique est que le rédacteur « ne fait pas table rase de ce qui a été écrit avant lui; il recueille au contraire avec

un soin pieux la tradition de ses devanciers, la corrige, en combine les divers éléments, et cherche à les adapter à la situation où il se trouve et aux signes des temps qu'il croit discerner».

Le rédacteur de l'Apocalypse de Jean a donc laissé subsister, dans son ouvrage, les traits essentiels de l'eschatologie juive. Mais l'apocalyptique agglutine, elle ne synthétise pas. Le lien qui relie les deux éléments est des plus précaires; aussi allons-nous bientôt les voir se séparer, comme de l'huile et de l'eau qu'on aurait tenté de mélanger.

L'élément eschatologique, d'ailleurs réfuté par l'échec définitif de l'insurrection juive contre le pouvoir des Romains, était trop grossier pour être assimilé par l'élite intellectuelle des pagano-chrétiens, généralement plus cultivés que leurs frères d'origine juive. Toléré et conservé par les uns, tels les rédacteurs qui ont introduit le paulinisme dans l'Apocalypse, il se heurtera au contraire à une opposition décidée dans les milieux les plus cultivés des communautés pagano-chrétiennes, et le dépôt littéraire de ce mouvement d'opposition se cristallisera dans un roman historique, rédigé avec les méthodes empruntées au genre apocalyptique, et que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de l'évangile de Jean. C'est là toute la clef du problème du quatrième évangile.

Parmi les éléments que l'Apocalypse fournira au quatrième évangile, et auxquels celui-ci donnera un sens nouveau, il convient de citer au premier rang le titre de « Logos » (Verbe ou Parole) que l'Apocalypse, au chapitre XIX, donne au Messie. Loisy qui croit que l'Apocalypse est postérieure à l'évangile, pense que par ce titre « l'Apocalypse rejoint le prologue du quatrième évangile », et trouve qu'il « détonne singulièrement ». Il me semble au contraire que le titre de Logos est ici parfaitement à sa place, puisque deux versets plus bas le Verbe est symbolisé par un glaive acéré sortant de la bouche du Messie. Baldensperger (o. c.) démontre que cette image du glaive acéré ou à deux tranchants, qui se trouve déjà Apoc. I, 16 et à laquelle il est fait allusion Heb. IV, 12 et 2 Thess. II, 8, n'est que l'aboutissement logique de l'évolution de la pensée messianique, qui cumule sur la personne du Messie, avec son ancienne fonction de foudre de guerre, symbolisée par le glaive, celle plus récente de juge suprême qui anéantit ses ennemis par le verdict de sa bouche. Cette représentation du Messie, naturellement, n'est pas du goût des fervents du Jésus historique, qui trouvent qu'elle « dénature lamentablement la physionomie historique de Jésus ». (Vernes, o. c.)

D'autre part, l'universalisme de la doctrine paulinienne rencontrera de l'opposition de la part du nationalisme étroit des communautés judéo-chrétiennes, dont la réaction se concrétisera, suivant les mêmes procédés littéraires, dans la création d'un personnage fictif qui sera d'abord l'antitype de Paul, pour devenir plus tard son collaborateur, quand l'antagonisme primitif aura cédé à une tendance plus conciliante: ce sera l'apôtre Pierre.

La fusion de l'eschatologie juive avec l'universalisme paulinien, telle qu'elle apparaît entre autres dans le texte actuel de l'Apocalypse, donna ainsi lieu à deux mouvements de réaction, qui veulent être étudiés séparément. Nous commencerons par le personnage de Pierre en tant qu'antitype de Paul.

L'Eglise attribue l'Apocalypse du Nouveau Testament à l'apôtre Jean, fils de Zébédée. On sait pourtant que cette tradition est non seulement inauthentique (la question ne se pose pas), mais même pas primitive. Quel était alors ce Jean auquel la rédaction de notre Apocalypse était primitivement attribuée?

Nous savons que les messianistes d'avant 70, au sein desquels le christianisme a pris naissance, se considéraient comme les disciples de Jean Baptiste (Actes XVIII, 25, XIX, 3). Encore dans le Nouveau Testament, Jean Baptiste est appelé le plus grand des prophètes. Or, la pratique constante des messianistes était d'attribuer leurs apocalypses à des patriarches ou à des prophètes. La liste des noms marquants des patriarches et des prophètes de l'Ancien Testament étant épuisée, il serait bien singulier que Jean Baptiste, à son tour, n'eût pas aussi reçu son Apocalypse. Celle qui marque la transition du messianisme juif au messianisme chrétien et qui respire le même esprit que les paroles de Jean Baptiste conservées dans les Évangiles, devait sembler tout indiquée pour lui être attribuée. Naturellement, cette tradition dut être abandonnée dans la suite, du moment que l'Eglise fait mourir Jean Baptiste dès le commencement du ministère de Jésus (pas encore dans l'évangile de Jean!) et que les passages pauliniens introduits dans l'Apocalypse supposent nécessairement sa mort. Mais l'Eglise primitive éprouvera des difficultés sérieuses à remplacer, comme auteur de l'Apocalypse, Jean Baptiste par un autre Jean, et ces difficultés n'ont pas cessé jusqu'à nos jours d'embarrasser les théologiens. Quelque paradoxale que puisse sembler cette affirmation, elle s'impose avec trop de force pour qu'on puisse persister à la longue à l'écarter: l'Apocalypse de Jean était primitivement l'Apocalypse de Jean Baptiste.

II. Pierre l'Antipaul.

Van Manen, dans le premier volume, paru en 1890, de son grand ouvrage sur Paul,¹⁾ admet que le livre des Actes dans sa forme actuelle résulte de la combinaison de deux sources: Actes de Pierre et Actes de Paul. C'est là le résultat qui semble se dégager le plus nettement du grand travail de critique et d'exégèse dont le livre des Actes a fait l'objet, ou comme certains le prétendent, la victime. Les études plus récentes de Spitta, Feine, Schärfe, Jüngst, Hilgenfeld, Harnack, Jülicher, Johannes Weiss, Schwartz, Wellhausen, Wendland, Norden, Bousset, de Faye, Torrey, Foakes, Jackson, Kirsopp Lake, Loisy et Goguel ont pu modifier cette thèse, ils n'ont pas pu en ébranler le principe.

Ces deux sources, celle qui relate de la vie de Pierre et celle qui relate de la vie de Paul, sont en partie parallèles, l'une étant calquée sur le modèle de l'autre. Elles forment ainsi des doublets, comme par exemple dans l'Ancien Testament les histoires d'Elie et d'Elisée. Dans le récit de la guérison du boiteux, le parallélisme des deux sources est même poussé jusqu'à l'identité littérale de plusieurs membres de phrases, ce qui permet d'établir ce tableau synoptique:

Guérison d'un boiteux.

Pierre (Actes III)	Paul (Actes XIV)
Il y avait un homme boiteux depuis le ventre de sa mère ...	Il y avait un homme ... boiteux depuis le ventre de sa mère ...
Pierre ...	Paul ...
fixant les yeux sur lui, dit ...	fixant les yeux sur lui ... dit ...
Et d'un saut il fut debout et marcha.	Et il sauta et marcha.
Et tout le monde vit ...	Mais la foule, voyant ...

Si nous n'avions que ce récit de la guérison d'un boiteux, il serait peut-être difficile, malgré le parallélisme des textes, d'établir à laquelle des deux sources revient la priorité. Mais

¹⁾ PAULUS, I, *de handelingen der Apostelen*, Leyde 1890.

il en est autrement du récit de la résurrection d'Eutychus par Paul et de Tabitha par Pierre. Il suffit de mettre ces deux récits en regard de leur modèle commun, emprunté comme celui de la multiplication des pains au cycle d'Elie-Elisée (I Roi XVII, 17—24, II Rois IV, 33—37), pour se convaincre que le miracle de Paul représente le chaînon intermédiaire entre l'Ancien Testament et le miracle de Pierre, avec une évidence semblable à celle qui nous a permis, dans les récits de la multiplication des pains et la guérison du fils du centurion, d'établir la priorité du texte johannique.

Dans le Nouveau Testament, les morts ressuscités par Jésus et ses apôtres sont au nombre de cinq. Jésus ressuscite Lazare, la fille de Jaïre et le fils de la veuve de Naïn; Pierre Tabitha et Paul Eutychus. Mais la résurrection d'Eutychus par Paul est la seule, dans le Nouveau Testament, qui ait encore été pratiquée selon l'ancienne méthode imitée de l'Ancien Testament: Paul se couche encore sur le cadavre, comme l'ont fait Elie et Elisée, et lui insuffle son souffle, que les anciens identifiaient avec l'âme, n'ayant généralement qu'un seul mot pour désigner à la fois l'âme et le souffle: en hébreu *ruach*, en grec *psychè*, en latin *anima*. Tous les autres récits de morts ressuscités dans le Nouveau Testament, y compris les évangiles, ont abandonné cette méthode surannée — nous verrons tout à l'heure pourquoi — et se caractérisent par là même comme postérieurs à l'histoire d'Eutychus.

Evidemment, si Paul a pu ressusciter un mort, on ne peut, en bonne justice, refuser un miracle semblable à son antagoniste Pierre, et puisque Elie, Elisée et Paul ont ressuscité chacun un jeune homme, l'auteur de la vie de Pierre tâchera de rompre la monotonie en plaçant son héros devant le cadavre d'une jeune fille. Mais cette velléité d'indépendance va bientôt lui causer un embarras imprévu: c'est comme si, tout à coup, on sentait sa plume s'arrêter. Il s'aperçoit qu'il ne peut plus décemment suivre son modèle, et laisser Pierre se coucher sur le cadavre d'une jeune fille, comme a fait Paul sur Eutychus.

L'auteur dut donc chercher ailleurs des modèles de pratiques thaumaturgiques susceptibles de ressusciter Tabitha, et point n'était besoin de chercher bien loin: Paul avait guéri son boiteux par la formule *anastêthi* (lève-toi), et Pierre le sien par le contact de la main. L'auteur s'est contenté de combiner ces deux pratiques, et nous montre Pierre ressuscitant Tabitha en la saisissant par la main et en prononçant simultanément la formule *Tabitha anastêthi!* (Tabitha, lève-toi).

Cet exemple nous montre une fois de plus combien est faible la faculté créatrice de la fantaisie humaine. Même dans le domaine du miraculeux, où aucune limite ni contrainte ne semble imposée au libre jeu de l'imagination, elle se contente de créer des combinaisons nouvelles avec des éléments déjà existants.

La situation embarrassée dans laquelle l'auteur de la vie de Pierre s'était imprudemment engagé en substituant un cadavre féminin à celui d'Entychus, avait ainsi donné naissance à une méthode nouvelle de ressusciter les morts, qui présentait sur l'ancienne empruntée à l'histoire d'Elie-Elisée un avantage sérieux: elle nécessitait un moindre effort de la part du thaumaturge, et le miracle n'en devenait que plus merveilleux. Aussi l'ancienne méthode par incubation sera dorénavant délaissée, et c'est par la méthode nouvelle de Pierre, c'est-à-dire par le contact de la main accompagné de la formule *anastêthi*, que Jésus ressuscitera le fils de la veuve de Naïn et la fille de Jaïre.

« Tabitha, lève-toi! » disait Pierre à la jeune fille, ou en syriaque: « Tabitha, qoumi! » Par la substitution d'une seule lettre, ce « tabitha qoumi » de Pierre deviendra dans les Évangiles « talitha qoumi » (jeune fille, lève-toi!), formule que Jésus prononcera en ressuscitant la fille de Jaïre. L'hypothèse d'une évolution en sens contraire, de *talitha* à *tabitha*, c'est-à-dire d'un nom commun à un nom propre, semble peu naturelle et moins conforme aux règles qui régissent l'évolution des légendes populaires.

Dans l'histoire du concile de Jérusalem et dans les récits qui s'y rattachent, Pierre et Paul ont bien les rôles qui leur conviennent en tant que représentants, Pierre du légalisme judéo-chrétien, et Paul de l'universalisme pagano-chrétien. Mais il semble que le livre des Actes, dans l'état actuel du texte, ait le souci de masquer la gravité du conflit qui mettait aux prises les deux partis opposés du christianisme primitif. Dans l'histoire du centurion Corneille, Pierre apparaît même comme l'initiateur de la mission chez les païens. Dans les épîtres, aussi bien dans celles de Deutéro-Paul que dans celles émanant du parti judéo-chrétien et attribuées à Pierre ou à Jacques, le conflit apparaît bien plus aigu que dans le texte actuel des Actes. Paul accuse Pierre de lâcheté, de dissimulation et d'hypocrisie, et se vante de lui avoir résisté en face. Pierre, de son côté, prend un ton aigre-doux pour mettre ses lecteurs en garde contre les épîtres de « son bien-aimé frère Paul, ... dans lesquelles il y a des points difficiles à comprendre.... ». Avec moins de ménagements, l'épître

de Jacques prend nettement le contre-pied de la doctrine paulinienne de la justification par la foi.

III. L'Évangile de Jean.

a) Son caractère légendaire.

On sait — et nous avons eu l'occasion de le rappeler — qu'un des procédés favoris du genre apocalyptique était la projection d'un personnage fictif dans un cadre historique. Toute proportion gardée, c'était à peu près le procédé littéraire qu'applique encore aujourd'hui le genre du roman historique. Ainsi le livre de Daniel, la plus classique des apocalypses, avait déjà projeté le personnage fictif de Daniel dans le cadre historique de la captivité de Babylone. Nous allons voir les pagano-chrétiens créer un roman historique, dont le héros sera cette fois le Messie lui-même: l'Évangile de Jean.

Le canevas du roman est fourni à l'auteur par le document 70: On y voit déjà le Messie né d'une femme qui symbolise le « reste messianique » de la communauté juive; il est promis au Messie qu'il sera le berger des nations, et après sa mort il est enlevé vers Dieu. Le document 70 lui fournit encore, dans la période de 1260 jours ou de trois ans et demi, le cadre chronologique dans lequel il composera le ministère de Jésus. Dans cet embryon d'une biographie, les événements de 70 avaient intercalé la passion sur la croix. L'idée de l'expiation substitutive par la passion du Messie, déjà pressentie par les apocalypses, avait permis au syncrétisme oriental de déverser ses conceptions fondamentales dans le moule de la religion naissante. Les équivoques jouant sur les termes de Seigneur et de Fils de Dieu avaient identifié le Messie à Dieu, tout en le proclamant son fils. L'idée de la préexistence du Messie était déjà familière aux apocalypses. Les « Actes de Pierre », qui entreront plus tard dans la composition des Actes des Apôtres, avaient fourni le personnage de Pierre. Dans ce canevas, l'auteur insérera quelques miracles, imités de l'Ancien Testament comme la multiplication des pains, ou de la tradition rabbinique, comme la guérison du fils du centurion, ou encore des Actes de Paul et de Pierre, comme la résurrection d'un mort.

Mais ces miracles, Jean ne les donne pas, comme feront plus tard les synoptiques, pour des histoires réellement arrivées; il veut qu'on les prenne dans un sens purement symbo-

lique, comme du reste toute la vie du Messie. Ils servent surtout à fournir à l'auteur l'occasion de développer les idées qui lui tiennent à cœur, sous forme de discours placés dans la bouche de son héros.

Pour Jean, le Messie est surtout le Logos divin. Ce terme, Jean l'emprunte à l'Apocalypse, mais selon un procédé qui, nous allons le voir, lui est habituel, il donne à ce mot un sens nouveau. Il introduit la conception du Logos philonien, hypostase intermédiaire entre Dieu et les hommes, et il commence son poème messianique — sa messiadé — par les paroles: « Au commencement était le Logos, et le Logos, qui était lui-même d'essence divine, se tenait en face de Dieu. » En face, car je pense qu'il est possible de lire *pros tou theou* au lieu de *pros ton theon*. *Pros c. acc.* dans le sens de « près de » ou de « avec », me semble en effet très difficile à justifier par les textes. Par contre *pros c. gen.* signifie « en face de », en particulier dans le langage religieux: en face d'une divinité. Il répond alors à l'hébreu *liphenei*.

Chez Jean, l'apparition du Messie sur terre est due à l'incarnation du Logos préexistant. Jésus n'est donc pas le fils d'un homme, ni même, comme le prétendront plus tard les synoptiques, d'une vierge. Jean tient à insister sur cette origine surnaturelle dès le verset 13 de son prologue: « Lui qui, non des sangs, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu est né. » « Etant fils de Dieu, Jésus n'a pas plus de mère que de père en ce monde (cf. Hebr. VII, 3), on le verra bien dans le récit de Cana (II, 4). » (Loisy) Au sujet des noces de Cana, Loisy dit ceci: « La mère à qui le verbe incarné tient de pareils propos n'est point celle que la tradition synoptique fait connaître comme femme de l'ouvrier Joseph, c'est la « femme » de l'Apocalypse (XII, 1—6, 13—17), qui est, au moins par un aspect de son personnage, la communauté d'Israël, mère du Messie, la personnification de l'ancienne alliance ». (Loisy, 4e Ev., p. 141) ¹⁾. Cette identification de la mère de Jésus dans l'évangile

¹⁾ La parole de Jésus sur la croix: « Femme, voici ton fils! » fournit à Loisy l'occasion de développer son idée à cet égard: La mère est la « femme » typique, l'Israël véritable, la communauté judéo-chrétienne, le judaïsme en tant qu'il a produit le Christ et l'Eglise apostolique; et à cette femme Jésus désigne comme devant être son protecteur, guide et gardien de sa vieillesse, le disciple bien-aimé, type du croyant parfait, du chrétien johannique, de l'Eglise helléno-chrétienne. Le judaïsme converti doit regarder comme fils légitime de l'ancienne alliance le christianisme hellénique, et celui-ci doit recueillir comme sa mère et l'Eglise judéo-chrétienne et la tradition de l'Ancien Testament; mais la mère doit

de Jean avec la femme, mère du Messie, du document 70, s'impose donc à Loisy, bien qu'allant diamétralement à l'encontre de son système chronologique. Chez nous, au contraire, elle s'harmonise parfaitement, en la confirmant, avec notre thèse générale de la succession des écrits néotestamentaires.

L'époque historique que Jean choisit pour point de départ de son roman est l'apparition du dernier et du plus grand des prophètes messianiques, Jean Baptiste, et ce choix semble particulièrement heureux. Nous nous rappelons en effet que, dans la ligne d'évolution qui va du messianisme nazoréen au messianisme chrétien, les disciples de Jean Baptiste représentent la dernière étape qui précède immédiatement la phase nouvelle inaugurée par le document 70. L'auteur des récits Actes XVIII et XIX nous est apparu singulièrement embarrassé d'expliquer le peu de différence qu'il constatait entre la foi prêchée par les apôtres et celle que, avant de les avoir connus, professaient déjà les disciples de Jean Baptiste, qui semblent franchir presque sans s'en douter le pas qui les sépare encore de la doctrine nouvelle. Au reste, les cas cités dans ces deux chapitres ne devaient pas être isolés; ce sont plutôt des exemples typiques de ce qui devait se passer couramment, en Palestine comme dans la diaspora, où les adeptes de la nouvelle doctrine devaient se recruter surtout parmi les anciens disciples de Jean Baptiste. L'idée de cette origine des communautés chrétiennes se condense, dans l'âme de poète de l'auteur du 4e évangile, en une scène symbolique où l'on voit les disciples de Jean Baptiste quitter leur maître pour celui dans lequel il a reconnu le Messie.

L'auteur du 4e évangile rattache son roman du Messie à une parole où Jean Baptiste avait résumé son enseignement et qu'il avait dû répéter souvent, car elle s'est gravée profondément dans l'esprit de ses disciples et figure aussi bien au début de chacun des quatre évangiles qu'au début des Actes. Dans le cataclysme eschatologique, le Messie devait anéantir le monde par le feu, comme la première humanité avait été anéantie par l'eau dans le déluge. C'est à cette idée que Jean fait allusion quand il oppose son baptême de l'eau au baptême de feu du Messie — bien entendu du Messie eschatologique des Juifs. Le 4e évangile qui supprime l'eschatologie, coupe le deuxième

loger chez le fils, et non le fils chez la mère, le christianisme doit des égards au judéo-christianisme, mais il n'a pas à se faire juif. C'est à raison de ce symbolisme que la mère du Christ n'est pas désignée par son nom, et que Jésus l'appelle « femme ». (Loisy, 4e Ev.)

membre de l'antithèse, et la phrase reste tronquée. Les synoptiques, qui réintroduisent l'eschatologie, rétablissent aussi ce membre de phrase. Cependant Jean Baptiste leur apparaissant comme le précurseur du Messie légendaire et non plus du Messie eschatologique, le sens eschatologique du terme « baptême de feu » leur échappe. Ils donnent donc une interprétation nouvelle à ce mot « feu » et en font un symbole du Saint-Esprit. C'est pourquoi ils parlent du « baptême du feu et de l'esprit », et cette interprétation nouvelle permettra, dans le récit de la Pentecôte, de représenter le Saint-Esprit sous forme de langues de feu. Nous pouvons donc reconnaître, dans cette citation d'une parole de Jean Baptiste, le point de suture où la légende vient se greffer sur l'histoire.

A la suite du témoignage même de leur maître, les disciples de Jean Baptiste le quittent pour suivre Jésus. Le premier est sans doute le disciple bien-aimé, dont nous connaissons déjà la signification symbolique¹⁾, mais qui plus tard, quand le sens primitif sera perdu et aura cédé la place à une interprétation littérale, sera identifié avec Jean. L'autre est André, qui rencontre son frère Simon. L'auteur souligne que c'est bien son frère, son frère en propre. Pour deux frères, il est bien étonnant que l'un porte un nom grec, et l'autre un nom hébreu, surtout si l'on songe aux circonstances historiques de l'époque. L'auteur a simplement voulu affirmer le sentiment de fraternité qui doit régner entre tous les disciples, qu'ils soient d'origine grecque ou juive. Nous savons en effet que, déjà dans les Actes, Pierre est la personnification de la communauté judéo-chrétienne. Mais notre auteur lui dénie catégoriquement la qualité de premier-né sur laquelle les judéo-chrétiens insistaient tant, et qui reparaitra plus tard dans les synoptiques. C'est André, disciple au nom grec, qui confesse le premier que Jésus est le Messie. (Jean est le seul des quatre évangiles qui ait conservé le terme hébreu « Messie », un indice de plus en faveur de son ancienneté.) Pierre ne se joint à Jésus qu'à la suite de ce témoignage de son frère André. De même, dans le récit de la résurrection, Pierre se laissera devancer, dans sa course au tombeau vide, par le disciple bien-aimé.

Notre auteur qui, nous le répétons, profite de toute occasion pour dénier à Pierre la qualité de premier-né, va forcément se trouver un peu gêné par l'étymologie de ce nom (Petros, de l'hébreu *peter*, premier-né²⁾). C'est pourquoi il s'empresse d'ima-

¹⁾ Page 44, note 1.

²⁾ Exode XIII, 2. Cp. 1 Cor. XV, 5—8.

giner une autre étymologie: « Tu seras appelé Céphas, ce qui signifie Pierre ». Cet épisode, où Jésus donne la nouvelle étymologie du nom de Pierre, et celui que nous rencontrerons plus tard (VI, 68—71) où Pierre confesse la messianité de Jésus, vont fusionner en un seul dans les synoptiques.

Le lendemain, la scène se répète: c'est de nouveau un disciple au nom grec, Philippe, qui se convertit d'abord à Jésus, et qui lui amène ensuite un disciple au nom hébreu, Nathanaël. Celui-ci est de nouveau un type: c'est, comme le dit Jésus lui-même, le « vrai Israélite », qui attend « sous le figuier » la venue du Messie. Le nom de Philippe peut être un hommage à l'évangéliste Philippe mentionné dans les Actes et connu dans les communautés d'Asie (cf. Loisy). La conversation entre Philippe et Nathanaël va procurer à l'auteur l'occasion d'un artifice semblable à celui qui vient de si bien lui réussir à l'égard de l'étymologie du nom de Pierre. Au moment où il s'apprête à combattre les idées nazoréennes, il ne peut laisser son sens propre au titre de Nazoréen que porte le Messie. D'un nom de secte il fait un nom d'origine, et lui donne le sens de « originaire de la ville — imaginaire, naturellement — de Nazara ou Nazareth ». Il est cependant à noter que dans notre évangile (XIX, 19), la forme primitive Nazôraïos n'a pas encore cédé la place à Nazarênos.

Pierre, André et Philippe sont originaires de Bethsaïde, nom qui, étymologiquement, peut être interprété « maison de pêche ». Mais rien dans l'évangile de Jean, sauf au chapitre XXI qui est un appendice surajouté, ne nous permet de supposer que les premiers disciples aient déjà été à cette époque considérés comme des pêcheurs, de même que, dans le ministère de Pierre tel qu'il est raconté par les Actes, nous n'avons trouvé aucune allusion à cette profession qui aurait été la sienne. Il faut donc voir sans doute, dans ce nom de Bethsaïde introduit par Jean, le germe de la légende qui fera plus tard des disciples des pêcheurs, et plus tard encore des pêcheurs d'hommes.

Au chapitre II, Jésus inaugure son ministère par le miracle des noces de Cana. Nous savons déjà que si Jésus met sa mère respectueusement à sa place en l'appelant « femme », il s'agit de la « femme », mère du Messie, d'Apoc. XII (document 70), c'est-à-dire du peuple de Dieu. L'évangéliste lui-même nous avertit que ce récit doit être compris comme un « signe » (*sêmeion*), nous dirions aujourd'hui comme un symbole: en effet, nous y voyons le Messie remplacer l'eau de l'Ancienne Alliance par le vin délicieux de la Nouvelle. Sa mère dit aux serviteurs:

«Faites ce qu'il vous dira». — «Il ne faut pas demander comment Marie aurait pu disposer de ce personnel dans une maison étrangère. Si la recommandation paraît comporter un sens plus absolu que ne réclamerait la circonstance, c'est qu'elle a une signification spirituelle et symbolique beaucoup plus large que son application littérale. Le service en question n'est pas autre, au fond, que le ministère apostolique, et les serviteurs (διάκονοι) sont les ministres de l'Évangile, les chefs des communautés, ceux qui organisent et président les réunions eucharistiques (cf. 1. Cor. XI, 24—25, τοῦτο ποιεῖτε). Les premiers de ces serviteurs ont été fournis au Christ par «sa mère» Israël». (Loisy, 4e Ev.)

Jésus se rend ensuite à Jérusalem pour la fête de Pâques. Le ministère du Christ johannique ayant exactement la durée de la période apocalyptique de 3 ¼ ans, notre auteur va avoir trois fois de suite l'occasion de le faire monter à Jérusalem pour cette fête. Les Juifs y allaient pour sacrifier, mais Jean n'affirme ni ne nie que Jésus ait pris part à ces sacrifices, et les synoptiques sont tout aussi réservés à cet égard. En effet, la question de savoir s'il fallait laisser Jésus prendre part aux sacrifices du Temple, devait être assez embarrassante. La Loi imposait aux Juifs un pèlerinage annuel à Jérusalem, pour y sacrifier. Si Jésus s'abstient de ces sacrifices, il se met en contradiction avec la Loi et rompt le cadre historique où les Évangiles s'efforcent de le faire tenir. S'il y prend part, il se met en contradiction avec les principes éternels que les mêmes Évangiles placent dans sa bouche.

Dès le premier de ces voyages à Jérusalem, Jean affirme l'autorité de Jésus en matière de culte en lui faisant expulser les vendeurs du Temple. Les synoptiques qui font tenir tout le ministère de Jésus dans le cadre d'une seule année et qui par conséquent ne disposent que d'un seul voyage à Jérusalem qui aboutit à la passion, sont bien obligés de reléguer cet épisode à la fin de l'activité du maître. C'est le changement le plus important que les synoptiques aient fait subir à l'ordonnance générale du récit johannique. Chez eux, l'expulsion des vendeurs du Temple précède immédiatement la passion, et le lien chronologique prend logiquement — post hoc, ergo propter hoc — un caractère causal: Jésus est mis à mort par les juifs *parce* qu'il a expulsé les vendeurs du Temple, et *à cause* de la parole qu'il a prononcée à cette occasion.

Chez Jean, la passion est amenée par une cause d'un ordre tout différent qui prouve combien cet évangile est encore plus proche de l'Apocalypse: la persécution du Messie y est, comme dans le document 70, la conséquence de l'expulsion de Satan

du ciel (XII, 9). Notre évangile se sert du même terme que l'Apocalypse: ekballein. C'est là la grande crise cosmique, la krisis tou kosmou, le jugement du monde, qui remplace, chez Jean, le cataclysme eschatologique des apocalypses. A cette occasion, une voix se fait entendre du ciel, trait qui deviendra, dans les synoptiques, l'épisode de la transfiguration.

Luc, qui ne comprend plus le rapport de cause à effet qui existait encore chez Jean entre l'expulsion de Satan et la passion du Messie, a transféré l'expulsion de Satan en un autre endroit, où elle n'a que faire (X, 18); Marc et Matthieu en ont complètement perdu le souvenir. Retenons cette première indication pour plus tard, quand nous aurons à nous occuper de l'ordre chronologique des synoptiques.

Passons sur les trois ans d'activité de Jésus, et abordons immédiatement le récit capital de l'évangile, celui de la passion. Loisy démontre que le personnage de Caïphe n'est pas primitif dans le texte johannique; il y a été introduit après-coup, pour l'harmoniser avec les synoptiques. Dans Jean primitif, le grand-prêtre s'appelait, comme dans les Actes, Annas ou Ananias, formes grecques qui correspondent toutes deux au même nom hébreu Hananiah. L'artifice par lequel l'interpolateur fait tenir côte à côte les deux grands-prêtres concurrents est assez ingénieux: il s'exprime comme si le pontificat juif avait été annuel, à la façon du sacerdoce des asiarques, et comme si Annas, dont il fait le beau-père de Caïphe, avait été le grand-prêtre de l'année précédente. Mais il se contredit en laissant subsister les versets XVIII, 19—22, qui attribuent bien à Annas la qualité de grand-prêtre en exercice. L'interrogatoire avec tous ses détails étant mis au compte d'Annas, il ne reste plus rien à dire de l'interrogatoire devant Caïphe. Aussi l'interpolateur glisse-t-il sur ce deuxième interrogatoire, qui pourtant devait être le plus important, étant le seul officiel. Nous n'apprenons pas un traître mot de ce qui a pu s'y passer.

L'interpolation se trahit aussi par la rédaction très embarrassée du texte actuel: «Ils l'emmenèrent chez Annas *d'abord*. Car c'était le beau-père de Caïphe, qui était grand-prêtre de cette année-là». — Loisy fait remarquer très justement que «le *car* est hardi, la qualité de beau-père ne justifiant pas précisément la participation éminente d'Annas aux affaires du pontificat».

Le personnage de Caïphe a donc été emprunté aux synoptiques, et quand nous aurons à commenter les textes qui s'y rapportent, nous essayerons de déterminer son origine.

Comme le personnage de Caïphe, l'épisode du reniement de Pierre est emprunté aux synoptiques dans le même but d'harmonisation. Il manquait encore dans Jean primitif (Loisy), et a été inséré pour la première fois dans le récit évangélique par Lue, où il est venu remplacer l'épisode johannique de l'oreille coupée, qui à son tour manquait dans Lue primitif (Wautier d'Aygallier).

Tout le monde sait que les évangiles sont postérieurs aux épîtres, mais personne, que je sache, ne s'est encore demandé si le reniement de Pierre dans les évangiles ne serait pas simplement une concrétisation du reniement des principes chrétiens par Pierre que Paul lui reproche si amèrement dans les Actes et dans l'épître aux Galates; ou, pour parler sans symboles, que les pagano-chrétiens reprochaient aux judéo-chrétiens? Il faudrait alors aussi se demander si l'épisode de l'oreille coupée, qui tient dans Jean primitif la place qu'occupera plus tard, dans Lue primitif, le reniement, ne cache pas un sens analogue. Jean a inséré, dans son récit, une phrase tout exprès pour nous apprendre que le serviteur du grand-prêtre qui eut l'oreille coupée s'appelait Malchus. Loisy écrit à ce propos: « Le nom est des plus communs, et le rédacteur ne s'est pas mis en frais d'invention; comme il va introduire chez le grand-prêtre un disciple, sans doute le bien-aimé, qu'il dit connu du pontife, il a voulu se montrer bien informé sur la domesticité de celui-ci. » Mais cette explication ne nous semble pas justifier la phrase spéciale que notre évangile consacre à ce nom de Malchus. A bien regarder le texte, ce n'est pas l'oreille (ous) que Pierre a coupée à Malchus, mais la « petite oreille » (otaron). Or par « petite oreille », les anciens entendaient, comme nous le faisons encore aujourd'hui, le petit doigt, l'auriculaire (du latin auricula, petite oreille). Ce « petit doigt » pourrait ici bien être un euphémisme; en effet, ce que les pagano-chrétiens reprochaient surtout aux judéo-chrétiens, c'était de vouloir conserver la circoncision. Le couteau (machaira) de Pierre qui, sur l'ordre de Jésus, doit rentrer dans son fourreau, ne serait-ce pas le couteau de pierre (le jeu de mot peut assez bien être rendu en français), instrument rituel de la circoncision? (Jos. V, 2, 3).

Il est vrai que la traduction « couteau de pierre » dans Jos. V, 2, 3 est discutée, mais ce qui importe ici, comme pour la plupart des textes de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau, ce n'est pas le sens primitif du texte hébreu, c'est l'interprétation qu'on lui donnait au moment de la rédaction du Nouveau Testament.

L'expression « incirconcis de cœur et d'oreilles » (Actes VII, 51) a pu donner à l'auteur l'idée de représenter la circoncision symboliquement par l'ablation d'une « petite oreille ». En yiddisch, circoncire (hébr. mou) se dit encore aujourd'hui: *malchen*, par exemple: *malchen e Zigorre*, couper le bout d'un cigare. Est-ce pour cela que notre évangile tient tant à nous apprendre que la victime de Pierre avait nom Malchus?

Pour Lue actuel, la « petite oreille » est bien devenue une oreille (ous), et il profite de l'occasion pour faire opérer par Jésus une guérison miraculeuse: ce qui prouve que, comme partout ailleurs, le sous-entendu du texte johannique lui a complètement échappé.

Jean fait de Jésus l'agneau pascal; il le fait donc mourir — nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler — le jour et à l'heure où l'on immolait cette victime, et le dernier repas de Jésus ne pouvait être un repas pascal. Mais cette circonstance ne suffit pas pour expliquer chez Jean l'absence de l'institution de la Sainte Cène. Il n'était pas indispensable de présenter la Sainte Cène comme une forme nouvelle du repas pascal, et de la faire instituer à l'occasion d'un repas pascal. Cette assimilation des deux rites eût même été contraire à la perspective johannique, où tous les éléments de l'Ancienne Alliance qui sont accomplis ne subsistent pas dans la Nouvelle Alliance sous une forme nouvelle, mais sont, par le fait même de leur accomplissement, définitivement abolis. Pourtant le rite eucharistique joue, dans la théologie de notre évangile, un rôle de premier plan. Tout le chapitre VI lui est consacré, avec le miracle de la multiplication des pains et les discours qui s'y rattachent. Si donc Jean ne parle pas de l'institution de la Sainte Cène, c'est évidemment parce qu'à l'époque où il écrivait on n'avait pas encore eu l'idée de ramener l'origine de ce rite à Jésus.

Après avoir démontré, à l'aide de quelques exemples, le caractère symbolique et légendaire du récit johannique, essayons maintenant de deviner la tendance qui anime et inspire cet ouvrage.

b) La tendance de l'Evangile de Jean.

Le quatrième Evangile est, dans le Nouveau Testament, le livre antieschatologique et antiapocalyptique par excellence.

Le centre de gravité de l'Apocalypse était l'attente du Messie, qui reviendra triomphant sur les nuages présider au jugement dernier et instaurer le Royaume des Cieux. Pour Jean l'évangéliste, il y a aussi un deuxième avènement du Messie,

mais seulement sous forme du Saint-Esprit. Il nie donc le retour du Christ tel que l'annonçait son homonyme le visionnaire de Patmos. Du même coup, l'évangéliste supprime tout le scénario apocalyptique. Le jugement? — Il consiste en ce que « la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière » (Jean III, 19). Le Royaume de Dieu? — Il est purement spirituel: car « si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu » (Jean III, 3). La vie éternelle? — Ne l'attendez pas de l'avenir. C'est un état d'âme qui se réalise dans cette vie. Celui qui croit au fils la possède déjà (Jean III, 36; V, 24). La résurrection? — Elle a lieu en ce moment même chez ceux « qui entendent ma parole » (Jean V, 25) ¹⁾.

La parousie, le jugement, le Royaume de Dieu, la vie éternelle et la résurrection, voilà les éléments essentiels du scénario apocalyptique. Ce sont eux surtout que l'évangéliste s'attache à spiritualiser, à dénationaliser, à vider de leur sens eschatologique, à rendre anodins aux yeux des autorités romaines. Mais il ne s'arrête pas là. Il s'empare aussi des attributs dont l'Apocalypse se plaisait à parer le Messie, et leur fait subir le même procédé.

An chapitre XII de l'Apocalypse (document 70), et de même au chapitre XIX, le Messie est représenté comme un berger qui doit paître les nations avec une verge en fer. Le quatrième évangile prend le contre-pied en donnant à Jésus le titre, emprunté aux cultes orphiques, de « bon berger ». Le même chapitre XIX montre le Messie en triomphateur assis sur un cheval blanc. L'évangéliste, s'inspirant d'un texte messianique de l'Ancien Testament, lui oppose l'entrée triomphale à Jérusalem — sur un âne. Nous avons vu que, dans l'Apocalypse de Jean, l'emploi du terme Logos s'explique parfaitement par la pensée messianique juive, et qu'il n'a encore rien du Logos philonien. Mais le quatrième Évangile a pris prétexte de l'emploi de ce titre Apoc. XIX pour introduire dans son prologue le Logos philonien et les spéculations de la gnose alexandrine, qui feront sentir leur influence dans tout son évangile.

Il est fort possible, du reste, que dans sa tentative d'amalgamer la gnose alexandrine avec le messianisme, le quatrième évangéliste ait eu des prédécesseurs. Tel Apollos (Actes 18) qui,

¹⁾ Il convient naturellement de faire abstraction de quelques interpolations nettement eschatologiques, et reconnues comme telles par les théologiens, par exemple la formule: « Mais je le ressusciterai au dernier jour » interpolée trois fois dans le chapitre VI, ou le passage Jean V, 27-29.

en sa qualité d'érudit et d'Alexandrin, ne pouvait guère ignorer la doctrine de son compatriote Philon. Le qualificatif de *logios* que lui décernent les Actes peut être une allusion à sa doctrine du Logos. D'après le témoignage des Actes, Apollos était aussi un zélé sectateur de Jean Baptiste, donc messianiste, et devait naturellement être enclin à fondre en une synthèse nouvelle l'idée messianique et la gnose alexandrine. De plus, en sa qualité d'helléniste cultivé, le nationalisme étroit et le matérialisme grossier de l'eschatologie apocalyptique devaient le rebuter. L'épître aux Corinthiens cite, en plus des deux grands partis qui divisaient l'Eglise, le judéo-christianisme représenté par Pierre et le pagano-christianisme représenté par Paul, un troisième parti, celui d'Apollos. Les idées que défendait ce troisième parti devaient, à peu de chose près, être les mêmes que celles que développe le quatrième évangile, et l'on peut se demander s'il ne faut pas aller jusqu'à attribuer, comme on l'a du reste déjà fait, à Apollos lui-même la rédaction de cet ouvrage ¹⁾.

De tous les termes que le quatrième évangile emprunte à l'Apocalypse pour les vider de leur sens eschatologique et leur donner un sens nouveau, le terme de Logos est certainement le plus intéressant. Mais il serait aisé d'allonger la liste en citant entre autres les termes de *doxa* (gloire), *zoê* (vie), *alêthëia* (vérité), *martys* (témoin), *sphragis* (sceau), *aïôn* (siècle), *hōra* (temps ou heure), *kosmos* (monde). Tout le vocabulaire de l'Apocalypse y passe, et jusqu'au nom du visionnaire lui-même qui est censé l'avoir rédigée. Nous nous doutons en effet que ce n'est pas par hasard que le quatrième évangile porte le même nom que l'ouvrage qu'il combat. C'est une fiction habituelle à la littérature de l'époque, par laquelle on entend invoquer, pour l'antithèse, la même autorité que la thèse, afin de se mettre à son niveau et de la combattre plus efficacement.

¹⁾ Déjà Tobler (Die Evangelienfrage, 1858; Zeitschrift für wiss. Theologie, 1860) avait pressenti les rapports qui doivent exister entre le personnage d'Apollos et la rédaction du quatrième évangile, car il supposait un écrit araméen de Jean, traduit et amplifié par Apollos, puis publié, avec de nouveaux développements, par un autre éditeur. En tous cas, de tous les auteurs du Nouveau Testament, c'est le quatrième évangéliste qui mérite au plus juste titre les qualifications que les Actes confèrent à Apollos: celle de *logios*, érudit, éloquent, et celle de « versé dans les Ecritures ». C'est en effet le seul qui traduise correctement, d'après l'original hébreu, les textes qu'il cite de l'Ancien Testament, tandis que le Deutéro-Paul des épîtres, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les cite d'après la version des Septante avec toutes ses erreurs.

Le point culminant du quatrième évangile est le moment où l'idée messianique, rompant l'enveloppe du judaïsme, entre en contact avec le monde païen et prend un caractère universel. Ce moment est symbolisé par la démarche des Grecs qui demandent à voir Jésus. C'est alors que Jésus reconnaît que l'heure est venue où le Messie « doit être glorifié », c'est alors que s'accomplit la grande crise cosmique, la *krisis tou kosmou*, transposition spiritualiste du cataclysme eschatologique des apocalypses: Satan est expulsé du ciel. Jésus mourant, voyant que « tout était déjà (*èdè*) consommé, peut s'écrier: « Tout est accompli », c'est-à-dire toutes les prophéties, toute l'eschatologie messianique et apocalyptique. Il est vain d'attendre encore la victoire des Juifs sur les armées romaines, ou la grande catastrophe cosmique, ou le retour du Messie sur les nuages du ciel: tout est accompli.

Ainsi, en partant du document 70 et de l'hypothèse de la priorité de Jean qui en est la conséquence, nous avons vu l'évangile de Jean se placer lui-même dans son cadre historique à l'endroit précis où il devient un chaînon dans la succession logique des faits, conforme à l'évolution naturelle des idées. On ne saurait mieux exprimer la perspective historique ainsi acquise que par le schéma cher à la philosophie hégélienne: l'Apocalypse est la thèse, l'Évangile de Jean est l'antithèse; la synthèse sera représentée par toute la littérature qui va suivre, depuis les synoptiques jusqu'à nos jours.

IV. Les Synoptiques.

Le propre des synoptiques est de matérialiser grossièrement ce qui, chez Jean, avait un sens purement symbolique et spirituel. Le roman historique et philosophique que Jean avait écrit contre la littérature apocalyptique, tout en lui empruntant ses procédés littéraires, n'était compris que d'une élite. Pour la masse des fidèles, c'était une histoire arrivée. La théologie naissante ayant donné le sens de « croire » au verbe « pisteuin » (être fidèle), les « fidèles » vont devenir des « croyants ». L'obligation morale essentielle que la nouvelle religion impose à ses adeptes, est de refouler, par un effort d'autosuggestion, toutes les objections de la raison humaine et de se persuader de la vérité du récit évangélique, non pas malgré, mais précisément à cause de son caractère miraculeux.

Nous avons déjà cité par anticipation un exemple de matérialisation du récit johannique dans les synoptiques:

La mère de Jésus, chez Jean, n'est que la femme apocalyptique du document 70, c'est-à-dire la personnification de la communauté juive (Loisy); dans les synoptiques, elle devient une femme en chair et en os, qu'on a cependant soin de maintenir au-dessus des lois naturelles de la génération. De même le Messie fils de Joseph, c'est-à-dire issu de la tribu de Joseph, par opposition au Messie fils de David, devient le fils d'un citoyen du nom de Joseph; et par un procédé analogue à celui qui a fait attribuer aux disciples de Bethesda (maison de pêche) la profession de pêcheur, Joseph devient un charpentier, le titre de Nazoréen étant faussement interprété dans ce sens (Guignebert, la Vie cachée de Jésus, p. 80).

Un autre exemple de la matérialisation que les synoptiques font subir aux idées johanniques, c'est la façon dont ils opposent à la résurrection de Lazare celles de la fille de Jaïre et du fils de la veuve de Naïn. Lazare, nom qui signifie « Dieu ait pitié », personnifiait primitivement la misère matérielle et morale du peuple juif. Une vieille légende conservée par les synoptiques nous montre, sous les traits de Lazare, la misère du peuple juif compensée dans la vie future, après la résurrection, par les joies de l'autre monde. C'est cette solution que les Juifs avaient fini par donner au problème posé par Job. Jean, fidèle à sa tendance, oppose à la conception matérialiste de la résurrection son récit purement symbolique de la résurrection de Lazare¹⁾.

Ne désirant nullement faire accroire à ses lecteurs que l'histoire est réellement arrivée, Jean n'hésite pas à faire ressusciter un cadavre en putréfaction, de même qu'Ezéchiel a fait ressusciter des ossements. Pour les synoptiques, au contraire, les résurrections sont des histoires arrivées; bien qu'écrivant pour les pauvres en esprit, ils n'osent encore donner comme un fait réel la résurrection d'un cadavre en putréfaction. Ils sup-

¹⁾ Marie et Marthe, dans le récit johannique, personnifient les deux pôles autour desquels gravitait la vie religieuse des Juifs: Marie représente le mosaïsme, et Marthe le messianisme. En effet, c'est Marthe qui dit: « Le maître est là », *ho didaskalos parestin*, en araméen: *Martha*. Martha dit *Martha*. Cette coïncidence ne peut pas être fortuite. Elle rappelle trop la devise messianiste citée par I Cor. XVI, 22: *Maranatha*. *Maranatha* signifie « notre Seigneur vient » et *Martha* « le Seigneur vient ». C'est là toute la différence. *מָרְאָתָא* Le chateph-patach n'étant qu'une demi-voyelle, on peut le rendre, dans notre écriture, par un apostrophe. La forme *מָרְרָא* pour *מָרְרָא* « Seigneur » se trouve dans les Targg. Les mots *מָרְרָא* « Seigneur » et *מָרְרָא* « Maître », *didaskalos*, se confondent facilement, comme le prouve Job XXXVI, 22, où les LXX traduisent *dunastês*, et les autres versions grecques *didaskalos*, terme employé par Marthe dans notre texte.

priment donc l'histoire par trop miraculeuse du Lazare johannique, du reste remplacée dans Luc par la forme primitive de la légende, et font seulement ressusciter par la parole de Jésus des cadavres plus récents.

Il faut savoir gré aux synoptiques de nous avoir conservé un document des plus importants de la littérature rabbinique, appartenant à la période transitoire qui vient s'intercaler entre le messianisme juif et le messianisme chrétien. Ils ont conservé ce document en le coupant en morceaux, et en plaçant les morceaux dans la bouche de Jésus, sous forme de discours et de sermons, entre autres sous la forme du Sermon sur la Montagne. Ce document, que les synoptiques ont été les premiers à introduire dans le récit évangélique, a été baptisé par les théologiens « les logia ».

Les « logia » sont un recueil de préceptes et de paraboles qui, selon les théologiens, auraient été recueillis de la bouche de Jésus par ses disciples immédiats, en particulier par Matthieu qui les aurait consignés plus tard par écrit. Cela expliquerait pourquoi le premier évangile qui a fait à cette source les plus larges emprunts, a reçu pour titre: selon St. Matthieu.

Si Jean avait suivi les synoptiques, il serait difficile de concevoir les motifs qui lui auraient fait complètement éliminer de ses modèles une source dont certains passages, d'une valeur réelle, s'accordaient parfaitement avec sa tendance. Il faudrait lui supposer non seulement un parti-pris bien arrêté contre les « logia », mais encore, pour séparer nettement de leur contexte les passages empruntés à cette source, les méthodes d'analyse critique d'un philologue moderne. Au contraire, si Jean a précédé les synoptiques, la difficulté disparaît d'elle-même.

Dans le premier évangile, le « Sermon sur la Montagne » et quatre autres discours sont tirés des « logia », et dans les cinq cas, le rédacteur marque la fin de l'emprunt qu'il fait à cette source par une formule à peu près identique.

Il est évident que cette formule, de même que les paroles d'introduction qui les précèdent, sont dues à la plume du rédacteur, et qu'elles ne se trouvaient pas dans la source originale. Elles sont du reste seules à attribuer à Jésus la paternité des discours qu'elles encadrent. Rien dans le texte même des « logia » ne vient confirmer cette attribution. Parfois même, pour bien saisir le sens des « logia », il est indispensable de les détacher du cadre dans lequel ils ont été placés arbitrairement par les rédacteurs synoptiques. Le passage « Pourquoi m'appelez-vous Seigneur! Seigneur! et ne faites-vous pas ce que je dis? » (Lc. VI, 46; Mt. VII, 21) devait être, dans la forme ori-

ginale des « logia », prononcé par Dieu même, et non par Jésus, comme le veut le contexte des évangiles. En effet, nous avons déjà constaté que ce n'est que le paulinisme qui, sous l'influence du syncrétisme oriental, a donné à Jésus le titre de *kyrios*. Avant lui, ce titre par lequel on traduisait l'hébreu *Yahwé*, était réservé exclusivement à Dieu. Or, l'origine des « logia » est nettement préchrétienne, comme le prouve en particulier leur eschatologie.

Dans l'eschatologie des « logia », il est nécessaire de distinguer deux couches superposées, antérieures toutes deux à 70. L'une ne cesse de nous convier à observer les signes des temps, précurseurs du cataclysme final et de l'avènement du Royaume de Dieu, l'autre affirme au contraire, avec la même insistance, qu'il n'existe pas de signes précurseurs, et que le grand jour nous surprendra au moment où nous nous y attendrons le moins. Ici, le jugement dernier sera précédé de guerres et de bouleversements politiques; là, au contraire, il sera une interruption brusque et inattendue du cours normal et régulier de la vie civile avec ses multiples occupations que l'auteur s'attache à décrire avec minutie: manger, boire, se marier, travailler, dormir. Au chapitre XXIV du premier évangile, on voit ces deux conceptions constamment s'entrecroiser. On croirait entendre deux personnes prendre tour à tour la parole pour se disputer et défendre deux opinions opposées. Ces divergences s'expliquent très bien par l'hypothèse de deux couches successives dans les « logia », mais il serait inimaginable que des paroles aussi contradictoires eussent été prononcées par la même personne, et surtout au cours d'un même discours.

Nous possédons des « logia » deux rédactions: celle de Luc et celle de Matthieu. Ces deux rédactions diffèrent surtout par leur tendance sociale, et peut-être convient-il, avant d'aller plus loin, de préciser en quelques mots l'influence que peuvent exercer sur l'origine et sur l'évolution des mouvements religieux, les conditions économiques et sociales et les transformations qu'elles peuvent subir.

Sans verser dans les exagérations de Karl Marx et d'Engels, qui croyaient pouvoir expliquer par des causes économiques tous les phénomènes de l'histoire, y compris ceux d'ordre spirituel tels que l'origine et l'évolution des mouvements religieux, il est certain que la structure économique d'un peuple ne peut pas se modifier sans que sa vie intellectuelle en subisse le contre-coup. Aux époques où la vie intellectuelle dispose seulement des formes de la religion pour se manifester,

on peut donc s'attendre à trouver dans les textes où se sont cristallisées les idées religieuses, un reflet des conflits économiques. C'est pour ne pas tenir suffisamment compte de l'élément économique et social que la théologie et l'histoire des religions, quand elles essayent d'expliquer l'origine et l'évolution des idées religieuses, perdent souvent le contact avec les réalités de la vie et s'égarent dans les nuages de l'idéologie pure. Le principe économique et social va nous permettre de déterminer les tendances opposées des deux rédactions des « logia », celle de Luc et celle de Matthieu.

Déjà avant l'avènement du christianisme, certaines sectes juives pratiquaient le communisme. Les passions sociales ayant surtout été exaspérées par le faste que déployaient les Grecs et les Romains, on conçoit aisément que, contrairement à ce qui arrive de nos jours, les idées communistes se soient plutôt répandues parmi les patriotes ardents et parmi les zéloteurs des croyances nationales. Malgré ces différences entre le communisme messianique et le communisme moderne, la « Cité future » des socialistes modernes rappelle à plus d'un égard la Jérusalem céleste que les messianistes espéraient un jour voir descendre sur la terre. Le « Grand soir » des socialistes modernes s'inspire de passions très comparables à celles qui ont nourri, dans l'esprit des messianistes, l'attente du « grand jour », du cataclysme eschatologique.

Cette tendance à la fois communiste et messianique des « logia » éclate dans Luc dès la première phrase qu'il leur emprunte : « Heureux vous qui êtes pauvres, car le royaume de Dieu est à vous ! » C'est de pauvres tout court qu'il s'agit dans Luc, et non de pauvres en esprit, comme dira Matthieu. Dans Luc, ce terme, qui correspond à l'hébreu « *anawim* », veut être pris au sens économique et social. Pour s'en convaincre, il suffit de tenir compte du parallélisme du texte lucanien. Car Luc nous a transmis les « logia » sous forme d'un poème rédigé en style rythmé et en parallélismes. A chaque béatitude il oppose une malédiction. A la béatitude des pauvres, il oppose la malédiction des riches, etc. Il est évident que ce n'est que par un artifice d'interprétation, ou en obéissant au parti-pris d'harmoniser à tout prix le texte de Luc avec celui de Matthieu, qu'on peut prendre ces béatitudes et ces malédictions au sens spirituel. Pour les « logia » dans leur forme primitive, la pauvreté matérielle, sans qu'aucune qualification morale soit expressément exigée, donne accès à la Cité future. Matthieu au contraire ne se contente pas de substituer aux pauvres tout court

les « pauvres en esprit » ; il supprime aussi l'antithèse du parallélisme, la malédiction des riches, malédiction qui, on le conçoit aisément, commençait à devenir gênante pour l'Eglise à partir du moment où, s'installant dans ce monde, elle avait tout lieu de ménager ceux qui disposaient de ses richesses. En spiritualisant ainsi le terme « pauvre », l'Eglise fit un coup de maître : en même temps qu'elle s'adaptait à des conceptions sociales plus réalistes que celles qui lui avaient donné le premier essor, elle forgeait une arme de plus contre la raison. La pauvreté en esprit devenait un idéal moral, éminemment favorable à sa discipline et à l'acceptation de ses dogmes.

Un autre exemple des altérations subies par les textes communistes nous est fourni par l'histoire du jeune homme riche (Luc 18. 18—30; Matth. 19. 16—26; Marc 10. 17—27), texte qui affirme qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. Les commentateurs s'empressent de nous expliquer que le terme « trou d'une aiguille » désignait autrefois une poterne par laquelle il était difficile, mais non pas impossible, à un chameau de passer. J'ignore s'il est possible de prouver, en s'appuyant sur quelque texte ancien, que le terme « trou d'une aiguille » avait effectivement cette signification. Jusqu'à preuve contraire, il convient d'écarter cette interprétation comme peu vraisemblable, et plus conforme à la tendance de ceux qui ont remanié nos textes qu'à celle de leurs premiers auteurs. Pour remplacer l'idée absurde du chameau s'efforçant de passer par le trou d'une aiguille par une image plus juste, point n'est besoin de recourir à une interprétation si suspecte : il suffit d'admettre que par une erreur de copiste, un *i* long se soit substitué à un *i* court, et de lire κάμιλος (câble) au lieu de κάμηλος (chameau), la lettre η étant alors prononcée comme *i* long. Cette substitution a pu se produire d'autant plus facilement que le mot « chameau » était plus fréquent et devait être plus familier aux copistes que le mot « câble ». A l'origine donc, ce texte enseignait qu'il est aussi impossible à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu qu'à un câble de passer par le trou d'une aiguille. Les riches sont exclus du royaume de Dieu en tant que riches, et sans qu'il soit nécessaire qu'aucune dépravation morale vienne s'ajouter à leur richesse.

Le récit du jeune homme riche avec sa tendance nettement communiste devait devenir très gênant pour l'Eglise dès qu'elle eut abandonné le communisme primitif. C'est pourquoi il subit un nouveau maquillage dans l'évangile de Marc, où

les riches tout court deviennent « ceux qui se fient aux richesses ». Cette interpolation manque encore dans Luc et dans Matthieu, et même dans les meilleurs manuscrits de Marc. Mais elle entr'ouvre aux riches la porte du ciel: ils peuvent désormais conserver leurs richesses, pour peu qu'ils n'y attachent pas leur cœur, et qu'ils les considèrent comme un dépôt confié par Dieu.

Les synoptiques ont aussi introduit dans le récit évangélique le personnage de Caïphe. Son nom est inconnu de l'histoire; on le trouve cependant, dans Josèphe, accolé à celui du grand-prêtre Joseph (Josèphe, Ant. XVIII 2, 2; 4, 3). Mais cette addition semble être postérieure. C'était Joseph qui, à l'époque de Jésus, remplissait les hautes fonctions sacerdotales (18—36 de notre ère). Si l'histoire est muette sur le personnage, l'étymologie est tout aussi incapable de nous renseigner sur l'origine de son nom. Il est impossible de rattacher le forme grecque *Kaïaphas* à aucun nom hébreu connu, ni même, avec quelque vraisemblance, à aucun mot ou à aucune forme de la langue hébraïque. Dans les Actes, le grand-prêtre qui juge les Apôtres s'appelle Ananias; dans le texte primitif de Jean, celui qui interroge Jésus s'appelle Annas. Sans doute, ces deux noms Ananias dans les Actes et Annas dans Jean, ne sont que deux formes différentes, en grec, du même nom hébreu: Haniah. Caïphe, encore inconnu du plus ancien évangile, ne figure pas davantage dans les récits de la passion de Luc et de Marc, où le grand-prêtre reste anonyme. Le passage le plus ancien où il est fait mention de Caïphe semble être Mt. XXVI, 57; le nom y figure à l'accusatif: *Kaïaphan ton archiereia*. Il est difficile d'écarter l'idée que cette formule pourrait être une corruption d'Actes IV, 6, où nous lisons: *Kaï Annan ton archiereia*. Cette corruption pouvait être favorisée par une surcharge du passage des Actes, tendant à rectifier Ananias en Annas. En effet, il devait y avoir primitivement Ananias, comme partout ailleurs dans les Actes; puis, après la rédaction de Jean primitif, pour harmoniser les deux écrits, on aura voulu en faire Annas. Si la surcharge n'était pas bien lisible, Matthieu a pu lire *Kaïaphan* au lieu de *Kaïannan* ou *Kaïananian*.

On se trouva ainsi tout à coup en présence de deux grands-prêtres, qui avaient tous deux instruit le procès de Jésus: Annas dans Jean et Caïphe dans Matthieu. Nous avons vu comment l'interpolateur de Jean se tire d'embarras, en supposant que le pontificat était annuel, qu'Annas était le beau-père de Caïphe et le grand-prêtre de l'année précédente. Nous avons aussi vu

qu'il laisse subsister des vestiges du texte primitif qui attribuent bien à Annas la qualité de grand-prêtre en exercice.

Annas et Caïphe sont aussi introduits côte à côte dans le texte actuel de Luc, mais indépendamment du récit de la passion (III, 1). Ici l'embarras se trahit par une expression vague qui semble supposer que tous deux étaient simultanément en exercice la même année: « La quinzième année du règne de Tibère César... sous le grand pontificat d'Annas et de Caïphe... » Si, d'après Matthieu, Caïphe était grand-prêtre en exercice, il ne pouvait guère avoir été absent du conseil qui avait décidé la mort de Jésus. On l'y introduira donc, Mt. XXVI, 3 et Jean XI, 49. Surtout dans ce dernier passage, on sent bien que l'introduction de Caïphe est due à une interpolation. L'auteur qui avait commencé la phrase: « Or l'un d'eux » (*heis de tis ex autôn*) n'avait certainement pas l'intention de parler du grand-prêtre. Enfin Caïphe est aussi introduit dans Actes IV, 6: « Et Annas, le grand-prêtre, et Caïphe, et Jean, et Alexandre, et tous ceux qui étaient de la race des chefs des prêtres ». Toutefois cette interpolation du nom de Caïphe dans ce passage n'atteint que très imparfaitement le but de l'harmoniser avec les Évangiles; car, contrairement à Matthieu et à Jean actuel, Annas reste le grand-prêtre en exercice. Caïphe est seulement présenté comme apparenté au grand-prêtre, au même titre que Jean et Alexandre.

Avant de quitter les synoptiques, consacrons encore un mot au récit de l'Ascension de Jésus, ou plutôt à l'absence de ce récit dans les synoptiques, omission qui doit nous causer une vive surprise. On ne conçoit pas bien, actuellement, un livre d'édification relatant la vie de Jésus, qui ne ferait pas de l'Ascension le couronnement, la clef de voûte, l'aboutissement triomphale de l'œuvre de Jésus. A l'époque où écrivaient les évangélistes, cet aboutissement devait sembler bien plus indispensable encore. Car le retour de Jésus était attendu avec plus d'instance, et pour que Jésus pût redescendre du ciel, il était nécessaire qu'il y fût préalablement monté. De plus, l'Ascension du Messie était déjà un des traits essentiels du document 70, il devait donc être facile de le lui emprunter, et l'on ne conçoit pas d'abord qu'ils aient pu le supprimer.

Or, Marc et Matthieu n'ont aucune trace du récit de l'Ascension, et chez Luc il tient tout entier dans ces quelques mots: « et fut enlevé au ciel ». Mais ces mots, qui manquent dans une partie des manuscrits, semblent surajoutés.

Chez Jean, au contraire, qui remplace la parousie par

l'avènement du Saint Esprit, le récit de l'Ascension ne serait pas à sa place. Jésus ne devant pas redescendre du ciel, mais continuer à agir sur terre après sa mort, il serait non seulement superflu, mais contraire à l'esprit général de cet Évangile de le faire monter au ciel. Ce motif d'écarter le récit de l'Ascension n'existe plus pour les synoptiques, où son omission ne s'explique que par leur dépendance de l'évangile de Jean.

Épilogue.

Quelques heures après avoir achevé d'écrire ce qui précède, je reçus une lettre d'un ami, me signalant l'article « L'énigme de Jésus » de Paul-Louis Couchoud, paru dans le *Mercur* de France du 1er mars 1923.

Sur bien des points, M. Couchoud et moi sommes arrivés indépendamment l'un de l'autre à des résultats identiques, en particulier en ce qui concerne l'impossibilité de maintenir le caractère historique de Jésus, l'influence du genre apocalyptique (sinon de l'Apocalypse de Jean) sur les Évangiles, le caractère secondaire de la résurrection de la fille de Jaïre par Jésus (*Tabitha qoumi*) relativement à la résurrection de Tabitha par Pierre (*Tabitha qoumi*). Mais on est déçu de voir M. Couchoud adopter sans l'examiner la thèse des théologiens sur la succession chronologique des Évangiles, sans qu'il s'aperçoive qu'elle leur a été dictée uniquement par leur conception d'un Jésus historique. Cela surprend un peu de la part d'un esprit aussi critique et aussi indépendant. Pour démontrer que l'évolution est allée du Dieu Jésus à l'homme Jésus, il est donc obligé de s'appuyer tant bien que mal sur une série de documents qui vont de l'homme Jésus (Marc) au Dieu Jésus (Jean). Il est naturel que le système de reconstruction qui en résulte manque un peu de cohérence: M. Couchoud admet que le Christ purement métaphysique du paulinisme a subi une première concrétisation dans les synoptiques, puis qu'il s'est volatilisé à nouveau dans les sphères métaphysiques chez Jean, pour revenir enfin à une deuxième période de concrétisation chez Renan, Loisy et dans la théologie moderne.

Au lieu de cette évolution en zig-zag, il nous a semblé que l'examen critique des écrits du Nouveau Testament nous autorise à un redressement de leur chronologie aussi radical que celui que les théologiens eux-mêmes ont été obligés de faire subir

à l'Ancien. Nous avons obtenu ainsi une chronologie littéraire qui, n'étant que le dépôt sédimentaire d'une évolution historique strictement parallèle, nous conduit en ligne droite du Fils de l'Homme de Daniel successivement au Sauveur de Deutéro-Paul, au Logos de Jean, au thaumaturge des synoptiques, enfin au « génie religieux » de la théologie moderne.

R. STAHL.