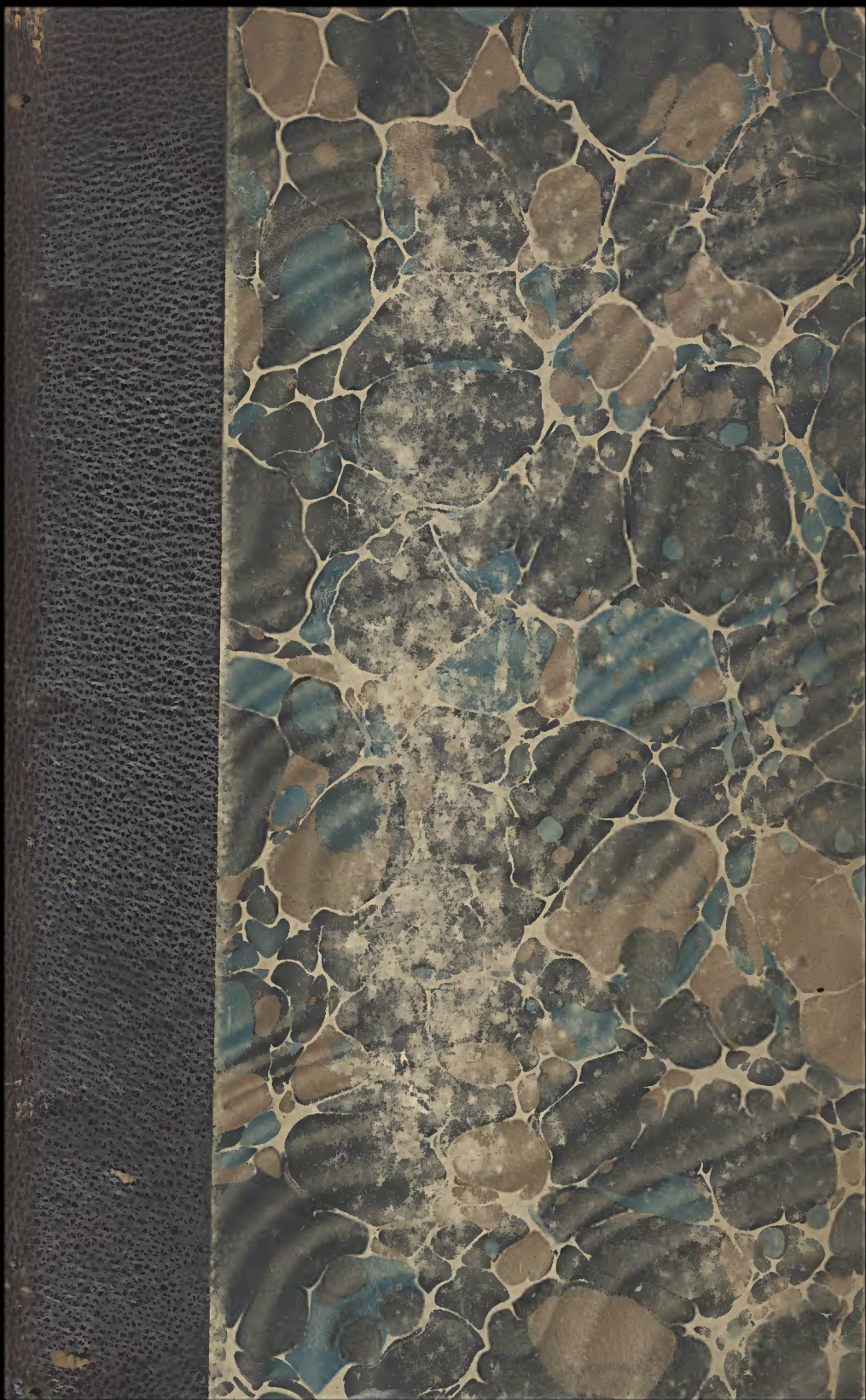
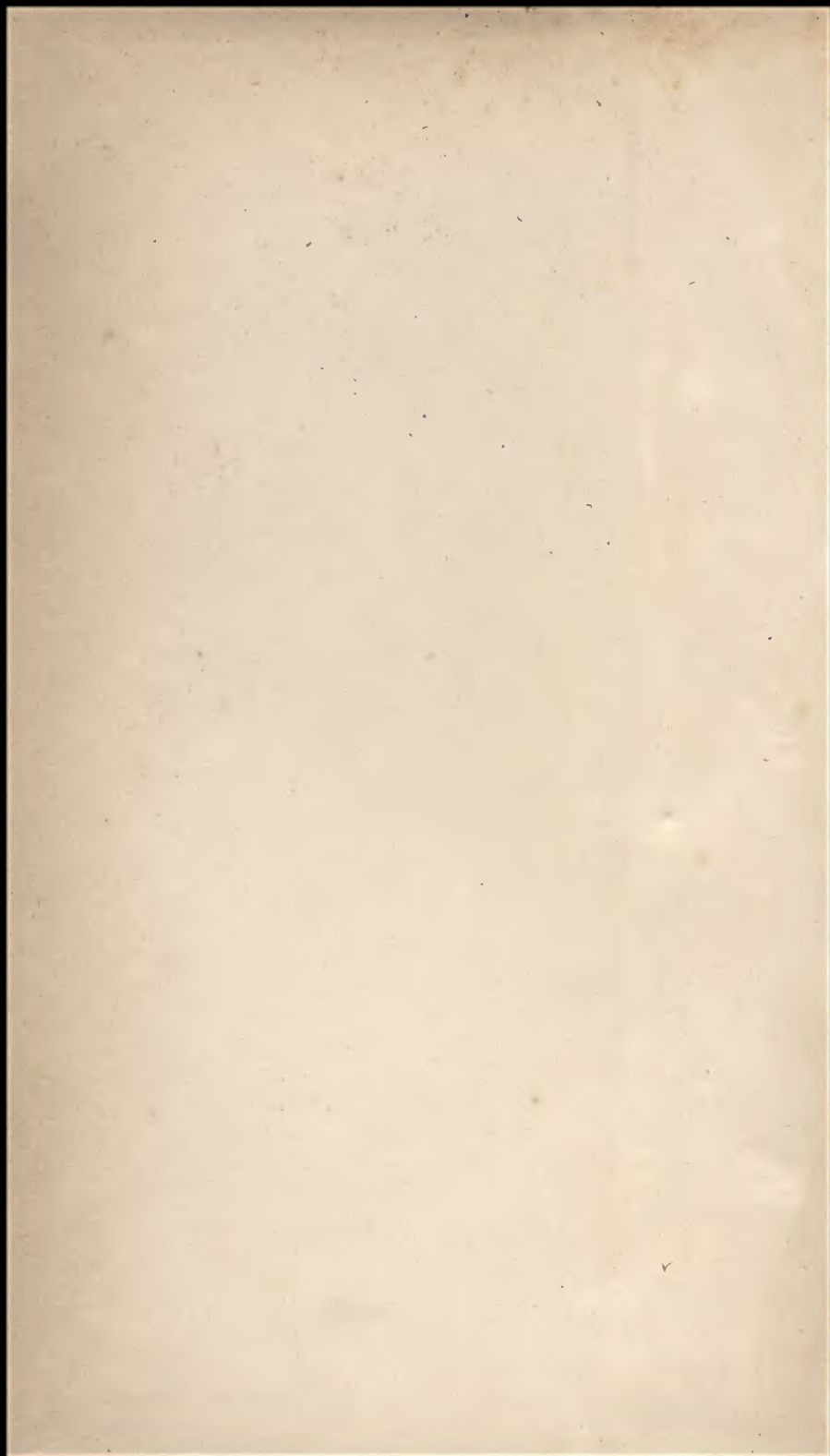


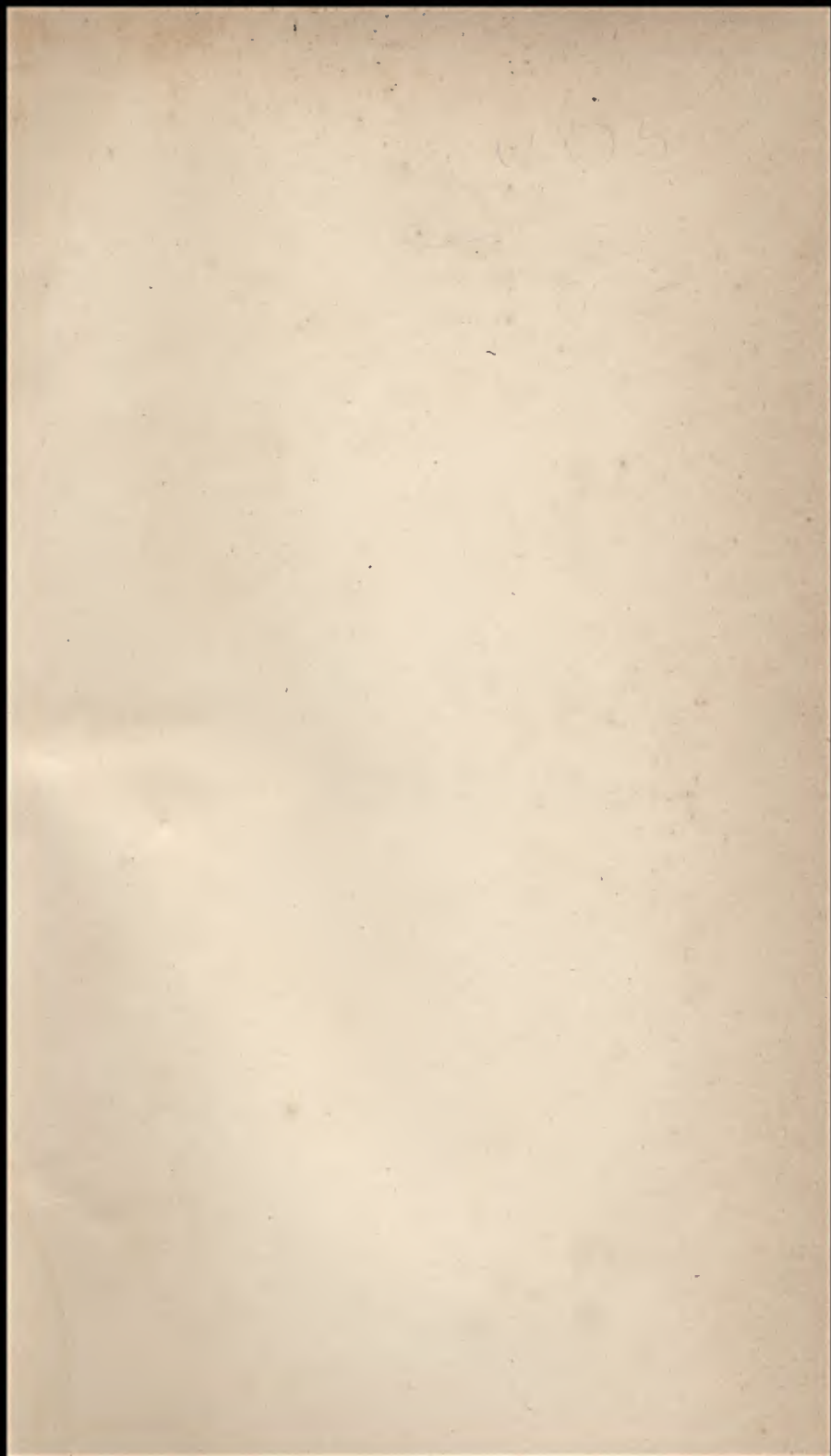


LIVRARIA
BOFFONI
Rua Chile N. 1
Tel. 22-6258
Rio de Janeiro







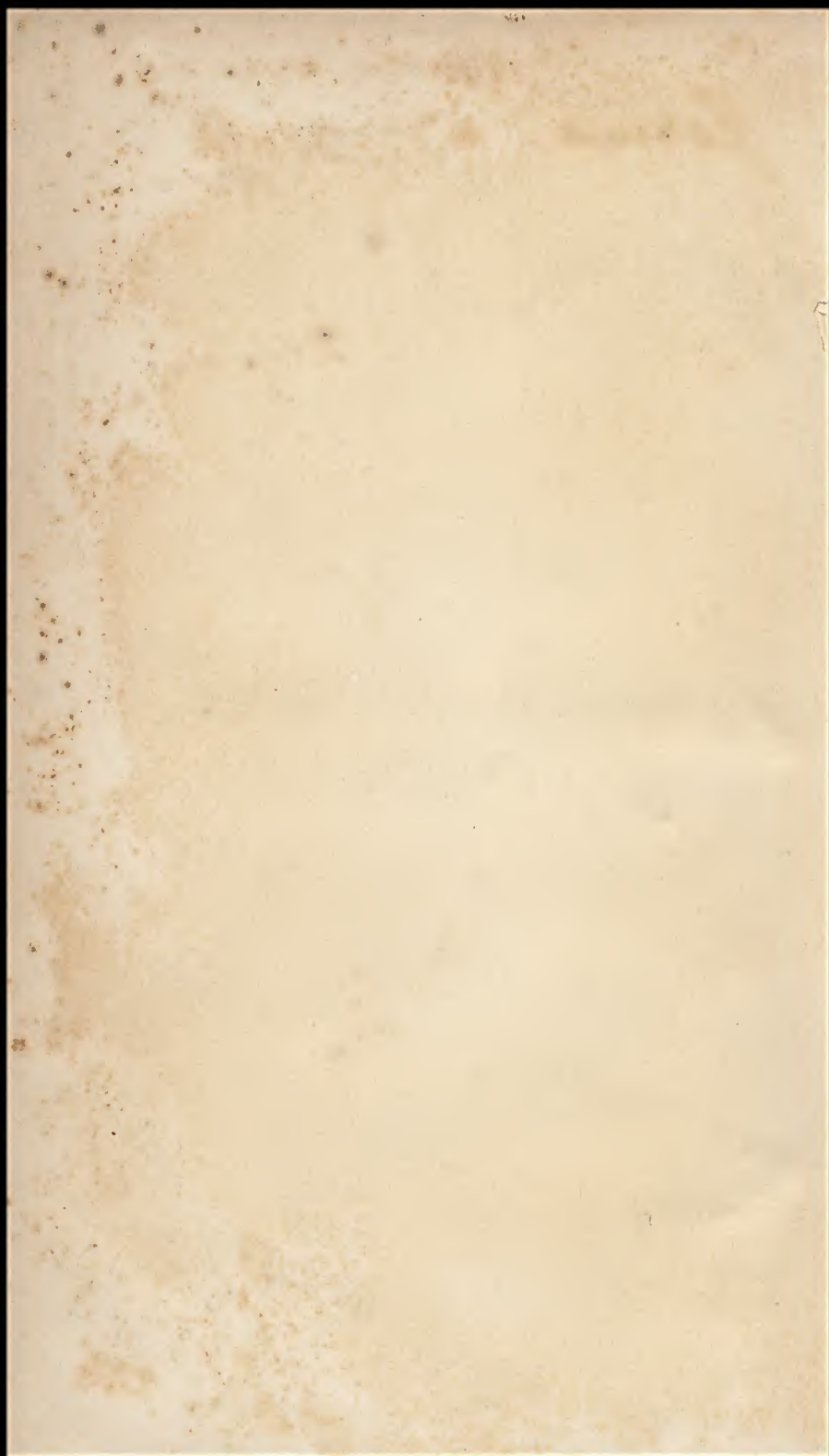


laka laka



LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN





Bo Carlos en.
Permo - João. (10)

LE

SYSTÈME HISTORIQUE

20. VI. 907

DE RENAN

PAR

G. SOREL

I

INTRODUCTION

PARIS

G. JACQUES, ÉDITEUR

14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

Tous droits réservés



Handwritten text in a cursive script, likely from a 19th-century document. The text is written on aged, yellowed paper and includes several lines of script, some of which are crossed out or heavily faded. The ink is dark, and the handwriting is fluid and somewhat slanted.



AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Je pose au début de ces études deux faits qui ne peuvent être contredits par aucune personne instruite et impartiale : l'immense entreprise à laquelle Renan a consacré trente ans de son existence, l'histoire des origines juives et chrétienne, a abouti à un échec lamentable ; d'autre part, aucun des grands écrivains du XIX^e siècle n'avait l'esprit moins porté vers des considérations offrant une certaine analogie avec le matérialisme historique. M. Brunetière voudrait conclure de l'échec de Renan qu'il y a des histoires qu'on ne saurait rabattre sur le plan des autres : mais je me demande s'il ne faudrait pas plutôt conclure que les études religieuses devraient s'inspirer de principes nouveaux.

L'œuvre de Renan n'a pas été vaine : tous les hommes vraiment forts qui ont repris les questions qu'il avait traitées, ont été tributaires de ses hypothèses. En lisant les conférences de M. Harnack sur l'essence du christianisme, on reconnaît sans peine que le plus illustre représentant de la science allemande actuelle dépend beaucoup du Français que les Universités allemandes traitèrent jadis dédaigneusement d'homme de lettres et de vulgarisateur.

Renan a définitivement incorporé au patrimoine de la littérature française les problèmes d'histoire religieuse et, comme le fait remarquer M. Brunetière, ce n'est pas un



mince résultat (Cinq lettres sur Ernest Renan, pp. 85-86). Grâce à Renan les origines chrétiennes ne sont plus la propriété exclusive des théologiens du protestantisme libéral ; il avait souvent contesté leur compétence ; leur autorité n'est plus respectée que par le Bloc républicain, ce qui n'est peut-être pas grand'chose aux yeux des personnes qui sont plus soucieuses de vérité que de positions officielles.

✓ Depuis le temps où Renan écrivait, le prestige de l'érudition a beaucoup baissé ; l'érudition a été monnayée en billon et les érudits ne brillent plus toujours par de très exceptionnelles qualités intellectuelles. En matière d'histoire religieuse, ce prestige est surtout atteint, parce que l'on a reconnu que cette histoire dépend beaucoup d'hypothèses à faire sur les anciens rapports sociaux et que les spécialistes de l'érudition se sont montrés souvent fort naïfs quand ils ont eu à examiner des problèmes ainsi posés.

Il ne faudrait pas croire que les origines juives et chrétiennes doivent intéresser seulement les personnes qui se préoccupent de problèmes religieux : ces origines nous fournissent un type si classique de la formation d'un monde qu'en les étudiant on peut mettre à l'épreuve, d'une manière très sûre, tous les systèmes qui ont été imaginés pour expliquer l'histoire des mœurs, des institutions et des idées. Je crois que les socialistes auraient beaucoup d'enseignements à tirer de la conquête chrétienne et j'espère traiter un jour ce sujet, au point de vue de la connaissance qu'il fournit pour nos luttes de classes.

Je ne me fais pas d'illusions sur l'accueil que peut recevoir mon livre : écrit sans préoccupation confessionnelle, il sera jugé négligeable ou méprisable par les doctes que l'Etat brevète pour écraser l'Infâme. Il y a quelques années, une brochure intitulée : La crise de la pensée catholique

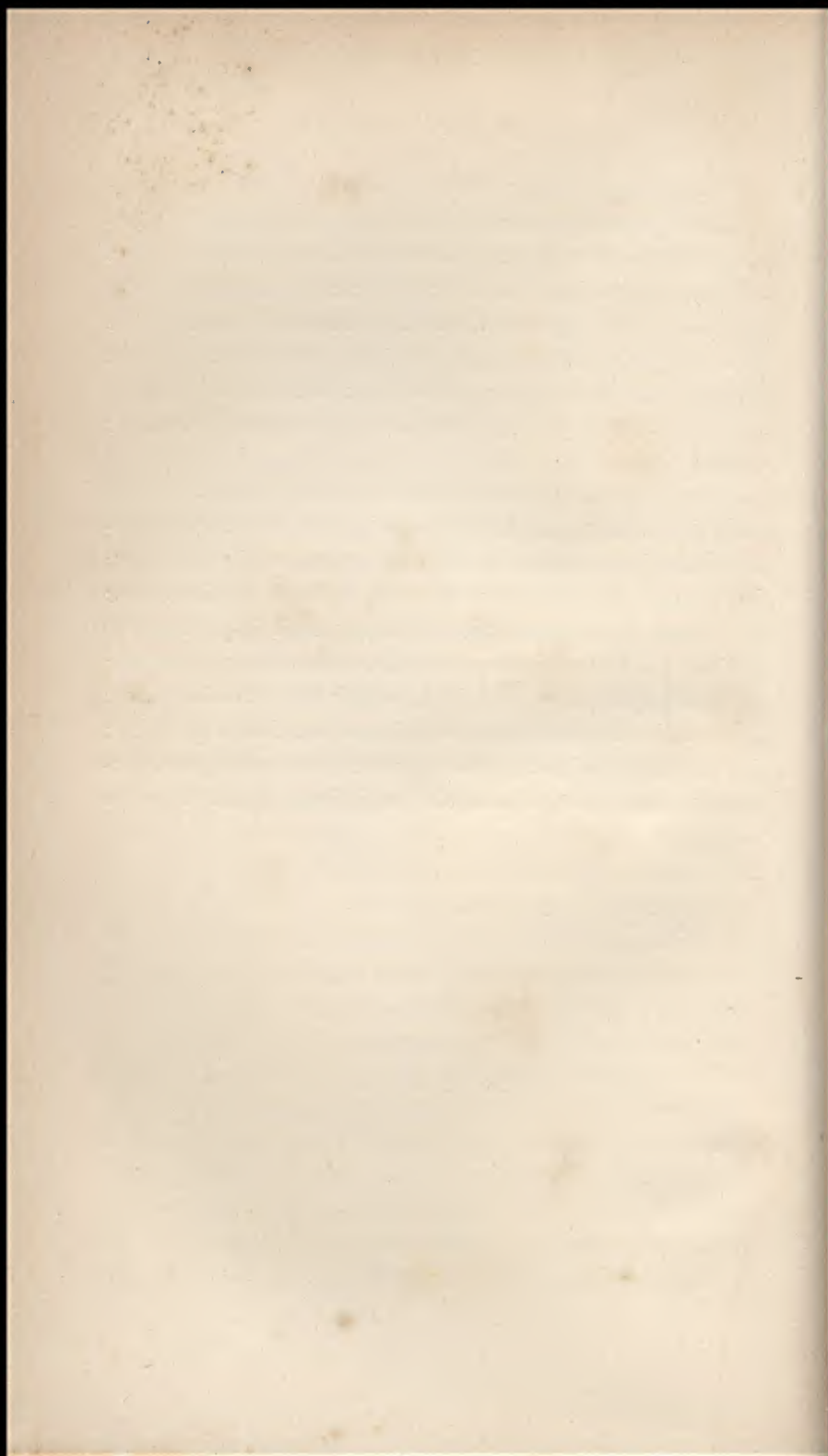


m'a valu d'être regardé comme un vil suppôt de l'obscurantisme par les défenseurs officiels des Lumières. Ils hausseront les épaules devant l'œuvre d'un homme animé d'un si mauvais esprit ; ils m'écraseront sous la charge de leur pédantisme bibliographique. J. Darmesteter se moquait fort des gens qui ont toujours à la bouche les derniers résultats de la critique allemande ; cette mode ne passera point tant qu'il y aura des impuissants parmi les doctes.

Je ne trouverai pas meilleur accueil du côté catholique ; mais je sais aussi que mon livre sera plus lu et mieux compris parmi les hommes de l'Eglise que parmi les officiers intellectuels du Bloc. Je serai, tout d'abord, critiqué avec amertume et peut-être avec violence ; mais il y aura des prêtres éclairés qui sauront trouver des choses à utiliser dans mes hypothèses. Les études cléricales ont subi, depuis une dizaine d'années, des transformations bien imprévues ; je suis persuadé que je vivrai assez pour voir quelques-unes de mes idées, et non des moindres, passer dans la pensée catholique.

Juillet 1905.





INTRODUCTION

I

Les divers systèmes historiques. — Raisons favorables au système psychologique et ses difficultés. — Moralistes et dramatises. — Historiens ecclésiastiques. — Parti adopté par Renan pour la *Vie de Jésus*. — Le rôle du panthéisme dans cette œuvre.

On peut adopter deux attitudes en présence des coupes que toute étude historique suppose faites sur le cours du temps. Le plus souvent on s'occupe de l'éclosion du futur, on note les rejetons qui émergent d'une coupe et on cherche à expliquer leur genèse par la connaissance exacte des hommes qui ont occupé à ce moment la scène du monde. On peut adopter un parti opposé et considérer le passé comme une masse figée dont l'allure générale est susceptible d'une esquisse schématique : on peut chercher les relations qui existent entre les principes dominants des institutions durant une période et les sentiments des classes.

Le premier système se place au point de vue d'une génération due à des hommes déterminés ; le second regarde les hommes plutôt comme des porteurs de symboles que comme des créateurs. Le premier est plein d'analogies biologiques ; le second rappellerait plutôt la géologie. Le premier prétend, grâce à la psychologie, pénétrer jus-



qu'aux racines de la réalité vivante et l'expliquer tout entière ; le second ne prétend qu'à un éclaircissement du passé et se contente de jeter de la lumière sur certains aspects des choses. Je désignerai le premier système sous le nom de *psychologique* et le second sous celui de *scientifique*.

A. — Le système psychologique est celui auquel on pense tout d'abord ; c'est celui qui correspond aux instincts, et déjà cette constatation doit nous mettre en défiance.

Pour satisfaire notre curiosité, l'histoire doit dire pourquoi certaines opérations réussirent et d'autres échouèrent, comment des politiques, d'ordinaire clairvoyants, se sont laissé duper par des illusions et ont engagé leur pays dans des entreprises périlleuses, quelle part revient à l'initiative des grands hommes dans les transformations du monde et de quelle vénération nous devons entourer le souvenir des héros. Beaucoup de personnes croient qu'en adoptant cette conception de l'histoire, loin d'être dupes de l'instinct, elles ne font qu'appliquer aux questions historiques des thèmes empruntés aux sciences de la nature. Le système psychologique se propose, en effet, d'expliquer les faits par leurs antécédents et les livres assurent que le même but est poursuivi par les physiciens. Il y a cependant une grande différence à établir entre les deux procédés : en physique on arrive à découvrir des lois qui gouvernent l'apparition des phénomènes, tandis qu'en histoire aucune loi de ce genre ne peut être soupçonnée.

L'histoire psychologique plaît aux professionnels pour une raison qui semble, au premier abord, très sérieuse et qui serait fondée sur les moyens employés pour connaître. Elle se moule, dit-on, aussi exactement que possible, sur les documents, en sorte qu'elle se prêterait à une discipline propre à écarter les hypothèses arbitraires. Les annalistes nous ont



parlé d'hommes qu'ils ont connus et dont ils ont appris les manières de vivre et de penser ; l'historien n'a pas d'autres matériaux que les documents humains ; il les discute, les élabore et les organise ; ne fait-il pas ainsi une besogne scientifique, très analogue à celle du physicien ? Les sources présentent toujours beaucoup de lacunes ; mais on peut les combler, en très grande partie, grâce aux analogies qui existent entre les biographies des divers contemporains ; ce travail est d'ordre psychologique. — Le lecteur, sans se livrer lui-même à de profondes recherches de contrôle, se rend assez facilement compte de la vraisemblance que présentent ces hypothèses ; nous avons, en effet, l'habitude de discuter sur la vraisemblance des actes ou des paroles que les écrivains d'autrefois prêtent à leurs personnages dans leurs œuvres d'imagination ; la psychologie de l'histoire littéraire (mieux connue que l'histoire politique) est ainsi un élément de premier ordre pour la connaissance du passé. — Enfin il y a un fonds commun de psychologie humaine assez considérable pour que l'on puisse souvent opposer les exigences du bon sens à des fables rapportées par les anciens chroniqueurs.

Il faut noter cependant que nous ne pouvons espérer jamais connaître toute la psychologie d'une nation à une époque déterminée. Cette totalité qui comprend tout l'ensemble des motifs et des caractères des acteurs du drame, cette *réalité profonde* dont la psychologie parle avec tant d'emphase parce qu'elle l'ignore, c'est la mystérieuse *chose en soi*, — que les physiiciens renoncent à poursuivre dans la nature, que les physiologistes s'imaginent encore, trop souvent, rencontrer dans leur science (1), que les alchi-

(1) Le terme de *biologie* suppose qu'on étudie la vie ; la biologie devrait être une science saisissant la *chose en soi* dans les êtres vivants.



mistes de la sociologie (1) espèrent mettre en bouteille. La connaissance psychologique ne serait possible qu'à la condition de se borner aux exploits de quelques hommes.

Cette réduction paraît d'autant plus naturelle que nous procédons de cette manière quand nous raisonnons sur la politique contemporaine. Il faut reconnaître que les résultats obtenus dans ce cas ne sont pas encourageants ; mais on se console en pensant que les erreurs commises dans les prévisions tiennent à l'insuffisance des renseignements dont on dispose : on espère que les écrivains de l'avenir trouveront dans les archives de quoi tout expliquer.

Les sources nous apprennent bien rarement ce que nous aurions besoin de savoir pour comprendre les actes des personnages principaux ; on doit naturellement écarter les hypothèses que les chroniqueurs ont faites sur les motifs de leurs déterminations ; ces hypothèses sont trop souvent inspirées par l'amitié ou la haine, et bien des fois aussi fondées sur des anecdotes d'un poids fort léger. Nous possédons beaucoup plus de détails oiseux que de faits vraiment dignes de rester dans l'histoire ; mais comment faire un choix ? Ne faudrait-il pas posséder, tout d'abord, un tableau complet de toutes les causes et de tous leurs effets ? N'y a-t-il pas beaucoup de petites raisons qui peuvent avoir eu une influence disproportionnée à leur importance normale ? Dans la masse des faits négligés se trouvent peut-être ceux qui furent décisifs (2). Un discernement vraiment

(1) La sociologie s'efforce de raisonner sur la société, qui est, tout comme la vie, une chose en soi. Les illusions des biologistes importent peu à la pratique ; mais il n'en est pas de même de celles de la sociologie.

(2) « Il faut, disent MM. Langlois et Seignobos, résister à la tentation naturelle de distinguer les faits en grands et petits. Il répugne d'admettre que le nez de Cléopâtre ait pu agir sur l'empire romain. Cette répugnance est métaphysique, elle naît d'une idée préconçue sur la marche du monde » (*Introduction aux études historiques*, p. 215). Pour ne pas être métaphy-



scientifique entre les causes est manifestement impossible.

Les petits faits gênent beaucoup les auteurs qui se placent sur le terrain psychologique ou de la génération ; Renan a signalé, plusieurs fois, des accidents qui auraient pu changer le cours de l'histoire et on lui a reproché d'avoir abaissé la dignité de la science par des considérations paradoxales sur les accidents : parlant du voyage que firent les Judéens exilés après la ruine du premier temple, il écrit : « L'organe essentiel de la nation était avec eux, je veux dire les vieilles écritures... Le sort de l'humanité fut attaché durant quelques jours au pied plus ou moins sûr de la bête qui portait le livre sacré de l'avenir » (*Histoire d'Israël*, tome III, pp. 378-379). Ce n'est pas là une mauvaise plaisanterie, comme le pensent quelques personnes, mais une très juste appréciation des difficultés en présence desquelles se trouve toute tentative d'explication de l'histoire suivant le mode génératif. On est parti de l'hypothèse qu'il fallait connaître la totalité du présent ; on arrive à voir que les plus grands événements peuvent avoir dépendu de ces petits accidents qu'on range dans la catégorie des hasards et que personne n'a songé à noter. On n'est pas loin de conclure à l'impossibilité de tenter aucune explication.

Dans la pratique, les historiens procèdent en faisant des choix arbitraires et il faut s'en rapporter à leur tact, à ce qu'on nomme leur *sens historique* : ce qui est essentiel pour l'un, devient secondaire pour l'autre ; on sait avec quel dédain M. Frédéric Masson parle des pièces des archives officielles. Nous approchons ainsi très près de l'histoire écrite suivant le système des romans historiques dont il sera question plus bas.

*sic*ien, il faudrait ne pas négliger beaucoup d'accidents de cuisine et de médecine qui peuvent avoir eu de graves conséquences.



B. — Les moralistes adoptent le système de la génération, parce qu'ils peuvent ainsi transformer l'histoire en une grande leçon pédagogique et montrer, par des exemples prodigieux, à quelles conséquences désastreuses peuvent aboutir la légèreté, l'inconduite ou la méchanceté des hommes. Les coupables ne sont pas seuls à souffrir des conséquences de leurs fautes ; les nations sont cruellement punies pour les erreurs ou les crimes de leurs chefs ; mais cette solidarité n'est qu'une exagération de la solidarité ordinaire que l'on rencontre à tous les étages de la société, dans la famille, dans la production, dans les relations civiles de toute sorte ; la leçon a donc une portée très générale et elle est singulièrement plus saisissante que celles que l'on pourrait emprunter à la vie courante.

Les prédicateurs se donnent souvent à tâche de prouver que la marche des choses apparaîtrait comme absurde si on ne supposait dans le monde une cause supérieure aux activités humaines ; des accidents d'ordre infime déroutent, en effet, les calculs les mieux concertés ; le plus sage est donc d'invoquer la protection de Dieu qui peut assurer le succès à ceux qui joignent à l'activité et à l'intelligence l'amour du bien. Lorsque l'histoire est inintelligible, la profondeur des desseins de Dieu permet de rétablir l'intelligibilité.

Les dramatises sont bien obligés, eux aussi, d'imaginer des explications psychologiques pour pouvoir transporter l'histoire au théâtre et intéresser les spectateurs par des péripéties analogues à celles qui se produisent dans les autres spectacles. « Je ne peux pas faire mes quatre premiers actes, dit M. Faguet (1) à propos de Scribe, avec

(1) *Débats*, 28 septembre 1903, M. Faguet pense que la comédie historique a triomphé de la philosophie de l'histoire, « boniment solennel [qui] s'évertuait à chercher les grandes causes et à scruter les causes profondes ».



l'influence de la Réforme sur l'individualisme, l'influence du concile de Trente sur les mœurs et l'influence du système de Law sur la précipitation de la monarchie. Si les grands événements peuvent très bien dériver de causes toutes petites,... avec ces petits faits je construirai mes quatre premiers actes et ce sera la chute d'un verre d'eau qui sera la cause de la guerre de 1750 ou de 1878 et ma comédie sera possible ». Et il ajoute : « On a infiniment gouaillé Scribe pour sa courte vue historique... Quand on répète Montaigne, Pascal, Voltaire, quand on inspire évidemment Doudan, Tolstoï et Seignobos, on peut se moquer des gens qui vous trouvent petit esprit ». C'est ainsi que l'histoire psychologique aboutit, sinon à des chansons, du moins à des comédies.

C. — L'histoire de l'Eglise a été, presque toujours, traitée sous forme d'une suite de biographies : c'est un recueil de vies des saints. Les auteurs ecclésiastiques veulent atteindre ainsi plusieurs résultats : nous faire admirer les vertus héroïques de certains serviteurs de Dieu qu'ils nous présentent comme des modèles parfaits que nous devons chercher à imiter ; — nous montrer que Dieu se sert d'instruments débiles en apparence pour vaincre les grandes forces qui s'opposent à la manifestation de la vérité ; — nous prouver que le contrôle divin ne manque jamais à l'Eglise et qu'ainsi la divinité de sa mission est un fait établi par l'histoire. On voit que la psychologie joue ici un rôle tout à fait particulier, car l'homme n'apparaît dans cette hagiographie qu'à titre d'instrument de Dieu. Les sources mêmes ne sont que très imparfaitement psychologiques : la tradition a transformé les héros religieux pour leur imposer certains caractères que les masses ont inventés et dans lesquelles ont pris corps les aspirations populaires ; les légendes ne témoignent pas sur la



vie des saints, mais sur la pensée de leurs adorateurs.

Renan a adopté pour les origines du christianisme un plan inspiré des auteurs ecclésiastiques. Parmi les raisons qui l'ont déterminé, on peut supposer une influence allemande ; retrouver la biographie exacte de Jésus est le grand but que se proposait la théologie des protestants libéraux. Ceux-ci voulaient, par réaction contre la théologie luthérienne, déchirer le tissu paulinien du protestantisme orthodoxe et retrouver, par delà saint Paul, le véritable enseignement de Jésus. Ayant en vue de prouver que le fondateur du christianisme ne se donna point comme un Dieu, ils cherchaient à démontrer qu'on peut écrire une biographie tout humaine de Jésus sans violenter les textes. Il ne me paraît pas douteux que Renan avait le même dessein et que son premier volume des *Origines du christianisme* fut composé avec la préoccupation de propager une sorte de théologie pleinement débarrassée de surnaturel ; dans tous ses écrits qui datent de ce temps, Renan ne cesse d'insister sur la nécessité d'abandonner le surnaturel, si l'on veut sauver ce qui peut être sauvé dans l'enseignement chrétien (1).

En fait, Renan n'a pu mener à bonne fin son entreprise théologique ; ses contemporains remarquèrent que son Jésus sortait des limites de la véritable humanité (2). « On

(1) L'article publié par Sainte-Beuve dans le *Constitutionnel* du 7 septembre 1863 nous apprend comment ce livre fut reçu par les ennemis de l'Eglise ; l'auteur donne pour précurseurs de Renan : Bayle et Voltaire ; il le regarde comme le « champion philosophique le mieux approprié à [la] seconde moitié du XIX^e siècle » ; il espère que Renan atteindra son but, qui est de rallier la masse flottante, qui, malgré certaines apparences, est restée indifférente (*Nouveaux lundis*, tome VI, p. 21, pp. 14-15).

(2) E. Havet le fit remarquer dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, du 1^{er} août 1863, pp. 590-592 (Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, pp. 7-8).



peut se plaindre, dit Mme Darmesteter (1), que ce Christ délicat ne soit pas assez Dieu, tout en l'étant trop... Tout homme qu'il est, tout simplement humain, le Christ de Renan demeure le *créateur unique* de la religion de l'avenir. N'est-ce pas trop limiter la fécondité des siècles qui viendront? »

La difficulté que Renan avait rencontrée, était celle contre laquelle échouent tous les efforts du protestantisme libéral : il est impossible de faire reposer sur une tête humaine l'œuvre colossale que l'on attribue à Jésus, la fondation d'une religion qui gouverne l'humanité civilisée depuis dix-huit siècles, dont les temps ne semblent pas encore finis et qui « pour se renouveler n'a, suivant Renan, qu'à revenir à l'Evangile » (*Vie de Jésus*, pp. 460-461). Les docteurs des facultés de théologie protestante sont gens de trop peu de sens historique pour comprendre bien l'absurdité de leur hypothèse. Renan employa toutes les ressources de son art pour donner une apparence de vraisemblance à son système ; il y parvint grâce à une conception panthéiste du monde qui convenait fort bien à son talent tout plein de nuances. Son panthéisme est vague ; on peut même dire qu'il est parfois inconséquent et bizarre ; souvent Renan croit nécessaire de le dissimuler parce que, de son temps, le mot *panthéisme* faisait peur en France (2) : il dira que « les hommes qui ont le plus hautement compris Dieu » n'étaient ni déistes, ni panthéistes (p. 78) ; mais il s'aventure à écrire plus loin : « L'idée que Jésus se fait de l'homme, n'est pas cette idée

(1) Mary J. Darmesteter, *La vie de Ernest Renan*, p. 174. J'utiliserai beaucoup ce petit livre.

(2) A la fin du chapitre XVII de la *Vie de Jésus* se lisent des réflexions sur la vie future qui ont dû étonner plus d'un Français en 1863, et qui ressemblent fort à celles que l'on trouve dans l'*examen de conscience philosophique*, publié vingt-cinq ans plus tard (*Feuilles détachées*, p. 441).



humble qu'un froid déisme (1) a introduite... L'idéalisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais d'avoir une notion claire de sa propre personnalité. Il est son Père, son Père est lui. Il vit dans ses disciples » (p. 254). Suivant les besoins de son exposition, Renan accuse le caractère humain ou le caractère divin de Jésus, de manière à proportionner, avec infiniment d'adresse, une cause hypothétique à l'effet qu'il doit expliquer.

L'œuvre de Renan est, à ce point de vue, pleine d'enseignements : on doit se demander si les *bonnes* histoires de Jésus ne puisent pas leur vraisemblance ou leur charme dans le panthéisme qu'elles présupposent : dans un nombre très considérable de cas le catholicisme confine au panthéisme ou, tout au moins, peut être regardé comme parallèle à celui-ci (2).

(1) « Les chétives discussions de la scolastique, la sécheresse d'esprit de Descartes, l'irreligion profonde du XVIII^e siècle ont étouffé au sein du rationalisme moderne, tout sentiment fécond de la Divinité » (*Vie de Jésus*, p. 77).

(2) J'espère que cela ne donnera pas lieu à trop de malentendus ; je constate seulement un parallélisme qui a été, maintes fois, reconnu. Hartmann signale l'erreur commise par le protestantisme de « l'époque des lumières » qui a voulu supprimer radicalement tout rapprochement entre le christianisme et le panthéisme (*La religion de l'avenir*, trad. franç., p. 155). Dans les tendances des jeunes catholiques actuels, il y a bien plus que du parallélisme avec le panthéisme : un Dieu immanent, opposé au Dieu transcendant, devient fort à la mode ; les personnes qui auront lu le plaidoyer de M. Paul Desjardins en faveur de l'abbé Loisy (*Cahiers de la quinzaine*, 17^e de la sixième série) ne pourront douter que *plus d'un catholique moderne a cessé d'être chrétien*.



II

Systeme scientifique. — Histoires régulières et fécondes. — Les trois grandes histoires d'après Renan. — Développement du catholicisme. — Rôle de la royauté française. — Les origines. — Histoire et théologie.

Le deuxième système ne peut s'appliquer complètement à toutes les histoires ; il faut, pour qu'il puisse s'utiliser qu'il existe une grande régularité dans les aspects que présente le passé ; que les accidents qui passionnèrent les anciens spectateurs, soient devenus sans intérêt pour les nouvelles générations ; que les grands hommes soient, en quelque sorte, fondus dans les masses. Ces conditions ne se rencontrent que dans des cas exceptionnels ; on comprend donc qu'il soit toujours possible, en choisissant convenablement des exemples, de prouver qu'il y a une histoire scientifique et par suite une philosophie de l'histoire, ou de soutenir que cette philosophie est un « boniment solennel » (comme l'estime M. Faguet). Des chroniques écrites avec beaucoup de soin, alors même qu'elles nous renseignent sur les opinions qui avaient cours dans les diverses classes, et sur les tendances qui ont provoqué des changements dans les lois, ne sont jamais que des tableaux de faits, analogues aux tableaux météorologiques, — à moins que la régularité des aspects généraux ne permette d'en tirer immédiatement des vues scientifiques.

Je n'insiste pas sur les raisons de cette régularité ; Engels s'est exprimé sur ce point avec clarté dans son étude sur



Feuerbach et j'y suis revenu avec détail ailleurs(1) : c'est la combinaison d'une infinité de hasards dans le désordre le plus absolu des causes qui produit l'ordre apparent. Mais tous les hasards ne se combinent pas de la même manière ; c'est ce que savent toutes les personnes qui se sont occupées du calcul des probabilités (2).

Lorsque cette régularité existe, l'histoire apparaît comme un enfantement de quelque chose qui reste acquis à la civilisation. Pendant longtemps, on avait été si émerveillé en étudiant ces histoires fécondes, qu'on avait cru nécessaire de les expliquer par une raison surnaturelle ; on supposait que la Providence était intervenue pour corriger les hasards dus à l'activité désordonnée de l'homme et qu'elle avait choisi certains peuples pour ses mandataires. Ces peuples élus étaient regardés comme ayant eu, chacun, une mission historique.

Au début de son *Histoire d'Israël*, Renan écrit qu'il existe trois histoires que l'on peut nommer « providentielles, parce que leur place est comme marquée dans un plan supérieur aux oscillations de tous les jours » et qu'elles « sont le pivot des autres ». Ce sont : « l'histoire grecque, l'histoire d'Israël, l'histoire romaine. Ces trois histoires réunies constituent ce qu'on peut appeler l'histoire

(1) Engels, *Religion, philosophie, socialisme*, p. 213 ; G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, pp. 76-86.

(2) Dans son article sur Augustin Thierry, Renan semble admettre que le mélange des hasards produit toujours une régularité. « L'existence et la formule de ce mouvement se révèlent à celui qui possède une vue plus étendue de l'ensemble... La comédie de ce monde est à la foi divine et humaine. Le jeu des individus et le jeu des formules sont donc également essentiels à montrer » (*Essais de morale et de critique*, p. 111-112).

Si l'on réserve le nom d'histoires aux cours d'événements qui possèdent une grande régularité, on devra dire que tous les peuples n'ont pas d'histoire et M. Brunetière se demande, par exemple, si on peut en attribuer une aux Turcs ou aux Chinois, qui n'ont que des « annales souvent sanglantes » (*Discours de combat*, première série, p. 143).



de la civilisation ; la civilisation étant le résultat de la collaboration alternative de la Grèce, de la Judée et de Rome » (tome I, p. V et p. I). Il établit ainsi qu'il suit la répartition des diverses missions historiques :

« La Grèce a fondé, dans toute l'étendue du terme, l'humanisme rationnel et progressif. Notre science, notre art, notre littérature, notre philosophie, notre morale, notre politique, notre stratégie, notre diplomatie, notre droit maritime et international sont grecs d'origine... La Grèce n'eut, dans le cercle de son activité intellectuelle et morale, qu'une seule lacune ; mais cette lacune fut considérable. Elle méprisa les humbles et n'éprouva pas le besoin d'un Dieu juste ». Cette lacune aurait été comblée par le judaïsme des prophètes que le christianisme a continué. Pour préparer la conquête du monde méditerranéen par l'hellénisme et le christianisme, « il a fallu qu'une grande force humanitaire fût créée.... Rome, par des prodiges de vertu civique, a créé la force dans le monde et cette force, en réalité, a servi à propager l'œuvre grecque et l'œuvre juive, c'est-à-dire la civilisation » (pp. I-V).

Ce tableau ne saurait être accepté qu'avec beaucoup de réserves : on pourrait se demander si vraiment notre art est tellement hellénique, car on ne voit pas trop ce que la peinture et l'architecture modernes doivent à la Grèce ; je ne crois pas que nos constitutions représentatives doivent rien non plus à Athènes ; — si les Juifs ont eu le rôle que leur attribue Renan, notre morale serait bien plutôt juive que grecque, car elle est fondée sur le respect du faible et la croyance à une justice divine ; — enfin il est singulier que dans ces énumérations ne se trouve pas mentionné le droit civil (1) ; il est possible cependant que Renan l'ait

(1) Et le droit pénal ? Renan s'est abstenu d'en parler ; la question des origines est ici très compliquée ; on peut, en effet, distinguer dans la peine :



considéré comme une des manifestations de la force romaine.

L'histoire de la hiérarchie catholique offre un caractère de plus grande régularité que ces trois grandes histoires et elle a apporté beaucoup d'éléments dans la civilisation moderne. Le spectacle, que nous présente l'Église, a quelque chose d'étrange : tandis que le monde a été bouleversé par des révolutions qui en ont, plusieurs fois, changé la face, elle semble demeurer intangible au milieu des tempêtes et elle a le sentiment que les forces humaines ne peuvent rien contre le rocher qui lui a été donné comme base ; mais ce qui est plus admirable encore, c'est qu'elle ait pu résister aux causes de désorganisation qui provenaient de sa propre corruption.

Je ne vois pas que Renan ait jamais cherché à déterminer ce que l'Église a produit en traversant les péripéties de l'histoire ; les passions qui agitent l'Europe depuis le xvi^e siècle, rendent une telle recherche fort difficile ; il n'est même pas bien certain que plus d'un apologiste de l'Église ne se soit pas grossièrement trompé dans le tableau qu'il a donné des services que celle-ci aurait rendus à la société civile. L'organisation de la papauté, ses luttes contre les gouvernements féodaux, les croisades et l'Inquisition, — la création des ordres religieux et la discipline du célibat, — l'indissolubilité du mariage ont laissé, dans la civilisation moderne, bien plus de traces que le prophétisme d'Israël. Cette histoire mériterait donc certainement

le sacrifice fait à un Dieu irrité ou à la passion populaire qui demande de la vengeance ; la mesure politique prise contre des révoltés qui ont troublé l'ordre, brisé la solidarité des gens du lieu ou enfreint les conventions de paix ; la pénitence éducative qui équivaut à un dressage des animaux. Cette troisième conception s'est surtout développée dans l'Église qui l'a transmise à la société moderne, et elle triomphe aujourd'hui comme une nouveauté de la science sociale, émancipée du catholicisme !



d'être considérée comme une de celles qui ont servi de pivot aux autres ; et elle se prête admirablement à l'étude des formations progressives.

Non moins merveilleuse me semble avoir été la royauté française, que tant de catholiques voudraient encore expliquer par une action providentielle : Dieu aurait choisi une nation pour protéger le Saint-Siège. La royauté française croyait d'ailleurs posséder un titre supérieur à tous ceux qu'invoquent les souverains : « Aucune nation, dit Renan, n'a jamais créé une légende plus complète que celle de cette grande royauté capétienne, sorte de religion, née à Saint-Denis, consacrée à Reims par le concert des évêques, ayant ses rites, sa liturgie, son ampoule sacrée, son oriflamme... Ce fut plus qu'une royauté, ce fut un sacerdoce ; prêtre-roi, comme David, le roi de France porte la chape et tient l'épée. Dieu l'éclaire en ses jugements... Son sacre, imité des rois d'Israël, était quelque chose d'étrange et d'unique. La France avait créé un huitième sacrement, qui ne s'administrerait qu'à Reims, le sacrement de la royauté. Le roi sacré fait des miracles ; il est revêtu d'un *ordre* ; c'est un personnage ecclésiastique de premier rang... Le meurtre du 21 janvier est, au point de vue de l'idéaliste, l'acte de matérialisme le plus hideux, la plus honteuse profession qu'on ait jamais faite d'ingratitude et de bassesse, de roturière vilenie et d'oubli du passé » (*Réforme intellectuelle et morale*, pp. 250-252).

J'ai cité un peu longuement parce qu'il était nécessaire de montrer à quel point Renan avait été frappé des caractères extraordinaires de la royauté française et comment il avait expliqué, en termes théologiques, l'idée de la force supérieure qui s'attachait à elle. On doit s'étonner qu'il n'ait point remarqué que cette histoire n'est pas moins extraordinaire par sa fécondité que par son unité ; c'est la



royauté française qui a créé l'Etat administratif qui semble aujourd'hui nécessaire à l'existence de toute société civilisée : son armée permanente, sa hiérarchie judiciaire, son fonctionnarisme ont servi de modèle aux autres pays. Aujourd'hui nous vivons encore sur ce qui reste de l'Ancien Régime dans la France démocratique ; un siècle de révolutions et de système représentatif n'est point parvenu à faire disparaître tout ce qu'avait créé la vieille royauté.

Les origines ne sont guère accessibles à la méthode scientifique, parce qu'elles présentent beaucoup de désordre ; au passage d'un régime à un autre, il faut accepter l'existence d'un abîme ; mais il ne faut pas croire que les origines soient composées d'éléments d'une autre nature que les temps de développement ; c'est toujours du hasard qui engendre l'histoire ; mais ce hasard ne produit plus ici des formes régulières. L'instinct proteste cependant contre cette identification : c'est que les origines, renfermant beaucoup d'imprévu, nous semblent appeler l'intervention de forces supérieures ; celui qui se place au point de vue de la génération, doit donc admirer l'action des grands hommes qui changent l'orientation du monde ; mais pour l'histoire scientifique tous ces imprévus sont des hasards toujours identiques entre eux, puisqu'ils échappent tous également à la connaissance.

Dans un livre récent, le P. Rose écrit (1) : « La réfutation qui fut faite du point de vue de Strauss est connue, elle est même classique. Si le Christ a été créé par l'Eglise, qui donc a créé l'Eglise ? » Cette argumentation me semble dénoter une complète méconnaissance des conditions de l'histoire scientifique : quand on considère le Christ comme créé par l'Eglise, on ne se place pas sur le terrain du sys-

(1) Rose, *Évangile selon saint Mathieu*, p. XXV.



tème de la génération, mais on cherche comment le portrait évangélique se relie aux préoccupations de toute sorte qui assaillaient les premières communautés chrétiennes. Celles-ci ont été formées par suite d'accumulations de hasards et elles ont accumulé sur leur *héros* tout ce qu'elles concevaient de possible en fait de surnaturel parce que la résurrection de Jésus les enthousiasmait. Le grand fait du christianisme naissant est la croyance à la résurrection : comment une telle croyance s'est-elle formée, il est fort inutile de se le demander. Le miracle de la résurrection occupe ici une place analogue à celle que la stigmatisation de saint François occupe dans l'histoire des Franciscains ; autour de ce fait se sont groupées beaucoup d'autres circonstances accidentelles qui ont engendré la pensée chrétienne, et c'est de là qu'est sortie l'image traditionnelle de Jésus. Ce que la science peut rechercher, ce sont les relations qui existent entre cette image et les conditions de la vie des communautés primitives.

Lorsque l'histoire est ainsi dirigée uniquement vers l'étude scientifique des mœurs, des institutions et des idées, elle peut cohabiter avec la théologie, chacune ayant un terrain profondément délimité et le conflit n'étant possible que si l'historien ne se borne pas au sujet propre de sa science. Le théologien se place à un point de vue de génération (bien que ce ne soit pas celui de la psychologie ordinaire) ; il veut démontrer que les diverses décisions dogmatiques sont bien justifiées, qu'elles ont été rendues pour réfuter de véritables erreurs et qu'elles se rattachent toutes à la révélation comme des interprétations de plus en plus approfondies de celle-ci. L'ennemi de l'Eglise soutient, au contraire, que ces décisions constituent, le plus souvent, des innovations dont la raison d'être se trouve dans la connaissance des caractères, des préjugés philoso-



phiques ou politiques, des démêlés des anciens chefs ecclésiastiques ; une génération psychologique et humaine est ainsi, constamment, opposée à la génération théologique.

Si on admet, au contraire, que les causes génératrices sont refoulées dans la région du hasard, l'historien n'a plus à s'occuper que de rapprocher les lentes acquisitions faites au cours du temps, et les sentiments, les conceptions et l'activité des groupes chrétiens. Dans la narration, il arrivera, presque toujours, que l'on sera amené à donner une tournure causale à ces relations, parce que c'est la seule manière de les exposer d'une manière claire ; mais il ne faut pas se laisser duper par les apparences (1).

L'historien a continuellement à lutter contre le préjugé de causalité totale ; ses études, pour approfondies qu'elles puissent être, n'épuisent jamais le sujet ; elles aboutissent à des éclaircissements qui portent sur certains aspects seulement de l'histoire ; il se rencontre toujours des hommes pour trouver ces vues insuffisantes et pour demander que l'on projette de la lumière sur d'autres côtés, qui leur semblent plus intéressants ; mais quel que soit l'effort que l'on fasse pour déterminer beaucoup de relations, il ne sera jamais possible de tout connaître. Il faut savoir se borner à ce que l'on juge digne d'intéresser et d'instruire le monde moderne (2). Le théologien ne peut pas accepter

(1) Marx dit : « Le procédé d'exposition doit se distinguer formellement du procédé d'investigation. A l'investigation de faire la matière sienne dans tous les détails, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble. Si l'on y réussit de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéal, ce mirage peut faire croire à une construction *a priori* » (*Capital*, trad. franç., tome I^{er}, p. 350, col. 2). Ces réflexions s'appliquent assez bien au cas examiné ici.

(2) Je renvoie à ce que j'ai dit dans l'*Introduction à l'économie moderne* (pp. 369-372) sur la multiplicité des constructions que la science emploie pour connaître le réel.



cette limitation subjective de l'histoire et cette impuissance devant la vérité ; il veut la vérité objective et complète ; il veut y parvenir — mais grâce aux procédés spéciaux de la théologie et sous la garantie de la foi. Vouloir poursuivre le même but que lui et modeler la science sur la théologie me semble être une entreprise insensée ; et cependant c'est ce que prétendent faire les sociologues.

Le physicien se tient pour fort heureux quand il est parvenu à connaître les formules mathématiques qui relient les grandeurs mesurables dans les expériences ; il ignore ce que peuvent être l'électricité, l'attraction, la matière ; il ne raisonne ni sur l'origine, ni sur la fin du monde. L'historien sociologue qui veut nous révéler où la société doit aller naturellement, est obligé d'introduire des forces occultes et suprêmes : le progrès de l'esprit humain, l'évolution démocratique, la tendance à l'égalité, la justice immanente, etc. Toutes ces marionnettes sont destinées à remplacer l'ancienne providence de Bossuet ; la *science des gens éclairés* ne nous apprend rien qui vaille, mais leurs livres sont bien moins intéressants à lire que le *Discours sur l'histoire universelle*, qui est, du moins, un chef d'œuvre littéraire — tandis que les produits de la *sensée moderne* !



III

L'histoire moderne et le roman historique. — L'interprétation de goût et l'autorité en critique. — Position prise par Renan sur le quatrième Evangile. — Raisons qui déterminèrent Renan à adopter un plan biographique. — La *Vie de Jésus*, traitée comme un roman. — Difficultés qui résultent de ce plan.

Les historiens modernes adoptent généralement une position moyenne entre les deux systèmes décrits ci-dessus, de manière à se donner l'illusion d'une synthèse. Ils découpent dans l'infinité de l'histoire psychologique des fragments qu'ils relient avec art, et ils rattachent (tant bien que mal et trop souvent d'une manière sophistique) les institutions aux aventures des personnages ou des groupes qu'ils ont fait figurer dans leur tableau. L'œuvre historique moderne serait inintelligible si on ne se rappelait qu'elle dérive du roman. M. Maigron a très bien démontré que le plus illustre des rénovateurs de l'histoire, Augustin Thierry, s'est inspiré de Walter Scott (1). Aujourd'hui beaucoup de personnes voudraient dissimuler l'étroite

(1) Maigron, *Le roman historique à l'époque romantique*, pp. 389-413. En 1840, Augustin Thierry écrivait que sa vocation s'était révélée à la lecture des *Martyrs* de Châteaubriand; en admettant que cela soit exact (contrairement aux bonnes raisons que donne M. Maigron) nous arriverions toujours à un roman. Renan dit : « Quelques hommes dont il serait injuste de séparer le nom du sien, Fauriel, Châteaubriand, Walter Scott, servirent d'initiateurs [à Augustin Thierry] dans cette œuvre de résurrection; le premier par sa vaste curiosité et sa rare ouverture d'esprit, les deux autres par leur profonde entente des instincts éternels de l'humanité » (*Essais de morale et de critique*, p. 110); il s'agit ici évidemment de l'habileté de ces deux derniers auteurs comme romanciers.



parenté qui existe entre le roman et l'histoire, mais il ne faut pas se laisser prendre aux déclamations scientifiques des pédants actuels ; jadis on ne contestait pas cette parenté.

Il y a une infinité de manières de présenter un récit historique capable de donner au lecteur le sentiment qu'il possède la réalité essentielle sur laquelle repose le mouvement des institutions ; il y a une infinité d'histoires également vraisemblables, ou plutôt qui successivement ont paru vraisemblables. Le choix des faits réputés dominants varie avec les exigences des contemporains, qui tantôt s'intéressent à certaines classes d'événements et tantôt à d'autres ; le goût du siècle modifie l'histoire, comme il modifie la littérature : c'est pourquoi les sciences historiques sont bien, comme l'avoue Renan, des « petites sciences conjecturales, qui se défont sans cesse après s'être faites » (*Souvenirs*, p. 263).

Walter Scott avait eu la prudence de ne pas transformer ses romans en biographies de grands hommes et de montrer surtout des types populaires (1). M. A. Filon, estime que c'est ainsi que le roman historique devrait toujours procéder ; ce roman est, à ses yeux (2), « un usurpateur et un bâtard quand il prétend expliquer les vues politiques de Richelieu et les causes de la Saint-Barthélemy ». L'histoire se trouve être souvent moins instructive que le bon roman historique, car elle a, presque toujours, la prétention de nous faire connaître la profonde psychologie des grands hommes ; elle en vient ainsi à donner aux petites causes plus d'importance que ne leur en donnerait un bon roman à la Walter Scott.

(1) Maigron, *op. cit.*, p. 78.

(2) *Débats* du 22 septembre 1899, dans un feuilleton relatif à Walter Scott.



La nouvelle école ne se proposait point une recherche de pure curiosité ; elle était animée de fortes passions politiques (1) et prétendait puiser dans la connaissance du passé des arguments pour les luttes contemporaines. C'est ainsi qu'elle fut conduite à s'occuper des relations qui existent entre les institutions et les sentiments des groupes sociaux ; mais le point de vue de la génération venait jeter du trouble dans ce tableau et subordonner l'histoire aux sympathies que l'auteur éprouvait pour certaines aspirations politiques : le récit était conduit en vue d'enthousiasmer le lecteur pour les vainqueurs ou pour les victimes. L'œuvre d'Augustin Thierry a, dit-on, beaucoup vieilli ; celles de ses successeurs vieillissent avec une rapidité encore plus grande parce que les sympathies varient bien vite aujourd'hui.

Renan avait eu, à un très haut degré, l'idée que l'histoire est un *art d'invention* et il a exprimé sa conception avec beaucoup de force au début de la *Vie de Jésus* : « Une part de divination et de conjecture doit être permise... La raison d'art, en pareil sujet, est un bon guide... La condition essentielle des créations de l'art est de former un système vivant dont toutes les parties s'appellent et se commandent... Les lois intimes de la vie, de la marche des produits organiques, de la dégradation des nuances, doivent être à chaque instant consultées ; car ce qu'il s'agit de retrouver, ce n'est pas la *circonstance matérielle impossible à vérifier*, c'est l'âme même de l'histoire ; ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas la petite certitude des minuties, c'est la justesse du sentiment général, la vérité de la couleur » (*Vie de Jésus*, pp. c-ci).

(1) Renan estimait que cette passion avait rendu l'esprit d'Augustin Thierry singulièrement plus clairvoyant : « le xviii^e siècle n'a pas eu d'historiens éminents parce qu'il n'a pas eu de vie politique ». Il parle même



On est étonné, en lisant les manuels dus aux professionnels de l'histoire, de voir à quel point ils comprennent peu la vraie nature de ce qui fait le sujet de leurs études. Ils ne paraissent point savoir que toutes les règles de la critique n'ont de sens que sous la réserve que leur application est subordonnée à une considération esthétique (1). On a souvent reproché à Renan la phrase suivante qui est l'expression même du bon sens : « Les textes ont besoin de l'*interprétation du goût* ; il faut les solliciter doucement jusqu'à ce qu'ils arrivent à se rapprocher et à fournir un ensemble où toutes les données soient heureusement fondues » (p. ci). L'auteur compare, dans ce passage, l'histoire à la restauration d'un antique d'après des documents écrits : « Seroit-on sûr d'avoir trait pour trait la statue grecque ? Non, mais on n'en aurait pas au moins la caricature ; on aurait l'esprit général de l'œuvre, une des façons dont elle a pu exister ». Il est clair qu'une telle *interprétation de goût*, qui ne peut donner une certitude de détail, peut suffire souvent pour éclairer l'histoire des mœurs, des institutions et des idées.

Ces considérations nous permettent de voir pourquoi l'autorité du maître est si considérable dans la critique historique ; cette autorité serait absurde si nous étions sur un terrain vraiment scientifique ; mais dans ces *interprétations de goût*, il faut bien s'en rapporter beaucoup aux hommes qui ont donné des preuves de la délicatesse de leur intelli-

de l'érudition purement scientifique avec un certain dédain (*Essais de morale et de critique*, pp. 120-121).

(1) Ces considérations esthétiques ont une importance capitale dans les discussions relatives à la Bible ; les écrivains juifs ont ici une supériorité très marquée sur les chrétiens, parce qu'ils ont le sentiment du génie de la littérature hébraïque et peuvent ainsi comprendre des formes de langage qui sont inintelligibles pour nous. Il est clair que les théologiens chrétiens sont moins aptes que les humanistes pour entendre les parties obscures du Nouveau Testament.



gence, comme on s'en rapporte beaucoup à un connaisseur pour discerner un tableau authentique d'une imitation.

Nous trouvons un exemple bien remarquable de cette autorité dans l'histoire des Epîtres de saint Ignace. Renan regardait comme « une tentative désespérée la prétention [de M. Zahn] de démontrer que tout y est de bon aloi » (*Evangelies*, p. xvii). Il ne voulait recevoir comme authentique que la seule Epître aux Romains et regardait les six autres comme ayant été fabriquées une soixantaine d'années après le martyre de l'évêque d'Antioche. Il suivait ainsi les indications de la science allemande et croyait faire une large concession en acceptant une Epître ; environ dix ans plus tard tout était changé, à la suite des travaux de Lighfoot, et on passerait aujourd'hui pour un ignorant si l'on contestait les conclusions de l'évêque de Durham. On n'avait cependant découvert aucun document nouveau ; mais le prestige de la science allemande avait beaucoup baissé dans l'intervalle (1).

Le prestige de l'autorité peut seul nous expliquer pourquoi Renan a suivi la théorie de Lipsius sur Simon le magicien (2) ; cette théorie était, d'après lui, un chef-d'œuvre de la critique moderne (*Antéchrist*, p. 555 et *Marc-Aurèle*, p. 87). Il a été démontré, très facilement, qu'elle ne tient pas debout. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question en parlant de l'histoire de saint Pierre.

(1) La question était autant dogmatique qu'historique ; les protestants rejetaient généralement l'authenticité parce que ces Epîtres sont le plus ancien code de l'épiscopat ; les anglicans et les catholiques attachaient un grand prix à un tel témoignage, ils ont fini par l'emporter. « La question des Epîtres de saint Ignace, écrivait Renan, est, après la question des écrits johanniques, la plus difficile de celles qui tiennent à la littérature chrétienne primitive » (*Evangelies*, p. X).

(2) Renan n'allait point cependant jusqu'au bout des conclusions de Lipsius et ne concluait pas, comme lui, contre la théorie catholique qui fait venir saint Pierre à Rome.



Dans l'examen des documents du Nouveau Testament, Renan, guidé par l'interprétation de goût, écarta beaucoup des exagérations des critiques allemands, et adopta des solutions moyennes. L'hypercritique, qui fait le désespoir des professionnels de l'histoire (1), ne peut être efficacement combattue que par des raisons esthétiques. Dans un article écrit quelques jours après la mort de Renan, d'Hulst reconnaissait (2) hautement les services que celui-ci avait rendus à la cause catholique, en contribuant, pour une large part, à la réaction qui s'était opérée contre les théories de la science allemande.

Les objections que cette science élevait contre l'authenticité des dernières Epîtres pauliniennes, lui paraissaient résulter d'une fausse interprétation du caractère de saint Paul, que l'on assimilait trop facilement à un professeur germanique (*Antéchrist*, p. iv) ; il trouvait absurde de remplacer les systèmes traditionnels par des hypothèses fondées sur des matériaux plus fragiles encore que ceux qu'utilisait l'orthodoxie ; il signalait chez les Allemands « un manque de mesure dans l'induction [uni] aux plus rares qualités de diligence et d'application » (*Evangelies*, p. xxxiv). Dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* il dit que l'école de Tubingue était composée d'esprits « sans taet littéraire et sans mesure » et il exprimait l'espoir qu'on reconnaîtrait un jour que sa « critique d'origine catholique et successivement émancipée de la tradition, [l'a] préservé de plus d'une erreur » (*op. cit.*, pp. 344-345).

L'esprit particulier de Renan apparaît surtout dans le parti qu'il adopta au sujet du quatrième Evangile : alors

(1) Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, p. 407.

(2) *Correspondant*, 25 octobre 1892. Cet article est peut-être le plus profond que l'on ait publié sur Renan ; l'auteur y fait preuve d'une grande liberté d'esprit et cela lui attira beaucoup d'ennuis.



que la *science* avait décrété qu'il fallait écarter ce document, il osait dire : « Toute personne qui se mettra à écrire la vie de Jésus *sans théorie arrêtée* sur la valeur relative des Evangiles, se laissant guider uniquement par le *sentiment du sujet*, sera ramenée, dans bien des cas, à préférer la narration [de Jean] à celle des synoptiques » (*Vie de Jésus*, p. LXXVII). Les doctes (1) ne sont pas revenus de ce scandale ; madame Darmesteter a ainsi résumé l'opinion qui a cours dans les milieux professionnels (2) : « Dans l'importance historique donnée à l'Evangile selon saint Jean, on sent que, plus d'une fois, l'*artiste* en Renan a tenté le savant et que le savant a cédé ». Cette critique est à mon sens un éloge (3).

On peut regretter que Renan ait cru devoir séparer les discours et les récits dans le quatrième Evangile : les discours lui semblaient incompatibles avec l'idée qu'il s'était faite de l'enseignement de Jésus (4) ; cette idée était d'ailleurs certainement inexacte. Mais on ne saurait trop admirer le sentiment littéraire qui l'a guidé dans l'appréciation du caractère des récits et qui l'a amené à rejeter les explications symboliques que tant de savants ont proposées. Le quatrième Evangile lui paraît complètement différer des écrits allégoriques des premiers siècles, *Pistis*

(1) Les anglicans ne se laissent pas ébranler par la *science allemande* ; l'abbé Loisy dit que le *Dictionary of the Bible* montre « une rigueur qui dépasse celle des commentateurs catholiques » (*Le quatrième Evangile*, p. 49). L'Angleterre pourrait bien, comme pour les Epîtres de saint Ignace, finir par vaincre cette *science* devant laquelle tout le monde tremble en France.

(2) Mary J. Darmesteter, *La Vie de Ernest Renan*, p. 172.

(3) Nul ne songera à reprocher à M. J. Réville et à l'abbé Loisy, qui ont écrit de gros volumes sur saint Jean, d'être des artistes.

(4) M. Wendt suppose, au contraire, que les discours reproduisent une tradition et que la partie historique a été arrangée tardivement (Loisy, *op. cit.*, p. 49). Cette hypothèse est bien moins vraisemblable que celle de Renan.



Sophia, Pasteur d'Hermas, « Evangile de Nicodème composition artificielle, toute fondée sur des métaphores » (1) ; — l'explication allégorique est à sa place quand l'auteur souligne son intention « étale son argument, y insiste avec complaisance » ; — dans un livre symbolique on ne trouverait pas « tant de circonstances singulières, sans signification apparente » ou des détails topographiques sans intérêt pour des gens étrangers à la Palestine ; — « L'allégorie est essentiellement froide et raide. Les personnages y sont d'airain et s'y meuvent tout d'une pièce. Ce qui frappe dans [cet] écrit, c'est la vie, c'est la réalité » (2) ; — Enfin est-il vraisemblable qu'un homme ait composé « un récit historique étendu avec l'arrière-pensée d'y cacher des finesses symboliques, qui n'ont pu être découvertes que dix-sept cents ans plus tard ? » (p. 508 et p. 489 ; p. 483 ; p. 492 ; p. 520 ; p. 509).

Ces raisons de goût (3) ne me paraissent avoir rien perdu de leur valeur ; mais encore faut-il que les lecteurs soient capables de les apprécier.

(1) On ne saurait trop admirer un théologien qui, composant un livre allégorique au moyen des trois premiers Evangiles, aurait supprimé trois scènes qui se prêtent si bien à l'allégorie et sont certifiées par les trois témoignages : la tentation, la transfiguration et le miracle de Gadara !

(2) Le réalisme de la résurrection de Lazare est tel que Renan en trouvait certains détails choquants (*Vie de Jésus*, p. 269).

(3) J'appelle l'attention des *humanistes* sur la question de savoir qui de saint Jean ou de saint Luc possède la forme primitive quand leurs notes sont parallèles : c'est là une question de goût que Renan semble généralement disposé à trancher en faveur de la tradition johannique, dont notre texte actuel serait un écho assez fidèle (*Vie de Jésus*, p. 374 ; pp. 505-506 ; p. 515 ; p. 517 ; p. 521-522 ; p. 524 ; p. 527 ; p. 530-534 ; *Eglise chrétienne*, p. 59). Je ne suis pas de son avis au sujet du baptême ; il estime que le récit johannique « est moins naïf, plus avancé, plus mûr » (*Vie de Jésus*, p. 481). L'avantage me paraît être, au contraire, du côté de saint Jean qui est beaucoup plus juif que saint Luc dans la conception du signe et de la voix célestes qui désignent Jésus. Le travail de destruction de l'histoire par la réflexion religieuse est très avancé dans le troisième Evangile ; la distinction du fait réel et de la parabole tend à s'y évanouir.



Renan nous apprend qu'il avait, tout d'abord, conçu son œuvre sur un plan tout autre que celui qu'il a suivi : « Jésus eût été à peine nommé. On se fût attaché à montrer comment les idées qui se sont produites sous son nom, germèrent et couvrirent le monde. Mais j'ai compris que l'histoire n'est pas un simple jeu d'abstractions et que les hommes y sont plus que les doctrines. Ce n'est pas une certaine théorie sur la justification et la rédemption qui a fait la Réforme : c'est Luther, c'est Calvin... Ce fait fécond, unique, grandiose qui s'appelle le christianisme, est l'œuvre de Jésus, de saint Paul, des apôtres. Faire l'histoire de Jésus, de saint Paul, des apôtres, c'est faire l'histoire des origines du christianisme » (*Vie de Jésus*, p. c).

Il me semble probable d'après cela que Renan avait, dans sa jeunesse, songé à adopter un plan hégélien ; s'il en est ainsi, il a bien fait d'abandonner cette idée ; mais la théorie qu'il énonce ici, n'est point le résultat de recherches ; elle intervient seulement pour justifier le livre qu'il avait écrit sur Jésus. Nous savons que celui-ci fut le résultat des impressions qu'il éprouva au cours d'un voyage en Phénicie (1).

Renan nous apprend qu'il fut émerveillé par la vue de la Galilée ; il crut avoir « devant les yeux un cinquième Évangile lacéré, mais lisible encore » (p. cxix). Bien peu de personnes peuvent échapper au charme des grandes ruines : ce charme est vraiment fascinateur sur les natures romantiques, et Renan nous apprend qu'il était « un romantique protestant contre le romantisme » (*Souvenirs*, p. 73). Il avait l'imagination pleine de contes bretons et il goûtait beaucoup la poésie celtique dans laquelle il a signalé « un naturalisme réaliste en quelque sorte, l'amour

(1) Cf. Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, livre II, chap. VI.



de la nature pour elle-même, l'impression vive de sa magie, accompagnée du sentiment de tristesse que l'homme éprouve quand, face à face avec elle, il croit l'entendre lui parler de son origine et de sa destinée » (*Essais de morale et de critique*, p. 403). Les choses entrent dans la texture des légendes celtiques au même rang que les hommes ; la fameuse *couleur locale* des romantiques provient de cette vieille littérature ; on peut dire que pour l'écrivain classique les choses sont mortes et forment le fond du tableau devant lequel posent des statues, que pour le romantique elles vivent et font partie de l'orchestration dans laquelle le drame est engagé.

Le paysage évangélique est d'autant plus étrange que la nature syrienne porte davantage la marque de la dévastation humaine ; il est un document tragique qui agit d'autant plus profondément sur notre âme. Les circonstances au milieu desquelles Renan voyageait en Palestine, étaient, de plus, vraiment extraordinaires ; les massacres du Liban venaient d'avoir lieu (1) ; sa sœur mourut de la fièvre à la fin de la mission ; lui-même faillit succomber. C'est auprès de sa sœur qu'il composa « d'un premier jet la *Vie de Jésus* jusqu'au dernier voyage de Jérusalem » ; sa sœur malade était sa confidente et souvent son inspiratrice (2).

Toutes les fois que notre âme est ainsi fortement atteinte, notre mémoire est envahie par des souvenirs d'enfance. Lorsque Renan écrivait en 1883 sa biographie, il s'exagérait peut-être l'archaïsme de la Bretagne qu'il avait connue

(1) « Le sang des Maronites cessait à peine de couler au moment où il commençaient les fouilles de Byblos et l'horreur du despotisme turc ne faisait que mieux ressortir la gloire de l'ancienne Phénicie » (Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 140).

(2) Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 150. Cf. E. Renan et H. Renan, *Lettres intimes*, p. 61.



vers 1830 : « L'époque de l'émigration galloise (ve et vie siècles) était visible dans les campagnes pour un œil exercé. Le paganisme se dégageait derrière la couche chrétienne, souvent fort transparente » (*Souvenirs*, pp. 87-88). L'essentiel est de savoir qu'il croyait avoir connu la vie des peuples très primitifs et qu'il reporta dans sa *Vie de Jésus* les gens de l'ancien Tréguier (1).

Il se trouvait dans des conditions singulièrement favorables à la composition d'un beau roman et, en effet, la *Vie de Jésus* fut un roman ; ses meilleurs amis reconnaissent que c'est (2) « moins une reconstitution historique que le reflet d'un certain idéal moral que l'auteur portait en lui ». Le succès du livre fut tel qu'il était désormais impossible de ne pas continuer l'histoire du christianisme en suivant à peu près le type qui avait enthousiasmé le public de 1863 (3).

Quand l'histoire des origines chrétiennes est ainsi exposée sur le plan d'un roman, le lecteur est amené à se demander comment ont pu se produire les faits miraculeux rapportés par les Évangélistes ; ces faits ne peuvent être que faux, puisque dans un roman tout est ramené à des causes analogues à celles que nous observons dans la vie commune ; et alors comment admettre que le héros ait pu se prêter à des fraudes ? Renan a bien saisi cette difficulté et il plaide les circonstances atténuantes : « Comme cela arrive toujours dans les grandes carrières divines [Jésus] subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne

(1) Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 175.

(2) Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 173. Après l'apparition du volume Proudhon écrivait que Renan avait fait Jésus à son image (*Correspondance*, tome XIII, p. 412 et p. 422). Il ne le connaissait encore que de seconde main.

(3) Mme Darmesteter nous apprend que ce livre publié fin juin en était au soixantième mille en novembre (*op. cit.*, p. 170).



les faisait... Jésus se fût obstinément refusé à faire des prodiges, que la foule en eût créé pour lui... Il n'était pas plus libre que saint Bernard, que saint François d'Assise de modérer l'avidité de la foule et de ses propres disciples pour le merveilleux » (*Vie de Jésus*, p. 279). Les guérisons de démoniaques pourraient se réduire à fort peu de chose, car, d'après Renan, la folie syrienne n'est souvent qu'une bizarrerie (pp. 272-274). Il pensait que la suggestion provenant d'un homme supérieur peut, mieux que la thérapeutique, guérir bien des maladies (p. 270).

La responsabilité de la thaumaturgie retomberait surtout sur les femmes ; comme elles disparaissent de l'histoire apostolique, on peut leur attribuer des fraudes pieuses sans troubler la gloire des héros. Marie de Magdala aurait inventé la résurrection de Jésus (*Apôtres*, p. 13) ; Marie de Béthanie pourrait bien avoir enlevé le corps et ainsi créé la possibilité de la foi de Pâques (pp. 42-43).

La résurrection de Lazare constitue un miracle à part, qui ne peut pas être expliqué par l'erreur des foules ; c'est ce que Renan a très bien fait ressortir (*Vie de Jésus*, pp. 504-505). Dans la première édition de son livre, il avait proposé une hypothèse qui rappelle fort celle que Paulus avait imaginée autrefois pour rendre compte de la résurrection de Jésus (1) : Lazare malade, aurait simulé la mort, se serait fait placer dans le tombeau de famille et serait sorti à l'appel de son maître (1^{re} édition, pp. 361-362). Cette hypothèse a disparu des éditions actuelles ; Renan cherche seulement maintenant à laisser entendre que la famille de Lazare « commit quelque imprudence ou tomba

(1) Jésus aurait été enterré vivant ; « revenu de sa léthargie, il serait sorti de la loge et il aurait rejoint les siens qui interprétèrent ce retour à la vie naturelle comme une résurrection » (Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 318).



dans quelque excès de zèle (1). Peut-être l'ardent désir de fermer la bouche à ceux qui n'iaient la mission divine de leur ami, entraîna-t-elle ces personnes passionnées au delà de toutes les bornes » (*Vie de Jésus*, p. 374). Il cherche à défendre les coupables de son mieux : « Pour bien saisir cela, il faut avoir été en Orient. En Orient, la passion est l'âme de toute chose, et la crédulité n'a pas de bornes... La passion, d'une part, la crédulité, de l'autre, font l'impossi-
 bilité. Aussi aucun grand mouvement ne se produit-il en ce pays sans quelque superstition » (p. 312). Il n'y a pas moyen de supposer que Jésus n'eût pas été un peu complice de la fraude pieuse de ses amis ; mais Renan trouve moyen de l'excuser : « Sa conscience, par la faute des hommes et non par la sienne, avait perdu quelque chose de sa limpidité primordiale. Désespéré, poussé à bout, il ne s'appartenait plus. La mort allait dans quelques jours l'arracher aux fatales nécessités d'un rôle qui à chaque heure devenait plus exigeant, plus difficile à soutenir » (p. 375). Ce plaidoyer parut aux catholiques le plus audacieux des sacrilèges (2).

Les miracles gênent fort les auteurs modernes qui n'y

(1) On ne saurait trop blâmer le procédé qu'emploie si souvent Renan et qui consiste à solliciter, par d'habiles équivoques, le lecteur pour l'amener à faire lui-même des hypothèses que l'auteur n'ose pas énoncer. M. Brunetière lui a durement reproché ce procédé et l'a accusé d'avoir une « insincérité naturelle » (*Cinq lettres*, p. 19-21 ; p. 101). Renan s'est lui-même vanté de l'art avec lequel il savait dérouter les scrupules de son vieil ami de Sacy, grâce à sa « subtilité de théologien » (*Feuilles détachées*, pp. 134-135). Cela ne l'a pas empêché d'affirmer qu'il avait toujours dit toute sa pensée (*Souvenirs*, p. 151).

Je crois que Renan n'a été sincère que dans un seul de ses écrits, dans la *Réforme intellectuelle et morale* ; aussi ce livre est-il bien supérieur à tout ce qui est sorti de sa plume.

(2) On en trouvera la preuve dans la sentence synodale rendue le 25 août 1863 par l'évêque de Poitiers. Ce document est à lire si l'on veut bien comprendre l'impression que produisit le livre de Renan (*Œuvres de Mgr Pie*, tome V).



eroient pas et qui ne savent comment s'exprimer pour donner satisfaction à la fois aux croyants et aux incrédules ; c'est ce que l'on peut remarquer, par exemple, dans les livres consacrés à Jeanne d'Arc (1). Tant qu'on examine l'histoire au point de vue de la génération, il est impossible de ne pas se poser la question de savoir quel fait réel a pu donner naissance à l'illusion du miracle ; mais quand on abandonne l'idée de la génération, toute difficulté disparaît. Ainsi pour les stigmates de saint François nous n'avons nul besoin de savoir en quoi consistaient ces plaies ; mais nous devons chercher quelle conception le Moyen Age en avait ; c'est cette conception qui a agi dans l'histoire et cette action est indépendante du problème physiologique.

Il est donc bien inutile de discuter sur les incidents qui peuvent avoir donné naissance à la croyance relative à la résurrection de Lazare ; la question est de savoir si cette croyance a produit quelque chose dans l'histoire du christianisme et pourquoi le miracle n'a pas été mentionné par les synoptiques. Beaucoup d'auteurs modernes que gêne l'énormité de ce miracle (2), voudraient profiter de cette omission pour se débarrasser de Lazare, et c'est ce qui explique le succès assez marqué que le livre de l'abbé Loisy a obtenu dans des groupes catholiques engagés dans les voies de l'exégèse rationaliste (3) ; — les purs chrétiens

(1) Quand on veut écrire pour la gloire de Jeanne d'Arc, comme on le fait aujourd'hui, il faut bien se demander si vraiment un ange apporta au roi une couronne d'or et ce qu'est devenu ce fameux signe qui devait demeurer dans le trésor royal mille ans et plus (Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, tome I, pp. 283-290).

(2) On a souvent rapporté que Spinoza disait qu'il renoncerait à sa philosophie au cas où on lui démontrerait la réalité de ce miracle.

(3) Pour beaucoup de catholiques actuels, devenus fort peu chrétiens, un grand miracle nettement accusé est plus gênant qu'un grand nombre de petits faits merveilleux ; c'est pourquoi ils préfèrent les synoptiques à saint Jean.



ont, depuis longtemps, considéré la croyance au fait matériel raconté par le quatrième Evangile comme un signe auquel on reconnaît un vrai fidèle.

Renan expliquait la singulière omission des synoptiques en disant qu'ils « savaient très mal ce qui précède immédiatement la dernière semaine de Jésus » (p. 507); il me semble plus vraisemblable que la résurrection de Lazare a été supprimée de parti pris, parce qu'elle gênait la théologie paulinienne : saint Paul ayant affirmé que le Christ est le premier ressuscité d'entre les morts (1), les synoptiques — qui ont tous subi l'influence des Epîtres — supprimèrent cet épisode (2).

(1) D'après le premier Evangile il y eut des gens ressuscités au moment de la mort de Jésus; mais l'auteur ajoute qu'ils sortirent de leurs sépultures après la résurrection du dimanche (Mathieu, XXVII, 52-53).

(2) Saint Luc a, en quelque sorte, décomposé l'histoire de Béthanie et en a dispersé les morceaux dans son livre : l'onction, la mention de deux sœurs appelées Marthe et Marie, dont la première sert à table, la valeur du témoignage de Lazare ressuscité sont des dislocations de la tradition johannique (*Vie de Jésus*, p. 334; p. 373; pp. 506-507).

La résurrection du fils de la veuve de Naïm est une édition corrigée de celle de Lazare; pour ne pas contredire la théorie paulinienne, le miracle a lieu pendant l'enterrement, alors que l'âme est encore voisine du corps. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette conception juive de l'âme lorsque nous examinerons, dans la troisième partie, l'antiquité du quatrième Evangile. La dislocation de l'histoire de Béthanie constitue une très forte présomption en faveur de l'antiquité du quatrième Evangile : il est bien plus facile d'admettre la dispersion de fragments d'une même tradition qu'un groupement artificiel (et inexplicable) de morceaux pris dans diverses parties d'un livre antérieur.



IV

Programme dressé en 1848 par Renan et pourquoi il ne fut pas exécuté. — Apocalypses juives et difficultés que présente leur interprétation ; illusions de Renan à ce sujet. — Observations d'Isidore Loëb et de Théodore Reinach sur la littérature juive. — Le Talmud. — Doutes sur la sûreté de l'érudition de Renan.

En 1848, Renan avait dressé un programme des études à entreprendre pour écrire l'histoire des origines chrétiennes ; mais il se plaçait alors à un point de vue tout différent de celui qu'il a adopté plus tard ; il ne voulait pas raconter la conquête du monde romain par les adorateurs du Christ, mais les temps durant lesquels la nouvelle religion fut encore toute juive : « C'est l'histoire de cette curieuse embryogénie, l'histoire des racines du christianisme, jusqu'au moment où l'arbre sort de terre, tandis qu'il n'est encore que secte juive, jusqu'au moment où il est adopté ou absorbé, si l'on veut, par les nations que j'ai voulu indiquer ici. Elle est toute à deviner... Mais *la critique peut retrouver l'histoire sous la légende*, ou du moins retracer la physionomie caractéristique de l'époque et de ses œuvres » (*Avenir de la science*, p. 281).

Les circonstances singulières au milieu desquelles fut improvisée la *Vie de Jésus*, empêchèrent Renan de mettre ce programme à exécution ; mais plus tard il sembla vouloir revenir à des idées analogues à celles de 1848. Après avoir conduit les origines du christianisme jusqu'à l'avènement de Commode, il annonça qu'il allait rechercher dans le développement religieux d'Israël les sources de



la grande révolution religieuse accomplie par les disciples de Jésus. On pouvait donc espérer que les derniers volumes de cette nouvelle entreprise contiendraient des détails sur cette curieuse embryogénie qui lui avait jadis paru si utile à étudier ; l'attente fut déçue. Ce n'est pas que Renan n'ait parfois l'air de vouloir nous raconter la formation des premières racines du christianisme dans le monde juif ; mais il se borne à noter des suites chronologiques sans faire ressortir le principe qui formerait l'unité réelle de ces suites ; une succession dans l'histoire n'est pas toujours une chaîne de causes :

« La cause éloignée du christianisme, dit Renan, ce sont les anciens prophètes d'Israël. La cause prochaine, c'est le mouvement eschatologique qui, depuis le livre de Daniel, agite si fort l'esprit juif. La cause très prochaine, c'est l'école messianique de Judée dont les manifestes sont le livre d'Hénoch et l'Assomption de Moïse. La cause immédiate, c'est Jean-Baptiste » (*Histoire d'Israël*, tome V, pp. 412-413). Mais on pourrait demander : quelle est donc la cause du judaïsme ultérieur ? Comme les apologistes chrétiens, il fait du christianisme un héritier si direct de l'Ancienne Loi qu'on ne peut plus facilement comprendre la persistance de celle-ci ; on sait que la destinée des Juifs a toujours tourmenté la théologie et qu'elle ne constitue pas un des moindres mystères de l'orthodoxie.

Il est singulier que Renan n'ait pas été frappé de la difficulté qu'il y aurait à concilier les idées qu'il se faisait sur les apocalypses juives et sur la prédication idyllique de Jésus. Il trouvait dans le livre d'Hénoch l'esprit le plus sauvage : « On voudrait rapporter tout cela aux bas temps gnostiques et manichéens, dit Renan, au temps de l'Ascension d'Isaïe, par exemple : mais cela est impossible » (p. 386). L'Assomption de Moïse est animée des mêmes passions que



le deuxième livre des Macchabées ; c'est un grand cri de haine contre les envahisseurs ; les crucifixions des Juifs révoltés que Varus fit exécuter en l'an 4 de notre ère, avaient laissé une profonde impression sur l'auteur ; mais Israël triomphera de cet *aigle* maudit : « Israël montera sur sa tête, sur ses ailes, le piétinera, le déplumera. Ah ! le beau jour ! » (p. 409 410). Voilà certes des sentiments qui ne concordent guère avec ceux qu'on prête généralement à Jésus ; la prétendue chaîne des causes, au lieu d'expliquer la genèse de la première prédication chrétienne, la rendrait ainsi infiniment obscure

L'interprétation des apocalypses devait jouer un grand rôle dans le travail que Renan voulait entreprendre en 1848 ; nous avons vu que cette interprétation devait aboutir à retrouver l'histoire sous la légende ; je ne crois pas qu'il y ait sophisme plus dangereux que celui que suppose une telle entreprise ; une légende peut être très précieuse pour connaître la manière de penser d'un peuple, mais elle ne peut nous fournir des faits et ce sont des faits que Renan voulait demander aux apocalypses. Ces livres ont pu donner lieu aux interprétations les plus dissemblables ; et même celles que la majorité des auteurs accepte, sont encore bien douteuses. Le livre d'Hénoch (1) renferme un épisode célèbre dans lequel les Juifs sont symbolisés par des brebis que dévorent des animaux sauvages jusqu'au jour où le Seigneur arme les brebis : celles-ci mettent

(1) Il est curieux de signaler ici les variations de Renan au sujet de ce livre ; dans le quatrième volume de *l'Histoire d'Israël* il disait que l'influence chrétienne s'y manifestait par l'emploi du terme *Ancien des jours* pris « au sens sacramentel », par l'introduction de l'ange Raphaël et la réunion des quatre grands anges ; il regardait comme probablement christianisée aussi la partie du livre où il est question de la chute des anges (tome IV, p. 359, p. 467, p. 469). Plus tard il a considéré tout le livre comme antérieur au christianisme (tome V, pp. 384-386 et p. 401).



alors en fuite leurs ennemis. Renan et les meilleurs auteurs voient là une allusion aux conquêtes de Jean Hyrcan (p. 25). Cette explication me semble bien peu satisfaisante : je trouve difficile qu'un écrivain pieux ait pu célébrer les exploits d'un roi qui entretenait une armée de mercenaires avec l'or du temple (p. 36) et que les pharisiens regardaient comme indigne d'occuper le souverain pontificat à cause de l'indignité prétendue de sa mère (p. 52).

Dans l'*Antéchrist*, Renan a poussé jusqu'à la minutie l'explication des épisodes eschatologiques par des faits historiques : dans l'étoile qui tombe du ciel et rend amères le tiers des eaux du monde (Apocalypse, VIII, 10-11) il voit une allusion à quelque bolide auquel on aura attribué la corruption des eaux d'un réservoir (*Antéchrist*, p. 394) ; — une invasion de sauterelles aurait conduit à imaginer les fléaux de la cinquième trompette (p. 396) ; — ceux de la sixième trompette seraient une allusion à une invasion de Parthes, car ceux-ci tiraient des flèches en fuyant et l'Apocalypse parle de chevaux qui tuent par la queue (p. 398) ; — l'épisode de la femme et du dragon (XII, 4-6 et 13-18) correspondrait à quelques circonstances inconnues de la retraite des fidèles de Jérusalem à Pella (p. 410). Renan se donne beaucoup de mal pour trouver quel personnage a pu être désigné comme « faux prophète » : il estime que ce fut probablement « un imposteur d'Ephèse partisan de Néron, peut-être un agent du faux Néron ou le faux Néron lui-même » (p. 420). Il croyait pouvoir établir une si grande concordance entre les symboles et l'histoire qu'il fixait à la fin du mois de janvier de l'an 69 la publication de l'Apocalypse (p. 355).

Suivant Renan, les apocalypses renferment le plus souvent une « philosophie de l'histoire contemporaine » exposée



d'une manière énigmatique, mais permettant de les dater quand le commentateur est assez sagace pour déchiffrer les énigmes (*Evangelies*, p. 365). On est arrivé aujourd'hui à une conception fort éloignée de celle-là, encore que, dans bien des cas, les auteurs aient conservé beaucoup trop de l'ancien système. Les apocalypses sont des compilations ayant pour objet de décrire le *mal*, en utilisant d'anciens contes ; ceux-ci, au cours des temps, s'étaient souvent enrichis d'allusions à des événements politiques ; mais les compilateurs ne comprenaient plus généralement ces allusions, en sorte qu'ils plaçaient pêle-mêle des fragments fort disparates au point de vue chronologique (1).

La mythologie babylonienne a fourni beaucoup de traits aux auteurs d'apocalypses ; si la Bête monte de la mer (xiii, 1) c'est, d'après Renan que « l'empire romain, pour les gens de Palestine, semblait venir d'au delà des mers » (p. 412) ; en réalité, c'est parce que le monstre babylonien Tiamat est le symbole de l'abîme.

L'erreur de Renan est d'autant plus remarquable qu'elle provient d'une mauvaise interprétation du génie hébraïque et que, par suite, elle touche à la fois à sa science de spécialiste et à son goût d'orientaliste. Les œuvres juives ne peuvent pas être soumises aux mêmes procédés critiques que les classiques grecs et les Allemands ont commis quantité d'erreurs en voulant classer avec précision des

(1) L'apocalypse canonique paraît dater du temps de Domitien ; mais elle renferme probablement des allusions à Caligula et à Néron. Il n'est pas du tout certain que le chiffre de la Bête désigne Néron ; quelques auteurs pensent que la variante conservée par saint Irénée (616 au lieu de 666) pourrait être la bonne et s'appliquer à Caligula (De Faye, *Les apocalypses juives*, p. 54). Renan reconnaît d'ailleurs que pour trouver Néron dans le chiffre de la Bête il faut supposer une orthographe hébraïque dont on ne connaît aucun exemple avant le troisième siècle (*Antéchrist*, p. 416). Voilà un cas où la science moderne ne tient nul compte des données matérielles de l'érudition.



productions lyriques qui échappent à toute détermination chronologique. M. Théodore Reinach approuve fort Isidore Loëb d'avoir protesté contre cette science illusoire (1) : « La chasse aux allusions historiques lui paraissait une méthode dangereuse et qui témoignait d'une médiocre connaissance de l'âme juive et des habitudes du lyrisme hébraïque... Leur pensée vagabonde va et vient sans se fixer dans l'océan des âges ; elle vit dans un rêve perpétuel où la notion du temps s'efface comme celle des lieux. Leur langage est bien celui qui convient à cette pensée flottante et comme hallucinée ».

Les observations d'Isidore Loëb portaient sur les Psaumes (2) ; mais elles s'appliquent à toutes les œuvres de rêve que comprend la littérature juive ; et les apocalypses sont, par excellence, de telles œuvres.

En plus des apocalypses, Renan indiquait comme source très importante le Talmud ; revenant en 1863 sur les idées émises par lui en 1848, il écrivait : « La vraie notion des circonstances où se produisit Jésus, doit être cherchée dans le [Talmud] ...D'innombrables détails matériels des Evangiles trouvent leur commentaire dans le Talmud » (*Vie de Jésus*, p. XLV ; Cf. *Avenir de la Science*, p. 281). Il prévenait cependant le lecteur qu'il n'avait point fait une étude personnelle et approfondie des documents dont il signalait, avec tant de force, l'intérêt : « Les vastes recueils latins de Lighfoot, de Schoettgen, de Buxtorf, d'Otho, conte-

(1) 1. Loëb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, p. XIII.

(2) Isidore Loëb croyait que le Second-Isaïe appartient au même groupe littéraire que les Psaumes et il plaçait à l'époque du second temple des morceaux qui, d'après Renan, auraient été écrits quelque temps avant la prise de Babylone (tome III, p. 473) : Cyrus ne figurerait dans ces morceaux qu'à titre de personnage symbolique, opposé aux Pharaons (*op. cit.*, pp. 222-228). Le cantique de la Mer rouge et les autres chants historiques lui semblaient pouvoir se rapporter aussi au temps du second temple (pp. 250-270).



naient déjà à cet égard, disait-il, une foule de renseignements. Je me suis imposé de vérifier dans l'original toutes les citations que j'ai admises. La collaboration que m'a prêté un savant israélite, M. Neubauer, m'a permis d'aller plus loin et d'éclairer certaines parties de mon sujet par de nouveaux rapprochements ». Plus tard il utilisa aussi le concours de J. Derenbourg (*Saint Paul*, p. LXXV).

On est un peu surpris de cette manière de procéder chez un auteur qui a toujours prétendu avoir une vocation extraordinaire pour les langues sémitiques et qui aurait cru abaisser sa dignité de prince des sémitisants s'il avait accepté une autre chaire au Collège de France que celle d'hébreu (1). Il est bien évident que, dans des questions de ce genre, rien n'aurait pu remplacer une étude critique des textes et on doit regretter que Renan n'ait pas appliqué au Talmud son étonnante faculté de divination : dans ce fouillis de décisions dont la chronologie est si douteuse, il aurait pu faire quelque lumière. On serait tenté de supposer que Renan se défiait de ses forces et qu'il n'osait pas aborder un sujet si difficile ; on a souvent en effet mis en doute sa valeur comme hébraïsant (2) et M. Brunetière dit avec brutalité (3) : « Quels services Renan a-t-il rendus à la philologie sémitique ? On le saurait, je le saurais, s'ils

(1) Mary J. Darmesteter, *La vie de Ernest Renan*, pp. 135-136.

(2) D'Hulst estime que les critiques catholiques ont souvent dépassé toute mesure (*Correspondant*, 25 octobre 1892, p. 218). La *Revue des études juives* a relevé dans le quatrième volume de l'*Histoire d'Israël* (p. 284) une citation d'Antigone de Socle qu'elle ne peut s'expliquer que par « une étrange inadvertance » à moins que ce ne soit une « correction voulue » (*Revue des études juives*, premier semestre 1893, p. 156) : Renan traduit : « La rosée du ciel sera pour vous », là où le texte reçu donne : « Que la crainte du ciel soit sur vous ». Renan aurait bien fait d'indiquer les raisons qui justifient la correction du texte pour ne pas être exposé à la critique.

(3) Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 83.



étaient éminents » ; ces doutes sont d'autant plus justifiés que l'*Histoire générale des langues sémitiques* est restée au premier volume. Je pense que Renan s'était rendu compte des observations désobligeantes que feraient plus tard sur son compte les historiens : c'est pour ne point paraître avoir été seulement un sémitisant amateur qu'il a tant insisté pour que l'Institut publiât le *Corpus* des inscriptions sémitiques et qu'il disait ne rien tant aimer que cette entreprise.

Quand on connaît bien la nature d'esprit de Renan, sa manière de procéder s'explique facilement ; il considérait comme étant secondaires toutes les questions qui ne l'amusaient pas. On a donc eu très grand tort de proclamer avec fracas qu'il n'avait rien aimé que la vérité ; M. Brunetière répond (1) : « Il n'a aimé la vérité qu'en dilettante et en épicurien, pour la beauté des choses qu'il en pouvait dire... Il l'a aimée, singulière et rare, paradoxale et surprenante, changeante et contradictoire, favorable et complaisante au *jeu de sa virtuosité* ». Le Talmud n'amusait pas Renan et, chaque fois qu'il a parlé de ce livre, il a manifesté le dégoût qu'il lui causait : en 1848 il le signalait comme un exemple de « ce que peut l'esprit humain déraillé des voies du bon sens » (*Avenir de la Science*, p. 183) ; à la fin de sa carrière, il conseillait au judaïsme « d'oublier » le Talmud (*Histoire d'Israël*, tome V, p. 317). On ne pouvait pas demander à ce dilettante de s'ennuyer de longues années à examiner des textes de ce genre.

Aucune personne ayant lu avec soin l'œuvre de Renan ne pourra souscrire à l'éloge qu'a fait de celui-ci son ami J. Darmesteter (2) ; il n'est pas vrai qu'il eût « les vertus

(1) Brunetière, *op. cit.*, pp. 27-28.

(2) J. Darmesteter, *Critique et politique*, p. 58.



de l'érudit amoureux du détail et qui sait que le détail seul, le menu fait, est la base de la science » ; et peut-être même M. Brunetière a-t-il jugé trop favorablement les *Origines du christianisme* quand il a dit (1) que : « la trame de l'érudition en était résistante et solide ». Je voudrais montrer, par quelques exemples très simples, comment travaillait Renan et qu'on ne peut pas toujours se fier à lui.

Plus d'une fois le plaisir de lancer une phrase à effet l'a conduit à des exagérations manifestes ; ainsi, par exemple, à propos des actes de Nérée et d'Achillée, il écrit : « On ne fut jamais plus voluptueusement chaste ; on ne traita jamais du mariage avec une plus naïve impudeur » (*Marc-Aurèle*, p. 245). D'après lui, Tertullien oppose « aux énervantes faiblesses des apologistes helléniques le dédain du *Credo quia absurdum* » (p. 109) ; et il renvoie au traité *De carne Christi*, 5 ; on n'y trouve pas cette phrase fameuse qui n'existe d'ailleurs nulle part dans Tertullien.

Plusieurs fois Renan a cité une sentence de Jésus qui manque dans nos Évangiles : « Soyez de bons banquiers » : mais il lui a donné diverses interprétations. Dans la *Vie de Jésus* (p. 187) il croit qu'il est recommandé de faire « de bons placements pour le royaume de Dieu, en donnant [ses] biens aux pauvres ». Si Renan s'était reporté aux sources qu'il cite, il aurait vu qu'il s'agit de séparer le bon et le mauvais dans l'Ancienne Loi, comme fait le changeur triant les pièces de monnaie. C'est le sens qu'il a fini par donner à la parole de Jésus dans *Marc-Aurèle* (p. 86) ; mais il a soin de ne pas avertir le lecteur qu'il y a un contresens dans le premier volume (2).

(1) Brunetière, *op. cit.*, p. 79.

(2) On pourrait même se demander si Renan ne cherche pas à embrouiller le lecteur ; dans le premier volume il avait parlé des *banquiers* ; maintenant il parle des *changeurs* : dans un autre endroit il emploie le mot



Il y a quelques années, M. Pascal, professeur à Catane, a fait connaître un curieux exemple des traductions artificieuses de Renan (1). Néron avait établi entre le Palatin et les jardins de Mécène un vaste ensemble de constructions que l'on nommait *domus transitoria*, en raison de leur position ; il entraînait dans le plan de Renan d'amener le lecteur à croire que Néron avait pu être l'auteur de l'incendie de l'an 64 et qu'il aurait brûlé Rome pour pouvoir agrandir ses palais. Voici par quelles *ruses* cette idée est insinuée ; Renan décrit d'abord « cette maison que [Néron] appelait *transitoire* et qu'il méditait de rendre bientôt définitive » (*Antéchrist* p. 142) ; — puis il observe que l'empereur rentra dans la ville « vers le moment où le feu approchait de sa maison *transitoire* » (p. 146), sans doute pour mieux surveiller le désastre ; — enfin la *maison dorée* s'élève « sur l'emplacement de l'ancienne *résidence provisoire*, agrandi des espaces que l'incendie avait déblayés » (p. 149). On ne peut vraiment mieux utiliser l'équivoque.

Il lui répugnait d'admettre que saint Paul eût dit toute la vérité sur sa continence ; il s'occupe plusieurs fois de cette question qui le tracassait ; après avoir trouvé que saint Paul « se vante avec une assurance qui n'était peut-être pas exempte de quelque affectation et qui, en tout cas, a pour nous quelque chose de déplaisant » (*Apôtres*, p. 172), il affirme que « toute une branche de la tradition ecclésiastique a prétendu que [saint Paul] était marié » (*Saint Paul*, p. 148-149) ; il revient encore sur le prétendu mariage dans l'*Antéchrist* (p. 18-19 et p. 22). Cette tradi-

étrange de *trapézites* (*Marc-Aurèle*, p. 154). Dans la prière sur l'Acropole les *trapézites* reviennent encore (*Souvenirs*, p. 66) ; il est entièrement probable qu'il ne doit pas y avoir eu un grand nombre d'années entre la composition de cette pièce et la rédaction de *Marc-Aurèle*.

(1) Carlo Pascal, *L'incendie de Rome et les premiers chrétiens*, p. 30.



tion est prouvée par trois références : Clément d'Alexandrie, argumentant contre des hérétiques adversaires du mariage, leur oppose l'exemple des apôtres et, pour les besoins de cette polémique, englobe saint Paul dans la catégorie des apôtres mariés (Stromates, III, 6) ; il n'avait d'autres raisons à faire valoir qu'un passage obscur des Epîtres (Philippiens, IV, 3) (1) ; il n'invoque aucune tradition, ce qui est d'autant plus remarquable qu'il a conservé une légende relative aux derniers entretiens de saint Pierre avec sa femme (Stromates, VII, 11) ; — Eusèbe rencontrant cette histoire singulière ne manque pas de la noter, comme il faisait pour toutes les choses qui le frappaient dans ses lectures ; il place donc saint Paul parmi les apôtres mariés, sur l'unique autorité de Clément (Histoire ecclésiastique, III, 30) ; — à la fin du quatrième siècle, l'auteur des lettres pseudo-ignatiennes croit que saint Pierre et saint Paul furent mariés (Philadelphiens, 4), soit qu'il ait groupé machinalement ces deux grands noms, soit qu'il ait pris ce renseignement dans Eusèbe. Origène a parlé aussi de cette prétendue tradition ; mais il ne savait rien de plus que son maître, c'est-à-dire ce que l'on trouve dans l'Epître aux Philippiens (sur l'Epître aux Romains, I, 1). Peut-on appeler cela une tradition ?

Pour terminer, j'appelle l'attention sur une traduction de haute fantaisie, qui a l'inconvénient de nous présenter sous un jour étrange les institutions romaines. Parlant de la législation relative aux martyrs, Renan énumère les délits sous l'inculpation desquels ils pouvaient tomber et il

(1) Saint Paul salue un « digne compagnon » ; les commentateurs juifs et chrétiens se sont toujours évertués à placer des noms sur les personnages anonymes et à imaginer des relations de parenté entre les personnages mal connus ; Clément a suivi cet usage, a lu le texte au féminin et a inventé ainsi la femme de saint Paul.



ajoute : « Et puis il y avait cette sombre catégorie des *flagitia nomini coherentia*, crimes qui n'avaient pas besoin d'être prouvés, que le nom de chrétien faisait supposer *a priori* et qui entraînaient la qualification d'*hostis publicus* » (*Évangiles*, p. 402). Aucun auteur n'a jamais entendu parler de cette catégorie de crimes, d'autant plus que le mot *flagitia* ne s'applique aux délits que dans le seul cas d'outrages aux mœurs (1). Renan avait emprunté la formule *flagitia nomini coherentia* à la lettre de Plin le jeune à Trajan ; on ne sait trop ce qu'elle veut dire dans ce texte et elle constitue même une des grosses difficultés que n'ont pas résolues les défenseurs de l'authenticité de ce document. Les apologistes disent bien que les chrétiens sont condamnés seulement pour leur nom ; mais ils ne cessent de signaler ce qu'a d'exorbitant une telle répression, tandis que, d'après Renan, elle aurait été conforme aux principes du droit romain (2).

(1) Les *spécialistes* ont fini par reconnaître le vrai sens du mot *flagitia* depuis que M. Pascal a soutenu que Tacite, en appelant les chrétiens : *propter flagitia inveni*, avait eu l'intention de les regarder comme complices possibles de l'incendie de Rome. M. P. Allard avait jadis traduit *flagitia* par : crimes (*Histoire des persécutions*, tome I, p. 454) ; il a découvert depuis que ce sens ne convient nullement (*Les chrétiens ont-ils incendié Rome sous Néron ?* pp. 26-27). Le dictionnaire de Forcellini ne laisse cependant aucun doute sur ce point.

Le Blant qui a essayé de montrer que les martyrs furent mis à mort en raison du droit commun, ne connaît pas « la sombre catégorie » découverte par Renan (*Les persécuteurs et les martyrs*, chapitre VI).

(2) A la page 358 des *Apôtres* se trouve une traduction encore plus singulière que celle dont il est question ici, mais qui pourrait bien provenir seulement d'un lapsus du correcteur : « Le lieu de réunion avait d'ordinaire un *tétrastyle* (portique à quatre faces) ». Tout le monde appelle *tétrastyle* un édifice ayant quatre colonnes sur la face principale.



V

La théologie de Renan : Gavroche et Homais. — Religion considérée du point de vue littéraire. — Raisons qui rendaient le christianisme peu intelligible pour Renan : le péché ; la chasteté ; le pessimisme. — Comment Renan se trompa sur son aptitude à comprendre le christianisme : son goût pour les légendes ; son admiration pour les œuvres de charité ; son sentiment sur l'économie cléricale.

Renan croyait être particulièrement préparé pour écrire sur les origines du christianisme : « Si l'amour d'un sujet, dit-il, peut servir à en donner l'intelligence, on reconnaîtra, j'espère, que cette condition ne m'a pas manqué. Pour faire l'histoire d'une religion, il est nécessaire, premièrement, d'y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine) ; en second lieu, de n'y plus croire d'une manière absolue ; car la foi absolue est incompatible avec l'histoire sincère. Mais l'amour va sans la foi » (*Vie de Jésus*, p. CIV). Je suppose qu'il entendait affirmer ainsi la supériorité de son œuvre, comparée soit à celle de Salvador, soit à celles des fanatiques de la gauche hégélienne, soit à celles des professeurs catholiques.

Le passage par Saint-Sulpice aurait pu avoir une très heureuse influence sur Renan, en lui donnant une plus grande facilité pour comprendre les dogmes et la théorie des sacrements : il est à remarquer, en effet, que ces sujets sont toujours fort mal traités dans les livres écrits par des laïques. Malheureusement, il ne semble pas que Renan ait jamais étudié à fond la théologie *positive*, qui examine les



questions d'un point de vue historique ; tout ce qu'il a dit au sujet de la formation des dogmes au sein du christianisme primitif, trahit un extrême embarras ; l'auteur reste dans le vague de peur de se compromettre.

A l'époque où Renan quittait Saint-Sulpice, Newman se faisait catholique, après avoir approfondi l'histoire de l'Eglise et contrôlé la tradition. Je ne crois pas que Renan ait jamais rien écrit sur le célèbre auteur de la théorie du développement des dogmes ; et on peut se demander s'il n'a pas négligé un théologien aussi important parce qu'il ne se sentait pas en mesure de discuter avec lui. Dans les *Souvenirs d'enfance*, il croit certain que « l'Eglise catholique s'oblige à soutenir que ses dogmes ont toujours existé tels qu'elle les enseigne, que Jésus a institué la confession, l'extrême-onction, le mariage ; qu'il a enseigné ce qu'ont décidé plus tard les conciles de Nicée et de Trente » (*op. cit.*, p. 283). Une affirmation aussi tranchante permettrait de croire que Renan aurait ignoré tout de Newman (1).

En 1884 il publia dans les *Nouvelles études d'histoire religieuse* un petit essai qu'il avait composé en sortant de Saint-Sulpice sur « les congrégations *de auxiliis* », c'est-à-dire sur les premières luttes relatives à la grâce qui passionnèrent tant le *xvii^e* siècle. On est étonné de voir que ce sujet soit traité comme un léger badinage et il ne me paraît pas du tout certain que Renan eût fait un sérieux effort personnel pour comprendre le sens exact du problème discuté entre les thomistes et les molinistes. Ce petit morceau n'est pas de nature à donner une haute idée de la science théologique de Renan ; on comprend donc assez

(1) Il ne faudrait pas croire que Newman fût inconnu en France ; il parut deux traductions de son livre, en 1846 et 1848. Il me semble bien difficile d'admettre que Renan n'ait pas entendu parler d'un savant dont la conversion fit tant de bruit.



facilement pourquoi il l'a gardé si longtemps en portefeuille ; en 1884 il était devenu grand homme et personne n'eût osé lui reprocher son ignorance du sujet.

Dans la préface il appréciait en ces termes cet essai de jeunesse : « Pour *égayer* l'austérité de ce volume, j'y ai inséré un *jeu* que m'inspirèrent mes souvenirs de théologie scolastique (1)... J'ai voulu montrer, dans ce petit récit, une des singularités de la théologie romaine, qui est d'associer bizarrement les prétentions à l'infailibilité avec l'ergoterie la plus subtile. L'infailibilité devrait, au moins, n'être pas disputeuse. Quoi de plus naïf que de suer sang et eau pour trouver la vérité, quand on est sûr d'avance que ce qu'on décidera sera la vérité ? » (*Nouvelles études*, pp. V-VI). Ces facéties d'un goût médiocre étaient le vrai commentaire de l'essai de 1843. Pour en bien comprendre tout le sens, il faut se rappeler que l'année précédente avaient paru les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, qui eurent un si éblouissant succès (2) ; or, dans ce livre se lisaient d'étranges déclarations sur la religion :

« Que voulez-vous ? C'est M. Homais qui a raison. Sans M. Homais, nous serions tous brûlés vifs. Quand on s'est donné bien du mal pour trouver la vérité, il en coûte d'avouer que ce sont les frivoles qui sont les vrais sages. Gavroche et M. Homais arrivant d'emblée et avec si peu de peine au dernier mot de la philosophie ! C'est bien dur à

(1) On peut se demander si déjà au séminaire Renan ne s'était pas exercé à ce genre de drôleries : il nous apprend que sa manière de présenter certains arguments de l'orthodoxie faisait sourire ses camarades. Ce serait à la suite de ces espiègleries scolastiques que l'un des professeurs, l'abbé Gottofrey, lui aurait dit qu'il n'était pas chrétien (*Souvenirs*, pp. 259-260).

(2) « Depuis les *Mémoires d'outre-tombe*, jamais livre de cette sorte n'était allé si directement au cœur de ce public qui adore que ses grands hommes lui parlent d'eux mêmes... Ce livre eut ce qu'il méritait, un succès de cœur » (Mary J. Darmesteter, *La vie de Ernest Renan*, p. 265).



penser » (*Souvenirs*, p. 155). Et un peu plus haut il admire que Gavroche puisse écarter « par une plaisanterie des croyances dont la raison d'un Pascal ne réussit pas à se dégager », et que lui, Renan, ait eu besoin de tant de science philologique « pour arriver juste au même résultat que ce petit drôle atteint tout d'abord » (p. 133). Devant un public qui applaudissait des énormités pareilles, Renan aurait eu grand tort de se gêner.

Pendant de longues années, Renan s'était gêné pour se donner un air de pasteur protestant : « J'ai fait passer, disait-il, ce que la *médiocrité humaine* regarde comme des hardiesses grâce à un *style modéré* et à des mœurs graves » (*op. cit.*, p. 360). M. Brunetière dit (1) que « rien n'est plus grave, et on pourrait presque dire plus pieux, que les premiers écrits de Renan, ceux qu'il a réunis plus tard pour en former ses *Etudes d'histoire religieuse* et ses *Essais de morale et de critique* ». Mais il ne faut pas trop se laisser prendre aux apparences : en réalité Renan adoptait un masque qui changeait fort sa véritable nature : il n'eût pas mieux demandé que de se livrer à de petits *jeux* pour *égayer* ses lecteurs à propos de choses sérieuses. Je ne puis croire qu'il fut bien sincère quand il reprochait à Béranger d'avoir (2) « en un siècle préoccupé de problèmes aussi sérieux que ceux qui nous obsèdent, accepté devant le public le rôle de faux ivrogne et de faux libertin ». Tout était chez Renan affaire de convenances littéraires : il y eut un temps où il crut qu'il ne pourrait réussir qu'en se composant un personnage austère ; il vint un autre temps qui lui parut désirer des *blagues* (3) ; il écrivit pour ces deux époques avec un égal succès.

(1) Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 49.

(2) Brunetière, *op. cit.*, pp. 56-57.

(3) M. Brunetière a été très dur pour ce qu'il croit être une aberration



Je n'accuse pas Renan d'hypoërisie ; mais les gens de lettres comprennent la sincérité d'une façon particulière qu'il faut examiner ici. On a beaucoup disserté pour savoir dans quelle mesure Chateaubriand avait été chrétien ; la question est certainement mal posée. Chateaubriand savait que son *Génie du christianisme* avait été le livre capital de son époque et il était trop perspicace pour ne pas voir que l'esprit du XVIII^e siècle était en pleine décadence ; en gardant soigneusement l'attitude du chrétien inspiré, il soignait sa gloire. Lorsque les catholiques français furent agités par les questions que posait l'école menaisienne, il eut une attitude prudente, qui ne se comprendrait guère chez un homme profondément chrétien. On rapporte qu'étant allé voir Lamennais après la rupture de celui-ci avec Rome, il refusa d'entrer en discussion sur la théologie (1) : il ne se sentait pas très sûr de lui-même et ne savait de la religion que ce qu'il fallait pour briller dans le monde.

Que Chateaubriand ait eu un confesseur au moins vers 1840 (3), qu'il fût exactement maigre aux jours ordonnés par l'Eglise (3), il n'y a là rien qui doive nous surprendre ; une pratique mécanique du catholicisme ne saurait rien nous apprendre sur le fond de la pensée d'un homme (4).

morale (*op. cit.*, pp. 57-59) et ce qui fut seulement une habileté littéraire. Si on rapprochait avec soin ce que Renan écrivit dans les dernières années de sa vie et ses œuvres de la période *pieuse*, on verrait qu'il lui fallait de grands efforts pour ne pas se laisser aller à ce qu'il appelait son atavisme gascon. Que l'on compare, par exemple, ce qu'il dit dans les articles sur Amiel à propos des ivrognes, auxquels il voudrait procurer une ivresse aimable (*Feuilles détachées*, p. 384), avec le mépris qu'il avait manifesté, dans son ancien article sur Channing, pour les sociétés de tempérance (*Etudes d'histoire religieuse*, p. 394).

(1) Bertrin, *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, p. 325.

(2) Bertrin, *op. cit.*, p. 392.

(3) Bertrin, *op. cit.*, p. 389.

(4) Je ne crois pas devoir insister sur la prière composée à propos de la



Le problème de la sincérité religieuse est bien plus intéressant pour le cas de Lamennais : le passage de ce fougueux ultramontain à la démocratie antieléricale serait inintelligible, si l'on supposait qu'il eût jamais été un grand chrétien ; tout s'explique, au contraire, avec facilité, quand on admet que la religion chez Lamennais était une question de littérature comme chez Chateaubriand.

Renan a écrit sur Lamennais une excellente notice, qui doit être consultée avec soin par ceux qui veulent connaître ce problème ; Renan a très bien démêlé ce qu'il y avait de caché au fond de l'âme de son fougueux compatriote : « *Son unité, dit-il, est dans sa rhétorique, elle tient à la forme et non au fond de ses idées ; mais la forme chez lui est bien plus essentielle que le fond. Ce ne fut ni un politique, ni un philosophe, ni un savant ; ce fut un admirable poète, obéissant à une muse sévère et toujours irritée* » (*Essais de morale et de critique*, p. 143) ; — « Il s'enivrait de sa propre vision » (p. 183) ; — « Il ne fut qu'une puissante machine intellectuelle travaillant sur le vide » (p. 155) ; — « Une fois la poésie de son âme jetée dans les *Paroles d'un croyant* et *Voix de prison*, il tomba dans une âpre dialectique où ses grandes qualités n'eurent plus d'emploi » (p. 189). Ainsi Lamennais ne fut qu'un homme de lettres que les circonstances conduisirent d'abord à se faire le champion du catholicisme et plus tard son adversaire.

Chateaubriand ne se trouva jamais dans une situation analogue à celle de Lamennais ; d'ailleurs, il connaissait trop le monde pour compromettre par des ridicules violences une gloire acquise, et pour supposer que le catho-

mort de Mathieu de Montmorency ; elle n'indique pas un souffle religieux bien puissant ; mais ce genre de littérature ne convenait peut-être pas beaucoup au talent de Chateaubriand (Bertrin, *op. cit.*, pp. 385-386).



licisme serait frappé à mort par la défection d'un homme de lettres. Chez Lamennais, au contraire, il y avait beaucoup de ce que nos pères appelaient le eustre de eollège. Dans sa vanité de pamphlétaire, il s'imagina qu'il entraînerait après lui tous ceux qui l'avaient applaudi quand il flattait leurs passions ; il demeura seul ; son genre de talent ne convenant pas à ses nouvelles entreprises, il fut médiocre et on l'oublia. Chateaubriand resta jusqu'au dernier moment l'auteur immortel du *Génie du christianisme*.

Il nous sera facile de montrer que Renan n'a jamais eu non plus qu'une idée superficielle du christianisme. Il ne se rendait même pas un compte bien exact de la notion de la croyance religieuse. Les religions renferment quelque chose de mystérieux et d'incommunicable ; c'est là ce qu'il faut tâcher de saisir quand on veut écrire leur histoire ; Renan avait raison quand il disait que, pour comprendre le christianisme, il faut y avoir cru ; mais croire ne consiste pas dans la récitation docile de dogmes, c'est avoir les mêmes tendances fondamentales que les héros de la religion : Renan n'a jamais été chrétien dans ce sens, qui est le seul vrai.

a). — Il n'y a peut-être pas, dans toute l'œuvre de Renan, d'études plus intéressantes que les deux articles sur Amiel, publiés en 1884, c'est-à-dire à une époque où l'auteur ne se gênait plus pour dire ce qu'il pensait. J'y relève ce passage dont l'importance ne saurait être exagérée : « Le péché préoccupe [Amiel], l'attriste, lui le meilleur des hommes... Il se demande à deux ou trois reprises : Qu'est-ce que M. Renan fait du péché ? Ainsi que je le disais l'autre jour dans ma ville natale, *je crois bien que je le supprime* » (*Feuilles détachées*, pp. 369-370). Vient ensuite une longue dissertation sur le péché originel : cette thèse lui semble être entrée dans le monde *par acci-*



dent (1) et il nous apprend que « le dogme du péché originel est celui pour lequel [il a] le moins de goût » (p. 375).

b). — A la théorie du péché originel est apparentée de très près la règle chrétienne des mœurs (2) ; Renan ne paraît avoir jamais réfléchi beaucoup sur cette question. En 1871 il déclarait que la chasteté est « la qualité qui donne toujours la victoire à une race sur les peuples qui l'ont moins » (*Réforme intellectuelle et morale*, p. 53) ; mais on peut se demander si nous n'avons pas là simplement un écho des anciennes déclamations classiques sur la chasteté des Barbares. Dans les *Souvenirs*, Renan nous apprend que la gravité lui fut imposée par la nécessité ; il avait pensé qu'un « libre penseur doit être réglé dans ses mœurs » et il ajoute cette phrase qui en dit long sur le sérieux de son éthique : « Je connais des pasteurs protestants qui savent tout par leur cravate blanche irréprochable ». Il est très regrettable qu'il ne nous ait pas appris quand et comment il en vint à reconnaître « que la *nature* ne tient pas du tout à ce que l'homme soit chaste » (*Souvenirs*, p. 359-360).

M. Brunetière reproche durement (3) à Renan d'avoir, dans les dernières années de sa vie, émis des opinions assez saugrennes sur les rapports sexuels ; mais il faut tenir compte de ce fait que Renan était aussi maladroit qu'un prêtre quand il écrivait sur l'amour, et qu'il manquait souvent de tact quand il parlait des femmes (4).

(1) « Si la rédaction élohiste [de la Genèse] seule nous était parvenue, il n'y aurait pas de péché originel. Le récit jéhoviste de la faute première... ne fut jamais remarqué par l'ancien peuple d'Israël. » (*Feuilles détachées*, pp. 375-376).

(2) C'est, du moins, le point de vue augustinien.

(3) Brunetière, *op. cit.*, p. 49, pp. 55-56.

(4) Un exemple remarquable de ce manque de tact se trouve dans la dédicace de la *Vie de Jésus à l'âme pure de sa sœur* : « Tu dors dans la



Dans une lettre de 1888, je trouve un rapprochement dont les philosophes pourraient tirer un bien utile parti. Parlant du narrateur jéhoviste de la Genèse, Renan dit : « Ce pessimiste de génie, l'inventeur du péché d'origine, est surtout admirable en tout ce qui touche au rôle de la femme dans les choses humaines. Quand il aborde ce sujet, il est profond, attendri, mystérieux... Rien n'est tendre comme l'homme austère » (*Feuilles détachées*, pp. 66-67). Dans le tome II de l'*Histoire d'Israël* (p. 358) il dit à peu près la même chose et attache l'épithète de *chastes* à ces récits jéhovistes. Nous sommes ainsi amenés à reconnaître, sur cet exemple, que le péché, la chasteté et le pessimisme se tiennent de près.

e). — Dans les dernières années de sa vie, Renan fut très préoccupé du pessimisme ; le succès obtenu par les idées de Hartmann (1) semble l'avoir beaucoup tourmenté, car il parle constamment du pessimisme dans ses discours, même à ses compatriotes qui ne devaient pas être familiers avec la philosophie de l'*Inconscient*. C'est à cette préoccupation qu'il faut songer quand on veut apprécier, comme il convient, les harangues de ce vieux professeur engageant les jeunes gens à s'amuser (2). M. Brunetière

terre d'Adonis, près de la sainte Byblos et des eaux sacrées où les femmes des *mystères* antiques venaient mêler leurs larmes ». On sait que la *sainteté* des inscriptions est très souvent la prostitution. Renan s'est laissé endormir au ronron de la phrase et n'a pas vu les images obscènes que cette phrase évoquait.

(1) La *Philosophie de l'Inconscient* fut traduite en 1877 ; la première édition allemande est de 1869. J. Darmesteter se montra fort préoccupé du pessimisme fondé sur la science dans un article publié en 1881 : « Est-il une maladie passagère ou le premier accès d'une maladie durable qui doit emporter la race ? » (*Prophètes d'Israël*, p. 369).

(2) L'*Abbesse de Jouarre* pourrait bien avoir été conçue comme une protestation contre le pessimisme ; la préface renferme une allusion au paradoxe pessimiste relatif à la disparition volontaire de l'espèce humaine (p. VI). On sait combien ce livre gêne les admirateurs de Renan. Mme Dar-



ne semble pas y avoir pris garde. Renan n'a peut-être exprimé nulle part d'une manière aussi heureuse ses idées que dans une conférence faite le 2 février 1888 à l'Alliance pour la propagation de la langue française : « A côté des races fanatiques, disait-il, il y a les races tristes. A celles-là aussi apprenez le français. Je pense ici surtout à nos frères malheureux, les Slaves... Le français et le vin de France auraient là un rôle humanitaire à jouer. Le français réjouit ; ses locutions favorites impliquent un sentiment gai de la vie, l'idée qu'au fond rien n'est bien sérieux et qu'on entre dans les intentions de l'Éternel par un peu d'ironie... Apprenez à toutes les nations à rire en français » (*Feuilles détachées*, p. 263).

Dans les articles sur Amiel, le pessimisme de Hartmann est attaqué avec une grande énergie, et ici Renan nous livre son secret : il a reconnu que *le pessimisme est une grande force qui travaille en faveur du christianisme* dans les temps actuels (p. 374). Il en a toujours été ainsi, Hartmann a bien raison d'écrire (1) : « Le christianisme, comme toute religion digne de ce nom, dut son origine à une conception pessimiste du monde et la religiosité chrétienne a continué à plonger ses racines dans le pessimisme jusqu'à la Renaissance... Le protestantisme libéral... vit et se meut dans [la] glorification païenne de la vie et dans [un] optimisme agréable, c'est-à-dire dans la théorie la plus défavorable possible à la religiosité ». Il dit, un peu plus loin, que le protestantisme libéral est irréligieux et qu'il pousse « des cris de colère contre ceux qui essaient de rouvrir les yeux à l'humanité moderne et de lui montrer... la profondeur et l'universalité des misères » (2).

mesteter y voit un mythe, ayant pour objet « l'apologie de la spontanéité » (*op. cit.*, pp. 276-279).

(1) Hartmann, *Religion de l'avenir*, trad. franç., pp. 125-126.

(2) Hartmann, *op. cit.*, pp. 127-128.



Renan ne comprenait donc rien à ce qui constitue les vrais besoins du christianisme; mais il nous faut chercher comment il a pu croire qu'il les entendait mieux que la plupart de ses contemporains. Cette recherche, très simple d'ailleurs, nous montrera que son illusion repose sur des erreurs qui sont fort répandues dans le public et qu'il n'est pas inutile de dissiper.

A. Elevé dans un pays où les contes populaires sont tellement mêlés à l'hagiographie locale que celle-ci est plutôt celtique que chrétienne (*Souvenirs d'enfance*, pp. 79-81), il croyait que les légendes constituent l'assise première du christianisme (1). Le concours que le romantisme avait apporté à la renaissance catholique au début du xix^e siècle, devait le confirmer dans cette opinion. Il avait composé sa *Vie de Jésus* comme un conte et il croyait que son livre était plein d'un profond sentiment religieux; il en fit une édition populaire pour l'*édification* (2). Sa notice sur saint François d'Assise ayant été

(1) Renan pensait d'ailleurs qu'il y avait une affinité profonde entre l'esprit des races celtiques et le christianisme. « Cette douce petite race était naturellement chrétienne » (*Essais de morale et de critique*, p. 436). Plus loin il signale la légende de saint Brandan comme « le produit le plus singulier de cette combinaison du naturalisme celtique avec le spiritualisme chrétien » (p. 442). D'ailleurs tout l'article sur « la poésie des races celtiques » est à lire; M. Brunetière le regarde comme une des meilleures choses que Renan ait écrites (*op. cit.*, p. 49).

On peut penser que le christianisme n'a pas pénétré bien profondément l'âme bretonne, puisqu'il n'a pas expulsé les superstitions païennes. En tout cas, il est remarquable que la question de sincérité se pose d'une manière si obscure pour trois grands Bretons modernes : Chateaubriand, Lamennais et Renan.

(2) C'est ce qu'il nous apprend dans la treizième édition de la *Vie de Jésus* (p. XXVI); il faut lire aussi l'étrange préface de l'édition populaire, dans laquelle Renan parle comme un réformateur religieux, qui a débarrassé le christianisme du surnaturel que le peuple ne veut plus admettre; il prétend être le vrai disciple de Jésus et il adresse à ses lecteurs cette amusante apostrophe : « Humbles serviteurs et servantes de Dieu, qui portez le poids du jour et de la chaleur; ouvriers qui travaillez de vos

trouvée excellente par un capucin, il ne manque pas de nous en informer (*Nouvelles études*, p. III) et nul doute qu'il ne voulût nous apprendre par là qu'il se sentait en état d'écrire de belles légendes. Religieux voulait dire pour lui un certain ton dans la littérature légendaire.

Dans sa jeunesse, il avait vu le clergé breton « sérieux, désintéressé, honnête », agir avec beaucoup d'habileté pour conserver les vieilles croyances locales, sans « néanmoins trop s'y compromettre » (*Souvenirs*, p. 11). Il était donc très disposé à admettre, avec beaucoup de ses contemporains, que le christianisme avait besoin d'une forte assise de contes et c'est pour cela qu'il attribuait une très grande portée à l'instruction primaire ; par un mécanisme encore mal expliqué, l'instruction primaire tue le sentiment poétique dans le peuple et Renan pensait qu'elle ruinerait la vie du christianisme en desséchant ses racines.

Renan croyait comprendre le christianisme dans la mesure où il goûtait les légendes anciennes ; mais il ne s'apercevait point que les contes pieux sont en dehors de la religion et qu'ils constituent seulement un des moyens qu'emploie la politique ecclésiastique pour maintenir le prestige de l'Eglise dans les campagnes ; rien ne démontre que le christianisme ne puisse prospérer sans le concours des contes.

B. Lorsque, dans le second volume des *Origines*, Renan aborde l'organisation des premières communautés chrétiennes, il est très frappé du rôle des institutions d'as-

bras à bâtir le temple que nous élevons à l'esprit ; prêtres vraiment saints qui gémissent en silence de la domination d'orgueilleux sadducéens ; pauvres femmes qui souffrez d'un état social où la part du bien est encore faible ; ouvrières pieuses et résignées au fond de la froide cellule où le Seigneur est à vous, venez à la fête qu'un jour Dieu, en son sourire, préparera pour les simples de cœur. Vous êtes les vrais disciples de Jésus » (*Jésus*, p. X). Je crois bien qu'il y a ici beaucoup de galimatias.



sistance et à la fin de ce volume on lit ces curieuses réflexions : « L'Etat ne sait et ne peut savoir qu'une seule chose, organiser l'égoïsme... Mais cela ne suffit pas. Les gouvernements qui sont partis de cette supposition que l'homme n'est composé que d'instincts cupides, se sont trompés. Le dévouement est aussi naturel que l'égoïsme à l'homme de grande race. *L'organisation du dévouement, c'est la religion*. Qu'on n'espère donc pas se passer de la religion, ni des associations religieuses. Chaque progrès des sociétés modernes rendra ce besoin-là plus impérieux » (*Apôtres*, pp. 375-376). L'antithèse est saisissante : à la société civile fondée sur l'économie de la valeur, s'oppose la société religieuse qui donne sans recevoir et qui, au lieu du droit, ne connaît que le dévouement. Mais la question est de savoir dans quelle mesure les œuvres charitables sont la base du christianisme, ou seulement des résultats accidentels de la politique ecclésiastique.

De même que les adversaires de l'Eglise veulent lui enlever la force qu'elle tire des croyances populaires, en répandant l'instruction primaire, — ils veulent lui faire perdre l'autorité que lui donnent ses œuvres charitables, en développant l'assistance publique. Il ne peut être mis en doute par les gens qui ont étudié la question, que cette grande transformation s'opérera sans atteindre le christianisme : elle diminuera le rôle politique de l'Eglise ; elle réduira le nombre des pratiquants, mais ceux qui perdront l'habitude du chemin qui conduit à l'autel, étaient inaptes à comprendre les sacrements. Comme le progrès de l'instruction élémentaire avait éloigné ceux qui avaient longtemps vu dans le christianisme une magie, le progrès de l'assistance publique éloignera ceux qui ne voyaient dans la religion qu'une suite de cérémonies imposées par les riches catholiques à leurs obligés.



C. Bien des fois, Renan a célébré l'économie cléricale : « Mes maîtres, dit-il, m'avaient inculqué cette idée que l'homme qui n'a pas une mission noble, est le goujat de la création. J'ai toujours été très injuste d'instinct envers la bourgeoisie. Au contraire, j'ai un goût vif pour le peuple, pour le pauvre. J'ai pu seul, en mon siècle, comprendre Jésus et François d'Assise » (*Souvenirs*, p. 148). Il faut toujours se tenir sur ses gardes avec Renan, et on se tromperait beaucoup si on le prenait pour un ascète.

« Mon rêve, dit-il, serait d'être logé, nourri, vêtu, chauffé, sans que j'eusse à y penser, par quelqu'un qui me prendrait à l'entreprise et me laisserait toute ma liberté » (p. 348). Cet idéal est bien plus celui du gras chanoine dont parlent les vieux contes, que l'idéal franciscain. Mais Renan tient à avoir bien interprété saint François : « Je quitterai la vie sans avoir possédé d'autres choses que celles qui se consomment par l'usage, selon la règle franciscaine... [L'achat de la terre] m'a semblé laid, matériel, contraire au principe : *Non habemus hic manentem civitatem*. Les valeurs sont choses plus légères, plus éthérées, plus fragiles ; elles attachent moins et on risque plus de les perdre » (p. 349). Nous avons quelque droit de penser que Renan a omis la véritable raison : les valeurs donnent des revenus sans que l'on se donne du souci.

Le propriétaire, le chef d'entreprise, sont obligés de se tourmenter tous les jours ; mais jouir des fruits sans être propriétaire est infiniment plus agréable : c'est ainsi qu'il comprenait la règle de pauvreté franciscaine (*Nouvelles études*, p. 336). « On ne fera jamais accepter aux hommes voués aux professions nobles l'idée qu'on les paie » (p. 339) ; on leur doit les moyens de vivre hors de l'économie des *goujats*. Dans les *Apôtres*, il prévoit le temps de la revanche des idéalistes auxquels un monde trop industriel



ne fait pas la part assez large ; on chassera les matérialistes « à coups de fouet » et alors les savants vivront à la manière des moines du Moyen Age. Les « grandes âmes... se ligueront contre la vulgarité. On retrouvera du sens aux paroles de Jésus et aux *idées du Moyen Age sur la pauvreté*. On comprendra que posséder quelque chose ait pu être tenu pour une infériorité » (*Apôtres*, p. 132).

Ainsi la pauvreté, au sens que Renan donnait à ce mot, c'est le droit de ne pas être encombré par les charges de la propriété, tout en ayant les *jouissances nécessaires* ; c'est le droit d'être entretenu par les êtres inférieurs qui possèdent et qui travaillent ; c'est le principe d'une *féodalité intellectuelle*. Nous savons, par l'histoire de l'Eglise, à quels résultats déplorables conduit cette mirifique économie ; les plus grands génies épuisèrent leur énergie pour corriger les abus qui déshonorèrent l'Eglise à partir du jour où elle put mettre largement en pratique ce régime ; jamais aucune réforme ne put aboutir. La féodalité intellectuelle, admirée par Renan, est destructive de toute idée de droit, parce qu'elle nie la valeur, qu'elle réduit le producteur au rôle de vassal et qu'elle soumet la société civile à une direction qui lui est totalement étrangère (1).

De nos jours on a fait de grands efforts pour empêcher l'Eglise de reconstituer cette féodalité intellectuelle que la Révolution avait cru supprimer pour toujours ; on se trompe beaucoup quand on espère atteindre le christianisme au moyen de lois sur la mainmorte. Je ne crois pas que l'Eglise parvienne jamais à se débarrasser des maux qu'engendre cette féodalité, pas plus que de ceux qui dérivent des croyances populaires aux légendes pieuses ou de l'assis-

(1) L'histoire de l'Eglise éclaire d'un jour très vif la théorie du droit et les conceptions marxistes, parce qu'elle nous montre ce que devient le droit quand les liens qui le rattachent à la production se relâchent.



tance accordée à des dévôts fainéants. Dans une construction historique, il ne faut évidemment pas considérer comme fondamentales les forces qui tendent à la ruiner, mais celles qui lui permettent de surmonter les obstacles. C'est une distinction dont ne s'avisent guère les hommes qui font la guerre à l'Eglise et qui, plus d'une fois, lui ont imposé des réformes salutaires.

Ainsi Renan s'était trompé du tout au tout : il prenait pour les principes du christianisme ce qui appartient au revêtement extérieur de l'Eglise. Nous comprenons ainsi, sans peine, comment il se fait que Renan ait pu abandonner la carrière ecclésiastique sans raisons bien sérieuses (1). M. Brunetière a très bien vu que le jeune séminariste subit, en cette occasion, l'influence de sa sœur qui était « incrédule avec passion, comme on l'était au xviii^e siècle » (2). La correspondance que l'on a publiée, n'indique pas le moindre combat dans l'âme de Renan entre la raison et la foi : cette correspondance suffirait pour établir qu'en aucun moment de sa vie Renan n'avait saisi ce qui fait la vraie réalité du christianisme, ni soupçonné ses tendances fondamentales (3).

(1) Dans les *Souvenirs*, il a essayé de justifier sa rupture par des motifs (d'ailleurs assez faibles) d'exégèse biblique ; mais il faudrait savoir si ces motifs n'ont pas été trouvés après coup. Quelques personnes paraissent avoir cru que Lamennais fut entraîné à rompre avec Rome par la lecture de l'Apocalypse (Bertrin, *op. cit.*, p. 299). Quand un homme donne une fausse raison pour ses déterminations, il est inébranlable.

(2) Brunetière, *op. cit.*, p. 59.

(3) M. Brunetière s'indigne fort contre l'idée que l'on trouve exprimée à la fin de la préface aux *Nouvelles études* : Renan dit que l'on pourrait tirer de ses livres un recueil de lectures pieuses, qui remplacerait, dans une certaine mesure, le paroissien (*op. cit.*, p. 61). Les pages qui offusquent tellement M. Brunetière, comptent parmi celles où Renan s'est permis d'écrire en pur galimatias ; cela lui arrive chaque fois qu'il veut exprimer, avec une ironie hyperaristocratique, des idées qu'il ne comprend pas très bien : ici Renan montre qu'il ne comprend rien au christianisme.



VI

Utilité des études sur les origines chrétiennes. — But poursuivi par Renan.
— Passage au christianisme par rupture. — Lois de Vico et leur application à l'histoire chrétienne. — Unité de cette histoire. — Le noyau fondamental et ses limites.

Je doute que personne ait jamais abordé le problème des origines chrétiennes en vue de satisfaire seulement sa curiosité et dans un but de pure érudition. Plus d'un auteur dissimule ses véritables intentions et cette dissimulation contribue à rendre plus obscures encore des questions qui exigent de très grands efforts pour être traitées convenablement. Nous avons donc le droit d'exiger de tout historien du christianisme qu'il nous fasse connaître, d'une manière claire, le but qu'il poursuit. M. Brunetière a plusieurs fois signalé la haute portée de ces paroles de Strauss : (1) « Quand on écrit sur les maîtres de Ninive ou sur les Pharaons d'Égypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique ; mais le christianisme est une puissance tellement vivante et la question des origines implique de si graves conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité des critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique » (2).

On n'a jamais étudié les origines chrétiennes que pour

(1) Brunetière, *Discours de combat*, deuxième série, pp. 168-169.

(2) Il me semble résulter de là que s'il y a une *science des religions*, elle doit être cultivée surtout par les imbéciles : il y aurait une amusante enquête à faire sur les gens qui cultivent les sciences découvertes de notre temps.



résoudre des problèmes du présent : c'est sur un avenir très prochain que nous voulons pouvoir faire des hypothèses plausibles quand nous prétendons nous enfoncer dans la contemplation de ce passé fort reculé : nous voulons savoir si le christianisme a encore des chances de durer à l'heure actuelle.

Il se peut que pendant quelques années, alors qu'il était encore sous l'influence des circonstances tragiques de son voyage en Phénicie, Renan ait été entraîné par sa propre littérature et qu'il ait vraiment cru qu'un christianisme sans surnaturel n'était pas une absurdité ; quelquefois il écrivait en apôtre et semblait vouloir être un Channing plus radical que le fameux unitariste américain ; mais ce ne fut là qu'un épisode dans sa carrière (1). Il n'est pas douteux que depuis sa sortie du séminaire, Renan a poursuivi l'idée de travailler à la ruine du christianisme ; M. Brunetière a raison quand il dit qu'on a fêté à Tréguier en septembre 1903 le contempteur du Christ (2).

En sortant du séminaire, Renan se proposait d'étudier les origines du christianisme, parce qu'il pensait pouvoir démontrer, contre l'apologétique traditionnelle, que ces origines pouvaient être ramenées sur le plan d'une simple histoire de la littérature. Autrefois on prétendait fonder la divinité de la *vraie religion* sur les miracles que montre sa formation ; il s'agissait d'établir qu'il y avait eu seulement création d'un nouveau genre dans les lettres juives.

Une trentaine d'années plus tard, terminant ses *Origines*, il récapitulait les raisons qui, de notre temps, rendent le christianisme débile et il en signalait une bien curieuse,

(1) Dans l'article de Channing, qui fait partie des *Etudes d'histoire religieuse*, Renan regarde les idées américaines comme impropres à agir sur la France.

(2) Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 96.



qui dépendrait de son embryogénie : « Le principe moderne des races a été nuisible au christianisme. L'action religieuse du judaïsme est apparue colossale. On a vu les défauts d'Israël en même temps que sa grandeur ; on a eu honte de s'être fait juif, de même que les patriotes germains exaltés se sont crus obligés de traiter d'autant plus mal le ^{xvii}e et le ^{xviii}e siècles français qu'ils lui devaient d'avantage » (*Marc-Aurèle*, p. 637). On sait combien Renan, dès 1847, attachait d'importance à ces questions de race ; on peut supposer que, dans ce passage, il pense non seulement aux antisémites allemands, mais encore à lui-même. M. Brunetière observe, avec beaucoup de raison (1), que Renan et Voltaire ont parlé des Juifs fort injurieusement, et leur antisémitisme est facile à comprendre : ramener le christianisme à de sordides origines de ghetto est, aux yeux de beaucoup de personnes, un moyen de lui enlever une partie du prestige que lui avaient donné tant de siècles de triomphe. J'estime donc que c'était dans un esprit d'hostilité à l'Eglise que Renan en 1848 songeait à insister sur les origines profondément juives du christianisme.

Ses dernières pensées se trouvent à la fin de l'*Histoire d'Israël* : « L'avenir ne croira plus au surnaturel, car le surnaturel n'est pas vrai, et tout ce qui n'est pas vrai, est condamné à mourir. Rien ne dure que la vérité... Ni le judaïsme, ni le christianisme ne seront donc éternels. Si l'humanité revient à des superstitions, ce ne sera pas à celles-là (2). Le judaïsme et le christianisme disparaîtront » (tome V, pp. 420-421). Les derniers chapitres de ce livre nous montrent quels sont les caractères qui lui semblent être essentiels dans la genèse du christianisme : le chapitre XVI est

(1) Brunetière, *op. cit.*, p. 67.

(2) Quelles sont les superstitions auxquelles fait allusion Renan ? Serait-ce le néo-fétichisme d'A. Comte ou la démocratie ?



intitulé : « L'agada. Les fraudes. Crédulité » ; — vient ensuite un chapitre sur la littérature messianique qui serait une manifestation d'un esprit très borné : « Quand on est mal, on se console de peu ; on rêve l'impossible, pour échapper aux tristesses du présent » (pp. 411-412) ; — enfin l'entourage de Jésus nous est représenté comme ayant été sous le charme de sa personne, et c'est l'amour d'une douzaine de disciples qui aurait déterminé le mouvement (p. 418). Expliquant ainsi tout le christianisme par des illusions et des accidents, Renan croyait apporter la preuve qu'il ne saurait durer éternellement : conclusion de prémisses métaphysiques bien difficiles à admettre aujourd'hui. Jadis on était persuadé que toute recherche sur les accidents de l'histoire du droit et de la morale était une cause de ruine pour l'éthique ; elle-ei devait périr un jour, si vraiment, dans les temps reculés, elle avait été mêlée à la magie et si ses progrès avaient dépendu des destinées de quelques empires. Cette terreur des accidents a disparu pour l'éthique et commence à disparaître pour le christianisme.

On ne se passionne plus pour les énigmes des origines ; les historiens n'aiment plus à étudier « le chaos, la glaire féconde où un être se prépare à exister, monstre encore, mais doué d'un principe d'unité, d'un type assez fort pour écarter les impossibilités, pour se donner les organes essentiels » (*Marc-Aurèle*, p. 514). Les ennemis de l'Eglise trouvent plus commode de faire porter leurs critiques sur les époques de maturité. Les savants catholiques, pour ne pas avoir d'ennuis avec les théologues, abandonnent volontiers la région primitive aux écrivains d'édification : ainsi au début de ses *Origines chrétiennes*, Mgr Duehesne déclare qu'il ne traitera pas des faits évangéliques et qu'il passera très rapidement sur les temps apostoliques ; il ne parle des Epîtres que pour leur emprunter des renseigne-



ments sur les débuts des hérésies et sur l'organisation ecclésiastique.

Au point de vue de la philosophie historique, l'embryogénie du christianisme, telle que la concevait Renan, est inutile. Ce qui nous intéresse, en effet, dans les origines chrétiennes, c'est ce qui offre des analogies très évidentes avec ce qui a existé dans tout le cours de l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire ce qui apparaît comme bien nouveau et non point ce qui rattache la nouvelle religion à un monde disparu, au judaïsme antétalmudique. Cette conception ne conduit pas à nier l'importance des apports juifs : « *Proles sine matre creata*, disait Renan, est une impossibilité et ne convient en rien au christianisme » (tome V, p. 412) ; j'aimerais mieux dire que des institutions ne peuvent se produire sans trouver une matière appropriée qui prend une forme nouvelle (1). Par exemple, les recherches sur la Révolution française montrent que l'Ancien Régime avait laissé un très grand héritage ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a eu un bouleversement prodigieux : aucune embryogénie ne saurait dissimuler un fait aussi évident que celui de la Révolution. — La rupture entre le judaïsme et le christianisme fut aussi complète que possible et on peut la définir de la manière suivante :

1° Le judaïsme s'était toujours préoccupé du bonheur terrestre ; il mettait l'idéal du patriarche dans une longue vie, passée au milieu d'une famille nombreuse et riche. Le christianisme pose comme principe de la sainteté le mépris des richesses et fait l'apothéose de la virginité ; le patriarche est remplacé par l'ascète ;

(1) Il est à peine nécessaire d'insister sur la différence des deux points de vue ; dans le premier système l'espèce est transmise, dans le second elle ne l'est pas nécessairement ; en parlant d'embryogénie on préjuge le futur.



2° Jadis on avait attendu « le jour du Seigneur » avec une impatience féroce pour tirer vengeance des ennemis d'Israël ; le messianisme juif a quelque chose de sauvage. Maintenant le juste lui-même a peur de comparaître devant son maître ;

3° L'ancienne religion n'avait pas eu de théologie et les docteurs juifs semblent avoir longtemps gardé une grande répugnance pour toute recherche de ce genre. Les nouveaux docteurs affirment qu'il n'y a point de connaissance plus importante à acquérir que celle qui est relative à Dieu ; à leurs yeux toute science doit avoir en vue les questions divines.

Plus on insistera sur la scission, plus il conviendra de mettre en évidence l'importance de l'héritage que le christianisme a reçu. Pour la philosophie de l'histoire, il n'y a pas de questions plus intéressantes que celles qui portent sur l'héritage transmis d'une ère à une autre. Le socialisme notamment doit se poser ce problème pour les temps modernes, et on s'est demandé souvent si la propagande socialiste était toujours dirigée de manière à ne pas compromettre les acquisitions de l'ère capitaliste. L'héritage du capitalisme peut se définir ainsi : l'outillage immense que les chefs d'industrie ont créé ; — les nouvelles mœurs qui se sont produites dans les classes ouvrières par suite de l'organisation capitaliste (d'un côté, mœurs syndicales, œuvre des travailleurs se disciplinant dans la lutte, de l'autre, habitude d'application au travail, produit de la discipline patronale) ; — la manière d'employer l'outillage et la science pour produire la richesse sur de grands plans de coopération. Sans cette création capitaliste de la matière d'un monde nouveau, le socialisme devient une folle rêverie.

Le judaïsme a laissé à l'Eglise plus peut-être qu'on ne croit souvent ; Renan a eu l'intuition que la Rome chré-



tienne reproduit, par bien des côtés, la Jérusalem juive (*Saint Paul*, pp. 113-116) ; mais il ne voyait là qu'un accident tenant à ce qu'à Rome aurait existé, à l'origine, une communauté judéo-chrétienne très importante ; cette hypothèse est aujourd'hui abandonnée ; mais le rapprochement qui l'avait frappé, est toujours exact et il tient aux raisons mêmes de la formation chrétienne. Le judaïsme a laissé à son successeur : des livres sacrés et une histoire que le christianisme a regardés comme lui appartenant et qu'il enseigne encore aux générations actuelles ; — une sévère discipline des mœurs fondée sur des mélanges singuliers de la prudence morale, de l'hygiène et de la magie, qui sont (comme l'expérience le prouve) d'une efficacité remarquable pour limiter la licence ; — une manière d'utiliser les livres, les traditions et la morale pratique, soit pour faire une propagande efficace, soit pour défendre le groupe contre l'invasion des idées étrangères.

Je considère donc le christianisme comme ayant réalisé un vrai commencement dans l'histoire et comme ayant mis à profit, dans un esprit nouveau, ce que lui avait laissé l'antiquité juive. On a eu souvent peur de cette conception d'un vrai commencement parce qu'elle semble faire appel au miracle. Je ne vois pas pourquoi elle nous étonnerait plus que celle des créations de variétés culturelles obtenues par des accumulations de causes qui échappent, en très grande partie, à tout déterminisme, ou que celle des grandes inventions qui restent si profondément mystérieuses, en dépit de tous les bavardages (1). Il y a, dans le cours de l'his-

(1) Un des faits les plus notables de l'histoire des littératures me semble être que les genres nouveaux sont souvent créés par des gens médiocres : « Ce n'est point nécessairement, dit M. Jules Lemaitre, une marque de génie, ni même de grand talent, que d'inventer une forme d'art... Les inventions de ce genre ont été souvent faites par des esprits assez ordinaires...



toire, des temps qui présentent des concentrations de hasards qui permettent de tels changements, si considérables et si rapides que l'historien croit parfois se trouver en présence d'une énorme force cachée qui dévie le cours des événements (1).

Le théologien est libre d'expliquer les choses comme il lui convient, par une action surnaturelle ; l'historien n'a rien à objecter à une telle solution qui sort de sa compétence ; les hasards sont pour lui des faits inconditionnés pour lesquels on peut imaginer des causes déterminantes quelconques ; mais en leur donnant des causes on se place en dehors de la science. On voit combien mon point de vue est ici opposé à celui de Renan, qui croyait que l'histoire peut témoigner contre les théories chrétiennes ; il n'y a conflit que si celles-ci sortent de leur vrai domaine et veulent interdire à l'histoire d'éclairer les événements suivant ses propres méthodes.

Au cours de sa longue existence, le christianisme a eu la remarquable destinée de se rajeunir un grand nombre de fois. Il a des périodes de décadence et alors plus d'un philosophe déclare que tout est fini pour les croyances religieuses ; mais bientôt survient une renaissance. L'Eglise ne s'inquiète jamais de l'avenir et elle voit dans ces crises une preuve manifeste de la Providence qui veille sur elle.

Ce phénomène n'offre rien d'extraordinaire pour qui a

Boursault a inventé un genre, Destouches et La Chaussée ont inventé un genre. Et que reste-t-il d'eux ? » (*Débats*, 6 août 1894). De pareils personnages rentrent dans la catégorie des causes qui passent inaperçues et dont, par suite, l'existence tombe dans la classe du hasard.

(1) A propos de la transformation de la petite industrie en industrie capitaliste, Marx dit : « Ici se confirme la loi énoncée par Hegel dans la Logique, loi d'après laquelle de simples changements dans la quantité, parvenus à un certain degré, amènent des différences dans la qualité. » (*Capital*, trad. franç., t. I, p. 133, col. 2).



réfléchi sur les lois historiques de Vico (1). Celui-ci nous a appris que l'humanité est soumise à une double condition : elle a des *suites régulières* (qui partent de l'instinct, de l'héroïsme et de la poésie pour aller vers l'intelligence, le droit civil et la science), et des *recommencements*. L'erreur de Vico avait consisté à croire que les recommencements ne peuvent se produire qu'en affectant la totalité des rapports humains ; il n'en pouvait ainsi signaler qu'un seul, celui qui avait suivi l'invasion des Barbares ; mais ces recommencements peuvent n'affecter qu'une partie minime de l'activité et devenir ainsi des crises partielles : des crises partielles, qui se succéderaient très rapidement, pourraient même être regardées comme ayant produit un développement quasi régulier. Le moindre examen de l'histoire montre que le christianisme est traversé, de temps à autre, par des tempêtes de foi qui lui infusent un sang nouveau. Lorsque les historiens ecclésiastiques disent que les persécutions tournent au profit de l'Eglise, ils raisonnent sur ces tempêtes, sans se rendre bien compte qu'ils se trouvent en présence de recommencements.

Il y a dans l'histoire de l'Eglise quelque chose de plus étonnant peut-être encore que la persistance ; je veux parler de son unité. On est, généralement, d'accord aujourd'hui pour reconnaître, contre les anciens protestants, que le catholicisme n'est pas une corruption de l'Eglise des premiers siècles ; mais quand on veut approfondir la question, les difficultés sont très grandes. M. Brunetière a, plusieurs fois, cité Newman comme un des créateurs de l'idée d'évolution et vanté l'*Essai sur le développement* (2) ; mais

(1) L'ignorance de nos savants sociologues au sujet de Vico peut sembler étonnante : ces messieurs aiment mieux divaguer à la suite de Spencer sur la densité, le volume, etc. Je simplifie ici les énoncés de Vico.

(2) Brunetière, *Discours de combat*, deuxième série, p. 43 et p. 493.



il a soin de faire ressortir aussi que toute évolution n'est pas légitime et que dans le système de Darwin le pire peut très bien triompher (1). A quoi reconnaître cette légitimité ? Newman a procédé par une méthode empirique : il a observé que de grands changements s'étaient produits au cours des cinq premiers siècles ; comme les anglicans reconnaissaient tous la légitimité de cette transformation, il a pu comparer l'histoire des siècles suivants à cette histoire type et déterminer des signes auxquels on peut reconnaître un vrai développement et une corruption. Ce point de vue n'intéresse que le théologien.

La théorie du rajeunissement jette une vive lumière sur cette question, pourvu que l'on se contente de l'examiner à un point de vue purement historique. Les renaissances ne se sont pas produites d'une manière quelconque ; elles ont toujours été dominées par la préoccupation de restaurer quelque chose des temps légendaires du christianisme, de revenir aux sentiments qui animaient les premières générations chrétiennes. Cela tient à ce que le monde a été mis par le christianisme en possession d'acquisitions nouvelles et que le monde ne veut pas en perdre le bénéfice (2). Je propose de donner le nom de *noyau fondamental* à la période des origines chrétiennes qui donne toute l'essence de l'histoire ultérieure. Le grand intérêt que présentent les recherches sur cette période, apparaît d'une

(1) Brunetière, *loc. cit.*, p. 30, p. 195, p. 201.

(2) J'ai dit ailleurs : « L'expérience nous montre que [la faculté mystique] ne diminue pas d'intensité au travers des âges ; elle reste aussi puissante aujourd'hui qu'elle a toujours été ; elle n'est pas affaiblie par le développement scientifique. Je crois, avec Taine, qu'au premier siècle de notre ère, cette faculté mystique, dirigée par des causes intellectuelles diverses, a fait une création tout à fait originale ; elle a découvert ce que le christianisme a nommé le *royaume de Dieu* ; par là un élément nouveau a été introduit dans la civilisation occidentale et s'est incorporé avec elle. » (*Essai sur l'Eglise et l'Etat*, p. 40).



manière évidente, car elles nous éclairent sur l'unité du catholicisme ; nous avons un moyen de comprendre cette unité mystérieuse et de savoir si de nos jours elle se maintient.

On peut se poser bien des questions au sujet de cette unité ; je n'ai pas l'intention de les traiter ici, mais je vais seulement indiquer deux points de vue importants.

1^o On s'est demandé souvent comment les thèses théologiques anciennes peuvent se concilier avec les plus récentes : « Nous ne connaissons pas encore toute la richesse du dogme, dit M. Brunetière (1) ; nul ne peut dire ce qu'en l'approfondissant on y découvrira de vérités jusqu'alors inaperçues ; il y a plus de choses dans ses formules qu'à aucun moment de la durée n'y en peut voir notre philosophie ». En fait, les choses ne se passent point de cette manière merveilleuse ; la prétendue richesse des formules devrait s'appeler une pauvreté extrême de signification propre ; elles sont, en effet, rédigées de telle sorte qu'on peut leur donner un grand nombre de sens divers. Taine admirait la force extraordinaire des expressions latines par lesquelles l'Eglise a défini l'infaillibilité pontificale (2) ; et cependant il est bien établi que ces textes peuvent être entendus de diverses manières (3).

2^o Pour comprendre le *progrès* des formules dogmatiques, il faut avoir recours à l'histoire ; on voit que ces formules résultent de compromis et que, plus d'une fois,

(1) Brunetière, *loc. cit.*, p. 279.

(2) Taine, *Le régime moderne*, t. II, pp. 64-65.

(3) Une polémique très confuse s'est engagée à propos d'une brochure de M. Viollet intitulée : *L'infaillibilité du pape et le syllabus*, publiée en 1904. Newman a dit : « Les rapports de la foi et de la raison, le jugement propre, la grâce inhérente au chrétien, le siège de l'infaillibilité demeurent plus ou moins indéveloppés, plus ou moins indéfinis par l'Eglise. » (H. Brémond Newman, *Le développement du dogme chrétien*, p. 182). Ceci se trouve même dans l'édition de 1878 de l'*Essai*.



elles ont exprimé tout le contraire de ce que pensait la majorité du concile qui les a votées (1). C'est ici l'occasion de rappeler une thèse de Mgr Duchesne (2) : « Rome est le lieu du gouvernement, non la patrie de la théologie et de la mystique ». C'est donc à des considérations relatives à l'histoire profane du corps ecclésiastique qu'il faut avoir recours pour comprendre le mécanisme du développement théologique.

L'application des idées de Vico conduit donc à l'interprétation suivante de l'histoire chrétienne : les crises sont des retours aux origines, appuyés par l'Eglise ; l'Eglise juge nécessaire à son autorité d'avoir un aspect immuable, alors même que sa théologie subirait les plus graves transformations ; le royaume de Dieu continue toujours à exister dans son sein et elle favorise tous les renouveaulements qui tendent à jeter à ses pieds un monde plus soumis. Je crois que l'analyse de ces phénomènes ne présente pas de difficultés insurmontables.

Le *noyau fondamental* dont nous avons à nous occuper ici, me paraît renfermé dans l'intervalle qui s'étend de la mort de Jésus aux temps où l'on constate l'organisation bien précise de l'autorité et la fin de la révélation canonique ; il comprendrait environ soixante ans.

La lettre de saint Clément aux Corinthiens, écrite vers l'an 95, marque, suivant Renan, le moment où l'esprit catholique domine, d'une manière indiscutable, le christianisme naissant : « Ce que [Clément] veut avant tout, c'est la concorde, l'uniformité, la règle, l'ordre dans l'Eglise comme dans la nature et dans l'empire romain. L'armée

(1) Cela est surtout remarquable pour le concile de Chalcédoine, en 451 (Duchesne, *Les Eglises séparées*, p. 37 ; Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, pp. 257-260).

(2) Duchesne, *op. cit.*, p. 40.



lui paraît le modèle de l'Eglise. Obéir chacun dans son rang, voilà la loi du monde.. *L'obéissance est donc le résumé, le synonyme du mot devoir...* On touchait au grand problème : qui existe dans l'Eglise ? Est-ce le peuple ? Est-ce le clergé ? Est-ce l'inspiré ?... Notre Epître tranche la question dans le sens du pur catholicisme. Le titre apostolique est tout ; le droit du peuple est réduit à rien. On peut donc dire que le catholicisme a eu son origine à Rome, puisque l'Eglise de Rome en a tracé la première règle » (*Evangiles*, pp. 331-333). Ce n'était pas une révolution, comme le pense Renan, mais la reconnaissance claire d'un système qui avait d'abord été rudimentaire.

Lorsque l'autorité fut bien constituée, le ehristianisme ne sentit plus le besoin de révélations nouvelles (1) et il arrêta le canon de ses Ecritures. Il semble probable qu'en effet la très grande majorité des livres du Nouveau Testament étaient écrits à la fin du premier siècle ; saint Irénée paraît considérer l'Apocalypse comme le plus récent (*Hérésies*, V. xxx, 3). M. Harnack croit que l'Epître de saint Jacques convient au milieu du second siècle ; mais c'est un écrit impossible à dater, qui, suivant quelques savants, serait même un écrit juif (2) ; cette Epître a pénétré dans le canon grâce au prestige de la communauté chrétienne d'Alexandrie qui n'avait pas une conception bien nette d'un canon défini. Ce sont aussi les Alexandrins qui firent accepter la seconde Epître de saint Pierre, qui est beaucoup plus moderne que tous les autres écrits du Nouveau Testament (3). On pourrait objecter à ma manière

(1) Un rabbin juif a exprimé par une formule énergique le pouvoir de l'assemblée des docteurs : « La loi n'est plus au ciel » (*Talmud de Jérusalem*, trad. franç., tome VI, p. 332).

(2) Cf. article du P. Rose sur cette question dans la *Revue biblique*, 1896.

(3) Cette Epître invoque comme autorité scripturaire les Epîtres de saint Paul qu'elle range sur la même ligne que les Ecritures (III, 45-46). M. Har-



de voir que le *Pasteur* d'Hermas a été composé tardivement et avec l'intention bien arrêtée « d'insérer un nouveau livre dans le corps des écritures sacrées » (*Eglise chrétienne*, p. 421).

Le *Pasteur* aurait été écrit au milieu du second siècle d'après le fragment de Muratori et n'a été rejeté qu'au début du troisième siècle ; mais il est probable qu'il est beaucoup plus ancien, car on ne s'expliquerait guère que saint Irénée eût fait usage d'un apocryphe de date aussi récente ; le livre est d'allures très archaïques (1). Il me semble vraisemblable que le frère du pape Pie n'en fut pas l'auteur, mais qu'il l'introduisit seulement à Rome. D'après les données du livre, le *Pasteur* aurait été composé au temps de saint Clément, qui est chargé de le transmettre aux Eglises, ce qui devrait conduire à lui attribuer une origine syrienne, quoique l'opinion commune soit favorable à une origine romaine ; c'est, en effet, en Syrie que le nom de saint Clément acquit une autorité si grande qu'il put être employé à donner une apparente authenticité à des écrits pseudo-canoniques (2).

Le *Pasteur* ne semble avoir jamais été reçu à Rome au même rang que les Ecritures (*op. cit.*, p. 422), en sorte que son histoire concorde bien avec mon hypothèse qui place la fin de la révélation à la fin du premier siècle.

nack la place entre 160 et 175 ; l'Eglise d'Antioche la rejetait encore au quatrième siècle (Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 205), même du temps de saint Athanase elle était encore regardée comme douteuse par des docteurs alexandrins (p. 164).

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 107. Batiffol, *Les anciennes littératures chrétiennes*, p. 64.

(2) On ne conteste pas que les homélies pseudo-clémentines et les Constitutions apostoliques soient des œuvres syriennes ; la seconde Epître de saint Clément n'a jamais été connue des Occidentaux ; il y a d'assez bonnes raisons pour que ce soit aussi un écrit syrien. Renan place à Rome tous les écrits pseudo-démentins (*Eglise chrétienne*, p. 402) ; il est, en cela, plus logique que ceux qui les distribuent entre Rome et la Syrie.



VII .

Diverses méthodes pour classer les phénomènes sociaux. — Les trois attitudes de la connaissance. — Les trois moments principaux de l'activité et la détermination des degrés dans chacun d'eux.

Avant d'entrer dans la critique détaillée des deux grandes œuvres historiques de Renan, il me paraît utile d'appeler l'attention sur une question de méthode. Les recherches sur l'histoire sociale ne peuvent être conduites à bonne fin que si l'on parvient à insérer dans l'enchevêtrement qui semble tout d'abord inextricable des accidents en voie de perpétuelle mutation, une architecture simple sur laquelle on puisse projeter et organiser ce qui doit demeurer dans le champ de la science. Il semble qu'il y ait une infinité de manières de construire ces architectures ; mais chacune d'elles correspondant plus spécialement à un certain but et le nombre des fins que l'on se propose étant assez limité, il y a certains systèmes qui reviennent souvent dans les études et sur lesquels il convient d'appeler l'attention.

Il y a quelques années, j'ai signalé un système qui est susceptible de jeter beaucoup de lumière sur les critiques socialistes : celles-ci paraissent, au premier abord, fort confuses ; les principes sur lesquels se fondent les socialistes pour combattre l'ordre social sont si profondément cachés que les auteurs semblent parfois les ignorer totalement. Ces principes appartiennent à trois classes : ils sont logi-



ques, esthétiques ou éthiques (1) ; les raisonnements sont fondés plutôt sur des *analogies* que sur des preuves scientifiques ; les motifs de se décider auxquels on fait appel, appartiennent à la catégorie des *raisons de probabilité*. Il n'est pas bien difficile de voir que le *Manifeste communiste* est construit de cette manière.

Nous aurons l'occasion, en parlant du judaïsme parvenu à sa pleine maturité, vers l'origine de notre ère, de signaler un second système qui comprend la magie, une théologie rudimentaire qui n'est pas loin d'une indifférence en matière de métaphysique, une règle de mœurs pleinement légale qui confond les véritables fautes éthiques avec les contraventions d'ordre purement ritualiste. Ce système n'est point particulier au judaïsme ; nul besoin de faire de longues recherches pour trouver des groupes catholiques qui ressemblent, d'une manière étonnante, aux anciens Juifs. Dans ces groupes, le respect des règles relatives au jeûne et au maigre sont mieux respectées que la fidélité conjugale ; la morale est donc légale et l'abus qui se fait du sacrement de pénitence permet de se donner beaucoup de libertés. Ces catholiques ne se préoccupent d'aucune question théologique ; leur instruction religieuse est prodigieusement mince (2). Chez eux, toutes les merveilles trouvent facilement créance ; je ne parle pas seulement de celles que racontent l'*Echo du merveilleux* ou le *Pèlerin* ; l'occultisme rencontre beaucoup de sympathie dans ces milieux ; je ne crois donc pas exagé-

(1) Préface à *Socialisme*, de N. Colajanni, pp. xvi-xviii.

(2) Le P. Rose, professeur à l'Université catholique de Fribourg, se plaint de ce régime : il dit que les jeunes hommes contemporains ont « vu l'élite pieuse se confiner en des dévotions respectables sans doute, mais où le Christ est oublié. Les livres aimés ne sont pas l'Evangile. On lui a préféré les légendes des saints, surtout des *saints candides* du Moyen Age. » (*Etudes sur les Evangiles*, p. iv).



rer en disant que nous sommes ici en présence d'un catholicisme fondé sur des terreurs magiques (1).

Le xvii^e siècle nous montre quelque chose de tout à fait opposé à ce que l'on observe aujourd'hui ; la piété grave des grands chrétiens de ce temps s'efforçait d'être, avant tout, raisonnable ; elle réduisait le surnaturel à ses justes limites ; jansénistes et calvinistes purgeaient ainsi le christianisme de tout ce qui leur paraissait contraire à une saine théologie. On ne peut pas dire que la science eût remplacé la magie, car le rôle de la science était encore assez médiocre dans ce temps ; mais de très fortes préoccupations juridiques conduisaient les hommes à contrôler par la raison toutes les croyances. Ce fut le beau temps de la théologie : il n'y avait guère de gens qui ne discutassent sur la grâce et l'Eucharistie. La règle des mœurs était fort sévère ; on peut dire que déjà les voies se préparaient pour la morale kantienne.

Au début du xix^e siècle, on a vu s'épanouir le christianisme romantique. C'est la poésie qui donne le ton, au lieu de la magie ou du contrôle de la raison sur les croyances ; ce sont des motifs artistiques qui conduisirent les romantiques à rejeter les idées du *temps des lumières*. Sous prétexte d'art, on prétendait supprimer toute la critique des légendes faite par les Bénédictins et on n'hésitait pas à compléter ces légendes quand elles ne satisfaisaient assez complètement le goût nouveau (2). La théologie essaya

(1) On montre à Rome au « musée du purgatoire » des brûlures faites par des revenants : cette superstition ne concorde guère avec les idées que les théologiens se font des apparitions (Cf. Ribet, *La mystique*, tome II, chap. X).

(2) C'est ce qui explique la direction singulière prise par l'école de dom Guéranger, qui cherchait à réintégrer dans l'histoire un peu de légende. Cette école n'est pas morte et produit encore des livres comme celui du P. Ollivier sur *La vie cachée de Jésus*, dans lequel ce prédicateur célèbre entreprend de nous raconter la jeunesse de Jésus avant le baptême. Il est



d'introduire dans la dogmatique quantité d'hypothèses que la piété avait proposées et que les anciens docteurs avaient soit écartées, soit tenues pour des propositions qui ne devaient pas être imposées à la foi. La *marialogie* fut la science par excellence de l'époque et elle donna lieu à des débats aussi passionnés que ceux qu'avait soulevés la *christologie* aux iv^e et v^e siècles. La règle des mœurs fut alors très relâchée ; le pavillon de l'*amour* couvrait toute sorte de marchandises.

Les exemples qui viennent d'être donnés, montrent diverses formes du second système appropriées aux études sur le christianisme à travers les siècles. On peut les ramener à trois attitudes de la connaissance chez l'homme préoccupé de tout ce qui dépasse les besoins, les idées et les règles de la vie commune : dans un premier moment se place la connaissance du monde soit physique, soit social, considéré dans ses principes les plus cachés ; — dans le second, la connaissance des rapports du divin avec l'humanité ; — dans le troisième, celle de la règle des mœurs, en tant qu'on peut la considérer comme la subordination de la nature humaine à un idéal.

Dans un très grand nombre de circonstances, on est conduit à utiliser une classification que j'ai indiquée, d'une manière très sommaire et très imparfaite, dans un article du *Sozialistische Monatshefte* (septembre 1898, p. 431) ; depuis ce temps, j'ai beaucoup perfectionné cette première esquisse. Je considère trois grands aspects de l'activité humaine, suivant : qu'elle se révèle comme une libre spontanéité qui supprime tout obstacle matériel et remplace la réalité par les créations de sa fantaisie, — ou

piquant de voir avec quelle hauteur il parle des misérables inventions de Catherine Emmerich (pp. 419-420). Il croit être scientifique.



bien qu'elle est engagée dans des relations avec d'autres activités humaines, sous des rapports réglés par la loi ou la coutume, — ou encore qu'elle prend contact avec le monde par l'économie et les conceptions qui en dérivent.

a) Le premier moment se révèle, d'une manière très claire, dans la mythologie, dans les inventions que la magie substitue à la nature, dans la légende qui est une histoire subordonnée aux tendances esthétiques des auteurs. — A un degré plus haut, nous avons ce qu'on peut appeler les abstractions de la fantaisie : l'homme s'enferme en lui-même et remplit sa conscience de la contemplation d'un idéal. Ainsi, chez le chrétien, apparaît le sentiment de la faiblesse morale de l'individu placé face à face avec l'idéal de pureté, et nous avons signalé comme fondamental dans le christianisme le sentiment du péché. Nous aurons l'occasion, en exposant la théorie de Renan sur les persécutions, de parler du sentiment du beau qui fut si puissant chez les anciens. — Enfin l'homme, sortant de son isolement, prétend imposer sa subjectivité : c'est ainsi que dans le droit pénal nous avons trouvé la vengeance. Au même degré appartient l'effort que fait l'Etat pour propager une doctrine religieuse ou philosophique.

b) Le second moment est social et politique. Il comprend, tout d'abord, ce qui est relatif aux associations et à la protection. — Au degré abstrait appartient l'idée que l'homme se forme sur la vie sexuelle, parce que l'expérience montre que tous nos rapports avec nos semblables sont dominés par une telle idée. Nous y rattacherons aussi l'enthousiasme héroïque qui, d'après Renan, aurait entraîné beaucoup de conversions parmi les païens spectateurs des persécutions. — L'Etat imposant la paix au moyen de son droit pénal ou poursuivant à l'extérieur des fins politiques, représente ici le dernier degré.



c) Le troisième moment est celui de l'économie, encore qu'il renferme beaucoup de choses dont les philosophes ne signalent pas généralement les liens avec l'économie. Au premier degré se trouvent la production, les relations d'affaires, la poursuite des intérêts matériels ; nulle explication n'est nécessaire sur ce point.

Il existe un nombre énorme de cas où nous appliquons aux choses une méthode d'évaluation imitée de l'économie. Les religions représentent très souvent les rapports de l'homme avec Dieu sous la forme d'un compte courant ; beaucoup de catholiques pensent même qu'ils peuvent avoir des valeurs surnaturelles en excès à leur crédit et qu'il leur est loisible de les reporter, par un don gracieux, au compte d'un ami (1). — Que de discussions n'y a-t-il pas eu au sujet de la force des motifs ? On a supposé que les motifs peuvent se peser et on a demandé si nous obéissons forcément au plus lourd. — Les questions relatives à l'optimisme et au pessimisme supposent que les choses les plus différentes par leur nature peuvent être évaluées avec un même étalon, c'est-à-dire que le monde moral et le monde physique ont une même manière de compter. Toute cette philosophie (et elle est considérable) dépend de l'économie ; mais les auteurs ne veulent pas l'avouer ; on ne manque jamais de couvrir d'injures les économistes quand ils ont l'air de réduire l'homme à un mécanisme d'intérêts. Cette colère des gens supérieurs prouve une seule chose, c'est qu'il leur est désagréable que l'on discute le sens réel de leurs théories.

(1) C'est ainsi que les indulgences sont comprises par beaucoup de catholiques ; les théologiens se tiennent sur une réserve prudente, à peu près comme faisait le clergé breton, au temps de la jeunesse de Renan, au sujet des légendes locales (Cf. un article de l'abbé Boudhinon « sur l'histoire des indulgences » dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898).



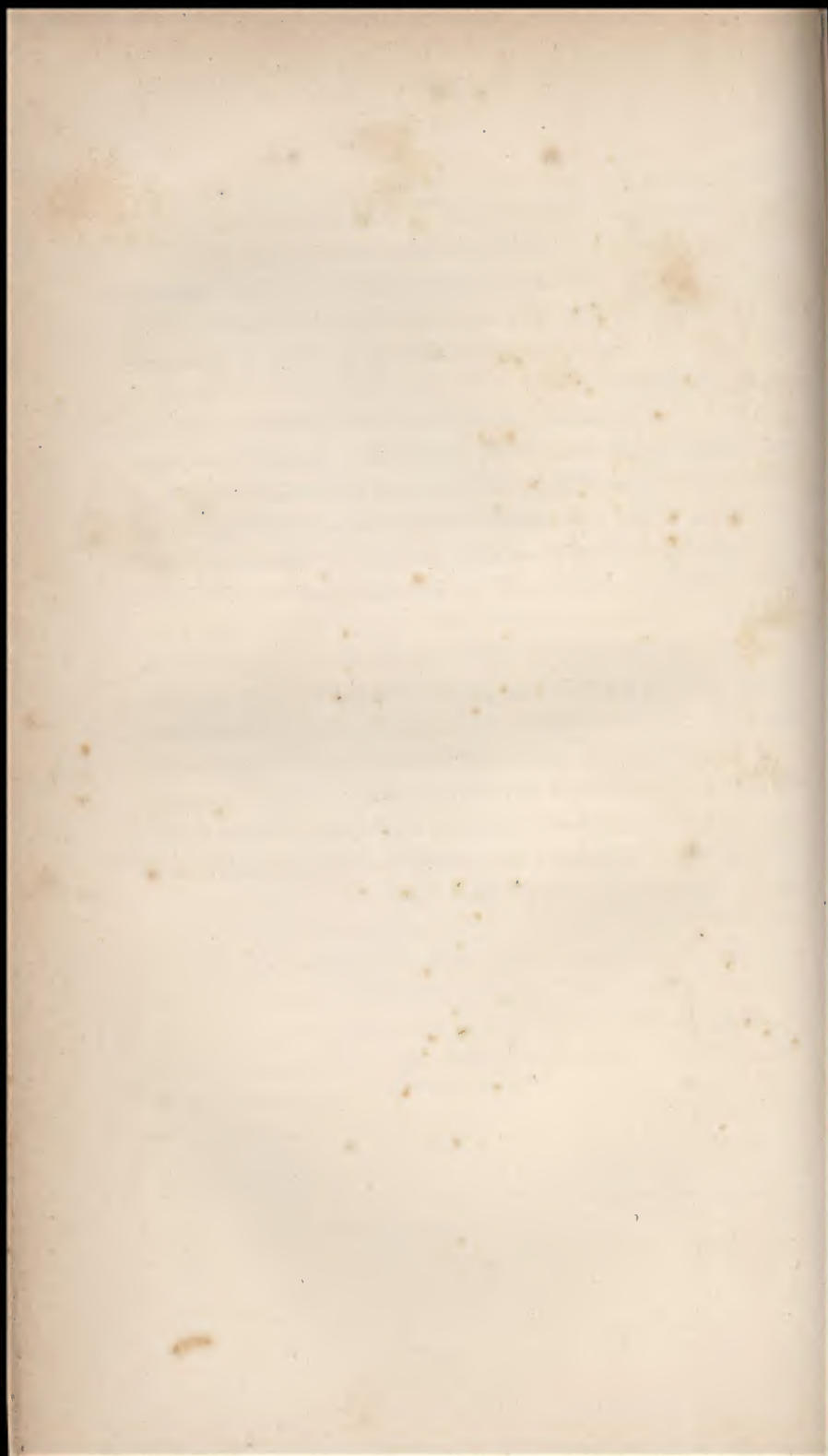
Je rattache encore à ce degré abstrait les motifs de conduite fondés sur la probabilité. L'industriel n'en connaît pas d'autres ; il n'a aucune certitude et il faut cependant qu'il prenne de rapides déterminations. La force de tels motifs paraît bien faible à beaucoup de théoriciens ; l'expérience montre que le motif de probabilité est le plus souvent irrésistible.

Au degré supérieur nous trouvons l'Etat économique prétendant imposer aux entreprises la direction qu'il juge être la meilleure. C'est à ce degré qu'appartient la correction pénale qui considère le coupable comme assimilable à un animal rétif qu'un maître s'occupe de dresser et qui, grâce à une bonne éducation, entrera dans la voie jugée normale.

Il me paraît inutile d'entrer dans de plus longs détails, parce que ce sont les applications qui doivent permettre de juger la valeur de cette méthode de classement.

Je n'examine pas d'autres systèmes, parce que ceux-ci me semblent être ceux qui sont les plus intéressants et les plus aptes à montrer la manière de construire les architectures sans lesquelles aucune étude approfondie de la réalité historique ne serait possible.





LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN



SYSTEME HISTORIQUE
DE REVENUS



LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN

PAR

G. SOREL

II

RENAN HISTORIEN DU JUDAÏSME

PARIS
G. JACQUES, ÉDITEUR
14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

—
Tous droits réservés



SISTÈME HISTORIQUE

DE HENRI

G. FORET

II

PARIS - LIBRAIRIE DE L'ÉCOLE NATIONALE DES SCIENCES

1851

PARIS - LIBRAIRIE DE L'ÉCOLE NATIONALE DES SCIENCES



PREMIÈRE PARTIE

RENAN HISTORIEN DU JUDAÏSME

I

Théorie de Renan sur le monothéisme juif. — Résultats réels du prophétisme. — Différences entre le nord et le midi de la Palestine. — Comparaison entre le Livre de l'Alliance et le Deutéronome. — Explication des règles relatives à la terre et aux dettes.

En terminant son *Histoire des origines du christianisme*, Renan annonçait qu'il allait entreprendre une œuvre qui ne devait guère le céder en importance à la première : raconter comment le christianisme avait été préparé par la profonde révolution que le prophétisme produisit dans la religion d'Israël (*Marc-Aurèle*, p. V). Cinq volumes, composés en dix ans, furent consacrés à ce travail ; l'auteur a bien souvent oublié son sujet, parce qu'il ne savait pas résister aux entraînements de sa virtuosité (1) : les textes disaient généralement si peu de chose qu'il pouvait s'abandonner à son goût pour les contes et inventer des légendes ; il excellait dans l'art de traduire l'hébreu et il a profité de toutes les occasions qui lui étaient offertes pour

(1) M. Brunetière dit que Renan était né *virtuose* (*Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 42).



insérer des traductions. La littérature occupe donc une très large place dans ce livre. Le récit aurait pu être d'autant plus facilement raccourci que, d'après Renan, les héros nationaux de l'ancienne histoire israélite auraient eu très peu d'importance au point de vue du résultat final (1) : la constitution d'une religion monothéiste.

La formation du monothéisme semble avoir préoccupé Renan durant toute sa vie ; il était très frappé de la grande différence qui existe entre les Juifs et les Grecs : tandis que chez ceux-ci les philosophes parvenaient, avec une extrême lenteur, à créer une métaphysique reconnaissant un seul principe divin, mais sans pouvoir jamais réformer la religion populaire, les Israélites auraient atteint la croyance au dieu unique par une sorte d'intuition (*Journal asiatique*, 1^{er} semestre, 1859, pp. 221-226 et p. 421). A l'origine, il aurait existé une religion prodigieusement fluide, analogue à celle de beaucoup de nomades d'Arabie ; le cercle religieux aurait été si étroit qu'il n'aurait pu contenir une mythologie ; dans des siècles ultérieurs, les écrivains monothéistes, en idéalisant la vie de leurs ancêtres, n'auraient pas eu beaucoup de peine à identifier une religion primitive qui s'adressait à des êtres divins fort peu distincts les uns des autres, avec le monothéisme qu'ils prêchaient à leurs compatriotes.

Quand Israël fut fixé sur la Palestine, il eut un dieu national comme ses voisins ; au lieu d'honorer l'ensemble des Elohim, il demanda à Iahvé des faveurs ; ce fut, aux yeux de Renan, une déchéance : « Iahvé pervertit Israël, le rendit cruel, inique, exterminateur, perfide pour son seul

(1) A cause de cette circonstance, Renan traite parfois David comme un chef de bandes arabes : on lui a, maintes fois, reproché son manque de respect pour le vieux roi (Cf. par exemple, discours de M. Théodore Reinach à la séance de la Société des études juives du 23 janvier 1893, p. XV).



intérêt.. Iahvé est un dieu national, c'est-à-dire un très méchant dieu » (*Histoire d'Israël*, tome I, pp. 175-176). Les raisons qui produisirent ce renversement ne sont pas expliquées par Renan.

Les prophètes créèrent une réaction : « Dépositaires du véritable esprit de la race [ils] détruiront en détail ce Iahvé cruel, partial, rancunier et reviendront à l'élohisme primitif, au dieu patriarcal, à l'El de la grande tente, au vrai dieu » (p. 265). Il y eut cependant autre chose qu'une restauration : Iahvé garda sa forte personnalité, mais perdit son caractère de dieu local : au lieu d'un principe divin diffus dans le monde (comme était celui qu'avaient connu les patriarches), on arriva à un principe divin bien concentré, mais présent partout ; le dieu du monde moderne fut créé.

Il y a dans cette théorie une réminiscence des transformations hégéliennes, et cette circonstance n'a pas peu contribué à égarer Renan. On a fait beaucoup d'objections à cette conception ; mais les objections portent principalement sur ce qui nous intéresse le moins, c'est-à-dire sur la période primitive. Je trouve beaucoup plus de difficultés dans le troisième moment. D'après Renan, le prophétisme aurait enseigné trois choses : Iahvé est seul dieu ; — il est juste d'une justice universelle ; — il demande la pureté morale et non des actes rituels. Dans la réalité, le résultat du prophétisme fut une religion d'un exclusivisme féroce et d'un ritualisme absurde. La restauration qui suit l'exil de Babylone donne un complet démenti à la théorie de Renan ; il reconnaît d'ailleurs lui-même qu'elle produisit une « secte fermée, intolérante, insociable » (tome IV, p. 128) et que « les soucis des redevances Lévitiques [avaient remplacé] les préoccupations de la religion pure » (p. 146). Si le prophétisme a échoué dans deux tiers de l'œuvre



que Renan lui attribue, peut-être celui-ci se trompe-t-il aussi sur le premier tiers.

La grande marque du passage au moment du Dieu unique et universel serait le changement de nom : Iahvé perdrait son nom et deviendrait seulement le Seigneur (Adonai), ce qui le rapprocherait de l'ensemble des Elohim primitifs. En parlant du Second-Isaïe qu'il place en 536, Renan dit que cela va *bientôt* se produire (tome III, p. 503). En fait, on ne sait pas trop quand on a cessé de prononcer le nom de Iahvé (1) ; mais il n'est pas du tout certain que l'usage nouveau existât au moment où se fit la traduction des Septante (seconde moitié du III^e siècle), car Renan fait, à propos de cette traduction, l'observation suivante : « Si les traducteurs alexandrins eussent adopté la transcription [phonétique], eût été un terrible obstacle à la propagande monothéiste ; on eût dit que c'était là un autre Jupiter et que ce n'était pas la peine de changer » (tome I, p. 176). Il est bien probable que l'on a cessé de prononcer le nom de Iahvé pour enlever aux Grecs la possibilité d'employer le nom du dieu d'Israël dans des formules magiques. En tout cas, nous sommes bien trop loin de l'époque des prophètes pour qu'il soit possible de rattacher ce fait à leur influence.

Laissant de côté toutes ces questions obscures au milieu desquelles se complait Renan (2), nous prendrons pour point de départ ce fait incontestable : que le judaïsme a

(1) Une tradition rapporte le changement au temps de Simon le juste ; mais les légendes juives rattachent à la mort de ce pontife tant de changements qu'on ne peut attacher la moindre valeur à cette indication.

(2) Renan fait souvent appel aux raisons mystérieuses : « Israël portait dans son sein l'avenir religieux du monde. Dès qu'il était tenté de s'oublier dans les voies vulgaires des autres peuples, une sorte de *génie sombre* lui montrait l'envers de toute chose et, avec des accents d'amère ironie, proclamait que la justice à l'ancienne manière ne devait jamais être sacrifiée » (tome II, p. 266).



été la religion de Jérusalem. Il faut concevoir les peuples du nord et ceux du sud de la Palestine comme profondément séparés et fonder sur cette différence l'examen de leur état religieux (1). Ceux du nord paraissent ressembler beaucoup aux Kabyles ; ils étaient peu disposés à accepter un gouvernement centralisé, fuyaient les grandes villes, possédaient un cycle très important de légendes (2) et se contentaient d'un culte archaïque. Dans le sud, au contraire, toute l'histoire était dominée par la ville royale et le grand temple qu'elle renfermait.

Pour bien apprécier la différence des deux peuples, le mieux est de comparer deux des codes que nous a conservés le Pentateuque. Le Livre de l'Alliance (Exode XX, 24-XXIII, 19) est fort ancien et on en reporte généralement la rédaction actuelle au neuvième siècle ; le Deutéronome est du temps de Josias (mort en 609) ; le premier ne semble pas connaître de villes et s'occupe beaucoup de droit rural ; le second semble fait pour un pays dont tout le territoire est divisé en banlieues de villes murées (3). Le Deutéronome a, d'ailleurs, fortement utilisé le document

(1) M. Israël Sack a appelé l'attention sur la distinction des deux pays, mais il a suivi d'autres principes que ceux utilisés ici (*Revue des études juives*, 1899) ; il pense qu'il y a eu deux législations, celle du nord remontant à Josué, celle du sud à Moïse (1^{er} semestre, p. 188).

(2) M. Israël Sack croit trouver dans le recueil classique des prophètes une attitude railleuse des gens du sud à l'égard des légendes patriarcales chères aux gens du nord (*op. cit.*, 2^e semestre, pp. 35-37). Dans le sud Moïse et David auraient été les seuls héros (p. 33).

(3) Quand on trouve un cadavre dans un champ, on impute la souillure à la ville la plus rapprochée ; il est prescrit de mesurer les distances — sans doute jusqu'aux murs (Deutéronome, XXI, 1-3) ; — la justice est rendue dans les villes (XVI, 18) ; — on distingue deux cas pour le viol de la jeune fiancée : si le délit s'est produit en ville, la jeune fille est réputée consentante, parce qu'elle aurait pu faire entendre ses cris (XXII, 23-27) ; — l'obligation de mettre des balustrades aux terrasses des maisons neuves est, probablement, empruntée aux règlements de voirie de Jérusalem (XXII, 18).



antérieur, ses corrections doivent être examinées de très près.

Le culte dans le Livre de l'Alliance est fort primitif ; l'autel est normalement fait de gazon (Exode XXI, 24) ; l'autel de pierres est mentionné en seconde ligne et comme une simple tolérance ; sans doute cette tolérance a été ajoutée pour légitimer des droits acquis, et nous avons probablement là une correction apportée au texte ancien par les réviseurs qui, au dernier verset, ont introduit l'obligation d'apporter les prémices à la maison de Dieu (1).

Il n'est jamais question de prêtres dans ce code (2) : les prémices doivent être offerts à Dieu, ce qui veut dire qu'ils doivent recevoir un usage religieux ; mais l'usage religieux n'emporte pas nécessairement l'intervention d'un sacerdoce. Dans la légende d'Elie, un homme apporte au prophète du pain des prémices (II Rois, IV, 42) ; chez les Kabyles, l'impôt coranique appelé *fetera* est appliqué en partie par le village à l'imam, aux marabouts et aux pauvres et une autre partie est donnée directement par les familles aux pauvres (3) ; chez les premiers chrétiens on donnait aux pauvres les redevances dues aux prophètes quand il n'y en avait point dans la communauté (Didaché, XIII, 2).

Le nom de la Pâque ne figure pas dans le Livre de l'Alliance ; les trois fêtes sont purement agricoles ; Renan

(1) Ce précepte se trouve placé entre deux préceptes relatifs à des croyances magiques : défense de conserver la graisse du sacrifice jusqu'au lendemain et défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Sa place naturelle eut été à la suite de XXII, 29, où il est ordonné d'offrir les prémices à Dieu.

(2) Les textes où il est parlé de se présenter devant Elohim, ne supposent ni temples, ni prêtres ; il s'agit de prononcer un serment, de procéder à une ordalie ou à un acte solennel faisant passer un homme dans l'esclavage (XXII, 8 et 41 ; 9 ; XXI, 6). — (*Revue biblique*, 1903, p. 48).

(3) Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, tome II, p. 42.



pense que c'est probablement à partir de Josias que la Pâque devint exclusivement un mémorial de la sortie d'Égypte (tome III, p. 196). A Jérusalem, le caractère rural de cette solennité devait se subordonner à un caractère religieux (1).

Les préceptes alimentaires qui sont devenus si gênants pour les Juifs, se réduisent à deux dans le Livre de l'Alliance : défense de manger la viande d'un animal trouvé mort dans les champs (2) et de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Exode XXII, 31 et XXIII, 19). Il n'est pas douteux qu'il s'agit ici de préceptes relatifs à la magie : dans le premier cas, on peut être ensorcelé à son insu ; dans le second, il s'agit d'un rite superstitieux (3). Je crois qu'il faut rattacher encore aux préoccupations de la magie rurale la loi qui prescrit de lapider le bœuf qui a tué une personne (4) et qui défend de manger de sa chair (XXI, 28) ; le bœuf est supposé ensorcelé. De même si un homme est puni de mort pour s'être accouplé avec une bête (XXII, 19), c'est qu'il a commis une infamie de magicien : ce principe est placé entre celui qui punit de mort les sorcières et celui qui voue à l'extermination l'idolâtre. Je regarde encore comme se rapportant à la magie rurale l'interdiction de conserver la graisse du sacrifice jusqu'au

(1) La mention de sortie d'Égypte dans le Livre de l'Alliance (XXIII, 15) paraît être une correction.

(2) Le Livre de l'Alliance dit de jeter cette viande aux chiens ; le Deutéronome permet de la vendre à un étranger (XIV, 21). Peut-être avons-nous là un témoignage du mépris que les gens des villes orientales ont pour les nomades, qu'ils considèrent comme des gens sans religion.

(3) C'est l'opinion de M. Salomon Reinach (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1900, p. 145). Renan croyait qu'il fallait expliquer cette règle par un sentiment de tendresse (tome II, p. 373).

(4) Le P. Lagrange, comparant cette règle avec une règle du code d'Hammourabi sur le même sujet, dit que l'ordre de lapider le bœuf marque chez les Juifs un sentiment d'une justice plus exacte (*Revue biblique*, 1903, p. 46). Il n'observe pas que la lapidation est un acte religieux.



lendemain (XXIII, 18) ; dans un pays où il n'y avait pas une forte organisation sacerdotale, cette graisse pouvait être souillée par des animaux : cette interdiction ne se retrouve pas dans l'autre code.

Le Deutéronome mentionne l'existence d'un manuel relatif aux lépreux (XXIV, 8), et Renan suppose qu'il existait d'autres recueils du même genre qui furent utilisés par les divers rédacteurs des lois ultérieures. C'est très probablement à de tels formulaires dont le sens était déjà perdu, que le Deutéronome emprunta ses règles fort bizarres sur les mélanges hétérogènes et sur les animaux impurs (tome III, p. 213). Jeter dans un champ des semences de plusieurs espèces, porter des étoffes combinées de laine et de lin, labourer avec un bœuf et un âne (XXII, 9-11), voilà des délits qui ne peuvent avoir été regardés comme tels que dans une ville soumise à des prêtres depuis longtemps. L'obligation de porter des franges aux quatre coins du vêtement (XXII, 12) est sans doute une règle relative à la police du culte et ayant eu, à l'origine, pour but d'éloigner les étrangers du temple. Le Deutéronome a mêlé toutes ces choses sans les bien comprendre.

Je ne pense pas qu'il y ait lieu de tant s'extasier, avec Renan, sur les tendances *socialistes* de ces codes ; il croit que beaucoup des préceptes du Livre de l'Alliance furent des utopies morales (tome II, p. 377) et que le Deutéronome se rattache à un « ordre d'idées dont le socialisme moderne se fait une arme, parce que la saine économie politique ne sait pas s'en saisir » (tome III, p. 230).

Les règles « socialistes » sont faciles à expliquer. L'obligation de relâcher l'esclave pour dettes la septième année n'est point le rêve d'un utopiste qui a voulu appliquer « le principe du sabbat hebdomadaire aux années », comme le croit Renan (tome II, p. 375). Il s'agit simplement de fixer



la valeur maximum du gage que le débiteur peut constituer sur sa propre personne ; le code d'Hammourabi fixe à trois ans de travail le gage que l'on peut constituer au moyen de sa femme ou de ses fils (article 117). — Ce qu'on nomme l'interdiction du prêt à intérêt (Exode XXII, 25) pourrait bien signifier simplement que le créancier ne prendra que la part qui revient au propriétaire dans le métayage et n'ajoutera pas de profit supplémentaire (1). Le Deutéronome paraît conseiller l'usure envers les étrangers (tome III, p. 227) ; on est étonné de voir l'usure envers les étrangers considérée comme une des bénédictions que Dieu accordera à ses fidèles (Deutéronome, XXIII, 19-20 ; XV, 6) ; nous voyons bien apparaître ici la différence des deux civilisations, celle du nord à peu près uniquement rurale, celle du sud très occupée de l'exploitation de l'étranger. — Après avoir parlé du gage productif, le Livre de l'Alliance parle du gage improductif : si le pauvre a donné son manteau le matin, il le reprendra le soir au moment où il aura touché son salaire ; il ne doit pas s'endetter au delà de ce qu'il peut gagner dans sa journée (2).

Le sabbat de la terre me semble très naturel, au moins dans le sens qu'il a dans le Livre de l'Alliance ; il ne s'agit

(1) D'après le P. Lagrange le prêt, réglé par les articles 48-50 du code d'Hammourabi « est un véritable placement sur les récoltes au risque du créancier » et le débiteur exploite son fonds comme un métayer (*loc. cit.*, p. 33). Il me semble impossible qu'en Palestine l'usage n'eût pas fixé le maximum de la part due par le métayer.

(2) Cette explication est confirmée par la rédaction du Deutéronome : après avoir reproduit la règle relative au manteau (XXIV, 13), il prescrit au verset 15 de payer journellement le salaire. Le Livre de l'Alliance ne mentionne pas cette deuxième règle, qui était, sans doute, appliquée sans difficulté dans le nord : des ouvriers agricoles, qui viennent souvent d'assez loin, doivent être payés avant leur retour à la maison ; la même nécessité n'existe point pour les ouvriers urbains qui ne sont généralement rétribués que par périodes. Le Deutéronome transporte ici, à Jérusalem, un usage rural qui ne semble pas s'y être acclimaté, car Jérémie se plaint que le roi Joïaquin ne paie pas ses ouvriers (tome III, p. 274).



pas encore d'un repos universel de tout le pays, comme le concurent « les canonistes du second temple » (tome II, p. 376 et tome III, p. 422). Dans le Deutéronome paraissent déjà des conceptions religieuses relatives à la sainteté de la septième année : les créanciers ne poursuivent pas leurs débiteurs (1) et il semble que les riches fassent une charité plus abondante (XV, 2 et 9) ; mais il n'est pas question de la terre. D'après le Livre de l'Alliance, on abandonne aux pauvres le sol tous les sept ans (Exode XXIII, 11).

Tous les pays agricoles, et surtout ceux de complète culture, se sont occupés d'assurer des ressources aux indigents : en Kabylie, les gens aisés donnent aux pauvres la dîme de leurs produits ; il y a souvent des champs de figuiers légués aux pauvres et entretenus par les familles des anciens donateurs ; quand il n'y a point de pareilles réserves, on permet aux pauvres d'entrer à l'automne dans les vergers pour manger des fruits (2) ; il y a de plus une assistance publique communale. En Palestine, les pauvres eurent des droits assez variés suivant les régions, et le Pentateuque les a cumulés : le Deutéronome mentionne le glanage, la dîme triennale, le droit d'entrer dans les champs et les vignes pour y manger des grains et des raisins, mais sans pouvoir rien emporter (XXIV, 19-21 ; XIV, 28-29 ; XXIII, 24-25) ; — le Lévitique accorde le glanage, un coin du champ, tandis qu'il est défendu d'utiliser le blé et le raisin de la septième année ; seuls les produits naturels peuvent être utilisés (3) en commun par le proprié-

(1) Ce relâche des créanciers est à rapprocher des mesures qu'on prenait en Grèce pendant les grandes fêtes ; les créanciers ne pouvaient arrêter leurs débiteurs ou même devaient remettre en liberté ceux qu'ils avaient fait emprisonner (Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, p. 103 ; *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 168).

(2) Hanoteau et Letourneux, *loc. cit.*, pp. 56-57.

(3) Le Lévitique défend d'utiliser le blé qui a poussé sans culture et le



taire et les étrangers qui demeurent avec lui (XIX, 9-10 ; XXIII, 22 ; XXV, 6-7) ; — le Livre de l'Alliance ne parle pas de glanage, ce qui est tout à fait extraordinaire ; nous devons supposer que le produit de la septième année était abandonné aux pauvres en compensation d'autres droits qui leur sont reconnus ailleurs sur les produits de la terre (1) : il ne s'agit pas d'un repos de la terre, mais d'un droit de jouissance accordé aux pauvres ; bien que le texte ne le dise pas, ceux-ci ont évidemment le droit de semer.

Renan n'a point mis en suffisante lumière la grande différence qui existe entre les deux codes au point de vue de l'organisation judiciaire. Le Deutéronome parle des juges, esquisse des règles sur la preuve testimoniale, punit le faux témoin et ne mentionne plus d'ordalies. Le Livre de l'Alliance suppose une de ces sociétés dans lesquelles des coutumes relatives aux dommages, des arbitrages, des vendettas ou des exécutions tumultueuses suffisent pour maintenir l'ordre. L'expérience de l'Inde et de la Kabylie montre que de telles sociétés peuvent durer indéfiniment : entre les deux codes, il y a donc une différence de nature et non une différence de développement. C'est la royauté et la ville de Jérusalem qui ont imprimé à la société du sud son caractère.

raisin de la vigne non taillée : ici nous sommes en pleine législation religieuse.

(1) On pourrait se demander si les droits reconnus aux pauvres sur le produit de la septième année ne seraient pas une conséquence de la clôture universelle des terres.



II

Les prophètes du royaume d'Israël. — Le culte de Iahvé en Israël et à Jérusalem. — Légende d'Elie et son origine. — Création de la doctrine iconoclaste. — La défense de la sorcellerie. — Les institutions salomoniennes. — Stabilité de la royauté à Jérusalem. — Influence de la politique sur les conceptions religieuses.

Les idées que Renan s'est formées sur les prophètes, dépendent étroitement de la légende d'Elie : ce personnage à demi sauvage, qui sort du désert pour faire des apparitions terrifiantes dans le pays, peut être regardé comme un représentant de cet idéal de la vie nomade que les prophètes auraient eu à un si haut degré, d'après notre auteur. Il faut tenir ici grand compte de l'énorme différence qui existe entre des hommes que l'on désigne également sous le nom de prophètes, soit qu'ils aient formé l'école d'Elie et conduit la guerre contre la maison d'Achab, soit qu'ils aient été des écrivains comme ceux du recueil classique. Pour éviter toute confusion, je désignerai les premiers sous le nom de marabouts ; ils semblent, en effet, avoir beaucoup ressemblé à ces religieux arabes (tome II, p. 275).

Il paraît fort vraisemblable que ces marabouts du Nord étaient en même temps des trouvères (1) et que cette pro-

(1) Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, tome II, p. 784. — En Kabylie, les chanteurs sont considérés comme exerçant une profession vile, à l'exception de ceux qui conservent les traditions héroïques ; ceux-ci sont fort estimés (Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, tome II, pp. 23-24).



fession de chanteurs a beaucoup contribué à leur assurer de l'influence sur le peuple des campagnes. La poésie israélite avait des sources diverses(1); mais les récits héroïques occupant une grande place dans cette littérature, le génie de la guerre, Iahvé, devint le génie protecteur des trouvères. David prit aussi Iahvé pour patron, soit qu'il l'eût connu par les récits d'aventures, soit qu'il en eût rencontré le culte au milieu de ses expéditions; il en résulta que Jérusalem devint la ville de Iahvé et que celui-ci y fut servi par un sacerdoce tandis que dans le nord il était seulement célébré par des chanteurs populaires. Cette différence fut très importante, car les marabouts n'étaient pas, comme les prêtres, préparés à faire de Iahvé un dieu semblable aux dieux des pays voisins; la religion qu'ils concevaient restait infiniment simple.

Je trouve des analogies nombreuses entre Iahvé et Assour; celui-ci et sa femme Ninà formaient, dit M. Maspéro (2) « une famille abstraite, sans histoire, sans mythe défini, sans théologie compliquée; on ne connaissait point de parents à cet Assour; *on ne lui érigeait point de statue* ». On le représentait au moyen d'un idéogramme composé d'un homme armé, à demi enfoui dans le disque ailé (3). En Assyrie les relations suivies avec les grands

(1) Un grand progrès sera accompli dans les études sémitiques le jour où l'on cessera de vouloir trouver une histoire des ancêtres des Juifs dans les compilations de légendes. Beaucoup des héros nationaux peuvent appartenir à d'autres peuples; quand ils ont été placés en dehors de la Palestine, il n'en résulte pas que les Juifs aient habité les localités indiquées. On peut être certain que la Chaldée, l'Égypte, les Madianites ont fourni des éléments à la littérature hébraïque; mais rien n'autorise à croire que des aïeux éloignés aient jamais été en Chaldée, en Égypte, chez les Madianites; rien n'autorise à supposer que les Quénites aient joué un rôle dans la conquête parce que le livre de Josué parle de Caleb le quénite.

(2) Maspéro, *loc. cit.*, p. 603.

(3) Maspéro, *loc. cit.*, p. 567 et p. 602.— On sait que ce disque est un sym-



empires voisins et les conquêtes conduisirent à superposer sur cette religion si rustique des mythologies bizarres ; mais en Palestine des influences de ce genre furent minimes dans le royaume du nord.

Contrairement à une opinion fort répandue, je crois que les cultes idolâtriques ne furent jamais très développés dans le nord. Le livre des Rois parle des veaux d'or placés par Jéroboam à Bethel et à Dan (c'est-à-dire aux deux extrémités de son royaume), mais on est fort étonné de ne voir jamais ces idoles mentionnées dans l'histoire. M. Maspéro a pu se demander (1) si Elie et Elisée ne se montrèrent pas tolérants à cet égard, afin de pouvoir plus facilement lutter contre le Baal de Tyr. : cette hypothèse est assez peu vraisemblable. Il est probable que le livre des Rois nous a conservé un récit purement symbolique, comme il y en a tant dans la littérature historique des Juifs (2). Il y a, d'autre part, un texte qui me semble décisif en faveur de mon hypothèse : en 823 le roi Joas prit Jérusalem et traita le temple comme un édifice auquel il n'attachait aucun caractère religieux (tome II, p. 414) ; il enleva les richesses

bole général du divin pour l'Égypte et une grande partie de l'Asie. Les Perses empruntèrent aux Assyriens leur idéogramme pour représenter Ormuzd (*op. cit.*, tome III, p. 578). — Renan pense qu'au temps de la domination persane Iahvé a été peut-être représenté comme un dieu de la foudre monté sur le disque (tome I, p. 187 ; tome IV, p. 457). Il estimait que le nom de Iahvé pourrait bien être d'origine assyrienne (tome I, p. 83), ce qui conduirait à supposer que les chants héroïques furent apportés d'Assyrie.

(1) Maspéro, *op. cit.*, tome III, p. 134.

(2) D'après le livre des Rois, après la ruine de Samarie les vainqueurs transportèrent dans le pays conquis des colons païens et l'auteur nous donne l'énumération des cultes idolâtriques ainsi importés. « Ce fut là, dit Renan, une façon de présenter les choses conçue après la captivité de Juda, sous le coup de la haine qui divisa Jérusalem et Samarie » (tome II, p. 537). — Le Talmud accusera bien les Samaritains après notre ère d'adorer les idoles (*Talmud de Jérusalem*, trad. franç., tome IV, p. 480, et tome XI, p. 182).



du temple, mais il n'en emporta point les reliques pour en faire hommage à ses idolâtres ; le *nehustan* et l'arche restèrent à Jérusalem, ce qui n'aurait pas eu lieu si Joas eût adoré les fameux taureaux de Jéroboam.

La question ne se pose point de la même manière pour les deux parties de la nation ; nous étudions la religion du midi et l'histoire d'Israël ne nous importe qu'en raison de l'influence qu'exercèrent sur Jérusalem les marabouts venus du nord après les désastres qui frappèrent leur patrie ; nous n'avons donc pas besoin de savoir au juste quelle était la religion du pays, mais seulement quelles idées avaient cours dans un groupe très restreint d'individus entourant les marabouts.

Pour Jérusalem le problème se pose tout autrement ; il faut savoir quelle était la religion vraiment pratiquée au temple. Il n'est pas douteux que les théories ieonoelastes n'y furent reçues qu'assez tardivement (1) ; quelle que soit l'origine du serpent d'airain, il est certain qu'il était traité comme une idole (II, Rois, XVIII, 4) et il fut détruit seulement par Ezéchias, c'est-à-dire à l'époque de l'immigration des marabouts du nord. Je erois que l'arche appartenait aussi au matériel idolâtrique ; l'idée que Iahvé se manifesta dans une nuée au-dessus de ce meuble, me semble apparentée avec la formule égyptienne « ombre de Râ » qui, d'après M. Maspéro (2), signifie le double du dieu. Nous ne savons pas ce que l'arche devint ; mais il était facile de la faire disparaître et je erois que cela se fit au temps de Josias. Dans un discours prononcé à cette époque, Jérémie dit : « En ce temps-là, on ne parlera plus de l'arche de l'alliance de Iahvé ; on n'y pensera plus, on ne s'en souviendra

(1) M. Maspéro pense même que le temple était encombré « des fétiches de Iahvé » (*loc. cit.*, p. 285).

(2) Maspéro, *op. cit.*, tome II, p. 323.



plus ; *on ne la regrettera pas* ; elle ne sera pas rétablie » (tome III, p. 169). Il est clair que Jérémie répond à des préoccupations de ses contemporains qui regrettaient l'arche. La disparition de ce *meuble égyptien* me semble marquer le triomphe définitif de l'école d'Elie à Jérusalem (1).

Le grand fait de l'histoire religieuse d'Israël est la formation de la légende d'Elie, à la suite de la révolution sanglante qui remplaça la famille d'Achab par celle de Jéhu. Dans cette révolution, les marabouts jouèrent un très grand rôle ; représentants des vieilles traditions populaires, ils devaient, tout naturellement, voir de mauvais œil l'introduction de mœurs nouvelles, d'une organisation fondée sur la puissance royale, d'une civilisation qui devait donner la supériorité aux villes sur les campagnes (2). Leurs intérêts étaient engagés, de la manière la plus directe, dans cette lutte contre la cour phénicienne d'Achab ; leur prestige eût rapidement disparu devant la concurrence que leur faisaient des prêtres élevés dans les grands temples et possédant tout un arsenal de supercheries magiques. Les marabouts n'eurent, sans doute, pas grand mal à rendre le culte du Baal tyrien odieux aux paysans ; il suffit de leur raconter que le pouvoir des usuriers urbains serait accru par les nouvelles puissances magiques importées dans les grandes villes. La légende d'Elie fut prodigieusement agrandie pour pouvoir opposer aux sortilèges phé-

(1) On doit noter comme un témoignage de l'influence de cette école que le Deutéronome appelle le Sinaï, Horeb, et que ce nom est aussi celui qui est employé dans la légende d'Elie.

(2) Renan définit très bien l'idéal des marabouts : « Vie pastorale ou agricole, sans grandes villes, sans armée régulière, sans pouvoir central, sans cour ni aristocratie princière, sans luxe ni commerce, avec un culte très simple, sans temple ni autel bâti, sans sacerdoce formant caste » (tome II, p. 267). Mais pourquoi avaient-ils cet idéal ? C'est le *génie sombre* d'Israël qui doit expliquer ce mystère, d'après Renan ; la situation sociale de ces trouvères suffit largement à rendre compte de leur idéal



nicieus, fort redoutés, un agent du ciel auquel rien ne peut résister.

Elie ne nous apparaît point comme un prédicateur, comme nous en trouverons plus tard à Jérusalem ; nulle part on ne trouve indiquée une doctrine d'Elie ; mais il est, par excellence, un faiseur de miracles extraordinaires. « Elie est maître des saisons, de la rosée, de la pluie... Il ne meurt pas ; enlevé au ciel sur un char de feu, il est réservé pour des fables futures, bien plus hardies encore » (tome II, p. 285). Elie symbolise la supériorité définitivement reconnue aux marabouts sur le parti des prêtres de Tyr ; je ne crois pas qu'il y ait lieu de chercher la moindre trace d'histoire dans la légende qui s'est formée, en partie, au moyen de l'histoire d'Elisée : celui-ci avait joué un grand rôle dans la révolution et le peuple imagina que son maître avait dû être comme un demi dieu (1).

a) Cette lutte eut pour résultat de créer la doctrine iconoclaste ; tandis que la cour cherchait à introduire les arts plastiques et les dieux de Tyr, les marabouts soutinrent que leurs adversaires apportaient des pratiques abominables et stupides. La légende d'Elie renferme un épisode destiné à prouver qu'il est impossible de voir la divinité

(1) Il est probable, d'après Renan, que la légende de Moïse a été arrangée par l'école d'Elie (tome II, p. 288). Il me semble à peu près certain que Moïse avait été longtemps le héros de contes dans lesquels les magiciens d'Egypte étaient vaincus par des hommes du désert, peut-être par des Quénites. Il est possible que son nom ait, à l'origine, servi à désigner un appareil employé à rendre les oracles, ce qui expliquerait pourquoi la tradition le représente comme accompagné d'un prêtre qui parle pour lui et pourquoi l'oracle des Danites fut desservi par une famille qui est supposée descendre de Moïse (Juges, XVIII, 30). Le Deutéronome fit subir à la légende un pas décisif en le transformant en législateur ; M. Israël Sack me semble avoir raison quand il dit que la législation du nord était rapportée à Josué (comme nous l'avons vu plus haut). Le texte relatif à la législation de Josué a un caractère remarquablement archaïque, en raison de la mention d'un chêne sacré et d'une pierre qui a entendu les paroles de la loi (Josué, XXIV, 25-27).



et que l'idolâtrie est, par suite, une grossière illusion ; je veux parler de l'épisode sinaïtique : Elie se voile la face au moment où Iahvé va se manifester (I, Rois, XIX, 13). Ce mythe nous montre que la doctrine de l'invisibilité de Iahvé s'est formée dans le nord ; les visions d'Isaïe (VI, 1) et d'Ezéchiel (I, 26-28) ne trahissent pas la profonde émotion que nous trouvons dans celle d'Elie : chez les prophètes de Jérusalem, il semble qu'il n'y ait pas eu autre chose que des inventions littéraires ; chez les marabouts qui fabriquèrent la légende d'Elie, on sent la terreur religieuse dans toute son étendue. Nous sommes ici à la source.

b) Le voyage d'Elie au Sinaï eut encore une autre conséquence ; il ne fut plus possible d'imaginer que Iahvé résidât dans quelque sanctuaire du pays ou sur quelque montagne où l'on irait en pèlerinage ; Iahvé a pour résidence une région pratiquement inaccessible. Il se trouvait, par suite, placé dans une situation tout à fait privilégiée par rapport aux autres dieux : ceux-ci tombaient à un rang subalterne ou même disparaissaient lorsque leurs villes d'élection étaient pillées et que leurs emblèmes étaient emportés par le vainqueur ; ils étaient aussi constamment exposés à voir les rois introduire, à côté d'eux, dans leurs propres temples, des dieux nouveaux. Iahvé, résidant au Sinaï, était à l'abri de tous ces dangers ; il était ainsi préparé pour des destinées d'un ordre supérieur ; rien ne l'empêchait de devenir le dieu unique et absolu du monde entier.

c) Dans leur lutte contre les prêtres phéniciens, les marabouts devaient sembler bien ignorants ; leurs adversaires *avaient des livres* ; ils y lisaient les paroles qui forcent les dieux à obéir à la volonté des magiciens ; ils savaient prononcer les formules sacrées d'une voix juste, et l'on sait



que l'intonation n'était pas de moindre importance que les mots eux-mêmes. La magie était comme une extension de la liturgie des grands temples. Les marabouts employèrent, sans doute, plus d'une fois, la violence pour prouver matériellement que leur force était supérieure à celle de leurs adversaires armés de leurs plus redoutables incantations. L'épisode d'Elie au Carmel se réduit évidemment à une telle lutte ; le massacre des prêtres de Baal précéda sans doute le sacrifice offert par Elie, au lieu de le suivre. Nous comprenons donc sans peine qu'après leur triomphe, les marabouts aient lancé une loi d'extermination contre les sorciers et traité en criminels tous les *savants* amenés par la cour.

Le Livre de l'Alliance me paraît renfermer des dispositions qui datent de ce temps : ce sont celles qui défendent l'idolâtrie et la sorcellerie ; ces règles devaient avoir une longue histoire et devenir les articles essentiels de la foi juive. Le Deutéronome développera beaucoup cette législation, car on comprend qu'il était difficile de supprimer l'idolâtrie à Jérusalem, grande ville fréquentée par beaucoup d'étrangers et pleine d'artisans : la confection des images et les pratiques magiques n'étaient pas à Jérusalem des importations dues au caprice d'une souveraine, mais des choses naturelles ; les amis de Jérémie durent entrer dans beaucoup de détails, mais ils ne réussirent pas à faire disparaître des usages auxquels tout le monde était habitué.

Il faut se bien garder d'apporter ici des préoccupations de théologien et de discuter la question de savoir si les Israélites du nord se débarrassèrent de la magie ; une telle hypothèse serait en complète contradiction avec notre hypothèse fondamentale, sur la rusticité des mœurs de ces populations. Il devait exister une quantité de superstitions



rurales ayant leurs agents spéciaux ; mais cette magie, tout à fait rudimentaire, ne se rattachait pas à un système religieux, comme la magie phénicienne. Les prophètes de l'école d'Elie ne se préoccupaient pas tant des dogmes que des luttes politiques engagées par les paysans contre la cour. Si la légende de Samuel renferme quelque chose d'exact, il aurait été une espèce de sorcier ; plus tard, on en fit un des ancêtres des marabouts, parce qu'il avait laissé un nom populaire et qu'il avait été mal avec le roi qui régnait de son temps. La magie, qui n'avait pas d'attaches phéniciennes, était évidemment tolérable.

C'est l'âpreté de la guerre soutenue par l'école d'Elie qui nous explique pourquoi, à partir de cette époque, on se montra si opposé à l'emploi des noms propres d'hommes renfermant le mot *baal*. Jusque-là on n'avait pas attaché une grande importance à la formation des noms théophores ; maintenant donner à ses enfants un nom qui rappelle *baal*, ce serait passer pour un ami de la maison d'Achab. Il n'est pas exact de voir là, comme le fait Renan, la marque de la « complète nationalisation » de Iahvé (tome I, p. 198) ; c'est tout simplement la preuve que les marabouts avaient fait du culte exclusif de leur Iahvé le signe de reconnaissance du parti national (1).

Examinons maintenant l'histoire sociale du sud. D'après Renan, les institutions salomoniennes compteraient pour peu de chose dans l'histoire d'Israël ; le règne de ce roi légendaire aurait été « une erreur dans l'ensemble de l'histoire d'Israël » ; Salomon aurait eu tort de vouloir entraîner son peuple à des besognes lucratives pour les-

(1) Renan pense qu'il n'y a peut-être pas eu de noms théophores rappelant Iahvé avant le temps de Saül (tome I, p. 198) ; il est probable que c'est vers ce temps que s'introduisirent les chants héroïques, qui peut-être venaient d'Assyrie, comme je l'ai dit plus haut.



quelles il n'avait aucune aptitude ; le temple aurait été une fantaisie personnelle que la nation n'approuvait pas (tome II, p. 173, p. 180, p. 149). Je crois, au contraire, qu'il n'est point possible de comprendre la formation de la religion juive quand on ne se fait pas une idée claire des institutions que la légende attribue à Salomon.

A. La prospérité de Jérusalem reposait sur les marchés que les souverains avisés cherchèrent à développer le plus qu'ils purent (1) ; d'après le livre des Rois, Salomon aurait restauré des gîtes d'étape, envoyé des expéditions sur la Mer rouge et fait le commerce des chevaux avec l'Égypte (2) ; les péages perçus sur les marchands figurent dans la liste de ses revenus (I, Rois, IX, 17-19, 26-28 ; X, 28-29 ; 15). Cette politique exigeait que l'on entretint des rapports très cordiaux avec l'Égypte ; et, en effet, il semble que cette politique soit demeurée traditionnelle dans la maison de Salomon ; même sous Ezéchias et alors qu'Isaïe était si puissant et si hostile à l'Égypte, le roi entre en relations avec les princes africains (tome III, pp. 92-93). Renan paraît croire que les hautes classes de Jérusalem soutenaient cette politique parce qu'elles raffolaient des objets de luxe que fournissait l'Égypte (pp. 149 et 266) ; c'est une explication un peu légère ; il est vraisemblable que tous les personnages influents tiraient de grands profits personnels des affaires que l'on traitait à Jérusalem (3). Ce commerce était aussi très profitable à l'État, car nous voyons que la Judée se relevait très rapidement de ses ruines (4) ; ce relèvement serait incompréhensible pour

(1) Le prophète Sophonie parle avec colère des « Chananéens, négociants du bazar, avec leurs tas d'argent » (tome III, p. 149).

(2) Les souverains asiatiques firent souvent le commerce ; le roi de Babylone expédiait en Égypte des objets fabriqués dans son pays avec des matières venant d'Égypte (Maspéro, *op. cit.*, tome II, p. 237).

(3) Il en a été toujours ainsi en Orient.

(4) Maspéro, *op. cit.*, tome III, pp. 283 et 368.



un pays si pauvre, si on ne tenait compte des avantages que lui procurait le voisinage du pays qui avait alors l'industrie la plus développée.

La politique religieuse de Salomon est en étroite connexité avec sa politique économique : élever un grand temple dans une ville fréquentée par beaucoup de marchands, était alors une excellente opération ; la somptuosité de l'édifice était un élément de succès et la légende n'a peut-être pas eu tort de parler du luxe du temple juif. En Orient il a toujours existé un remarquable syncretisme sinon religieux, du moins magique (1) : il n'était pas nécessaire d'adorer Iahvé pour aller faire des sacrifices au temple et consulter son oracle (2). Je ne crois pas, avec Renan, que Salomon ait supprimé l'oracle des *urim ve tummim* (tome II, p. 164) ; nous savons que Gédéon et les Danites avaient exploité avec grand succès des oracles et il faudrait avoir un texte précis pour admettre l'hypothèse de Renan, si contraire aux intérêts de la royauté (3).

(1) Aujourd'hui les musulmans demandent des cures miraculeuses à saint Georges et à saint Antoine (*Apôtres*, p. 176). En temps de choléra, les Juifs de Pologne ne firent pas faute de faire dire des messes, à ce que raconte Renan (*Journal asiatique*, 1^{er} semestre 1859, p. 425).

(2) Le fameux temple de Jupiter Amon, dans un oasis de Libye, nous montre quelle force attractive paraît avoir un oracle (Maspéro, *loc. cit.*, p. 552). On n'a peut-être pas toujours tenu assez compte du besoin de divination qui existe chez les nomades, dont la vie dépend, à un degré si marqué, des accidents météorologiques. Il me paraît vraisemblable que les nomades emportaient avec eux des appareils de divination, qui étaient entourés d'un respect religieux analogue à celui que l'on pouvait accorder à des idoles : cette hypothèse explique, mieux que celles que l'on fait d'ordinaire, la nature des mystérieux *téraphim* : on comprend pourquoi Laban tient tellement à recouvrer ses *téraphim* que Rachel a dérobés (Genèse, XXXI, 30-35).

(3) M. Maspéro croit qu'en effet on consultait Iahvé au temple (*op. cit.*, tome II, pp. 748-749). L'opinion de Renan se fonde sur les renseignements qui se rapportent à des consultations faites par des rois : mais il est très probable que les souverains n'avaient pas recours à la technique magique conservée pour le peuple.



Les marchands qui fréquentaient le marché de Jérusalem, pouvaient désirer avoir à leur disposition d'autres sanctuaires que celui de Iahvé ; c'est pour les satisfaire qu'avaient été établis des lieux de culte païen en face de la ville. Plus tard on expliqua ce fait par l'influence de femmes étrangères qui auraient séduit le vieux roi ; mais comment expliquer que ces chapelles aient été respectées non seulement par Asa et Josaphat, mais même par Ezéchias ? C'est seulement sous Josias (vers 622, trois siècles après la mort de Salomon) que la montagne de la Perdition fut débarrassée de ses idoles. — Il se peut que le Deutéronome ait prescrit aux gens du pays de venir dépenser la dîme de leurs produits à Jérusalem (XIV, 23) pour compenser les pertes que pouvaient entraîner pour la ville les mesures d'intolérance adoptées envers les étrangers. Après Josias les idoles de la Perdition ne furent pas rétablies ; mais il y eut une si forte réaction contre la législation deutéronomique et une si grande tolérance religieuse, que ce rétablissement était inutile.

La légende relative aux mauvaises mœurs de Salomon s'explique sans peine au moyen de cette économie ; on sait, en effet, quelle place occupe la prostitution dans l'histoire des anciennes métropoles commerciales ; on peut supposer que les rois avaient favorisé des institutions de prostitution et en tiraient des revenus. Si le peuple de Jérusalem se montre si attaché aux religions impures, c'est qu'il avait intérêt à voir maintenir des cultes admettant la prostitution dans leurs temples (1). Josias chassa des prostitués de l'un et l'autre sexe qui vivaient au temple même

(1) M. Flach estime que la prostitution sacrée à Babylone s'explique par la légende d'Istar (Collège de France, 15 mars 1905) ; je crois plutôt que cette légende a été faite en l'honneur de la prostitution. — J'ai beaucoup utilisé dans ce livre l'enseignement de cet excellent maître.



de Jérusalem (II, Rois, XXIII, 7). Cette notice pourrait paraître douteuse si nous n'avions un texte du Deutéronome défendant d'apporter au temple, pour l'accomplissement d'un vœu, le salaire d'une courtisane ou le prix d'un chien (XXIII, 18) ; et il n'est pas douteux que ce mot désigne l'homme qui se livre à la prostitution (tome II, p. 203). Le Deutéronome prescrit de supprimer toute prostitution de l'homme ou de la femme (XXIII, 17), et c'est, sans doute, dans le but de combattre ces vices qu'il défend de prendre les vêtements de l'autre sexe (XXII, 5). On doit remarquer que le Livre de l'Alliance ne renferme aucune règle de ce genre, parce qu'il est fait pour une population rurale (1) chez laquelle la prostitution ne peut pas prendre un grand développement.

Il est possible que la prostitution ait été pratiquée dans toute la Palestine par des *quesdeschot*, adoratrices d'Asarté, vivant dans des ermitages ; la légende de Juda et de Tamar paraît bien supposer l'existence de telles retraites (2) et Osée semble faire allusion à de pareils usages (IV, 14) : mais le texte d'Osée a été beaucoup remanié et il n'est pas du tout certain qu'en ayant l'air de faire des reproches aux Israélites, il ne parle point plutôt des Judéens (3). Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas tant de comparer les mœurs des deux parties de la nation que de mesurer la portée sociale de la prostitution ; celle-ci n'avait de portée sociale que dans une grande ville.

(1) Par contre, le crime d'accouplement avec une bête (crime essentiellement rural) manque dans le Deutéronome.

(2) Flach, leçon du 22 mars 1905. Renan a signalé des cavernes de *quesdeschot* en Phénicie ; il pense qu'elles n'étaient fréquentées que par des gens de basse classe (*Mission de Phénicie*, pp. 518 et 653).

(3) La parabole par laquelle débute son livre nous apprend que les Juifs pratiquaient l'usage de se marier avec des femmes qui conservaient le droit de se prostituer ; cet usage subsiste encore chez certains Arabes d'Afri-



B. La maison salomonienne présente un caractère tout à fait exceptionnel ; elle se maintint plus de quatre siècles ; on ne voyait point de tels miracles dans les pays sémitiques ; en Israël aucune famille ne garda le pouvoir pendant plus de quatre générations ; Renan observe que sur la liste des rois édomites conservée par la Genèse, pas un n'est le fils de son prédécesseur (tome II, p. 59) ; M. Maspéro signale (1) les difficultés que rencontraient les rois de Tyr pour se maintenir dans une grande ville habitée par des « manufacturiers et des matelots » ; il semble que les mêmes difficultés auraient dû se produire à Jérusalem. Une telle exception doit avoir des causes.

Je remarque, tout d'abord, que le temple était l'un des facteurs essentiels de la prospérité de Jérusalem et qu'il n'était cependant pas élevé à un dieu local ; Renan a raison quand il voit dans cet édifice une chapelle royale (tome II, p. 142), mais il ne voit pas que ce caractère pouvait coexister avec la grande importance des sacrifices faits au temple par des gens de toute caste et de tout pays. David avait adopté Iahvé comme patron et le peuple continua longtemps à croire que Iahvé pourrait abandonner Jérusalem le jour où la famille royale ne serait plus là pour l'y fixer. Le loyalisme des Judéens avait donc une première cause superstitieuse et utilitaire.

En général les souverains sémitiques ne peuvent se maintenir que s'ils ont des troupes auxiliaires ; si David recruta vraiment, en partie, sa garde parmi les Philistins (tome II, p. 29), il adopta une politique qui devait grande-

que (Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*, p. 80) ; il existait chez les anciens Arabes (Flach, leçon du 22 mai 1896).

(1) Maspéro, *op. cit.*, tome II, p. 781.

(2) Dans la révolution qui renverse Athalie pour restaurer un descendant de David, figurent des Carim, qui sont probablement des Cariens (tome II, pp. 30 et 323).



ment consolider sa dynastie. La richesse des rois salomoniens leur permettait d'avoir une petite armée qui les rendit indépendants du peuple. Dans les derniers temps de Jérusalem les hommes de guerre apparaissent comme très peu soucieux de questions religieuses (tome III, pp. 95-96), alors que les prophètes agitent tout le pays. Rentrés en Egypte avec Jérémie qu'ils ont entraîné, ils refusent d'empêcher leurs femmes de pratiquer le culte d'Astarté (tome III, p. 374). Renan ne me semble pas avoir aperçu la raison d'être de cette indifférence : c'est que les chefs militaires étaient habitués à combattre dans les rangs de troupes hétérogènes. Je ne vois donc pas là, comme lui, un exemple de la lutte des aristocraties militaires contre les démocraties religieuses.

Les travaux publics étaient considérables dans une ville dont les souverains disposaient de gros revenus ; et, par suite, les corporations d'artisans étaient puissantes. Le temple devait donner lieu, surtout, à beaucoup de dépenses et nous voyons les rois faire des règlements pour mieux assurer l'entretien de cet édifice. Le roi Joas semble même s'être attiré la haine du sacerdoce en empêchant les dilapidations des deniers consacrés aux travaux (tome II, pp. 407-409 et tome III, p. 195) ; la royauté prenait ainsi en main la défense des intérêts des artisans. Il ne me paraît pas douteux que ces corporations devaient être fort dévouées à la famille royale et qu'elles contribuaient à la maintenir (1).

L'histoire si extraordinaire de cette dynastie eut une répercussion sur les idées que l'on se fit au sujet du dieu

(1) Lorsque Jérémie reproche à Joiaqim de se faire bâtir un beau palais et de ne pas payer ses ouvriers, il est évident qu'il cherche à fomenter des troubles parmi les artisans de Jérusalem. Je ne vois pas là un « parti pris d'empêcher tout développement profane » (tome III, p. 274).



qui la protégeait. On pensa que Iahvé ne pouvait ressembler aux patrons des familles qui ne gardaient pas longtemps le trône ; la légitimité terrestre se transporta dans le ciel et Iahvé devint un dieu qu'aucun accident ne pourrait ébranler ; il arrivait à l'éternité par une voie fort différente de celle qu'il avait suivie dans le nord.

C. La cour de Jérusalem semble avoir été particulièrement lettrée (1), et c'est ainsi que se forma la légende relative à la sagesse de Salomon ; cette sagesse doit être entendue à la manière orientale : c'est une finesse qui permet de résoudre des énigmes, de remplacer des raisonnements par des jeux de mots et d'éluder ses engagements. De cette cour, on peut dire à toutes les époques ce que Renan écrit à propos de Salomon : « Nous nous le figurons comme un khalife de Bagdad, amusé par les lettrés qui compilaient selon ses idées, comme un Haroun-al-Raschid, entouré de chanteurs, de conteurs, de gens d'esprit, avec lesquels il prenait volontiers le ton de confrère et de collaborateur » (tome II, p. 176). Notamment sous Ezéchias les choses se passent de cette manière ; le roi cultive lui-même la poésie lyrique et parabolique ; il a autour de lui une académie littéraire ; « les hommes d'Ezéchias » mettent sous le nom de Salomon un recueil de proverbes (tome III, p. 69 et p. 74) ; — ce dernier fait me semble prouver qu'il y avait une longue tradition littéraire dans la dynastie salomonienne.

La littérature que l'on attribuait à Salomon (et par conséquent celle que l'on cultivait à la cour) est le genre littéraire qui se prête le mieux à une extension à peu près indéfinie dans les pays les plus divers ; proverbes et contes passent, avec une extraordinaire facilité, d'une langue dans

(1) Cette culture est évidemment une conséquence de la richesse du roi.



une autre. Le dieu de Salomon devait être, comme son protégé, sage, habile, et imperturbable raisonneur (1) ; sa gloire ne pouvait être renfermée dans l'étroite frontière de la Judée ; il aspirait à l'universalité.

Les invasions assyriennes eurent une influence considérable sur la conception que l'on se fit de Iahvé à l'avenir. Il était impossible d'admettre — au moins pour un homme lettré — que le dieu salomonien pût être humilié par un chef de Peaux-rouges qu'on honorait en torturant devant lui des prisonniers. Le dieu de la guerre, jadis chanté par les trouvères d'Israël, Iahvé, était devenu, à Jérusalem, le dieu de l'esprit ; son sort ne pouvait plus dépendre des hasards des batailles et il n'était plus exposé à se voir chassé d'un pays parce que l'armée de ses adorateurs avait été écrasée. Sa gloire ne dépendait pas de l'étendue des territoires que ses adorateurs pouvaient conquérir, mais du nombre de gens instruits qui, dans tout pays, étaient en état de comprendre les belles choses qu'il avait inspirées aux Salomoniens.

Dans une certaine mesure Renan a raison d'écrire : « Les sages d'Israël comprirent vite... que le Iahvé national n'avait qu'une manière de se sauver, c'était de devenir le Dieu universel » (tome II, p. 465). Il est évident que jamais pareil raisonnement n'a pu être tenu ; mais les invasions assyriennes donnèrent aux gens lettrés de Jérusalem la conviction que Iahvé était au-dessus des hasards de la guerre, qu'il n'était pas un dieu territorial ; et déjà on peut dire que son universalisme existe en puissance.

(1) C'est bien ainsi que Iahvé apparaît dans le livre de Job que Renan croyait contemporain d'Ezéchias.



III

Immigration des gens du nord. — Les hôtes du temple. — Caractère littéraire du prophétisme judéen. — L'antiritualisme. — L'économie théocratique et le prétendu socialisme des prophètes. — Paresse, parasitisme et optimisme. — Le messianisme. — La morale de classe. — Fin du prophétisme.

Les désastres qui s'abattirent sur le royaume d'Israël, provoquèrent une émigration vers Jérusalem ; ainsi se concentrèrent dans cette ville tous les hommes qui, partant de points de vue différents, avaient à cœur la gloire de Iahvé. Renan pense que sous Ezéchias se produisit une fusion des deux récits anciens (jéhoviste et élohiste) et cette date semble fort vraisemblable : c'est, en effet, quand la fusion des deux groupes de serviteurs de Iahvé n'avait pas eu encore le temps de se faire complètement qu'a dû être rédigée une compilation qui est si mal fondue. Beaucoup de détails qui n'auraient dû offrir aucun intérêt pour le sacerdoce et les scribes ultérieurs, furent conservés. Si vraiment on peut admettre, avec Renan, que le récit arrangé alors reproduit parfois les légendes primitives qui avaient servi aux précédents rédacteurs, il ne serait pas possible d'assigner à ce travail une autre date que celle qu'il lui attribue (tome III, pp. 55-61).

Les nouveaux venus n'auraient pu trouver à vivre s'ils n'avaient été autorisés à se faire les parasites du temple : possédant des écritures et des traditions, ils avaient leur place marquée dans cette catégorie de la population ;



n'est-ce pas d'ailleurs un usage universel de doter toutes les créations d'ordre intellectuel sur les biens d'Eglise ?

C'est à cette époque que Renan place le début de l'influence exercée par les hôtes du temple. « Déjà, dit-il, un groupe de dévôts très exaltés se formait autour du temple ; ils en devenaient les hôtes, les *gerim*. Ces *gerim* de Iahvé n'avaient guère été jusque-là que des parasites ; un esprit moral s'introduisit dans cette institution qui ailleurs n'a produit rien de bon. On pensa que, pour être le voisin de Iahvé, il fallait une grande pureté morale » (p. 35). La théorie de Renan s'appuie sur la littérature des Psalmes qui ne sont pas aussi anciens qu'il le suppose ; mais il est impossible de supposer que, dès ce temps, le temple n'ait pas été semblable à une grande mosquée, « un lieu de publicité et de fermentation » (p. 199) fournissant des moyens d'existence à une armée de *fanatici*, à des chanteurs, des orateurs populaires, des docteurs et des oisifs (1). Ce n'est pas seulement pour l'époque du second temple que l'on peut faire la réflexion que le fanatisme lévitique inspire à Renan : « Une fondation religieuse n'est solide que quand elle assure l'oisiveté à toute une classe d'hommes. L'islamisme est surtout défendu par les wakoufs et les fondations qui entretiennent l'oisiveté des softas » (p. 517).

L'immigration du nord accrut le nombre et le prestige des *gerim* d'Iahvé ; il n'est pas impossible que la concentration des cultes ordonnée par le Deutéronome ait été tentée pour renforcer encore cette classe de dévôts. Quoi qu'il en soit, on doit admettre que le temple était, depuis longtemps, le centre intellectuel de Jérusalem. Là devaient

(1) Renan ne tient pas compte des écoles qui se trouvent toujours dans les mosquées ou à côté d'elles et il semble identifier la classe des *gerim* à celle des lévites ; je crois qu'il a ainsi rendu difficile l'interprétation du prophétisme judéen (tome III, pp. 492-493, p. 499).



se trouver des écoles et des cercles de rhétorique, dans lesquels on perfectionnait les vieilles formes littéraires ; à propos d'Isaïe, Renan dit : « Une telle perfection suppose l'école et sans doute Isaïe fut le produit d'une culture de langue et d'idées depuis longtemps commencée » (tome II, p. 480). Les déclamateurs et improvisateurs trouvaient facilement des auditeurs dans les cours du temple et nous voyons une partie de l'activité de Jérémie se produire là. Les moyens qu'ils employaient pour attirer l'attention et qui choquent tant Renan, sont fort analogues à ceux qu'ont toujours employés les gens qui ont à parler au peuple dans les pays méridionaux ; ce n'est pas sans raison qu'il rapproche le prophète et « le capucin de Naples, succédané édifiant de Pulcinella » (p. 423).

Les prophètes judéens ne rappellent nullement les marabouts du nord. Il est fort douteux qu'ils aient eu de véritables visions et qu'ils aient parlé sous l'action du délire sacré. Ils n'entrent point en lutte avec leurs adversaires en produisant des miracles comme preuve de leur mission (1) ; quand Isaïe veut faire renvoyer Sebna, le grand vizir d'Ezéchias, il ne produit pas un signe ; quand Jérémie accuse Hananiah d'être un faux prophète, il ne peut non plus démontrer sa supériorité au moyen d'un prodige (tome III, pp. 315-318). Un épisode du règne de Josias nous montre qu'on ne leur reconnaissait point le don de divination ; quand le roi entend lire le Deutéronome que lui a apporté le prêtre Helquiah, il demande que l'on consulte Iahvé et

(1) Le seul miracle connu d'Isaïe est celui de la rétrogradation de l'ombre sur le cadran d'Achaz ; peut-être regardait-on cet instrument comme magique. Ce miracle eut lieu pour prouver à Ezéchias qu'un emplâtre de figues le guérirait (II, Rois, XX, 7-11). Dans le livre d'Isaïe (XXXVIII, 6-8) ce signe sert à convaincre le roi que sa vie sera prolongée de quinze ans et qu'il sera protégé contre le roi d'Assyrie ; nous avons là une correction.



ne s'adresse point aux prophètes de ce temps et notamment à Jérémie, mais à Hulda, femme du maître de la garde-robe (p. 210) ; celle-ci était une devineresse, analogue aux marabouts du nord, et Renan me semble avoir eu tort de la mettre sur le même rang que « Sophonie, Jérémie, Habacuc » (p. 181).

Leurs prophéties n'étaient guère certaines ; il n'était pas bien difficile, à cette époque, de prévoir des malheurs ; on voit par un exemple célèbre d'Ezéchiël que les lecteurs des prophéties n'attachaient pas une importance majeure à l'accomplissement de ces prétendues prédictions (1) : la ville de Tyr n'ayant pas été prise, l'Égypte doit être pillée par les Babyloniens ; elle ne le fut pas et cependant les deux prophéties furent insérées dans le recueil d'Ezéchiël (pp. 352-358). Les notices historiques qu'on lit dans les livres d'Isaïe et de Jérémie sont arrangées de manière à donner aux paroles de ceux-ci un faux air d'oracles ; mais ces notices sont fort suspectes ; elles semblent provenir en grande partie du livre des Rois et trahissent le désir de relever le rôle des prophètes ; celles du second ont été arrangées par les mêmes hommes qui renforcèrent l'œuvre primitive et y introduisirent le chapitre XXXII sur le retour des captifs ; dans l'un et l'autre cas, on a voulu rapprocher les deux grands Judéens d'Elie et d'Elisée (2). Le souci de l'histoire n'a cependant pas été jusqu'à

(1) J'ai déjà dit que suivant Isidore Loëb les parties du Second-Isaïe qui parlent de Cyrus, ne sont pas des prédictions (*Littérature des pauvres dans la Bible*, pp. 222-223). Il n'est pas évidemment possible de conclure de ce fait à ce qu'était le prophétisme plus ancien ; mais je veux seulement appeler l'attention sur la vraisemblance de l'hypothèse faite ici, suivant laquelle les grands prophètes n'auraient pas été des diseurs d'oracles, mais des littérateurs.

(2) Le peuple était fort disposé à confondre les prophètes littéraires avec les devins, les sorciers, les marabouts de tout genre. Nous voyons par l'histoire de Jérémie que l'on considérait ses menaces comme redou-



supprimer du recueil d'Isaïe les oracles contre Tyr et l'Égypte qui ne se sont pas réalisés (tome II, pp. 529-530) ; si vraiment Jérémie a annoncé au roi Sédécias qu'il serait conduit en captivité, sa prédiction a été fort incomplète, car elle semble annoncer au roi une fin honorable, tandis qu'on égorga ses enfants en sa présence, qu'on lui creva les yeux et qu'il fut chargé de chaînes (Jérémie, XXXIV, 3-5 ; et XXXIX, 6-7).

Les prophètes judéens sont des gens de lettres (1) fort mêlés aux affaires de leur temps et Renan les a comparés aux journalistes, ce qui a paru scandaleux à des Juifs contemporains qui aiment à voir dans les antiques prophètes de grands moralistes et de grands penseurs religieux. J'estime que le rapprochement établi par Renan est excellent ; de même que nos journalistes, les prophètes d'Israël traitaient les questions au sentiment, cherchant à exciter, d'une manière forte, les passions de leur parti. Il ne faut donc lire leurs discours qu'avec beaucoup de précautions ; l'œuvre des petits prophètes peut surtout donner lieu aux plus graves malentendus, parce que nous n'avons d'eux que des fragments qui ont été découpés et peut-être corrigés longtemps après les événements par des compilateurs qui n'avaient aucun souci de l'histoire. Renan compare cette collection à une « série de Premiers-Paris, brouillés, décousus » (tome II, p. 449) et c'est bien, en effet, l'impression que donne la lecture de ces singuliers fragments. C'est en étudiant les trois grands prophètes,

tables (XXVI, 14) ; on ne le laisse point quitter Jérusalem de peur qu'il ne passe dans le camp des ennemis et ne leur apporte son concours (XXXVII, 13-15) ; je pense aussi que les guerriers l'emmenèrent avec eux en Égypte pour avoir sous la main un si redoutable sorcier.

(1) On a supposé que les prophètes judéens n'acceptèrent qu'avec répugnance le nom de *nebiim*, qui les confondait avec les marabouts du nord ; Ames dit au prêtre de Béthel qu'il n'est pas *nabi* (Amos, VII, 14).



Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, qu'on devra chercher à comprendre le prophétisme de Jérusalem.

Il faut, tout d'abord, écarter une erreur énorme qui est fort répandue parmi les savants. On a voulu croire que les prophètes combattaient le ritualisme (1) et qu'ils enseignaient une religion abstraite, ayant une certaine analogie avec le protestantisme libéral. Certes les textes ne manquent point en faveur de cette thèse, mais ils sont susceptibles d'une interprétation tout autre et bien plus vraisemblable que celle qu'on leur donne généralement. Il serait un peu étrange que les scribes du temple aient maintenu, dans un recueil de moreaux choisis, des protestations contre le ritualisme, dont ils vivaient à une époque où le code sacerdotal était déjà en vigueur (2). Pour comprendre le vrai sens de ces textes, il faut se rappeler de quelle haine les ultramontains poursuivirent, il y a quarante ans, les catholiques libéraux (3) : ceux-ci avaient eu beau défendre l'Eglise avec courage et talent, ils étaient traités en suspects parce qu'ils n'admiraient pas, d'une foi aveugle, les doctrines du *Syllabus*. Quand les prophètes déclarent que Jahvé est dégoûté des sacrifices qu'on lui offre, il faut entendre qu'il s'agit de sacrifices offerts par les

(1) M. Israël Sack, dans l'article déjà cité, dit que les prophètes juéens ont méprisé les sacrifices, que ceux du nord étaient d'accord avec les prêtres et que c'est l'influence du nord qui a été responsable de l'extension du ritualisme (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1899, pp. 188, 192-193). Hypothèse singulière, qui n'aurait jamais été faite si le savant auteur avait réfléchi à l'importance des intérêts qui se groupaient autour du temple de Jérusalem.

(2) Les Samaritains qui se séparèrent des Juifs vers l'an 400, ne possédèrent pas les Prophètes ; Renan suppose qu'ils négligèrent cette collection parce qu'elle était trop favorable à Juda (tome IV, p. 150) : ils auraient pu corriger le texte ; il est plus vraisemblable qu'à cette époque le recueil n'était pas encore formé.

(3) Parlant du temple après la captivité, Renan écrit : « *L'esprit clérical est fondé* » ; mais il dit, en même temps, que les « traits commencent à se dessiner sous Ezéchias » (tome IV, p. 30).



ennemis des prophètes ; quand ils disent que Iahvé demande des actes de justice, il faut entendre que les gens puissants doivent se montrer généreux pour ses chers *gerim* ; ce sont ceux-ci qui doivent devenir les *princes du monde* et Iahvé ne pense qu'à assurer leur prospérité future (1).

Très souvent, les prophètes dénoncent la dureté des riches et, en prenant la défense des pauvres, ils défendent les gens de leur parti, qui devaient le plus souvent vivre au jour le jour. Le Deutéronome, œuvre des amis de Jérémie, serait, d'après Renan, « le programme d'une sorte de socialisme théocratique, procédant par solidarité, ignorant l'individu, réduisant à presque rien l'ordre militaire et civil, supprimant le luxe, l'industrie et le commerce lucratifs » (tome III, p. 229). Il y a là une certaine exagération, mais on peut reconnaître que le Deutéronome paraît inspiré par cette idée que les riches doivent se montrer très fraternels pour les pauvres (parmi lesquels se trouvaient les gens du temple) et qu'en compensation ils peuvent exploiter le campagnard et l'étranger (2).

L'économie théocratique a toujours été très simple ; elle suppose que la richesse se produit par des voies mystérieuses et qu'elle ne manque jamais aux pays qui obéissent aux ministres du Seigneur. Dans le cas présent, cette économie était en rapport étroit avec la situation d'une grande ville enrichie par le travail productif des régions voisines. C'est en parlant du Deutéronome, de ce livre d'un prétendu

(1) Le premier chapitre d'Isaïe que l'on cite si souvent, est parfaitement clair ; il s'adresse aux chefs de la nation ; Cf. Amos, IV, 1-5 ; le chapitre V d'Amos est aussi très anti-ritualiste, mais il s'agit des princes d'Israël que Iahvé a repoussés.

(2) J'ai déjà signalé que les voyages obligatoires à Jérusalem pour y dépenser le produit de la dîme avaient probablement pour objet de faire marcher le commerce et que l'usure sur l'étranger semble recommandée. L'année sabbatique ne profite pas à l'étranger (Deutéronome, XV, 3).



socialisme théocratique, que Renan écrit : « Pour prix de [sa] fidélité, [Iahvé] promet à Israël le comble du bonheur humain ; ce comble du bonheur, c'est de posséder de grandes et belles villes qu'il n'aura pas bâties, des provisions qu'il n'aura pas amassées, des eïternes qu'il n'aura pas creusées, des vignes et des oliviers qu'il n'aura pas plantés ». Et malgré son enthousiasme pour le prophétisme, Renan ne peut s'empêcher d'observer que Iahvé se montre ici « égoïste, immoral » (p. 215). La tradition continuera et atteindra son apogée dans le Second-Isaïe qu'on nous présente comme le plus grand de tous les prophètes : il promet aux *gerim* d'Iahvé une vie agréable ; ils n'auront plus à pratiquer le travail matériel ; des étrangers peineront pour eux (p. 488) ; il viendra à Jérusalem beaucoup de gens opulents en pèlerinage et les saints vivront aux dépens de l'étranger ; ils suceront le lait des nations et ils mangeront leurs richesses (Isaïe, LX-LXI).

Sous un pareil régime la grosse affaire, l'unique affaire sérieuse même, est de s'emparer de l'esprit du souverain ; celui qui tient le pouvoir peut distribuer la richesse aux *gerim* d'Iahvé. Si le pays est malheureux, c'est qu'une minorité méchante trompe le roi et irrite Dieu ; si on était débarrassé de ces impies, tout irait à merveille dans le monde. Nous voici sur le terrain de l'optimisme et nous saisissons ses origines matérielles : il suppose que, la richesse étant surabondante et se produisant toute seule, il n'existe pas de nécessité économique. Le mal est en dehors de la nature (1) et dépend de quelques intrigues et de quelques erreurs ; de là deux méthodes de

(1) Il y a ici une remarquable analogie à signaler entre les optimistes et les sauvages, ceux-ci ne peuvent admettre que la maladie et la mort soient naturelles ; ce sont les résultats de maléfices jetés par des gens méchants.



réforme sociale proposées, de tout temps, par les optimistes : la suppression des intrigants qui empêchent l'Etat de fonctionner comme il devrait le faire, et l'instruction morale.

Les fanatiques ne sont jamais très scrupuleux sur les moyens de s'insinuer dans la faveur des rois ; nous avons lieu de croire que le parti des prophètes dut, plus d'une fois, son succès à l'influence de *favorites* ; les *veuves* des rois Ezéchias et Josias soutinrent le parti opposé aux prophètes (p. 122, p. 183), ce qui permet de supposer qu'elles entendaient répudier des systèmes de gouvernement jadis appuyés par des rivaux (1). En tout cas, il est curieux qu'il ne nous soit resté aucune indication sur les raisons qui amenèrent Ezéchias et Josias à adopter la politique chère aux *gerim* d'Iahvé ; Isafe ne nous a même pas appris comment son ennemi Sebna fut disgracié. On a le droit de supposer que les auteurs, partisans de la théocratie, n'avaient pas intérêt à trop faire la lumière.

Tout le mal provenant de quelques hommes, on ne saurait être trop inexorable contre ces ennemis du bonheur universel. Nos révolutionnaires de 93, qui étaient à la fois très optimistes et très philanthropes, croyaient se montrer héroïques en envoyant à l'échafaud les gens qui empêchaient le bien de se réaliser ; ils sacrifiaient leur sensibilité au désir d'assurer l'avenir du monde. J'estime que le même état d'âme explique la cruauté de la législation deutéronomique ; Renan ne veut pas croire que les contemporains de Josias aient pu prendre au sérieux des règles que le Moyen Age devait appliquer à la lettre (p. 218) ; cette sup-

(1) Renan suppose que les femmes, à cause de leur goût pour le luxe, étaient fort opposées aux prophètes ; mais il ne paraît pas évident que ceux-ci aient interdit le luxe ; ils ont seulement critiqué le luxe chez leurs ennemis. L'histoire a très souvent montré des concubines soutenant des réformateurs



position est en pleine contradiction avec l'esprit général de l'œuvre de Jérémie et avec la logique de l'optimisme.

L'optimisme des prophètes, combiné avec le légitimisme, explique ce qu'on nomme leur messianisme (1). Le légitimiste suppose qu'il y a dans le principe même de la royauté une vertu cachée, qui assure à la vérité son triomphe infaillible après quelques éclipses ; quels que soient les malheurs d'une époque, il ne faut jamais désespérer ; on sait qu'il paraîtra un roi qui gouvernera suivant la loi de Dieu. Le mal ne peut jamais être que temporaire et le découragement est illogique.

Les prophètes se représentèrent l'avenir du monde d'après les idées que leur suggérait le spectacle des royautés absolues, gouvernées par le caprice de favoris. Iahvé opérera une purgation de la terre analogue aux révolutions qui bouleversent un empire oriental quand le souverain change de système : le bourreau devient le premier personnage de l'Etat et les supplices ne cessent point. Ce sera le « jour de Iahvé » qui hantera toujours l'esprit des prophètes et qui finira par engendrer en Israël des actes de folie (2). Lorsque les méchants auront été

(1) Après la disparition de la royauté, l'essentiel de l'idée de légitimité subsista ; on continua à raisonner comme s'il y avait toujours un descendant de David à la tête du peuple. On pourrait dire que la légitimité passa en fait de la famille de Salomon à son temple.

(2) La *folie messianique* a sévi plusieurs fois au début de l'ère chrétienne ; sous Trajan les Juifs de Cyrène, s'imaginant que « le jour de colère contre les païens était arrivé et qu'il était temps de préluder aux exterminations messianiques, se mirent en branle comme pris d'un accès démoniaque » (*Évangiles*, p. 504). — Cinquante ans auparavant, il y avait eu de terribles massacres de Juifs en Orient, même chez les Parthes qui n'étaient pas intéressés à la guerre de Rome contre les révoltés de Judée (*Antéchrist*, p. 240). Renan donne un tas de mauvaises raisons pour expliquer ce fait : la haine du paysan, du noble, du citoyen, contre le boutiquier et l'étranger ; la mauvaise humeur d'une société aristocratique contre une société humble ; l'envie que les païens ressentaient en voyant les Juifs si heureux dans leur vie de famille. Il me semble bien



exterminés, alors la terre deviendra un paradis terrestre et c'est avec raison que Renan compare les rêves d'Ezéchiel à ceux de Fourier (p. 406).

Les rêveries messianiques correspondaient parfaitement à un genre de vie qui s'était réalisé, en grande partie, autour du temple : une utopie n'a, en effet, de popularité que si elle renferme une très grande dose de réalité contemporaine. Autour du temple devait naître et se développer un idéal de vie ecclésiastique, pacifique et fainéante.

Après l'exil la littérature prophétique disparut assez rapidement (1) et c'est là un des phénomènes les plus étranges de cette histoire. La situation dans laquelle se trouvait la société juive ressemblait fort à celle de nos démocraties modernes : tant que la noblesse et la royauté ont été redoutées, les *amis du peuple* n'ont pas cessé de ridiculiser les travers, de proclamer les scandales et de dénoncer les abus de pouvoir qu'ils pouvaient découvrir dans les classes aristocratiques ; mais aujourd'hui les *amis du peuple* se permettent une infinité de fantaisies auxquelles on fait à peine attention.

Il y a donc deux morales : l'une assez basse à l'usage des démocrates et l'autre très rigide à laquelle devraient

plus vraisemblable de supposer que, depuis longtemps, les idées messianiques étaient connues dans les villes d'Asie et qu'on savait que les Juifs attendaient l'heure propice pour procéder aux massacres messianiques. Lorsque la révolte de Judée éclata, il sembla que l'heure était venue et les païens prirent l'offensive pour ne pas être attaqués à l'improviste.

(1) D'après Renan le dernier morceau du recueil prophétique serait contemporain de Néhémie (tome IV, p. 141) ; il ne semble plus possible, cependant, de placer, comme il le faisait, le Second-Isaïe avant la chute de Babylone ; on trouve dans cette œuvre une connaissance géographique qui indique un temps où les Juifs commerçaient avec les îles de la Méditerranée. Il faut observer que Isidore Loëb a rapproché le Second-Isaïe et « la littérature des pauvres » dont les Psaumes sont l'expression ; il se pourrait que le Second-Isaïe eût été introduit dans le recueil prophétique assez longtemps après que le prophétisme avait cessé.

se soumettre les antiques ennemis du peuple. Tant que celui-ci est persuadé que ses gouvernants ne forment pas une classe distincte — et cette croyance est le grand dogme de la démocratie — les gouvernants n'ont pas à se préoccuper des critiques; mais la situation change quand les socialistes et surtout les anarchistes expliquent aux prolétaires que la démocratie est un mensonge, que leurs prétendus représentants ne représentent que des intérêts opposés à ceux de la masse, que l'égalité légale n'empêche nullement un gouvernement de classe. A ce moment toutes les anciennes invectives lancées jadis par les démocrates contre l'aristocratie se retournent contre les nouveaux dirigeants.

Tant qu'il avait existé une cour à Jérusalem, les hommes du temple, se trouvant en opposition d'intérêts avec elle, s'étaient senti des trésors d'amour pour le peuple et avaient exprimé, avec beaucoup de virulence, la protestation de l'opprimé. Il serait impossible de comprendre l'histoire de Jérémie, si on ne supposait qu'il était soutenu par un parti populaire puissant : la peur que pouvait inspirer son caractère de prophète ne suffit point pour expliquer la liberté dont il jouissait. Renan se demande pour quels motifs le gouvernement se montrait si patient, et il suppose que c'était « en souvenir des relations [de Jérémie] avec Josias et des égards dont on l'avait vu entouré » (tome III, p. 276); je crois, au contraire, que les gens de la cour avaient peur qu'une révolution n'éclatât si le gouvernement se montrait trop sévère pour l'illustre agitateur (1). Nous voyons par le livre de Jérémie qu'un autre

(1) Les conservateurs se montrent assez généralement timides en présence des forts ténors de l'opposition. — Les textes sont parfois contradictoires : quelquefois il semble que le peuple veut tuer Jérémie, d'autrefois il le défend (Jérémie, XXVI, 8, 16, 24).



prophète qui disait les mêmes choses que lui, fut obligé de se sauver en Egypte, y fut poursuivi et fut mis à mort (Jérémie, XXVI, 20-23).

Lorsque la royauté eut disparu, il n'y eut plus à Jérusalem de division apparente de classes; les pauvres n'en furent pas moins malheureux; les Psaumes exprimèrent, bien des fois, les lamentations des gens pieux que malmenaient des riches pervers; mais ces lamentations ne prenaient plus la forme d'une littérature inspirée par la lutte de classe (1). Dans nos démocraties modernes, on dénonce journellement la corruption des parlementaires, mais ces attaques n'ont point l'allure de celles qui étaient autrefois dirigées contre la royauté; tout le monde comprend, en effet, que, si corrompu que puisse être le parlementarisme, c'est au fond la démocratie, et personne n'oserait se déclarer l'ennemi de la démocratie. On peut voir, par le peu de succès qu'obtiennent les anarchistes, qu'il est dangereux d'attaquer la démocratie dans un pays qui ne comprend pas l'existence des classes d'origine économique et ne conçoit que les classes de régime nobiliaire. Si corrompus que fussent les prêtres, on ne pouvait les traiter à Jérusalem comme on avait traité les gens de l'ancienne cour.

Lorsque les Séleucides voulurent assurer le pouvoir à des Juifs hellénisants, la séparation des classes apparut de nouveau, avec la plus grande clarté et un nouveau prophétisme surgit; ce fut le temps du livre de Daniel. Les

(1) Il ne faut pas prendre à la lettre la *pauvreté* dont il est question dans les Psaumes; c'est ce que fait judicieusement observer Isidore Loëb (*op. cit.*, pp. 21-22). — Le premier Evangile a pris des précautions pour éviter les contre-sens que pouvait provoquer le mot pauvre; il parle des *pauvres en intention* et des *affamés de justice* ou de vertu (Mathieu, V, 3 et 6) de manière à ce qu'on ne crût pas que les Béatitudes s'adressaient aux misérables (p. 9). Renan a très souvent confondu les sens du mot pauvre et il a attribué à la littérature juive une portée qu'elle n'a pas eue.



chefs de la révolte contre les Séleucides, devenus maîtres de Jérusalem, estimèrent qu'ils ne pouvaient se livrer facilement à leur despotisme qu'en ne se donnant point pour des princes laïques et ils devinrent grands prêtres ; cette habile tactique leur réussit assez bien. Ils eurent quelquefois à lutter contre une violente opposition des gens dévots, mais le prophétisme ne se réveilla pas contre eux, même après qu'ils eurent joint le titre de roi à celui de pontife et qu'ils eurent eu l'impudence de se proclamer philhellènes. Les pharisiens les poursuivirent de haines atroces et les Asmonéens gouvernèrent souvent par la terreur : l'an 95 Alexandre Jannée fut insulté pendant qu'il officiait à la fête des Tabernacles et six mille hommes périrent dans la répression de l'émeute, d'après Josèphe (tome V, pp. 108-115). Les hommes pieux se contentèrent de soupirer après un roi envoyé par l'ahvé et de rêver de chimériques espoirs (1).

(1) Les *Psaumes de Salomon* pourraient être considérés comme une tentative de néo-prophétisme ; c'est un ramassis de lieux communs empruntés à l'ancienne littérature prophétique. On place cette composition après l'an 63 (c'est-à-dire après la prise de Jérusalem par Pompée) : celui-ci avait supprimé la royauté des Asmonéens et il n'y avait grand courage à demander un roi nouveau de la race de David (ou rappelant les anciens rois de cette race). C'est d'ailleurs « un ouvrage d'une grande banalité » au jugement de Renan (tome V, p. 218).



IV

Le parti de la guerre et le parti de la paix à Jérusalem. — Les fléaux de Dieu et les troupes mercenaires. — Abaissement de l'idée royale. — Influence des Juifs babyloniens. — Dévotion des gens qui vivent de faveurs. — Triomphe des rigoristes. — Disparition de la famille de David.

Pendant la période assyrio-babylonienne, il y eut constamment lutte entre deux partis dans Jérusalem : l'un réclamant la résistance et conseillant l'alliance avec les autres pays que menaçaient les rois de l'Orient ; l'autre demandant que l'on se soumit de bonne grâce. Les prophètes soutinrent le deuxième parti qui aujourd'hui nous semble avoir tout à fait manqué d'héroïsme ; Jérémie défendit l'idée de la soumission dans les moments les plus critiques et Renan s'efforce de trouver des motifs de l'ordre le plus élevé pour excuser une conduite si peu patriotique (1).

Au premier abord, il semble que les prophètes soutenaient l'opinion la plus sage et qu'il était absurde de s'engager dans une lutte disproportionnée entre des souverains aussi redoutables que ceux d'Assyrie et de Babylone. Si, comme il paraît très vraisemblable, l'armée judéenne était surtout formée de mercenaires, le parti de la guerre ne considérerait pas les choses à un point de vue politique,

(1) M. Maurice Vernes pense que toute la littérature prophétique a été fabriquée après l'exil ; il dit que si on admet l'historicité des récits relatifs à Jérémie, celui-ci apparaît presque comme un traître (article *Hébreux* dans la *Grande Encyclopédie*, tome XIX, p. 982, col. 2).



mais au point de vue des intérêts et de l'honneur de l'armée. Des gens de cœur pouvaient tenir longtemps dans une ville bien fortifiée : l'art des sièges était alors dans l'enfance et les Assyriens étaient restés trois ans devant Samarie, qui était une bicoque en comparaison de Jérusalem : l'exemple de Tyr était de nature à encourager les soldats à la résistance. Les guerres de ce temps-là n'étaient point poursuivies avec la tenacité que montrera Rome ; les expéditions les plus importantes étaient souvent interrompues par des révolutions de palais ou par des invasions imprévues. Les hommes de guerre pouvaient donc sans déraison réclamer la lutte à outrance. Une fois engagé dans la lutte, il ne fallait pas faiblir, car on ne pouvait espérer réussir que par une obstination absolue : toute défaillance devait amener l'écrasement ; aussi on comprend très bien que les militaires se soient indignés contre Jérémie qui décourageait la défense (Jérémie, XXXVIII, 4).

Les gens du temple voyaient les choses sous un autre aspect. Une soumission prompte et franche pouvait n'entraîner aucune conséquence fâcheuse pour le temple, et la conservation de ce grand édifice était la base de leurs moyens d'existence. La prise d'assaut de Jérusalem devait avoir, au contraire, les conséquences les plus graves ; on supposait que le vainqueur ne respecterait pas le temple ; en admettant qu'il le respectât, le culte se trouverait probablement impossible. Sans doute, depuis la disparition des reliques nationales, il n'y avait plus à craindre que le vainqueur enchaînât Iahvé (1) dans les temples de Babylone, mais il était à prévoir qu'il emmènerait en captivité

(1) On peut se demander si cette considération ne fut pas de quelque poids dans l'esprit des rois Ezéchias et Josias. Ils pouvaient craindre que Iahvé ne restât pas dans *leur temple*, s'il prenait fantaisie à un vainqueur d'emporter les reliques nationales.



les descendants de Salomon ; et alors Iahvé abandonnerait peut-être Jérusalem. Cette idée était fortement ancrée dans l'esprit juif, car, lorsque les exilés rentrèrent, ils eurent soin de se faire accompagner par un prince royal pour être assurés que Iahvé rentrerait avec eux.

On a souvent reproché aux boutiquiers de manquer de patriotisme ; quand ils parlent de leur horreur pour la guerre, de la fraternité universelle et des progrès humanitaires, il faut entendre qu'ils défendent leurs intérêts matériels menacés par des perturbateurs. Les groupes qui vivent d'œuvres pies, de consultations canoniques et de pèlerinages, sont dans la même situation que les boutiquiers et ils sont pour la tranquillité. Plus tard les grandes révoltes des Juifs contre Rome n'eurent point pour elles la majorité des docteurs, et il semble même qu'au temps des Macchabées les dévots fussent plus disposés à faire la paix avec les Séleucides qu'à soutenir les héros de l'indépendance. La conduite des prophètes ne doit donc pas nous surprendre ; elle était commandée par les intérêts des *gerim* de Iahvé, dont ils exprimaient les tendances.

J'ai déjà dit que les prophètes judéens étaient des littérateurs et qu'au temple existaient des écoles et des chaires de rhétorique ; il faut donc s'attendre à trouver chez eux des raisonnements fort éloignés de ceux que forme généralement la logique populaire. On se demanda comment un dieu aussi sagace que le dieu salomonien ne défendait pas mieux les honnêtes gens contre les barbares Assyriens. La réponse qui fut donnée à cette question, eut une importance énorme sur l'histoire : les prophètes dirent que les chefs des invasions exécutaient les consignes de Iahvé, qu'ils étaient les *fléaux de Dieu*. Les crimes inexpiables de Manassès, le successeur d'Ezéchias, qui avait placé une idole d'Astarté au temple, servirent à rendre compte de



tous les malheurs d'Israël (tome III, p. 324). Jérémie donna, d'après Renan, une forme presque définitive à cette philosophie « qui est devenue celle de Bossuet et du catholicisme moderne » (p. 283) ; — « c'est du livre de Jérémie, l'un des plus dangereux du Canon biblique, que sont venus ces hideux prosternements devant le massacre accompli, qui ont si souvent souillé le langage catholique » (p. 288). Il ne manque dans la partie authentique de Jérémie que la conception de la suppression du fléau de Dieu au moment où il cesse d'être utile ; mais il me semble que le principe ne pouvait guère être mis en doute dès ce temps, car la ruine de Ninive montrait que les puissants destructeurs d'empires que Iahvé avait suscités, disparaissaient parfois misérablement de la scène.

Pour bien comprendre la valeur de cette théorie, il faut se rappeler que Iahvé est devenu un *dieu de rhéteurs* et que, par suite, il ne fait plus la guerre de ses propres mains ; les soldats sont, à ses yeux, comme aux yeux de ses *gérims*, des mercenaires. Les soldats mercenaires des rois de Juda n'étaient pas aimés par les dévots et le grand développement que prirent partout les troupes de ce genre, avait quelque chose d'effrayant : « Le mercenaire, dit Renan, devenait le maître du monde ; ... maintenant on apprenait la guerre comme un métier avantageux. Aux classifications des âges primitifs, où les hommes étaient agriculteurs, bergers, chasseurs, brigands, vient s'ajouter la catégorie de celui qui se vend à un autre pour tuer et se faire tuer » (tome II, pp. 456-457). L'expérience contemporaine, surtout en France, nous apprend qu'il n'y a pas de profession qui soit plus antipathique aux intellectuels et moins intelligible pour eux que la profession des armes ; il n'en était pas autrement pour les prophètes de Jérusalem. Le fléau de Dieu, c'est le mercenaire barbare qu'un dieu civilisé envoie



faire des expéditions et auquel il donne une prime proportionnée à ses fatigues. Ezéchiel promet à Nabuchodonosor le pillage de l'Égypte en compensation du siège de Tyr qui a échoué ; et, comme le dit Renan « il y a là une raison de haute théologie » (tome III, p. 356) ; c'est l'application de la théorie des fléaux de Dieu ramenée à son principe économique.

Cette doctrine grandit beaucoup encore Iahvé et étendit indéfiniment le territoire soumis à sa volonté capricieuse ; mais elle eut pour conséquences de beaucoup diminuer le prestige des trônes. Le roi de Judée perdit quelque chose de son ancienne autorité comme tous les chefs d'armée. Jadis le temple avait été sa chapelle et les prêtres des officiers de sa maison (1) ; maintenant le temple et son sacerdoce participent plutôt de la gloire de Iahvé que de celle des rois ; les *gerim* de Iahvé sentent qu'ils pourraient vivre sans la protection royale et ils n'accordent plus à la famille de Salomon que juste la considération qui est commandée par leurs intérêts.

Le roi va devenir un grand officier du temple et un mercenaire : Ezéchiel donnera un corps définitif aux conceptions prophétiques en faisant intervenir dans les cérémonies un *nasi* dépourvu de pouvoir temporel. Je ne crois pas, avec Renan, que la vieille maison royale soit encore répudiée (p. 304, pp. 406-407), car on n'ose pas encore imaginer un temple de Iahvé sans la présence d'un prince salomonien ; mais tout pouvoir effectif est retiré au *nasi* qui est « un roi de parade, ... pourvoyeur de victimes, figurant liturgique, ayant pour fonction presque unique de pré-

(1) Cette situation apparaît encore très nettement sous Achaz, au temps des premières invasions assyriennes ; le roi est allé à Damas et il y a vu un autel qui lui a plu ; il ordonne aux prêtres d'en construire un pareil et on lui obéit ponctuellement, encore qu'il ne soit pas un souverain parfaitement observateur de la Loi (tome II, p. 516).



sider à un culte dont le maintien ne dépendait pas de lui » (p. 407).

L'histoire d'Israël pendant la captivité présente un fait qui semble assez paradoxal au premier abord. Les prêtres avaient été transportés en Babylonie avec la famille royale; pourquoi les exilés ne construisirent-ils pas un temple à Iahvé et s'obstinèrent-ils à rêver la restauration de Jérusalem? On peut supposer qu'un tel plan n'aurait pu convenir aux intérêts des gens du temple : un sanctuaire dédié à un dieu vaincu dans la gigantesque Babylonie aurait pu satisfaire les besoins religieux des seuls déportés, mais on pouvait craindre qu'il ne rapportât pas beaucoup d'argent. On pouvait espérer, au contraire, que Jérusalem restaurée retrouverait son ancien prestige auprès des populations syriennes et reprendrait son ancienne prospérité. Maintenant que la royauté était si fort abaissée, le descendant de Salomon était un bien petit personnage à côté de ses grands aïeux ensevelis à Jérusalem; c'était seulement dans la ville de leurs tombeaux que l'on pouvait être certain de rencontrer Iahvé; on voulait rétablir le culte avec l'aide d'un prince royal, mais on ne considérait pas qu'un tel principe fût suffisant. La restauration se fit sous la direction d'un prêtre et d'un *nasi*, Zorobabel, issu de la maison de Salomon; mais au bout de quelques années, le *nasi* disparut et fut jugé trop peu important pour être conservé; nous verrons, un peu plus loin, comment se produisit probablement cette révolution : les tombeaux des rois suffirent désormais pour sanctifier Jérusalem.

Après la restauration il y eut beaucoup de luttes intestines et toujours le parti le plus fanatique l'emporta : cela paraît être à Renan l'application d'une singulière loi historique : « Dans l'histoire d'Israël le parti le plus orthodoxe l'emporte toujours » (tome IV, p. 101); mais il y a des



raisons assez simples pour expliquer ce phénomène. Les Juifs de Jérusalem vivaient, en grande partie, aux dépens de leurs coréligionnaires restés en Babylonie (1) ; ceux-ci nous sont, maintes fois, signalés comme étant, à la fois, riches, influents, et très zélés pour la stricte observance de la Loi ; le parti exalté, soutenu par les Babyloniens, devait donc l'emporter.

Mais qu'étaient ces Juifs babyloniens dont l'intervention fut si décisive ? Nous n'avons pas de renseignements précis sur leur mode d'existence ; mais, par analogie avec ce que nous savons de la vie des Juifs au temps des rois perses et grecs, nous pouvons nous faire une idée exacte de la leur. L'idéal de la littérature juive se maintient tellement immobile durant tant de siècles que nous avons le droit de supposer qu'il remonte jusqu'à ces temps. Le personnage idéal est le bon domestique que l'on rencontre dans tous les romans juifs : « Néhémie, Zorobabel, Daniel, jusqu'à un certain point Esdras, commencent par être pages à la cour » (p. 159). Le livre d'Esther, qui probablement ne renferme rien d'historique (2), a été le chef-d'œuvre de cette littérature (3). « La bassesse, dit Renan, l'amour des em-

(1) On peut se demander si l'exclusivisme des chefs de la restauration n'a pas eu pour cause le désir de ne point partager avec les gens du nord qui demandaient à participer à la reconstruction du temple. Cette hypothèse paraîtra d'autant plus vraisemblable que sous Néhémie il fallut limiter le nombre des habitants de Jérusalem sans doute pour ne pas être obligé de gaspiller les ressources ; naturellement les chefs du peuple s'établirent dans la ville sainte (tome IV, p. 84).

Dès ce temps commença le régime que Renan définit ainsi : « Une aristocratie de pauvres, n'ayant d'autre occupation que la méditation de la Loi, envisageant comme un de ses droits d'être nourrie par les autres communautés du monde » (tome V, p. 234). Cette situation dure encore, d'après ce qu'il nous apprend dans l'*Antéchrist* (pp. 546-547) ; les quêteurs de Jérusalem circulent dans tout l'Orient.

(2) M. Théodore Reinach pense que ce livre est une imitation d'une légende babylonienne (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1899, p. 13).

(3) Reuss dit qu'aucun livre, à l'exception de la Thora, n'a été aussi



plais vils, l'absence de sentiment moral, la haine du reste du genre humain y sont portés à leur comble » (p. 161).

Renan a donc raison de supposer que *l'économie de la domesticité* date des premiers temps de l'exil. « Beaucoup de Juifs s'engagèrent dans la domesticité de la noblesse chaldéenne » (tome III, p. 384) et quelques-uns « devenaient riches, presque toujours en servant les vices ou le luxe de leurs vainqueurs » (p. 383).

Les riches parvenus de la Babylonie voulaient être certains d'obtenir les faveurs des grands au moyen de la protection que Iahvé accorde à ses fidèles serviteurs ; aussi n'hésitaient-ils pas à se soumettre à une très stricte obéissance de la Loi. Quand ils envoyaient de l'argent à Jérusalem, ils voulaient que cet argent leur procurât des bénéfices certains et qu'il fût donc employé à exécuter des rites parfaitement corrects ; ils avaient pour cela tout intérêt à ce que le temple fût rempli de docteurs étudiant la casuistique des rites dans tous ses détails, pour que les sacrifices produisissent tous les effets qu'on attendait d'eux. Les Babyloniens devaient donc soutenir le parti qui se montrait le plus scrupuleux.

Il est facile de comprendre aussi pourquoi le peuple de Jérusalem fut toujours du côté des rigoristes ; plus tard il soutint énergiquement les pharisiens (1). Renan croit expliquer ce fait en disant qu'en « religion il faut être dur, [que l'on] gagne plus d'âmes fortes par la rudesse que par

populaire chez les Juifs que cette histoire (*La Bible, Littérature politique et polémique*, p. 282).

(1) Les femmes furent généralement très ardentes pour le parti pharisien, non point parce que « l'abdication de la raison plaît aux femmes » (tome V, p. 48), mais parce qu'elles sont particulièrement portées vers la *religion de la faveur*. C'est pour cette raison que les « courtisanes [romaines] étaient presque toutes dévotes à Isis et à Sérapis » et non pour les raisons qui auraient fait ressembler les cultes orientaux au christianisme, comme semble le croire Renan (*Marc-Aurèle*, pp. 573-574).



la tolérance et la largeur » (tome V, p. 54). Ce goût du peuple pour les prescriptions minutieuses est assez facile à comprendre : toutes les petites gens de Jérusalem étaient intéressées à la prospérité du temple et avaient toujours peur que quelque rite mal accompli ne décidât Iahvé à désertir son temple favori ; il fallait au moins maintenir la bonne renommée des sacrifices faits par les riches banquiers de la Dispersion.

On ne tenait pas beaucoup à la sainteté des prêtres et Renan donne de cela une très mauvaise raison : « L'homme pieux prête, sans s'en douter, d'étranges raisonnements à la Divinité ; on dirait, à voir certains raisonnements de la piété, que l'absurdité est une manière d'offrir à Dieu ce qu'il demande avant tout, l'abnégation de la raison, le respect » (tome IV, p. 277). Il ne faut pas chercher des manifestations de la piété dans ces sacrifices offerts par des gens riches pour obtenir la prospérité de leurs affaires — et peut-être même, plus d'une fois, la réussite d'opérations louches. La pureté morale des prêtres était chose fort négligeable pour l'exécution du mandat qui leur était confié par leurs clients ; ce mandat était presque de nature magique et portait sur des actes tout matériels. On se passait d'un *nasi* salomonien ; mais on n'osait pas se passer de prêtres sadokites, dont la famille était censé remonter aux temps de la fondation de la royauté.

L'influence des Babyloniens nous donne probablement l'explication de la disparition du *nasi* ; les documents sont extrêmement obscurs sur ce point ; on a supposé que cette révolution fut « causée par l'or apporté de Babylone » (tome IV, p. 42). Un prince salomonien, si petit que fût son train de maison (1), était toujours un personnage

(1) Zorobabel n'était certainement pas en position de remplir le rôle que Ezéchiel avait assigné au *nasi* ; ses revenus ne lui auraient pas permis



prodigieusement noble, qui devait avoir bien peu d'égards pour des parvenus. Ceux-ci, dans aucun pays du monde, ne supportent sans colère l'orgueil des grandes familles déchues ; ils croient que la noblesse du sang est tenue d'accepter une certaine équivalence avec l'aristocratie financière lorsqu'elle cesse d'être riche et que les financiers ont beaucoup d'or (1).

Les Babyloniens étant les grands clients du temple, il n'y avait pas grand danger à essayer, de concert avec eux, une révolution qui supprimerait le *nasi* salomonien et ne laisserait subsister que les prêtres sadokites. Le temple était alors élevé et la présence d'un prince royal pouvait paraître moins nécessaire qu'au moment de la fondation ; maintenant Iahvé était réconcilié avec Jérusalem et si, on s'apercevait que sa faveur n'était plus aussi assurée, on en serait quitte pour trouver un autre prince : en Orient on trouve toujours des rejetons de familles éteintes quand on en a besoin. L'expérience montra qu'on pouvait se passer de *nasi* ; l'industrie cléricale de Jérusalem étant demeurée prospère sans les descendants de David, personne ne se préoccupa plus d'eux jusqu'au premier siècle de notre ère.

d'assurer le service du temple. Cette raison économique ne fut, sans doute, pas étrangère à sa disparition. Le sacerdoce préféra s'entendre avec de riches clients quo de s'obstiner à défendre les droits d'un prince pauvre.

(1) Les questions de mariage occupent une grande place dans l'histoire sociale. Je pense que les mesures si rigoureuses prises contre les mariages mixtes furent la conséquence de rancunes des parvenus. Ces mesures vexaient beaucoup les familles de la vieille noblesse qui ne trouvaient pas facilement des femmes israélites de leur rang pour leurs fils et refusaient de leur faire épouser les filles d'anciens domestiques enrichis.



V

Le judaïsme passe dans le monde grec. — Mépris pour les cultes idolâtriques expliqués par l'évhémérisme. — Impuissance des dieux protecteurs des dynasties. — Idoles chez les marchands et dans la maison. — Prospérité des fidèles. — Pharisaïsme. — Esprit magique. — Libre pensée et ritualisme. — Déisme philosophique. — Morale juive.

Après la conquête macédonienne le judaïsme est décimé dans la Dispersion ; les affaires de Judée deviennent tout à fait secondaires et la révolte contre les Séleucides serait un épisode négligeable, si elle n'avait donné naissance au livre de Daniel. Lorsqu'on ne tient pas compte de ce fait, on ne peut comprendre l'histoire des pharisiens ; ceux-ci sont surtout connus pour la minutie de leurs règles, dont l'Evangile s'est souvent moqué ; mais, depuis assez longtemps, les auteurs israélites mettent en lumière les immenses services que les pharisiens rendirent à leur religion en permettant de se passer du temple. Les pharisiens travaillèrent à ce qu'on a appelé la laïcisation du judaïsme, en constituant un culte indépendant du sacerdoce (1) : c'est à cause de cette concurrence que les saducéens étaient leurs ennemis déclarés.

Les Juifs de la Dispersion avaient besoin d'un culte qui pût se pratiquer partout ; ils se réunissaient pour prier et des liturgies durent se constituer d'assez bonne heure à leur usage ; il arrivera un temps où la synagogue devien-

(1) J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, pp. 142-144. Isidore Loëb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, p. 143. Israël Lévi, *Revue des études juives*, 1^{er} semestre, 1896. p. 164, p. 178.



dra un lieu sacré, analogue à un temple (1). Pour créer ce mouvement de décentralisation, les laïques de la Dispersion furent très heureux de trouver le concours de savants canonistes qui, à Jérusalem même, établissaient des collèges de piété en concurrence avec le temple.

Sous les rois grecs, l'économie de la nation juive fut à peu près la même que sous les rois de Perse ; les Juifs surent obtenir les bonnes grâces des souverains et ceux-ci les protégèrent souvent contre la mauvaise humeur de la bourgeoisie hellénique. Le fermage des impôts fut une source de grosses fortunes ; en Egypte la douane du Nil rendit quelques Juifs « prodigieusement riches » (tome V, p. 236). Le fermage des impôts ne peut être lucratif en Orient que si on a la faculté de commettre beaucoup d'exactions, ce qui exige que l'on possède la faveur de très hauts personnages de la cour. Deux de ces financiers sont parvenus à la célébrité par leurs tours d'adresse ; « Joseph, fils de Tobie [neveu du grand prêtre Osias III], habile intrigant, s'insinua dans les bonnes grâces de Ptolémée par les bassesses et les bouffonneries qui ont réussi auprès des khédives de tous les temps, acquit des richesses colossales et eut un fils nommé Hyrcan, qui distança beaucoup son père en souplesse et en friponnerie » (tome IV, p. 274).

Bien évidemment une minorité infime parvenait ainsi à la fortune ; mais il ne faut jamais baser l'idéologie sur la statistique : les idées d'un peuple correspondent toujours aux conditions d'existence d'un groupe très réduit. Durant les guerres napoléoniennes bien peu de soldats devinrent généraux, mais tous se conduisaient comme s'ils avaient eu leur bâton de maréchal dans leur giberne ; il n'y a pas beaucoup d'Américains qui deviennent millionnaires, et cepen-

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, pp. 235-240.



dant toute la vie américaine fonctionne comme si chaque citoyen était destiné à devenir chef d'une grande entreprise. Il importe donc assez peu de savoir combien de Juifs arrivaient à obtenir la faveur royale. Il suffit de constater que dans la Dispersion les idées étaient fondées sur l'idéal du parvenu.

La situation ordinaire des Juifs restait toujours fort petite, d'après Renan. « Ils plaisaient par leur modestie, leur humilité. Ils étaient bons commerçants, bons domestiques, très laborieux, très portés aux études... La régularité de leur vie, la sûreté de leur moralité leur assuraient, dans les positions médiocres dont ils se contentaient, les places d'hommes de confiance. C'étaient des commis excellents. Ils étaient, pour de hautes classes politiques, fondées sur la conquête, un inappréciable instrument d'administration et de gouvernement » (tome IV, pp. 210-211).

La fortune du livre d'Esther nous fournit un témoignage important sur l'état d'esprit des Juifs grecs. L'ancien conte oriental était dépourvu de tout caractère religieux ; on le compléta par de « longues et belles prières, très dévotives » (tome V, p. 80) ; cette correction qui fut regardée comme fort heureuse (1), échangea le caractère de cette vilaine histoire ; la piété juive fut ainsi associée aux bassesses et aux horreurs de ce roman dépourvu de toute moralité. Nous pouvons conclure de ce fait que l'économie de la domesticité n'avait fait que se renforcer dans la Dispersion (2) et que la fréquentation des Grecs n'avait pas introduit chez les Juifs l'idée de l'honneur du *citoyen*.

Nous allons maintenant chercher comment les conditions

(1) Josèphe utilise le livre d'Esther complété.

(2) Lorsque Josèphe alla à Rome demander la grâce de prêtres que le procureur avait renvoyés devant l'empereur, il fut introduit chez Poppée par un mime juif ; aussi n'a-t-il pas manqué de représenter Poppée comme « une pieuse personne » (*Antéchrist*, pp. 158-159, p. 29).



de l'existence des Juifs agirent pour consolider, compléter et coordonner leurs traditions et finalement donner au monothéisme sa forme définitive. Dans l'histoire antérieure, nous n'avions pu saisir que des points isolés et il ne semble pas qu'avant leur contact avec les Grecs, les Juifs aient jamais eu de besoins logiques un peu prononcés : maintenant ils vont mieux grouper leurs tendances, et il sera très facile de rattacher celles-ci aux conditions d'existence. Nous trouverons ici une application de la classification de l'activité, qui a été examinée à la fin de l'Introduction.

Nous continuons ainsi à rattacher les sentiments religieux aux bases historiques qui leur fournissent leurs déterminations ; nous avons pu, en suivant cette méthode, éviter bien des erreurs et mieux comprendre la littérature prophétique que ne l'avait fait Renan, tout dominé par de pures considérations idéologiques. Quand il s'agit de raisonner sur les idées que les peuples anciens se faisaient du pouvoir d'un dieu, on est souvent trompé par les exagérations rhétoriques des invocations : un dieu local est constamment vanté comme le maître absolu du monde (1) de même que les amants proclament que leur amour actuel est le premier qu'ils aient connu et le dernier qu'ils ressentiront. En se tenant fermement attaché aux bases déterminantes, on peut saisir l'exacte vérité.

A. Les légendes grecques révélèrent aux Juifs l'indignité des dieux en l'honneur desquels se célébraient des fêtes pompeuses dans les cités les plus policées ; ils cherchèrent à se rendre compte de l'origine de ces cultes et ils accueillirent avec empressement les explications de l'*evhémérisme*. Ayant peu de goût pour la mythologie, les

(1) Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, tome I, p. 101 et p. 464. Il dit qu'on est parfois tenté de prendre tous les dieux chaldéens pour les doublets d'un même dieu (p. 645).



Juifs ne furent pas plus choqués que les Romains par cette théorie qui réduisait les histoires divines ou héroïques aux proportions d'anciennes aventures vulgaires de personnages divinisés. Habitué à voir en Orient les princes traités comme des dieux, les Juifs trouvaient tout naturel de regarder les dieux comme d'anciens souverains auxquels on rendait un culte.

Il ne semble pas qu'à Rome l'évhémérisme ait eu de graves conséquences ; les Romains, détachés de tout dogme et peu soucieux de légendes, ne virent pas dans cette théorie une menace pour la religion (1). Chez les Juifs il en fut tout autrement et ce genre d'explication devint un facteur important du mépris pour le paganisme. Des gens qui occupaient tant d'emplois dans la domesticité royale, savaient bien quels étaient les vices et les faiblesses de ces maîtres que le peuple adorait. Un des plus curieux épisodes de la Bible grecque est le conte des pages de Darius ; Renan trouve très fin « le petit tableau de la concubine du roi, assise à côté de lui, prenant sa couronne, se la mettant sur la tête et lui donnant une tape sur la joue, ce que le roi trouve charmant » (tome IV, p. 180). L'introduction d'une telle historiette dans le livre sacré de la nation prouve que les Juifs n'étaient pas dupes du cérémonial des cours, qu'ils respectaient seulement en apparence la majesté des princes et qu'ils ne pouvaient avoir qu'un souverain mépris pour les naïfs adorateurs des rois. A plus forte raison combien ne devait pas leur paraître imbécile de prendre pour de vrais dieux d'anciens souverains remontants à des époques grossières !

(1) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome II, pp. 423-424. Renan regardait l'évhémérisme comme naturel aux Sémites (*Journal asiatique*, 1^{er} semestre 1859, p. 431) ; il est probable que cette interprétation des légendes convient à tous les peuples qui sont nuls au point de vue théologique.



L'auteur du livre de la *Sagesse* a bien vu quelle grande force le paganisme tirait du prestige du beau et il a cherché à prémunir ses coréligionnaires contre cette fascination. Renan trouve que les arguments mis en avant sont ceux d'un barbare : « Le goût de l'art en religion, dit-il, est bien aussi quelque chose : les races qui ne l'ont pas sont mal placées pour juger celles qui le possèdent » (tome V, p. 337). Il faut expliquer la théorie de la *Sagesse* par les habitudes professionnelles des Juifs ; l'auteur raisonne en marchand et il observe que l'artiste, par cupidité ou par flatterie, n'a pas représenté les rois comme ils sont ; il faut donc, quand on est en présence d'une belle statue, ne pas se laisser aller à l'admiration, car un portrait qui n'est pas ressemblant, n'a pas de valeur aux yeux de notre marchand. Grâce à ce sophisme on ne se laissera plus séduire par l'art.

Ce qui se passait dans les cultes asiatiques ne justifie que trop ce que la *Sagesse* en rapporte et je crois que Renan se trompe quand il dit que nous avons là « un tableau tout à fait trompeur » (p. 337). Nous connaissons par Josèphe une aventure vraiment extraordinaire qui arriva à Rome sous Tibère : une dame romaine alla passer une nuit dans le temple d'Isis où le dieu Anubis lui avait fait demander de venir ; un chevalier, avec la complicité du prêtre, remplaça le dieu ; et la dame eût été fort heureuse des marques de faveur que lui avait données Anubis si le coupable n'avait lui-même révélé la fraude (*Antiquités*, XVIII, m, 4). Les Juifs, par leurs situations domestiques, étaient à même de connaître beaucoup d'actes immoraux qui dépendaient des superstitions, et leur mépris pour l'idolâtrie ne pouvait que s'en accroître.

B. Au temps de la Dispersion l'instabilité des gouvernements grecs fut extrême et fort gênante pour les hommes d'affaires. Les Juifs ne prenaient nulle part aux révolutions.



« Comme sujets fidèles, dit Renan, ils n'avaient pas d'égaux.... Jalousés par la population, ils se mêlaient peu des questions dynastiques, *étant toujours pour le plus fort*. La fidélité pour le souverain légitime était une des qualités dont ils se vantaient le plus ;... mais quand le souverain était tombé, ils ne couraient pas après lui et ils assuraient son successeur du même attachement » (tome V, p. 224 ; cf. tome IV, p. 264). La pratique conduisit donc les Juifs à considérer les questions politiques comme tout à fait secondaires et à regarder tous les pouvoirs en conflit comme étant également susceptibles d'être exploités : « Israël, dit Renan, a pour règle de ne pas se mêler des querelles qu'ont entre eux les puissants. Il se contente d'en profiter » (tome III, p. 458).

L'expérience montrait, en même temps que l'instabilité des empires, la nullité de la force des dieux que les rois avaient honorés pour assurer leur prospérité ; et tandis que les païens s'épuisaient pour le néant (comme on lit dans Jérémie, LI, 58), Israël ne cessait de s'enrichir ; il fallait donc penser que le Dieu d'Israël exerçait sur le monde une influence prépondérante. L'idée que les souverains païens ne sont que des mercenaires, employés par le Dieu d'Israël, devenait encore plus forte qu'autrefois.

Il est possible que des souverains païens aient fait faire des sacrifices au temple ; mais il est bien probable aussi que Josèphe a fort exagéré ces incidents qui paraissent assez douteux à Renan (tome IV, p. 202, p. 211, p. 264). Au fond, il importe fort peu de savoir ce qui s'est passé en réalité ; la seule chose qui nous intéresse est l'idée que les Juifs se formaient à ce sujet. La conception du rôle mercenaire des souverains que Yahvé employait pour exécuter ses ordres, trouvait une expression très claire dans ces histoires : on pouvait se consoler de quelques avanies en



pensant qu'Alexandre le Grand et Antiochus le Grand avaient été pleins de déférence pour le sacerdoce de Jérusalem ; les légendes racontées dans la Dispersion supprimaient tout doute sur la toute-puissance de Iahvé.

C. Lorsque les Juifs furent établis dans des pays de grande industrie, ils virent que les idoles n'étaient pas des *reliques nationales*, dont l'origine était mystérieuse, mais des *meubles* que l'on fabriquait dans les mêmes ateliers et que l'on vendait dans les mêmes bazars que les objets les plus communs ou les moins respectables. Le marchand ne traite pas les idoles, dont il tient boutique, avec plus de respect que les autres marchandises de même valeur ; si elles sont en métaux précieux et qu'elles ne trouvent pas acheteur, on les jette au creuset et elles sont transformées en bijoux. L'argument fondé sur le commerce des idoles se trouve déjà dans Jérémie, qui connaissait bien l'Égypte (X, 3-16) ; le Second-Isaïe le reprend (XLVI, 6-7) ; mais il est surtout développé dans la *Sagesse*, dont l'auteur était alexandrin (1).

Ceux des Juifs qui vivaient dans la domesticité, voyaient que les idoles ne diffèrent nullement des meubles que l'on déplace sans la moindre déférence et qu'on nettoie avec le premier torchon venu. S'ils se montraient insolents envers un dieu de la maison, leurs actes n'étaient point punis par ce dieu : on trouvera plus tard dans le Talmud des allusions à des grossièretés ou des obscénités commises pour braver les idoles ; ce ne sont certainement pas des hypothèses purement imaginaires. Le Talmud décide (2) qu'on n'abolit point le caractère idolâtrique d'une statue en crachant dessus, ou en urinant devant elle, ou en la couvrant

(1) Saint Justin insistera aussi beaucoup sur le caractère commercial des idoles (*I Apologie*, 9).

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 227.



d'ordures ; les docteurs ont insisté sur cette casuistique dans l'intention de marquer l'impuissance des idoles ; elles restent des faux-dieux et elles ne peuvent tirer vengeance du pauvre esclave juif qui les a profanées (1).

Nous savons que le prosélytisme obtenait un grand succès auprès des femmes ; l'argument tiré de la profanation des idoles domestiques devait faire sur elles une très grosse impression.

L'expérience journalière montrait aux Juifs la protection de Iahvé qui leur faisait « obtenir de bonnes places d'intendants, de chambellans, de domestiques favorisés auprès de grands personnages » (tome III, p. 467). Jadis, les réfugiés avaient dit à Jérémie que tous leurs malheurs provenaient de ce qu'ils ne faisaient plus de sacrifices à Astarté (p. 375) ; maintenant de tels discours n'auraient plus eu de sens commun ; la faveur du Dieu d'Israël était reconnue comme un fait incontestable.

Cette *théologie économique* offusque Renan ; il se demande pourquoi Israël conçoit l'action de Iahvé sous une forme aussi subordonnée : « Certes, il serait plus logique qu'il fît de son protégé un grand personnage. Mais Iahvé est un Dieu profond dans ses desseins. Il préfère avoir le cœur des rois dans la main que de régner lui-même. Israël aura les bonnes grâces des puissants ; les puissants devront leur puissance au degré de bienveillance qu'ils auront pour lui » (p. 468). On voit qu'il ne peut se tirer d'embarras que par des plaisanteries ; tout est simple, au contraire, quand on considère que cette théologie s'est modelée sur les conditions d'existence des Juifs de la Dispersion.

(1) Voici une étrange imagination talmudique : Sabbataï de Oulam entra dans le temple de Péor, « accomplit un besoin et s'essuya au nez de Péor. Tous ceux qui l'apprirent, louèrent l'homme pour cette action et dirent : Jamais personne n'a aussi bien agi que lui » (*Talmud de Jérusalem, loc. cit.*, p. 54).



Nous venons d'examiner le judaïsme dans ses rapports avec le monde païen au milieu duquel il existait ; nous allons maintenant le considérer d'une manière abstraite, c'est-à-dire le séparer des influences extérieures et voir comment il se présente à l'état complètement isolé.

Les Juifs de la Dispersion ne pouvaient point prendre part aux rites du temple et ils n'y participaient qu'au moyen de leur argent (tome V, p. 233) ; nous avons vu qu'avec l'aide des pharisiens de Jérusalem, le judaïsme se transforma pour s'accommoder aux besoins de la Dispersion ; le temps que nous examinons est encore loin de celui où on enseignera que Dieu entre dans la synagogue quand il y a dix personnes réunies pour prier (1) ; mais le mouvement est commencé ; la difficulté est de concevoir une communication possible entre le laïque et Dieu. Abraham avait conversé avec Iahvé, et des promesses de protection perpétuelle avaient été faites à sa postérité. Les docteurs pharisiens trouvèrent un moyen très facile pour assurer le passage direct de la prière de la synagogue à Dieu ; ils enseignaient qu'il fallait imposer aux fidèles une pureté analogue à celle que l'on exigeait des prêtres. J. Derenbourg regarde (2) les esséniens comme étant simplement des pharisiens exagérés ; nous savons qu'ils n'allaient pas au temple et que leurs règles de pureté étaient prodigieusement minutieuses.

Il paraît certain que les règles pharisiennes ne purent s'imposer sans opposition ; pendant la guerre de Titus, on établit les *Dix-huit mesures* destinées à mieux isoler les Juifs ; après la catastrophe les critiques ne manquèrent pas ; mais on ne revint pas en arrière et même, chose plus

(1) Au traité Berakhoth du Talmud de Babylone ; traduit dans le premier volume du *Talmud de Jérusalem*, p. 240.

(2) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 168.



surprenante, la rigueur ne cessa de s'accroître (1). Cela semble, au premier abord, inexplicable ; mais il s'agissait d'assurer la marche de la prière vers le ciel, la communication du fidèle isolé avec Dieu, la transformation du laïque en grand-prêtre : aucune rigueur n'était trop grande pour produire un tel résultat. Plus les circonstances étaient critiques, moins on avait d'espoir de relever le temple, plus aussi il était nécessaire de rendre le Juif parfaitement apte à converser avec le Dieu d'Israël, comme un Abraham (2).

La pureté qu'il s'agissait d'obtenir était, comme celle des prêtres, purement rituelle ; on était donc conduit à donner une place prépondérante à des institutions qui sont fortement apparentées avec le *tabou* des sauvages. Il ne faut pas trop se scandaliser de cela, car, dans nos sociétés contemporaines, il ne manque pas de survivances de ce genre : dans les pays protestants, l'observation du dimanche a tous les caractères d'une coutume magique du même genre que le *tabou*.

L'expérience montre que des prescriptions très sévères sont acceptées sans difficulté par les hommes qui pratiquent l'économie de la faveur ou celle où le hasard domine ; Renan compare les anciens Juifs aux « piétistes protestants d'Angleterre et d'Amérique, *sabbatistes fous et excellents banquiers* » (tome IV, p. 272). Il est pro-

(1) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 275, p. 315. On posa comme règle que : « toute mesure légale pour laquelle une assemblée doctrinale est prête à se sacrifier, finit par avoir une base immuable » (*Talmud de Jérusalem*, tome II, p. 331). Il est clair que cette raison a été donnée après coup par des canonistes.

(2) Le Talmud nous apprend que Dieu vient placer son oreille près de la bouche de l'homme qui se place dans un coin de la synagogue et qui y prie à voix basse ; il observe que Dieu est pour le Juif un Dieu très proche (*Talmud de Jérusalem*, tome I, pp. 154-155). Il y a une grande analogie entre cette doctrine et celle qu'on trouve dans Mathieu sur la prière faite en secret (VI, 6). Cette proximité de Dieu exige une pureté extrême.



nable que si la communauté juive de Rome était si scrupuleuse (*Saint Paul*, p. 104), c'est qu'elle avait un besoin tout particulier de trouver des appuis auprès de grands personnages.

Nous allons maintenant examiner comment le judaïsme conçut les rapports de l'homme, sinon avec le surnaturel, du moins avec ce qui dépasse les limites de la vie usuelle. Nous avons déjà indiqué dans l'Introduction (chap. VII) l'importance de ce système, qui se retrouve, avec diverses variétés au cours de l'histoire du christianisme et qui semble, tout particulièrement, propre à préparer le jugement sur une religion.

a) La magie s'introduit avec la plus grande facilité dans les habitudes d'une société livrée au hasard : l'Amérique n'est pas seulement le pays des grands spéculateurs, c'est aussi celui des *médiums*. La magie contemporaine a la singulière prétention d'être expérimentale et scientifique ; la magie juive était surtout médicale et par suite scientifique (1) : on comprend ainsi comment les magiciens juifs pouvaient pulluler et exercer leur industrie sans trop enfreindre les anciennes dispositions qui condamnaient les sorciers : *ils faisaient de la science*.

La magie semble avoir pris dans le monde antique de l'importance au fur et à mesure que les religions nationales disparaissaient. On n'avait plus aucune confiance dans des cérémonies accomplies par des fonctionnaires de la cité, que l'on savait ne posséder aucune supériorité sur leurs concitoyens et qui étaient les premiers à sourire du rôle qu'on leur faisait jouer ; mais on avait confiance dans des guérisseurs qui passaient leur vie à étudier de vieux livres fort mystérieux où avait été, croyait-on, résumée

(1) Pour les rabbins la magie est la *science grecque* (J. Derenbourg. *op. cit.*, p. 361).



l'expérience des anciens sacerdoce. Les superstitions nationales n'avaient eu aucune prétention scientifique ; on les remplaçait par d'autres ayant une allure savante.

b) L'expérience américaine nous montre encore que les spéculateurs avisés qui acceptent si facilement des idées magiques, réduisent à une extrême ténuité leur théologie. C'est ainsi que l'unitarisme a pu occuper une si grande place de nos jours : dans l'article consacré à vanter l'œuvre de Channing, Renan reconnaît que la théologie de cet illustre Américain est sans grande portée métaphysique : « Sa théologie est au fond tout ce que peut être la théologie au ^{xix}^e siècle et en Amérique, plate, simple, honnête, pratique, une théologie à la Franklin » (*Etudes d'histoire religieuse*, p. 377). Renan, se plaçant au point de vue abstrait de la dogmatique, ne voit à signaler qu'un problème relatif à la dose de surnaturel que le monde moderne peut supporter ; il ne cherche pas à savoir si l'ordre social d'Amérique ne serait point en relation étroite avec cette « humilité » de la théorie religieuse.

Le judaïsme est aussi pauvre que le protestantisme américain à ce point de vue ; dans les luttes des docteurs « dont le Talmud nous a conservé les principaux traits, dit Renan, il n'y a pas un mot de théologie spéculative » (*Vie de Jésus*, p. 17). Plus tard, il revient sur cette question, en parlant de la composition de Talmud : « Ce peuple a fondé Dieu et jamais peuple ne s'est moins occupé de discuter sur Dieu. Un trait de grand bon sens fut d'avoir cherché comme base de la communion religieuse la pratique et non les dogmes. Le chrétien tient au chrétien par une même croyance ; le juif tient au juif par les mêmes observances. En faisant porter l'union des âmes sur des vérités de l'ordre métaphysique, le christianisme prépara la voie à des schismes sans fin ; ... le judaïsme écarta



de son sein les disputes théologiques.... Etre obligé de croire à quelque chose est un vrai non-sens, tandis que le plus grand rigorisme peut s'allier avec une entière liberté de penser » (*Eglise chrétienne*, pp. 248-249). Mais comment peut-on trouver des libres penseurs qui acceptent les ennuis des pratiques rituelles ? Renan ne se le demande point : des considérations magiques peuvent seules expliquer ce phénomène (1).

Il ne manque pas d'auteurs juifs qui aient écrit sur les attributs de Dieu ; mais, il semble qu'ils ont subi des influences extérieures et qu'ils ont plutôt fait de la littérature que de la métaphysique (2). Ceux qui ont parlé des dimensions du corps de Dieu n'ont certainement pas pris au sérieux ces jeux d'imagination (3). Le Talmud renferme des passages qui provoquent la stupéfaction des chrétiens quand ce livre est mis sous leurs yeux pour la première fois. On y lit, par exemple, que Dieu prie au ciel, qu'un jour de Grand Pardon, le pontife rencontra dans le sanctuaire Akriel (la couronne divine) qui lui demanda sa bénédiction (4). Les docteurs considéraient comme probable que Dieu porte des phylactères et ils voulaient savoir quels versets de la Bible y étaient enfermés (5).

(1) Renan rapporte qu'un de ses amis qui était « scrupuleux talmudiste » et libre penseur, lui expliquait ainsi sa conduite : « La pauvre humanité n'a pas assez d'intelligence pour supporter deux libertés à la fois... On fait ce qu'on veut ; mais on croit ce qu'on peut. Pour moi, j'aime mieux me priver éternellement de viande de porc que d'être obligé de croire aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation » (*Eglise chrétienne*, pp. 83-84). Cette explication n'est pas suffisante ; il y a un postulat magique sous-entendu.

(2) Isidore Loëb, article : *Cabbale*, dans la *Grande Encyclopédie*, t. VIII, p. 588, col. 1 et p. 589, col. 1.

(3) Isidore Loëb, *loc. cit.*, p. 589, col. 1.

(4) Traité Berakhoth du Talmud de Babylone, traduit dans le tome I^{er} du *Talmud de Jérusalem*, pp. 244-245.

(5) Traité Berakhoth, *loc. cit.*, pp. 240-241.



Chez d'autres peuples ces contes auraient donné naissance à une mythologie, mais chez les Juifs la notion de Dieu était tellement menue qu'on pouvait composer toutes sortes de fables sur Dieu sans jamais toucher à sa réalité. Exposant la fameuse controverse de 1240 sur le Talmud, qui amena la destruction d'un si grand nombre de manuscrits, Isidore Loëb dit (1) : « *L'agada*, ce sont ces jeux d'esprit où se complaisait et se délassait, après l'étude sérieuse, l'imagination des docteurs et où elle se donnait libre carrière. Aller prendre au sérieux et traiter gravement ces contes merveilleux, ces légendes, toutes ces inventions folles, mais souvent délicates et poétiques, des rabbins de Babylone, c'est commettre la plus lourde bétise ».

Très souvent ces contes ont un but d'enseignement : ainsi le Talmud nous apprend, lui-même, que si Akriel demande sa bénédiction au grand prêtre, c'est qu'il ne faut jamais regarder comme indifférente la bénédiction d'un particulier (2) ; de même si on parle de la prière et des phylactères de Dieu, c'est pour montrer l'importance énorme des préceptes relatifs à ces deux choses. Dieu est bien des fois le type de l'Israélite pieux (3). Tout cela

(1) *Revue des études juives*, 1880, p. 255.

(2) Cette parabole n'est pas sans analogie avec l'interprétation que les rabbins donnaient du passage de la Genèse où nous voyons Dieu se tenir debout devant Abraham (Genèse, XVIII, 1-2) ; cette anecdote doit nous apprendre à nous tenir debout devant les vieillards (*Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 65).

(3) Par exemple dans la controverse de 1240 on relevait que Dieu, dans l'intérêt de la paix, a menti en répétant les paroles de Sara pour que Abraham ne fût pas offensé d'être traité de vieillard (Genèse, XVIII, 13) ; — qu'il a conseillé à Samuel de dissimuler le but de son voyage à Bethléem pour éviter que Saül ne tuât le prophète (I, Samuel, XVI, 2) ; — que depuis la destruction du temple, il n'a plus qu'une demeure de quatre coudées dans laquelle il étudie le Talmud ; — qu'il étudie ou « myaude » la Loi durant trois heures par jour, qu'il ne s'est pas amusé depuis la ruine du temple et qu'il enseigne la Loi aux enfants le soir au lieu de



manque de goût (1) suivant notre jugement moderne ; mais que de livres de piété catholique manquent aussi de goût ! Les erreurs littéraires des anciens Juifs sont bien plus excusables que celles des chrétiens contemporains, parce que leur religion laissait Dieu fort indéterminé.

Le monothéisme juif plaçait Dieu dans une sphère si éloignée de nous qu'il devenait tout à fait inutile de raisonner sur lui ; les rites seuls avaient de l'utilité ; on a souvent dit que le déisme de nos spiritualistes modernes diffère très peu en pratique d'un athéisme ; il en était de même chez les Juifs et Renan peut écrire : « Peuple étrange et fait pour présenter tous les contrastes. Il a donné Dieu au monde, et il y croit à peine. Il a fondé la religion, et c'est le moins religieux des peuples » (tome V, p. 181). Le judaïsme se trouvait ressembler ainsi beaucoup à la philosophie grecque qui se bornait à affirmer l'existence d'un principe supérieur à l'homme et qui ne parlait des relations de ce principe avec le monde que sous forme poétique.

c) Quand on s'occupe de morale, on se borne, le plus souvent, à énoncer des formules sans chercher à trouver les principes de détermination et les résultats auxquels on aboutit dans la réalité. Cependant deux morales très différentes peuvent avoir des maximes fort semblables ou même identiques ; et on a mis souvent en parallèle les principes évangéliques avec ceux des rabbins. Renan dit que Jésus adopta un enseignement déjà existant « mais en

jouer avec Léviathan comme il faisait autrefois (*Revue des études juives*, 2^e semestre 1881, pp. 42-44).

(1) On relevait dans la même controverse que Dieu a péché en diminuant la lune et qu'il a institué le sacrifice du bouc d'expiation à la nouvelle lune à cause de ce péché (Nombres, XXVIII, 15). — Un rabbin aurait entendu Dieu sur le Sinaï se plaindre d'avoir fait un serment contre Israël et demander qui pouvait l'en relever ; les docteurs auraient reproché à leur collègue de ne pas avoir acquiescé à cette demande (*loc. cit.*, pp. 39-46).



le pénétrant d'un esprit supérieur » (*Vie de Jésus*, p. 85). « La morale ne se compose pas de principes plus ou moins bien exprimés. La poésie du précepte, qui le fait aimer, est plus que le précepte lui-même, pris comme une vérité abstraite. On ne peut nier que ces maximes empruntées par Jésus à ses devanciers ne fassent dans l'Évangile un tout autre effet que dans l'ancienne Loi, dans les *Pirké Aboth* ou dans le Talmud » (p. 88). La comparaison ne saurait se faire de texte à texte ; il faut prendre les ensembles et chercher l'esprit général qui se réalise dans chacun d'eux. Je ne vois pas que Renan ait fait cette recherche (1).

Chez les Juifs la morale est fondée sur un *profit matériel et prochain* ; le juste sera récompensé par la longévité, la prospérité de ses affaires et les joies de la famille ; il n'y a pas d'éthique plus utilitaire (2). Il faut observer aussi qu'elle est toute pénétrée d'esprit magique : les fautes contre la propreté peuvent être aussi graves que ce que nous regardons aujourd'hui comme les seules fautes morales ; on pourrait dire que nous sommes en présence d'une éthique d'hygiène magique ou de *tabou* (3).

(1) Le principe de la morale chrétienne est l'amour pour le Christ qui a aimé les hommes jusqu'à mourir pour eux dans un supplice ignominieux.

(2) Dans le livre de Tobie, cette morale utilitaire a été exposée avec une extrême naïveté : les héros vivent vieux et sont très riches. « Quand le juste souffre, dit Renan, c'est une punition de ses fautes ou de celles de ses pères. Mais s'il s'humilie et s'il prie, Dieu lui pardonne et le rétablit dans un état prospère. *Pécher, c'est donc être ennemi de soi-même* » (*Eglise chrétienne*, p. 235). Renan se demande comment il aurait pu y avoir des gens assez stupides pour être méchants, si la récompense avait été aussi certaine que l'affirment les Psaumes. « Des gens si avisés sur ce qui rapporte, et si assurés que la vertu est le meilleur des placements, devraient tous être vertueux » (tome IV, p. 140).

(3) Lorsque saint Paul veut détourner les Corinthiens des lieux de plaisir, il raisonne en théologien du *tabou* : en s'unissant à la prostituée, on devient un seul corps comme elle et le corps du chrétien est un membre du Christ et un temple du Saint-Esprit (I, Corinthiens, VI, 15-19). Bien qu'il ne parle point des conséquences immédiates de l'impudicité, on peut, par



La morale antique avait eu jadis des raisons d'agir très efficaces ; mais elles dépendaient toutes de la constitution de la vieille cité militaire ; le point d'honneur du soldat en congé était le vrai ressort de cette éthique si souvent mal comprise. Depuis la dissolution des républiques grecques, il n'y avait plus de principe moral ; depuis que les citoyens riches s'étaient arrogé le droit de vivre à leur guise sans s'occuper des critiques de l'opinion, la licence s'était développée sans mesure dans les villes d'Orient ; le nombre des choses immorales qui disqualifiaient un homme respectable, diminuait de jour en jour, même à Rome. L'ensemble des préceptes juifs renfermait, avec beaucoup de puérilités, une excellente conception de la vie honnête ; en sorte que l'on devait regarder comme un progrès pour la moralité générale, les conversions des païens au judaïsme ; sans doute ils n'apprenaient rien qu'ils n'eussent pu trouver dans les livres des philosophes ; mais dans les livres les règles les plus sublimes n'étaient que de la littérature (1), tandis que chez les Juifs l'influence magique faisait régner une morale moyenne très convenable.

Les difficultés que le pharisaïsme créait pour entrer en relations commodes avec les païens, produisaient d'excellents résultats, car elles gênaient une large participation aux plaisirs de la jeunesse grecque ; les puérilités relatives à la pureté tendaient à enfermer le Juif dans le cercle de sa famille et, par suite, à perpétuer en Israël un type d'existence que les Grecs et les Romains admiraient

analogie avec ce qu'il dit des gens qui mangent l'Eucharistie sans en être dignes, croire qu'il regardait la maladie comme une punition de telles fautes commises contre le *corps* du Seigneur (XI, 29-30).

(1) Les historiens de la philosophie ne semblent pas avoir assez observé que les morales prodigieusement sublimes ne correspondent généralement à aucune réalité. Cela est évident pour les stoïciens qui s'amusaient à fabriquer des paradoxes moraux.



chez leurs propres ancêtres, mais qu'ils ne pratiquaient plus. On ne peut donc pas dire que les précautions prises par les fanatiques aient été perdues pour la moralité.

Renan croit, au contraire, que le talmudisme fut un danger pour les mœurs, qui « souffrirent un peu de tant d'atteintes portées à la nature ». Une morale se juge par la manière dont se pratiquent les relations sexuelles ; c'est un principe que l'on oublie trop souvent lorsqu'on doit apprécier les systèmes moraux de l'antiquité : « Le Talmud parle trop souvent de sujets lubriques, il suppose chez ses rédacteurs une imagination assez excitée. Au ⁱⁱⁱ^e, au ^{iv}^e siècle, les mœurs juives, *surtout celles des patriarches et des docteurs*, sont présentées comme tout à fait relâchées » (*Eglise chrétienne*, p. 254). Il est vrai que les témoignages que l'on a sont assez suspects ; on pourrait accumuler aussi des témoignages de Pères de l'Eglise sur le relâchement des mœurs chrétiennes ; cependant je serais fort disposé à admettre qu'il y a, dans cette accusation, une part de vérité ; car toute casuistique subtile conduit à des considérations absurdes, ridicules ou scandaleuses ; toute conception de la vie basée sur la magie obscurcit le sentiment moral ; partout l'art de trouver des excuses aux actes répréhensibles en les assimilant à des contraventions que l'on peut réparer, comme on répare un dommage, a été désastreux pour la conscience.

Je crois cependant que l'on a souvent exagéré l'influence que peuvent avoir eue, dans la pratique, certaines décisions fâcheuses que l'on rencontre dans le Talmud. Il y en a qui proviennent du temps de la guerre d'Adrien et que justifie l'énorme danger que couraient alors les Juifs ; une présomption de légitime défense fut ainsi introduite en faveur du Juif qui tue un païen ; c'est le sens d'une maxime fréquemment citée et qui semble comman-



der de tels meurtres (1). Les nécessités de la protection du groupe conduisirent à attribuer au chef le droit d'empêcher un Juif de déposer contre un de ses coreligionnaires devant un tribunal païen et celui de trancher les procès en faveur de ses compatriotes (2). Cette exagération de solidarité remonte sans doute à des époques sinistres et peut avoir paru justifiée par des considérations patriotiques. — N'avons-nous pas connu de nos jours le faux patriotique?

Il faut remarquer que le propre de la casuistique est de conserver soigneusement toutes les décisions, même les plus extravagantes, qui peuvent servir, dans des cas exceptionnels, et qui ne sont qu'à l'usage exclusif des puissants, auxquels on n'oserait imposer les règles communes (3). Ce système nous paraît aujourd'hui destructif de la morale, parce que nous sommes tout pleins de Kant et que l'utilitarisme nous semble méprisable; il n'en était pas de même autrefois (4).

(1) *Revue des études juives*, 1880, p. 257.

(2) *Revue citée*, 1^{er} semestre 1881, p. 267.

(3) *Revue citée*, 1880, pp. 257-259.

(4) Les règles relatives aux vœux peuvent paraître plus fâcheuses que celles que l'on a le plus souvent reprochées aux talmudistes. Isidore Loëb pensait que les rabbins avaient voulu combattre la superstition des vœux et leur enlever tout caractère obligatoire (*Revue citée*, 1^{er} semestre 1881, p. 270). Les serments jouaient un très grand rôle dans les affaires; il faudrait savoir si les règles talmudiques nuisirent à la fidèle exécution des contrats.



VI

Justification des idées de Renan sur le caractère de la religion d'Israël. — Le surnaturel primitif. — Sentiment aristocratique des Juifs et ses conséquences. — Pourquoi on se convertissait au judaïsme. — Services rendus par le judaïsme au renouvellement chrétien.

Lorsqu'on examine le point auquel était parvenu le judaïsme au début de l'ère chrétienne, on trouve que Renan avait eu raison de le considérer comme une religion très voisine de celle des primitifs : on comprend donc qu'il ait rapproché le dernier terme et le premier de cette histoire et cherché à montrer que la famille d'Abraham était revenue aux conceptions essentielles de ses ancêtres. Mais il n'est pas nécessaire de supposer, comme il le faisait, que cette évolution s'était faite suivant un type hégélien et qu'il y avait eu une époque intermédiaire en opposition avec le commencement et la fin. Renan s'est évidemment laissé tromper par la littérature de l'époque moyenne et n'a pas tenu compte de la règle qui doit dominer toute étude sur le judaïsme, de la règle qui commande de ne pas attribuer aux formules un sens aussi précis que celui qu'on leur attribuerait dans les littératures classiques. De la littérature à la religion il y a, d'ailleurs, souvent bien loin (1).

Si les idées de Renan n'ont pas été mieux accueillies, c'est bien moins pour des raisons historiques que par suite

(1) Quoi qu'en pensent certaines personnes, la littérature est même un très mauvais témoin pour l'histoire sociale.



de préjugés philosophiques. Nous sommes habitués à admettre que les Grecs sont arrivés à la conception de l'unité divine par un effort prodigieux de la pensée et nous avons peine à admettre que des hommes sans haute culture aient pu être monothéistes par instinct. Il est vrai que Renan avait soin de signaler que le monothéisme attribué par lui aux Sémites nomades constituait un minimum de religion (*Journal asiatique*, 1^{er} semestre 1859, p. 253) ; mais cela paraissait encore plus scandaleux, parce qu'on répugnait à admettre qu'on pût réunir ces deux notions : monothéisme et minimum de religion. Les protestants modernes ne croient-ils pas qu'ils font progresser le christianisme en rejetant le dogme trinitaire et se rapprochant du monothéisme juif ?

Autant que l'on peut raisonner sur des peuples primitifs, il semble que la religion commence par la reconnaissance expérimentale du surnaturel (1). Jacob a un songe à Béthel ; il reconnaît qu'il a dormi sur une terre redoutable ; il dresse une pierre et verse de l'huile sur elle pour la consacrer (Genèse, XXVIII, 16-18) ; voilà l'origine de la religion ; l'homme cherche à s'approprier, en quelque sorte, le surnaturel, par une pierre-témoin (2), à l'y fixer par des rites empruntés à la magie. L'ancienne Arabie était autrefois couverte de pierres levées, *ansab* ; « on les

(1) Les sociologues ont eu souvent la prétention d'expliquer ce phénomène ; j'estime que l'histoire doit accepter la croyance au surnaturel comme une donnée.

(2) Je ne crois pas avec M. Flach que le culte des pierres et des arbres tienne à la ressemblance que ces objets pouvaient avoir avec des formes humaines (Leçon du 20 avril 1904). Je rattache leur consécration à une manière de marquer l'appropriation : sur les arbres, les Australiens font des entailles à la hache (Leçon du 22 décembre 1897) ; les arbres figurent, à la fois, parmi les premières propriétés immobilières et parmi les premiers objets de vénération. Faute de pouvoir graver les pierres, on y fit un signe avec de l'huile.



tenait, dit Renan, pour des dieux. Quand la tribu décampa, elle laissait derrière elle ces dieux de pierre, que ceux qui venaient ensuite (1), entouraient des mêmes respects » (tome I, pp. 51-52). A mon avis Renan dépasse fort la pensée des primitifs, en leur prêtant l'idée d'attribuer une personnalité aux pierres levées (2) ; ce sont seulement des repères indiquant des lieux où le merveilleux peut se reproduire.

Chez les Romains la religion resta longtemps très archaïque et le surnaturel eut beaucoup de peine soit à se diviser, soit à s'anthropomorphiser ; de là résulte la grande obscurité que présente la théorie des *indigitamenta* ; on a pu se demander s'il n'y avait pas identité fondamentale entre beaucoup des manifestations divines nommées dans ces prières (3). Ce fut certainement la magie rurale qui opéra ici la division ; elle avait créé des formules pour tous les actes de la vie agricole ; on fut ainsi amené à supposer que chaque formule s'adressait à un être particulier ; mais ces êtres restèrent fort longtemps sans être représentés. Les Pères de l'Eglise qui ont beaucoup parlé de ces *dii certi*, avaient intérêt à renforcer leur personnalité pour les assimiler aux grands dieux et rendre ceux-ci ridicules : quoi de plus drôle, en effet, que de mettre dans l'Olympe Sterculus, le génie du fumier ? Ils puisaient leurs renseignements dans Varron et étaient frappés de voir que ces dieux sans images et sans histoire étaient antérieurs aux

(1) Ces pierres sacrées servaient aux nouveaux venus, comme la hutte du Fuégien sert, quand il l'a abandonnée, à ceux qui viennent se fixer temporairement sur le même canton ; à charge toutefois de la rendre au premier occupant s'il revient (Flach, leçon du 11 mai 1904).

(2) Toutes les explications animistes, si fort à la mode aujourd'hui, ont grand besoin d'être ramenées à des principes plus anciens ; l'animisme suppose déjà un très notable degré de réflexion.

(3) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome II, pp. 130-131. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, tome I, p. 23.



dieux mythologiques en l'honneur desquels on célébrait les grandes fêtes officielles. Tertullien se demande si dans le passé Jupiter et Saturne n'ont pas été des rois ayant adoré Stereulus (Apologétique, 25). Leurs indications sont précieuses, parce qu'elles nous permettent de remonter dans l'histoire de la religion romaine jusqu'à l'époque où la personnalité des dieux (ou si l'on veut, la division du surnaturel) n'était pas encore marquée, à une époque antérieure à celle où la religion devint vraiment animiste.

Les anciens Juifs ressemblaient fort, à ce point de vue, aux Romains ; mais la magie resta chez eux bien plus rudimentaire encore et, les luttes nationales qui se rattachent à l'école d'Elie, ayant écarté les influences phéniciennes, la religion put demeurer fort étrangère à toute mythologie. Contrairement aux divinités orientales, Iahvé n'a pas de sexe, ce qui tient, sans doute, à ce qu'il demeura extrêmement peu déterminé jusqu'aux temps d'Elie. Le judaïsme offre ce spectacle tout à fait remarquable d'une religion qui ne se développe point, encore que le ritualisme y prenne une grande extension ; *la magie n'a pas eu de répercussion idéologique* ; elle put changer de formes sans que le fond tout à fait primitif de la religion changeât d'une manière appréciable.

C'est du côté de la magie qu'il faut plutôt étudier les particularités du judaïsme que du côté religieux ; Renan ne semble pas avoir remarqué cela. On a pu lui reprocher, non sans apparences de raison, d'avoir comparé la religion des patriarches à celle des Bédouins actuels ; si peu pratiquants que soient ces nomades, ils n'en ont pas moins subi l'influence musulmane. Il eût mieux fait de rapprocher les idées des Juifs et celles des Touaregs ; les Arabes regardent ceux-ci comme des hommes sans religion et, en tout cas, leurs mœurs n'ont pas été sérieusement influen-



cées par l'Islam. Chez les Touaregs, comme chez les Juifs, on trouve beaucoup de superstitions ; mais la magie n'a pas produit le grossier fétichisme des nègres ; cette supériorité tient surtout au sentiment très aristocratique qui existe chez les Touaregs ; des guerriers nobles ne peuvent pas ressentir les mêmes terreurs que l'esclave. Ce sentiment aristocratique a une très grande importance pour apprécier l'histoire de la magie et on ne cesse pas de le rencontrer, très développé, chez le Juif, au travers de l'histoire ; ce sentiment est d'autant plus curieux à noter que nous ne sommes pas en présence de tribus guerrières ; il nous faut chercher à en expliquer l'origine :

1° La première raison me semble devoir être rattachée à la légende salomonienne ; tous les gens qui fréquentent le temple, participent à la sagesse du grand roi et sont, dans une certaine mesure, des lettrés ; ainsi le Juif aurait fondé, tout d'abord, sa noblesse sur la culture de l'esprit ;

2° Les légendes de la Genèse (quelle que soit leur provenance) ont eu pour effet de développer l'idée de la noblesse du sang. On ne saurait trop remarquer à quel degré cette noblesse se manifeste par le rôle attribué aux femmes ; les patriarches tiennent beaucoup à épouser des femmes de leur race ; Esaü ayant pris une femme hétéenne, Rébecca en éprouve du chagrin et c'est probablement une des causes qui lui fait concevoir l'idée de changer l'ordre de succession ; elle se sent tellement sûre d'elle-même qu'elle déclare à Jacob qu'elle prend pour elle la malédiction qu'il pourrait encourir (Genèse, XXVI, 34-35 et XXVII). Sara force Abraham à chasser Agar et Ismaël (1) ; Dieu intervient pour donner raison à Sara

(1) Pour comprendre toute la gravité de ce fait, il faut se rappeler que, suivant le code babylonien d'Hammourabi, la servante concubine peut être traitée en esclave si elle prétend s'égaliser à sa maîtresse, mais qu'on



(XXI, 9-12).— C'est l'orgueil de la naissance qui a pu assurer la popularité de la circoncision (1) ;

3° Les règles de la pureté, en rapprochant les simples fidèles des prêtres, créèrent le sentiment de la noblesse sacerdotale, qui n'est pas la moindre en Orient.

Si médiocre que fût la situation du Juif dans la société païenne, il se regardait toujours comme un homme de haute caste et la magie ne pouvait produire sur lui les mêmes résultats que sur les païens ; la magie était enfermée dans des limites plus décentes ; et de là résultait une très grande supériorité du judaïsme sur les autres religions de l'Orient. Les exigences de la vie juive n'étaient pas beaucoup plus ennuyeuses que les innombrables exigences de la vie antique, toute chargée de cérémonial ; elles avaient l'avantage de procurer à ceux qui s'y soumettaient, un sentiment aristocratique qui ne doit pas être dédaigné quand on veut comprendre la propagande juive dans les classes moyennes.

Elles admiraient surtout dans le judaïsme, d'après Renan : « Ce sabbat si inspirateur de la piété ; ces précautions sur la nourriture qui, admises avec modération, inspiraient une sorte de respect de la vie matérielle et élevaient la propriété à la hauteur d'une morale ; ces fêtes pleines de joie et de contentement intérieur, ces mœurs disciplinées, ce repos en une conscience de l'univers, base presque indispensable de la moralité, ces récompenses futures promises à l'homme de bien » (tome V, p. 244). Le sabbat paraît surtout avoir exercé une très forte attraction ; c'est par le respect du sabbat que commençait le prosélyte, et

ne peut la vendre si elle a un enfant (articles 146-147). Abraham *découe* Agar et son fils en les chassant du désert, à la grâce de Dieu.

(1) La grande importance attribuée au sabbat et à la circoncision serait postérieure à l'exil, d'après Renan (tome IV, p. 55).



Juvénal en parle comme d'une privation de plaisirs (Satire XIV, 105-106) ; il est donc probable que l'on regardait le repos sabbatique comme une abstinence hebdomadaire destinée à assurer la prospérité et la joie durant les autres jours de la semaine. Le sabbat n'est pas « inspirateur de piété », comme le dit Renan, mais c'est une pratique magique particulièrement facile à suivre. Les prescriptions alimentaires apparaissaient aussi comme des rites magiques ; mais quelle différence avec ce que l'on voyait dans les magies orientales dont raffolaient les Romains ! Nous sommes ici en présence d'une magie décente, aristocratique et relativement raisonnable.

Mais il peut sembler que les païens auraient pu choisir dans la magie les parties convenables et, en adoptant les opinions des philosophes spiritualistes, se créer une vie fort analogue à la vie juive sans se convertir au judaïsme. En fait, cela eût présenté d'énormes difficultés, parce que les usages traditionnels étaient bien autrement impérieux chez les anciens que chez nous ; on avait beau être philosophe et se moquer des divinités, de leurs prêtres et de leurs adorateurs, il n'en fallait pas moins participer à des cultes méprisables : en devenant juif on s'affranchissait de cette sujétion. Le judaïsme n'était pas, en effet, seulement une croyance individuelle, c'était aussi une institution reconnue : les communautés juives étaient assez puissantes pour faire respecter les droits de leurs membres (1) : l'an 14 avant notre ère, « les Ephésiciens demandèrent que le droit de cité fût enlevé aux Juifs s'ils ne consentaient pas à participer au culte de Diane. La cause fut plaidée devant Marcus Agrippa par Nicolas de Damas, au nom d'Hérode,

(1) C'est aussi une des causes qui attirent au christianisme des adhérents dans les pays païens actuels ; les missionnaires, soutenus par les puissances européennes, peuvent faire respecter les droits de leurs convertis.



et les Juifs l'emportèrent » (tome V, p. 238). Seuls quelques hommes qui tenaient à parcourir la série des honneurs romains, pouvaient se trouver gênés par leur profession de judaïsme ; et encore semble-t-il qu'il y avait en faveur des Juifs une grande tolérance, car Tibère Alexandre, le neveu de Philon, parvint aux plus hautes dignités et contribua à la révolution qui mit Vespasien sur le trône en le faisant proclamer par les garnisons d'Égypte (*Apôtres*, p. 252 ; *Saint Paul*, pp. 166-167 ; *Antéchrist*, pp. 489-493).

Lorsqu'on n'y regardait pas de trop près, on pouvait croire que la philosophie était arrivée à construire un système offrant les plus grandes analogies avec le monothéisme juif. A l'époque de la haute culture grecque, les penseurs étaient parvenus à extraire des croyances populaires un résidu capable de satisfaire les esprits rompus aux disciplines logiques ; et, jusqu'à un temps très voisin du nôtre, ce résidu a été regardé comme formant la base de la *vraie religion*. En fait, cette théodicée naturelle n'a jamais offert de sens quand on la sépare des croyances religieuses qui en forment l'armature ; je erois que dans l'esprit des Grecs elle n'a jamais été autre chose qu'une charpente rationaliste des cultes traditionnels.

Les Juifs, qui ne comprenaient point parfaitement le génie hellénique, furent frappés de trouver tant de formules platoniciennes qui pouvaient s'appliquer à Iahvé ; ils expliquèrent cette coïncidence par des emprunts qui auraient été faits à leurs Écritures par les auteurs païens et ils eurent ainsi démontrer que le judaïsme n'était pas un rêve de Barbares. Le lien qui existait entre la philosophie et la tradition helléniques fut ainsi complètement rompu et la véritable intelligence de la métaphysique antique fut perdue pour les écoles chrétiennes qui reçurent, sur ce point,



l'explication juive. Cette inintelligence de la philosophie eut de très grandes conséquences : les Pères de l'Eglise tirèrent du rapprochement établi par les Juifs un tout autre parti que ceux-ci ; ils annexèrent les procédés de raisonnement grecs à la religion et créèrent la théologie. Je crois que cette combinaison — une des plus étranges que connaisse l'histoire — n'aurait pu se produire s'il n'avait existé, tout d'abord, un fort préjugé relatif aux analogies existant entre la métaphysique grecque et la révélation.

Les différences doivent, aujourd'hui, attirer plus notre attention que les ressemblances ; ce sont les différences qui nous permettent de comprendre pourquoi le christianisme n'est pas né en Grèce. La philosophie ne parvenait à supprimer la complication mythologique et à parler de l'unité divine, qu'à la condition de placer le surnaturel dans un champ purement intellectuel, en dehors de toute expérimentation ; plus on raffinaient cette métaphysique, plus on réduisait la *réalité* du divin et plus on faisait de Dieu un mécanisme à la fois nécessaire en théorie et inutile en pratique. Tout autre était la situation du judaïsme : ici le surnaturel était resté archaïque, diffus et indéterminé, mais expérimental ; ce surnaturel pouvait se prêter à beaucoup de combinaisons précises, pourvu que des conditions historiques nouvelles conduisissent à y concevoir une *économie*. L'histoire du dogme trinitaire nous paraît, aujourd'hui, fort peu intelligible parce que nous l'examinons d'un point de vue rationaliste avancé ; pour en comprendre la genèse, il faut se placer à un point de vue tout contraire, supposer un divin indéterminé, dans lequel l'expérimentation fait reconnaître des activités distinctes : l'inspiration des prophètes d'Israël et la révélation de Jésus conduisaient à établir une division qui prit une forme définitive à l'époque du montanisme.



Le judaïsme et la théodicée naturelle pouvaient se ressembler au point de vue abstrait ; mais dans la réalité historique ce sont deux choses opposées : d'un côté, on a une force diffuse qui va se déterminer ; de l'autre, un résidu mathématiquement unitaire, impropre à rien produire dans l'histoire tant qu'il reste isolé.

La philosophie de ce temps présentait un caractère fort remarquable et qui a beaucoup étonné les auteurs ; toutes les sectes, à l'exception de celle d'Épicure, cherchent à conserver le plus de contacts possibles avec les religions populaires et ont souvent d'étranges complaisances pour le charlatanisme (1). Le stoïcisme surtout paraît avoir une large part de responsabilité dans la décadence qui se produisit au premier siècle de notre ère. Je crois que cela peut s'expliquer sans très grande difficulté : les chefs d'école se rendaient bien compte que leur métaphysique supprimait pratiquement le divin et ils cherchaient à réintroduire un surnaturel expérimental, en empruntant aux superstitions contemporaines les pratiques qui semblaient produire une exaltation religieuse ; ils croyaient ainsi pouvoir créer une religion à la fois rationnelle et efficace.

Tous les efforts qui furent tentés pour produire une rénovation religieuse aboutirent à favoriser le progrès des superstitions ; les procédés magiques qui devaient être un accessoire, devinrent le principal, parce qu'il n'y avait point de barrières pour limiter leur importance croissante : les théories sur les idées ne pouvaient empêcher les divagations des gens affamés de merveilleux. Le christianisme fut attaqué, lui aussi, par les théosophies et c'est ce qui donne tant d'intérêt à la lutte soutenue par l'ortho-

(1) Boissier, *loc. cit.*, p. 129.



doxie contre les gnostiques : l'orthodoxie triompha ; parmi les raisons de sa victoire, il faut placer la tradition juive relative à la magie. Le judaïsme avait beaucoup de caractères magiques, mais il repoussait comme indignes la très grande masse des usages superstitieux ; le chrétien avait hérité de l'orgueil juif et il l'avait encore développé, par suite des sentiments que provoquaient en lui les sacrements ; non seulement il était instruit d'une science divine, il appartenait à la famille adoptive d'Abraham, et sa sainteté était supérieure à celle des prêtres, mais il était le compagnon de Jésus. Un prodigieux mépris pour les cultes mystérieux, admirés par les païens, se manifeste dans toute la littérature chrétienne. La magie se trouvait ainsi efficacement arrêtée. Les gnostiques voulaient qu'on rejetât l'Ancien Testament (1) ; je crois que l'Eglise fut heureusement inspirée en restant fortement attachée à la tradition juive (2).

On peut donc dire que le judaïsme rendit de très grands services à la nouvelle religion : 1° par l'analogie toute formelle qu'il avait reconnue entre le monothéisme juif et la théodicée grecque, analogie qu'il prenait pour une ressemblance profonde, il rendit possible aux chrétiens l'emploi des méthodes de la métaphysique et ouvrit la porte à la théologie ; 2° par le caractère extraordinairement archaï-

(1) Au xvi^e siècle, la Réforme utilisa beaucoup le sentiment de fierté juive pour combattre les superstitions médiévales ; c'est la Bible qui fut sa principale force.

(2) Quand les Barbares se convertirent, ils conservèrent beaucoup de leurs superstitions, qui furent parfois tolérées par l'Eglise ; Renan n'explique pas bien ce phénomène : « Tout païen qui embrasse le christianisme, au ii^e ou au iii^e siècle, a horreur de sa vieille religion ; celui qui le baptise lui demande de détester ses anciens dieux. Il n'en est pas de même pour le paysan gaulois, pour le guerrier franc ou anglo-saxon ; sa vieille religion est si peu de chose qu'elle ne vaut pas la peine d'être haïe ou sérieusement combattue » (*Marc-Aurèle*, p. 631). Je crois que c'est à la rupture avec toute culture juive qu'il faut surtout rapporter ce changement.



que de la conception de son surnaturel, il pouvait être le berceau d'une renaissance religieuse ; 3^o par tout un ensemble de traditions, il fournissait des armes contre l'invasion de superstitions qui étouffèrent la pensée antique.

Nous sommes ainsi amenés à nous représenter le rôle du judaïsme autrement qu'on ne fait d'ordinaire. Aux premiers siècles de notre ère, la civilisation occidentale était menacée d'être submergée par les superstitions d'Orient et elle n'était pas en état de se défendre : les derniers philosophes allaient être de ridicules thaumaturges. Le christianisme se trouva prêt à prendre la direction du monde et à sauver une partie de la culture antique ; mais il ne put accomplir cette grande œuvre que grâce aux moyens de défense que lui procura le judaïsme. Si je ne me trompe, le génie hébraïque aurait donc rendu à la civilisation moderne des services bien autrement grands que ceux que lui attribue Renan ; car c'est à son héritage que nous devrions d'être demeurés en contact avec la tradition classique.



VII

La littérature judéo-alexandrine et ses causes économiques. — L'idéalisme moral de Philon. — Son système allégorique. — Absence de système. — Rapprochements avec l'ancienne littérature chrétienne. — Prétendue influence de Philon sur la théologie. — Raisons de la place que Philon occupe au IV^e siècle.

Beaucoup de personnes eroient que c'est dans la littérature judéo-alexandrine et surtout dans Philon qu'il faut aller chercher la source de la philosophie chrétienne, l'origine de la synthèse qui se serait produite entre les courants juifs et grecs. On a supposé qu'on pourrait, en approfondissant ce sujet, ramener l'histoire du christianisme primitif à une véritable évolution parfaitement claire du judaïsme hellénisé. Le début étant déjà fort éloigné, au moment où le christianisme commençait à se répandre, on n'aurait à considérer que des formes régulières d'une transformation parvenue à sa période normale.

Il faut, pour bien entendre les problèmes qui se rattachent à cette littérature, se rendre un compte exact de son caractère particulier. La très grande masse était formée de pièces fausses destinées à tromper les Grecs sur les relations de leur culture avec la tradition hébraïque (tome IV, pp. 241-248). Isidore Loëb expliquait cela d'une manière un peu singulière : les adversaires des Juifs étant souvent des polémistes peu consciencieux, les Juifs dédaignèrent la controverse avec eux et, prenant la question de plus haut, ils entreprirent de donner aux païens une idée avan-



tageuse de leur religion, en attribuant à des personnages illustres des livres qu'ils composaient pour vanter le judaïsme (1) ; l'usage de pareils faux était alors courant.

Flavius Josèphe a beaucoup utilisé ces compositions. Renan fait au sujet de son œuvre quelques observations qui me semblent avoir une très haute portée : « Le public auquel s'adressait Josèphe était superficiel en fait d'érudition, il se contentait facilement ; la culture rationnelle du temps des Césars avait disparu ; l'esprit humain baissait rapidement et offrait à tous les charlatanismes une prise assurée... Quant au cercle réduit des prosélytes aristocratiques, d'un goût littéraire médiocre, pour qui Josèphe composa son livre, la satisfaction dut y être complète. Les difficultés des vieux textes étaient habilement déguisées.... Grâce à un étalage charlatanesque d'érudition, à un choix de citations douteuses ou légèrement falsifiées, on avait réponse à toutes les objections » (*Évangiles*, p. 243 et p. 249).

Ici nous ne trouvons plus l'emploi des faux rapporté à des causes abstraites, mais à des raisons qui tiennent aux conditions d'une classe ; et c'est évidemment par des considérations du même genre qu'il faut expliquer la littérature judéo-alexandrine ; là encore, c'est pour une aristocratie d'un goût littéraire médiocre et d'un jugement critique prodigieusement faible que les apologies du judaïsme ont été composées. Il existait, en effet, à Alexandrie une classe riche qui se sentait humiliée par les railleries des rhéteurs grecs et accueillait avec très grand plaisir les hableries d'autres rhéteurs lui vantant la noblesse de sa race. Renan dit que « la fréquentation des écoles grecques » faussait l'esprit des Juifs (tome IV, p. 244) ; c'est que les auteurs de cette

(1) Isidore Loëb, article *Juifs et juive école d'Alexandrie*, dans la *Grande-Encyclopédie*, tome II, p. 431, col. 1.



époque de décadence ne reculaient devant aucun mensonge ou aucune vantardise pour donner plus de relief aux histoires qu'ils composaient. Les Juifs ne devaient pas se piquer de plus de scrupules que le commun des lettrés distingués d'Alexandrie.

Les aristocraties financières ont une susceptibilité nationale et une naïveté tout à fait remarquables; nous en avons eu beaucoup d'exemples de notre temps et Renan paraît avoir été, plus d'une fois, agacé par le nationalisme juif. Dans la préface de l'*Histoire d'Israël*, il a quelques sarcasmes pour la susceptibilité des Israélites contemporains qui « par un singulier malentendu ethnographique, regardent comme leurs ancêtres les membres de la tribu au sein de laquelle s'est formée, par le fait d'une minorité imperceptible, la religion qu'ils professent » (tome I^{er}, pp. X-XI). Cette passion nationaliste est allée jusqu'à s'offenser de ce qu'il avait comparé aux communards de 1871 les fanatiques défenseurs de Jérusalem qui ensanglantèrent la ville sainte pendant le siège de Titus (1). Nous avons vu d'autre part un grand savant découvrir dans le Talmud (2) « la conscience profonde que le culte n'est pas tout le judaïsme, qu'il n'en est que le signe extérieur et passager, symbole matériel et conventionnel auquel se reconnaissent ceux qui ont reçu le dépôt de la vérité », ou encore annoncer qu'une religion nouvelle (3) « naîtra de la fusion du prophétisme et de la science ». Ces curieux paradoxes de J. Darmesteter échappent à toute discussion et ne peuvent s'expliquer que par un amour-propre national poussé jusqu'aux confins du ridicule.

(1) Discours de M. Théodore Reinach à la Société des études juives, le 28 janvier 1893, p. XV.

(2) J. Darmesteter, *Prophètes d'Israël*, p. 176.

(3) J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 120.



Nous ne nous étonnerons donc pas de voir éclore à Alexandrie une ample littérature destinée à flatter l'amour-propre d'une aristocratie d'argent. Philon occupe une place d'honneur dans cette pleiade, parce qu'il appartenait, lui-même, aux familles les plus riches de la ville ; son frère Lysimaque faisait des prêts énormes aux gouvernements ; on pourrait comparer Philon à un Rothschild se livrant à la théologie mondaine pour réconforter ses amis agacés par les attaques des antisémites : seulement un Rothschild emploierait les procédés de l'érudition moderne et son œuvre ne ressemblerait nullement à celle de Philon. Renan observe que Philon demeure isolé dans la tradition juive (tome V, p. 363) ; c'est que la classe à laquelle il appartenait, fut très éprouvée à la fin du premier siècle et qu'ainsi le genre dans lequel il avait excellé, cessa d'avoir un public.

Faute d'avoir rapproché l'œuvre de Philon et les conditions sociales qui l'expliquent, les auteurs se sont fort embrouillés dans leurs appréciations sur la portée de ses écrits. Renan l'admire surtout comme moraliste : « L'amour du bien déborde en lui ; son judaïsme est ouvert, universaliste... Le premier, il a dit des mots admirables, à la fois grecs et juifs, exprimant de très belles choses et qui sont restées dans la tradition religieuse de l'humanité » (pp. 331-332). Je n'ai pas une grande admiration pour les *mots admirables* dont il y a toujours des cargaisons aux époques de décadence. Le grand cœur de Philon n'apparaît guère dans son livre sur la Providence ; l'auteur s'acharne sur son ennemi vaincu et ne veut laisser passer aucune occasion d'accabler Flaccus exilé ; il raconte les détails de sa mort avec une fureur sauvage : « Voilà ce que Flaccus endura, qui sert d'exemple et de preuve très véritable que la nation des Juifs n'est point abandonnée de l'aide de Dieu » (1).

(1) Philon reconnaît que Flaccus avait été un excellent gouverneur



La valeur intellectuelle de l'œuvre de Philon paraissait faible à Renan ; il dit que les apologistes chrétiens, à la manière de Minucius Felix(1), usèrent des mêmes procédés que lui pour rendre « la pilule plus avalable », et il estime que ces *sophismes* « ont souvent quelque chose de séduisant pour les lettrés » (tome V, p. 352). Il serait plus exact de dire pour les gens du monde dont l'*étourderie* a si souvent été dénoncée par Renan. Les gens du monde désirent qu'on leur procure des sophismes leur permettant d'adopter ostensiblement la règle de conduite qu'ils désirent suivre, de pouvoir triompher de critiques malveillants grâce à quelques ripostes spirituelles, de briller devant des personnes incompétentes. M. P. Desjardins appelle ce système apologétique des « raisonnements de vicomtes » (2).

Philon est surtout célèbre par son interprétation allégorique de la Bible ; il n'a pas inventé ce système qui était universellement admis de son temps ; il l'a employé sans aucune espèce de tact ; voici un exemple que j'emprunte à M. J. Réville (3). « Samuel, disait Philon, a *peut-être existé* ;

d'Egypte avant d'écouter les ennemis des Juifs. Les admirateurs de Philon ne peuvent s'empêcher de trouver que ce grand idéaliste va un peu loin (Delaunay, *Philon d'Alexandrie*, p. 79). — Le Second-Isaïe n'avait pas été beaucoup moins féroce quand il avait décrié les portes de Jérusalem où l'on verra les cadavres des rebelles dévorés par des vers qui ne meurent point et en proie à des flammes qui ne s'éteignent point (Isaïe, LXVI, 24). Les « grandes âmes » se reconnaissent un peu trop souvent à leur goût pour les supplées.

(1) Minucius Félix est, d'après Renan, « le prédicateur de Notre-Dame, parlant à des *gens du monde faciles à contenter*..., affectant les allures d'un homme dégagé, faussant le symbole pour le rendre acceptable. Faites-vous chrétien sur la foi de ce *pieux sophiste*..., le lendemain, ce qui était présenté comme accessoire, deviendra le principal » (*Marc-Aurèle*, pp. 403-404).

(2) P. Desjardins, *Catholicisme et critique*, p. 18. — M. Jean Réville veut que Philon ait écrit pour l'*édification* (*Le quatrième Evangile*, p. 94) ; tous les sophismes de l'apologétique des vicomtes peuvent être rapportés à l'édification si l'on veut.

(3) J. Réville, *op. cit.*, pp. 80-81.



toutefois il n'a pas été envisagé comme un être organisé, mais en tant qu'intelligence qui ne se complait que dans la culture et le service de Dieu ». Par de telles méthodes on peut trouver les interprétations les plus extravagantes et Renan a raison de dire : « Si c'était là tout Philon, sa place serait dans l'histoire de la folie et non dans celle de l'exégèse. Le cœur chez Philon valait mieux que l'esprit » (tome V, p. 351). Je ne doute nullement que dans les réunions de riches financiers alexandrins on ne trouvât, au contraire, cette exégèse merveilleuse.

Il faut prendre le parti d'abandonner toute espérance de définir la philosophie philonienne; il n'y a pas de système dans Philon (1), mais seulement une masse de réflexions empruntées aux diverses écoles en vogue et intercalées dans des commentaires sur la Bible; il ne s'agissait pas tant pour lui d'augmenter les connaissances de ses lecteurs que de leur prouver que la Bible n'était point si barbare que le disaient les Grecs, puisqu'elle pouvait se fondre aisément dans une dissertation pleine de réminiscences classiques. Philon se contente souvent de formules ambiguës, ou même vides de sens; il ne redoute pas l'incohérence (2); cette incohérence était sans inconvénient parce

(1) J. Réville, *Le Logos, d'après Philon d'Alexandrie*, p. 79. — Herriot, *Philon le juif*, p. 183 et p. 253.

(2) J'emprunte ces appréciations à un auteur qui n'est nullement disposé à réduire l'importance de Philon dans l'histoire; voici ce qu'on trouve dans le livre de M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*: la thèse de Philon sur la création est « ambiguë » (p. 148); — sa conception relative à Adam est « une hypothèse vide de sens » (p. 201); — « rien de plus anti-philosophique » que la relation des idées avec le *Logos* (p. 136); — « Philon mêle sans cesse les idées les plus opposées » et il ne faut pas être « trop exigeant avec Philon » (p. 132); — « Si Philon, au lieu de juxtaposer les idées les plus incohérentes, avait su construire un système conséquent... » (p. 134).

M. de Faye a vraiment bien de la chance d'avoir trouvé dans Philon une « notion du *Logos*, parfaitement claire et précise, digne d'un philosophe et d'un métaphysicien » (*Clément d'Alexandrie*, p. 239).



qu'il savait que ses lecteurs ne rapprocheraient jamais les unes des autres ses diverses réflexions. C'est dénaturer complètement son œuvre que de la couper en petits morceaux pour les compléter les uns par les autres ; un tel travail est en complète contradiction avec les conditions dans lesquelles furent écrits les commentaires philoniens qui ne furent pas composés pour des savants ou des philosophes, mais pour des gens du monde.

Nous savons qu'il avait prodigieusement écrit : « Ses œuvres formeraient dix volumes considérables et il s'en est beaucoup perdu » (tome V, p. 361) ; on est ainsi amené à supposer qu'il avait une grande érudition (p. 346) ; mais il y a lieu de faire des réserves sur ce point ; il ne me paraît nullement vraisemblable qu'il eût lu tous les auteurs qu'il paraît connaître. Il y avait de ce temps-là des manuels qui permettaient d'être savant à peu de frais ; l'étonnante érudition de Clément d'Alexandrie ne fait plus illusion à personne (1) ; le savoir d'Origène inspire aussi beaucoup de doutes ; il est fort probable qu'il ne connaissait convenablement que les auteurs stoïciens (2).

La langue de Philon est remarquable par l'abondance de formules précieuses et un choix de mots rares qui donnent un éclat artificiel à l'expression de la pensée (3), mais ne contribuent pas à augmenter la clarté. On peut se demander s'il ne procédait pas comme ont fait beaucoup d'écrivains plus préoccupés d'étonner leurs lecteurs que d'approfondir leurs idées et s'il ne faisait pas des collections de termes remarquables : on ne peut guère s'expliquer

(1) De Faye, *op. cit.*, p. 48 et pp. 312-313.

(2) Denis, *op. cit.*, pp. 44-46. Si Origène n'a connu les philosophes grecs que de seconde main, on comprend aisément pourquoi il connaît mieux les détails que le fond de leur doctrine.

(3) Herriot, *op. cit.*, pp. 353-354.



autrement l'extrême abondance des titres donnés au *Logos*, abondance qui rend impossible toute détermination exacte.

Je n'admets point que Philon ait eu une grande influence sur les idées chrétiennes. Renan croit que les Pères de l'Eglise lui empruntèrent la méthode allégorique (tome V, p. 363); mais d'autres pensent que les docteurs chrétiens avaient reçu cette méthode des stoïciens (1). Beaucoup des personnes qui ont écrit sur cette matière, ont omis de distinguer deux procédés d'exégèse allégorique très différents : celui de Philon qui ne laisse rien subsister de l'histoire, celui de l'Eglise qui insiste d'autant plus sur la réalité des faits qu'elle en tire des enseignements plus variés. La méthode philonienne était extrêmement dangereuse pour le christianisme, qui aurait perdu, en l'adoptant, les grands avantages que lui procurait l'héritage du judaïsme; ce n'est donc pas sans raison que cette méthode a été condamnée par l'Eglise. Il ne faut pas, d'ailleurs, s'en exagérer l'extension dans le christianisme des premiers siècles, et elle n'a jamais été reçue, par exemple, à Antioche.

Les rapprochements que l'on fait généralement entre Philon et la littérature chrétienne portent surtout sur des ressemblances entre des expressions; mais il faut beaucoup se défier de ces ressemblances verbales qui peuvent s'expliquer, le plus souvent, d'une manière fort naturelle par la langue commune : dans les tableaux que l'on a dressés des titres donnés au *Logos*, il est aisé de reconnaître beaucoup d'expressions qui appartiennent à la mythologie populaire : image de Dieu, force créatrice, nom et ombre de Dieu, premier-né, empreinte ou copie de Dieu, réflexion

(1) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome I, p. 435.



ou pensée, principe, ange le plus ancien, archange à nom multiple, prophète, interprète de Dieu, lumière, archétype de la cause, soleil intelligible, pilote du monde, habitant les lieux élevés, grand-prêtre du monde (1). Philon dit aussi que le *Logos* est fils de Dieu et de la Sagesse (2); les mythologies orientales renferment très souvent des triades, dans lesquelles il y a un fils, dédoublement du père, et un principe féminin; une telle conception se retrouve dans l'Evangile aux Hébreux qui fait du Saint-Esprit la mère (3) de Jésus (*Evangiles*, p. 106) et dans quelques écrivains chrétiens qui nomment le Saint-Esprit : *Sophia*. Mais il serait infiniment peu vraisemblable de supposer que cet Evangile, Théophile d'Antioche et saint Irénée eussent emprunté cette conception à Philon.

M. Ménégoz a groupé beaucoup de rapprochements curieux que l'on peut établir entre Philon et l'Épître aux Hébreux; cependant il reconnaît que ces analogies verbales ne suffisent point pour établir une filiation directe (4). Il y a, d'ailleurs, d'énormes différences dans les points de vue : Philon était demeuré un juif exact (5), qui reconnaissait la supériorité du culte de Jérusalem (tome V, p. 375), tandis que l'Épître est écrite pour montrer l'inutilité des rites

(1) Hériot, p. 239 et pp. 251-252. Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*, pp. 54-55. Deux expressions philoniennes frappèrent beaucoup les docteurs chrétiens : celle du deuxième dieu (*deuteros theos*), et celle d'homme de Dieu (*anthropos theou*); la première doit être traduite, je crois, par *double de dieu* et c'est encore une formule de la mythologie (cf. Denis, *op. cit.*, p. 69); la seconde à l'air de s'appliquer à Jésus et Renan traduit : « Dieu anthropomorphe » (tome V, p. 355); mais dans la Bible elle est synonyme de prophète.

(2) Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 206. J. Réville, *Le quatrième Evangile*, p. 95.

(3) Le mot esprit (*rouah*) étant féminin en hébreu, il était facile de donner l'Esprit pour mère à Jésus.

(4) Ménégoz, *op. cit.*, pp. 198-199 et p. 217.

(5) Hériot, *op. cit.*, p. 325.



hébraïques. D'après Philon les sacrifices des méchants sont nuisibles pour eux, parce que leurs offrandes ne servent qu'à rappeler à Dieu les fautes commises (1); il ne me paraît point possible de rapprocher cette thèse de celle de l'Épître, d'après laquelle, le sacrifice du Kippour ne pouvant effacer les péchés, on renouvelle indéfiniment les mêmes cérémonies, et le souvenir des péchés se rattache chaque année à ces rites expiatoires (Hébreux, X, 2-3).

Les analogies les plus remarquables me semblent devoir s'expliquer par des sources communes. Ainsi Abel parle après sa mort (2); on pourrait à la rigueur supposer que les deux auteurs ont simplement utilisé un texte biblique (Hébreux, XII, 24; Genèse, IV, 10); mais il est très probable qu'ils dépendent tous les deux d'une *agada* qui nous a été conservée en partie par le livre d'Hénoch: Abel demandera justice jusqu'à ce que la race de Caïn soit anéantie (Hénoch, XXII, 7). — M. Ménégos est aussi étonné de ce que l'Épître ait parlé de Melchisédech en termes qui rappellent Philon (3); mais il y a de bonnes raisons pour penser qu'il y avait des fables relatives à Melchisédech et à son rôle de médiateur (4). — Je ne suis pas très frappé de ce que Jésus soit appelé *grand archiprêtre* dans l'Épître (IV, 14) et que le même titre soit donné au *Logos* par Philon, car il est évident que ce titre est emprunté aux cultes païens et non au culte juif, Moïse est, en effet, aussi traité de prêtre (5), ce qui n'offrirait aucun sens au point de vue juif; il ne s'agit pas

(1) Ménégos, *op. cit.*, p. 208.

(2) Ménégos, *op. cit.*, p. 210.

(3) Ménégos, *op. cit.*, p. 206. Encore faut-il remarquer ici que d'après l'Épître, Melchisédech est sans père ni mère (VII, 3), ce qui ne le rapproche pas beaucoup du *Logos*, fils de Dieu et de la Sagesse; M. Ménégos trouve cependant que dans les deux cas « au fond c'est la même idée ».

(4) Voir l'article de M. Friedlaender dans la *Revue des études juives*, 2^e semestre, 1882.

(5) Ménégos, *op. cit.*, p. 205 et p. 207. — Épître aux Hébreux, III, 4-6.



ici du sacrificateur, mais de l'homme consacré qui transmet les ordres de Dieu ; l'Épître d'ailleurs nomme Jésus : apôtre et grand-prêtre de la foi (III, 1). Cette manière de parler n'offre rien de spécifique. — Les particularités relatives au culte que M. Ménégoz relève encore (1) doivent s'expliquer par l'utilisation de manuels ; l'auteur de l'Épître ne connaissait pas le rituel du temple et Philon ne semble pas avoir eu beaucoup d'idées précises sur les usages palestiniens.

Je ne crois pas que l'on puisse trouver d'influence philonienne dans saint Justin ; si celui-ci avait connu les allégories et la terminologie de Philon, il aurait dû s'appuyer sur son autorité dans son dialogue avec Tryphon. Sa première apologie renferme une théorie de la création fort éloignée de celle de Philon : d'après saint Justin, les païens ont donné le nom d'Athéna à la conception du monde que Dieu avait formée et qu'il réalisa par son Verbe (I, Apologie, 64) ; Philon, au contraire, plaçait les idées platoniciennes dans le *Logos* (2).

La question des influences de Philon est généralement mal posée ; il ne s'agit pas seulement de savoir dans quelle mesure Origène utilisa les livres de Philon, mais de savoir si cette utilisation eut pour effet de faire avancer la dogmatique sur la voie de l'orthodoxie. On raisonne trop souvent comme si les théories trinitaires provenaient de la littérature judéo-alexandrine ; il faut, pour bien comprendre la question, examiner ce qu'avaient écrit les docteurs occidentaux, saint Irénée et ceux qui se rattachent à lui. Ils n'avaient eu nul besoin de Philon pour faire la théorie de la divinité de Jésus.

(1) Ménégoz, *op. cit.*, p. 207.

(2) J. Révillo, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, p. 31. Il faut observer que saint Justin suit ici Varron, qui avait assimilé Minerve aux idées platoniciennes (saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 28).



Ce qui constitue le véritable origénisme, c'est-à-dire la thèse sur les origines et les fins dernières, ne saurait être expliqué par Philon : la création a été faite de toute éternité ; les âmes humaines sont des êtres primitivement célestes, qui ont été d'abord toutes égales, mais qui ayant diversement péché, sont tombées et sont devenues diversement douées ; l'âme de Jésus était l'une de ces créations éternelles, qui s'est volontairement vouée à la perfection et a été unie au Logos ; plus tard elle est descendue dans un corps ; après la mort, les justes achèvent leur purification par un baptême de feu et les méchants sont dévorés par un feu qui naît de leurs péchés ; toutes les créatures seront finalement réconciliées avec Dieu ; il semble bien que les âmes pourraient, toutefois, encore retomber dans de nouvelles fautes ; le bonheur parfait des élus n'aura lieu que lorsque tous seront parvenus au salut. Tout ceci ne peut s'expliquer qu'en tenant compte des tendances générales qui existaient dans le monde antique au début du ^{III}^e siècle ; on a pu soupçonner même des influences persanes ; mais le travail d'organisation paraît cependant original (1).

Les combinaisons confuses et compliquées de Philon auraient dû conduire bien plutôt au gnosticisme qu'à l'orthodoxie (2) ; Renan dit que « le gnosticisme sortit en partie de Philon ou du moins développa des idées du même genre que les siennes » (tome V, p. 364) ; mais la comparaison des systèmes de Basilide et Valentin avec les traditions égyptiennes conduit à trouver dans celles-ci une expli-

(1) J. Denis, *op. cit.*, p. 448 et pp. 392-406. — Parlant des analogies que l'on peut relever entre la cosmologie de Platon et celle d'Origène, M. J. Denis dit que celui-ci n'a pas « eu besoin de Platon pour penser ce qu'il a pensé. Il le respirait par tous les pores, avec l'air intellectuel qui l'entourait » (p. 205).

(2) J. Denis, *op. cit.*, p. 69 et 123.



cation suffisante du gnosticisme (1) et rend inutile l'influence de Philon. C'est là une constatation d'une importance majeure, qui, à elle seule, suffirait à rendre tout à fait fragiles les théories habituellement reçues, relatives aux infiltrations philoniennes dans le christianisme.

On a été généralement trompé par les grands éloges que les auteurs chrétiens décernèrent à Philon à partir du quatrième siècle ; on n'a pas pris garde à un fait qui donna alors à son œuvre un prestige exceptionnel : lorsque le monachisme devint populaire, on fut heureux de trouver dans la *Vie contemplative* de Philon une description anticipée de la vie monastique ; on s'imagina que les thérapeutes du lac Mariout — qui, d'après Renan, n'auraient jamais existé (tome V, p. 378-379) — avaient été des chrétiens et Eusèbe disserte longuement pour le démontrer (*Histoire ecclésiastique*, II, 17) ; on inventa alors des fables pour expliquer comment Philon avait été en relations avec saint Marc et même avec saint Pierre ; on en vint même à faire de lui un chrétien (p. 363).

A cette époque l'orthodoxie voulait démontrer que ses dogmes avaient des fondements dans la science et avait été, par suite, soupçonnée par tous les auteurs illustres (2) ;

(1) C'est ce que M. Amélineau a démontré dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien*.

(2) Eusèbe cite Philon six fois dans la *Préparation évangélique* (VII, 12-13 et XI, 15). Voici une des preuves qu'il emprunte à Philon pour montrer la nécessité d'un deuxième principe divin : on se demande comment le monde peut tenir en place ; c'est que toutes ses parties sont assemblées par le *Logos*, qui existe entre les éléments comme les voyelles entre les consonnes. Dans quelques manuscrits de Philon, au lieu de *Logos*, il y a *Nomos* ; cette correction a été faite sans doute par des chrétiens qui trouvaient cette conception du *Logos* bien matérialiste (Migne, *Pères grecs*, tome XXI, p. 547). Eusèbe cite aussi Platon, Plotin, Numénius pour démontrer l'existence d'un second principe divin (*Préparation*, XI, 16-18). L'apologétique moderne a fait souvent des tours de force aussi extraordinaires et elle ne paraît pas s'en être bien trouvée.



les théologiens se contentaient souvent à très peu de frais (1). L'incohérence de Philon rendit cet auteur précieux, parce qu'elle permettait d'y trouver, bien plus facilement que dans tout autre, des rapprochements. Les Pères de l'Eglise firent alors de son savoir un éloge extraordinaire ; mais ce qui le rendait utile pour l'apologétique était ce qui l'avait rendu impuissant jadis pour donner une impulsion quelconque. Son manque absolu d'originalité contribua au succès de Philon ; on trouvait chez lui un écho d'une foule de systèmes et il les avait rapprochés de la Bible sans la moindre critique ; les auteurs chrétiens furent ainsi conduits à regarder comme possible une large conciliation de la tradition juive avec des pensées qui lui étaient absolument étrangères. Philon a certainement joué ainsi un rôle dans l'histoire ; mais qu'on cesse donc d'en faire un promoteur de la dogmatique chrétienne !

(1) D'après M. J. Denis, la doctrine du Verbe semble être la même, au premier abord, dans Philon et dans Clément ou Origène ; mais il estime qu'en allant au fond on ne trouve que des différences (*op. cit.*, pp. 126-127). Il fait observer que l'on a été, plus d'une fois, trompé par des analogies verbales ; les Pères grecs reproduisent souvent des détails philoniens, mais dans un tout autre sens (p. 138).



VIII

Les apocalypses juives ; renseignements qu'elles fournissent sur des préoccupations nouvelles et des influences grecques. — Livre d'Ilénôch ; les séjours d'outre-tombe. — Le Fils de l'Homme. — Changement de sens sous l'influence de la légende d'Alexandre. — Le sens chrétien.

Après avoir beaucoup vanté l'œuvre de Philon, Renan, avoue que les Juifs hellénisés n'étaient pas « dans la direction qui devait engendrer l'avenir. Ce sont des lettrés, et les lettrés font peu de chose. C'est de pauvres conventicules de messianistes et d'égarés de Palestine, gens ignorants, n'ayant pas de philosophie, ne sachant pas un mot de grec, que sortira Jésus » (tome V, p. 365). Si nous reportons aux thèses de Vico, nous voyons que le renouvellement religieux ne pouvait, en effet, sortir d'un travail de réflexion, d'une subtile exégèse, d'un raffinement de l'intellectualisme grec ; il fallait qu'il y eût, au départ, quelque chose d'instinctif, de passionné, de mythologique : c'est pourquoi les apocalypses juives offrent un si grand intérêt pour l'histoire.

Il ne faut pas examiner ces documents comme des œuvres théologiques ou philosophiques : elles paraîtraient bien pauvres en idées et c'est malheureusement presque toujours ainsi qu'on les a étudiées. « Le christianisme, dit Renan, ne réussit qu'en abandonnant sa première peau. On avait cru pour cela ; on crut malgré cela... Origène ne voit pas que le christianisme auquel il croit, est né en faisant corps avec les niaiseries pour lesquelles il n'a que du



dédain » (p. 393). Comme il arrive souvent chez Renan, ce jugement n'est pas exact dans sa rigueur (1), tout en renfermant une très grosse intuition de la réalité. Le christianisme n'a rien gardé des apocalypses juives ; il me semble même très probable qu'il n'a rien emprunté à cette littérature, sauf quelques tableaux relatifs au règne du mal et à la punition des méchants ; mais il a beaucoup emprunté aux préoccupations qui dominaient dans le milieu où les apocalypses étaient lues. Ce qu'il faut rechercher dans cette littérature, c'est un moyen de se renseigner sur l'état d'esprit du peuple juif et surtout sur les nouvelles aspirations qui se faisaient jour, dans des conditions favorables à une renaissance religieuse.

Il est probable que les apocalypses devaient leur succès à ce qui ne nous intéresse plus du tout : aux terribles descriptions du jour du Seigneur, aux vengeances dont étaient menacés les ennemis d'Israël. Les anciens prophètes avaient lancé beaucoup de menaces contre Moab, Ammon, Tyr ; mais leur horizon géographique était peu étendu ; on savait maintenant que le monde était fort grand ; on avait entendu parler de batailles formidables et de tueries effrayantes ; il fallait hausser le ton en conséquence et on avait recours aux ressources fournies par les légendes de toute nature pour renforcer les tableaux. Dominés par leurs passions nationales, les lecteurs des apocalypses, ne s'apercevaient pas que ces livres renfermaient beaucoup d'éléments étrangers : il est probable que les

(1) Origène dans sa polémique contre Celse rejette le livre d'Hénoch dont celui-ci s'était servi, et c'est sur ce passage (*contre Celse*, V, 54) que s'appuie Renan ; plus d'une fois Origène cite cette apocalypse comme douteuse (*sur Nombres*, XXVIII, 2 ; *sur Jean*, VI, 25) ; d'autres fois il en parle comme d'une autorité (*Principes*, I, III, 3 et IV, 35) ; il semble la placer sur le même rang que le *Pasteur d'Hermas* (*Principes*, I, III, 3) qu'il regardait comme inspiré (*sur Epître aux Romains*, X, 34).



rabbins ne furent pas sans le remarquer et que ce fut pour cela qu'ils se montrèrent fort défiants.

Les sources des doctrines populaires ne sont d'ailleurs généralement pas les mêmes que celles des doctrines savantes ; M. Israël Lévi a pu contester que le livre d'Hénoch eût agi sur la théologie juive (1), sans rendre, pour cela, moins vraisemblable son action sur la pensée des hommes étrangers à la culture des écoles. On peut faire encore une autre distinction : il ne me semble pas probable que les documents écrits nous aient conservé le souvenir exact de ce qui se disait dans le monde juif ; il devait y avoir beaucoup plus d'opinions étrangères à l'orthodoxie que ne l'indiquent les textes ; les auteurs y regardaient à deux fois avant de formuler des croyances qui pouvaient blesser trop fortement les chefs des synagogues (2). On ne doit donc pas croire que les apocalypses soient l'exacte expression de la pensée populaire ; mais elles fournissent une indication sur des tendances dont elles ont conservé une trace atténuée.

Pour comprendre ces livres, il faut tenir compte aussi de ce fait que les auteurs n'avaient qu'un talent fort médiocre, en sorte que très certainement les diverses parties sont mal pondérées et qu'on ne peut juger de l'importance

(1) *Revue des études juives*, premier semestre, 1893, p. 151.

(2) M. Joseph Halévy a montré que le livre de Daniel excita longtemps une grande défiance ; on ne le cita comme autorité en faveur de la résurrection qu'au temps de la rédaction du Talmud babylonien. Le Talmud renferme de singulières plaisanteries sur Daniel, qui auraient eu pour auteur les sadducéens : ainsi Daniel aurait été envoyé par Nabuchodonosor chercher des pores à Alexandrie (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1884, pp. 53-55). Ce conte ne serait-il pas une allusion aux origines païennes des nouvelles croyances ?

Les relations des pharisiens avec les Juifs de la Dispersion, que j'ai signalées, ont eu évidemment une grande influence sur l'importation des idées étrangères.



d'une notion par la place qu'elle occupe dans ces œuvres.

C'est grâce à cette littérature que nous pouvons saisir le confluent des courants juifs et grecs : ces courants se rencontraient dans des conditions très favorables à une renaissance religieuse, parce que les lecteurs d'apocalypses, étant très fortement exaltés, prenaient facilement les contes nouveaux qu'on leur présentait pour des réalités ; on était ramené à des préoccupations d'allure archaïque.

Le livre d'Hénoch fournit des renseignements très précieux quand on l'examine à ce point de vue ; M. Lods y signale de nombreux traits empruntés aux fables grecques (1) : la chute des anges rappelle la guerre des Titans ; les esprits sortis des corps conservent leur individualité ; la résurrection du corps n'est pas mentionnée ; on a pu trouver certaines analogies avec les enfers de l'Énéide. Longtemps avant notre ère, les Juifs se sont demandé ce que devenaient les hommes après leur mort ; on ne voulait plus se contenter de la vague affirmation contenue dans Daniel : « Plusieurs de ceux qui dorment sous terre, ressusciteront : ceux-ci pour la vie éternelle ; ceux-là pour l'opprobre, pour l'ignominie éternelle » (Daniel, XII, 2). Une partie du livre d'Hénoch est consacrée à décrire l'autre monde : le patriarcat voit le gouffre dans lequel sont liés pour dix mille ans les astres qui n'ont pas bien rempli leur office, ne se levant pas à l'heure voulue (XVIII, 11-16 et XXI, 3-6) ; — la fournaise dans laquelle sont enfermés pour l'éternité les anges rebelles qui eurent commerce avec les femmes (XIX, 1 et XXI, 7-10) ; — une caverne éclairée et arrosée par

(1) Lods, *Le livre d'Hénoch* (pp. LXII-LXV). M. Joseph Halévy fait observer que le rapprochement des éclairs et des étoiles dans ce livre est le signe d'une influence grecque, les deux mots ayant en grec des allures analogues (*Revue sémitique*, 1902, p. 28). D'après lui, le type de Satan, que nous connaissons par les Évangiles, appartiendrait à cette époque et ne devrait rien à la Perse.



une source, dans laquelle habitent les âmes des justes ; c'est là qu'est Abel demandant vengeance contre la race de Caïn (XXII, 7 et 9) ; — trois autres obscures pour les pécheurs (XXII, 10-14) ; — une terre maudite où sont exilés ceux qui ont blasphémé (XXVII). Tout cela est décrit d'une manière assez médiocre ; mais on voit cependant que les préoccupations d'outre-tombe étaient déjà très fortes de ce temps.

L'idée de l'expiation temporaire, d'une sorte de purgatoire, se trouve dans ce livre. Les blasphémateurs remercieront Dieu au jour du jugement pour sa miséricorde (XXVII, 3-4) ; cela n'offrirait aucun sens si on n'admettait pas que leur exil a purgé leur faute abominable. La deuxième caverne obscure renferme des pécheurs qui ont péri aux époques de troubles, qui expliquent les circonstances de leur mort et demandent à rentrer en grâce ; l'auteur ne nous dit pas ce qu'il adviendra d'eux, mais il ne peut pas y avoir de doutes sur ce point, car les âmes de la première caverne (celle des pécheurs qui n'ont pas expié durant leur vie) sont destinées à être enfermées avec les esprits mauvais, et celles de la troisième ne ressusciteront pas ; celles de la seconde auront sûrement un meilleur sort.

Ces indications permettent de croire que la prière pour les morts dont il est déjà question au deuxième livre des Macchabées (tome V, p. 21), pourrait bien avoir commencé à pénétrer dans le monde palestinien avant notre ère (1).

Le premier christianisme fut une longue méditation sur la vie d'outre-tombe ; il serait bien difficile à comprendre, s'il n'avait pas existé en Palestine des matériaux destinés à être mis en œuvre par la religion nouvelle ; ce sont ces

(1) Le quatrième livre d'Esdras (à la fin du premier siècle) considère cette pratique comme un usage qui n'est pas recommandable.



matériaux qui doivent attirer l'attention beaucoup plus que les rêveries messianiques et eschatologiques. Les fables grecques et égyptiennes étaient du nouveau pour les Juifs ; ils ne souriaient pas des Titans et du Tartare ; ils étaient effrayés par l'audace des anges rebelles et tremblaient à la pensée de l'enfer. Nous pouvons nous faire une idée de l'impression que devaient produire des récits de ce genre en nous rappelant l'émotion que les idées protestantes sur la justice divine engendrèrent au début des temps modernes.

Les apocalypses ont encore fourni au christianisme un personnage mystérieux, qu'on nomme le Fils de l'Homme et sur lequel nous allons nous arrêter. Les commentateurs modernes du livre de Daniel semblent d'accord pour reconnaître que l'auteur a employé cette expression pour parler d'un homme qui symbolise le royaume des saints, alors que les royaumes païens ont été symbolisés par des animaux ; il faut toutefois dire que la narration est conduite de telle manière que l'on a pu facilement comprendre que le Fils de l'Homme est un envoyé de Dieu. Renan pense que cette interprétation s'est produite de bonne heure (tome IV, p. 350) ; ce serait le livre d'Hénoch qui aurait fixé le sens nouveau (tome V, pp. 401-402). Il me paraît difficile de croire qu'une telle transformation ait pu se produire sans causes ; nous savons, par les apocalypses elles-mêmes, que les idées grecques pénétraient beaucoup en Palestine, il est vraisemblable que nous devons expliquer la nouvelle conception du Fils de l'Homme par des influences helléniques ; parmi celles-ci je place au premier rang celles qui se rattachent à la légende d'Alexandre.

Renan a très bien exprimé l'extraordinaire révolution que le monde subit par suite de l'invasion macédonienne : « Un jeune dieu, qui sembla aux anciens une réapparition



de l'antique Dionysos... fut le porteur de la colonne lumineuse à travers les obscures densités de la barbarie... Ce qu'il y eut de plus surprenant dans la conquête grecque, ce fut la profondeur des traces qu'elle laissa. Ce ne fut pas une promenade éphémère, comme furent trop souvent les campagnes de Napoléon. Les conséquences en furent éternelles » (tome IV, pp. 200-202). Ce qui montre à quel point le renouvellement du monde asiatique fut complet, c'est qu'Alexandre n'a pas d'histoire ; sa biographie est toute légendaire (*Vie de Jésus*, pp. XCI et XCIV). Si nous n'avions pas de preuves certaines pour établir qu'il a vraiment été un roi maeédonien, dont le règne peut être fixé dans la chronologie, on serait tenté d'expliquer son histoire par la mythologie.

Il n'est pas possible d'admettre que les Juifs aient été étrangers à l'enthousiasme que produisit cette légende ; les récits mensongers que nous a conservés Josèphe, sur la visite d'Alexandre au temple et sur la participation des volontaires juifs à l'expédition, doivent être considérés comme des preuves que le judaïsme avait, lui aussi, un roman d'Alexandre. Dans ce roman je suis frappé d'un détail auquel on ne semble pas avoir fait beaucoup attention : le grand prêtre aurait montré au roi le livre de Daniel dans lequel était annoncé qu'un Grec ruinerait l'empire perse et le roi aurait compris qu'il s'agissait de lui (Josèphe, *Antiquités*, XI, VIII, 5). L'auteur ne nous fait pas connaître de quel passage il est question ici : il est probable qu'il s'agit de la vision de la statue : une pierre qui se détache d'une montagne brise la statue et l'empire que symbolise cette pierre, durera éternellement (Daniel, II, 35 et 44). Les Juifs devaient utiliser ce fragment pour flatter l'amour-propre des souverains grecs et Josèphe l'a reproduit dans son livre (X, x, 4), tandis qu'il ne donne pas la vision des



quatre animaux. Celle-ci est parallèle à la première : les quatre dominations éphémères, après avoir été représentées par des corps bruts (or, argent, fer, argile), le sont maintenant par des animaux (lion, ours, léopard et être à dix cornes) ; la pierre est remplacée par un homme, le Fils de l'Homme (Daniel, VII, 4-8 et 14). Si les rois grecs n'ont pas connu cette deuxième prophétie, il est impossible de croire que les Juifs n'aient pas remarqué la relation qu'elle a avec la première et n'aient pas été ainsi conduits à faire du Fils de l'Homme un Alexandre céleste.

L'ancien judaïsme se contentait de manifestations surnaturelles d'une nature indiscernable ; le *Maleak* de Iahvé n'est susceptible d'aucune définition dans la Genèse ; mais au fur et à mesure que l'influence grecque grandissait, on ne pouvait plus se contenter de messagers divins aussi mal déterminés (1). Le livre d'Hénoch nous révèle quelque chose de tout à fait imprévu : c'est un *homme* bien vivant, parlant, comme il le dit, « avec la langue de sa chair, le souffle de sa bouche », qui est chargé d'aller annoncer aux anges rebelles leur condamnation, qui rédige pour eux une supplique à Dieu et qui reçoit de Dieu la confirmation de la sentence (Hénoch, XII-XVI). Les anges sont des êtres trop inconsistants, semble-t-il, pour remplir le rôle d'*officiers de justice* (2) ; Hénoch est appelé le *scribe de justice* et le

(1) Renan paraît attribuer exclusivement à l'influence persane la *consolidation* des anges ; ceux-ci ont, désormais, des noms comme les hommes et sont spécialisés (tome IV, p. 166). La manière de parler des Grecs est tellement pénétrée des souvenirs de leurs arts plastiques que la *consolidation* de la personnalité des anges me semble venir surtout du langage grec ; elle a été bien plus forte chez les hommes du peuple que chez les docteurs, ce qui tendrait à démontrer qu'elle s'est faite surtout mécaniquement et par le langage. Dans le Talmud les anges sont regardés par certains docteurs comme éphémères (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre, 1884, pp. 45-46).

(2) L'antiquité a toujours attaché une grande importance à insérer sur des matériaux résistants les textes juridiques ; l'éternité de la loi ainsi



scribe de vérité (XII, 4 et XV, 1). Il était impossible, avec de telles préoccupations, de regarder le royaume des saints comme ayant seulement un maître symbolique ; la révolution devait avoir pour chef un héros, un être humain fonctionnant comme ange, mais plus tangible qu'un ange.

Le terme Fils de l'homme ne se prêtait point parfaitement cependant pour désigner ce héros, car dans l'ancienne littérature prophétique, il est employé pour désigner le prophète auquel Dieu s'adresse ; il est alors synonyme du mot homme. Maintenant il voudra dire : *maître de l'humanité*, — par un renversement du sens primitif, car le mot *fi*ls semble toujours appeler l'idée de subordination (1). Ainsi Jésus dira que le Fils de l'homme a *sur toute la terre* le pouvoir de pardonner les péchés (Marc, II, 15) ; — ou que sabbat ayant été donné à l'homme, le Fils de l'homme est maître même du sabbat (Marc, II, 28) ; — que le Père a donné au Fils le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme (Jean, V, 27). Cette interversion ne présente aucune difficulté, si l'on admet que la légende d'Alexandre a passé par là. Le terme *barnasha* avait perdu toute attache avec son étymologie et était devenu un titre d'honneur.

Je ne crois pas que l'on ait jamais pu expliquer, d'une manière satisfaisante, la disparition de cette expression dans la littérature apostolique (2). La raison me semble

assurée, celui qui l'a écrite a pu devenir immortel ; c'est ainsi qu'il faut, sans doute, expliquer que Moïse ait fini par être transporté au ciel.

(1) Le P. Rose pense que l'emploi de ce terme dans les Prophètes a pour objet de rappeler au *nabi* « la faiblesse, la fragilité, la mortalité de l'homme » (*Etudes sur les Evangiles.*, p. 170). C'est peut-être aller un peu loin dans la voie indiquée ici.

(2) L'Épître aux Hébreux (II, 6) cite un passage du Psaume VIII, dans lequel se trouve l'expression Fils de l'homme ; mais l'auteur paraît l'entendre comme synonyme d'homme (Cf. Reuss, *Épîtres catholiques*, p. 37, Rose *op. cit.*, p. 170).



être que saint Paul avait rendu la même idée de gouvernement du monde par un mot bien plus intelligible pour les Grecs et nommé Jésus : Seigneur. Les deux manières de parler ont pu être équivalentes à l'origine, mais la seconde devait avoir de très grandes conséquences ; en effet, elle tendait à assimiler complètement Jésus avec Dieu, puisque la Bible grecque avait traduit *Iahvé* par *Kyrios*, Seigneur. Quelles que soient les idées que l'on se fasse sur la formation du Nouveau Testament, il ne saurait être douteux que saint Paul a exercé une grosse influence sur la langue chrétienne, et le choix du terme Seigneur lui appartient très probablement. L'expression *maranatha* que l'on trouve dans les très anciennes prières araméennes et que l'on traduit par : « Que le Seigneur vienne », nous montre qu'à l'origine, on avait évité de donner à Jésus un nom qui fût de nature à éveiller des susceptibilités politiques ou religieuses. On n'eût pas osé à Jérusalem appeler Jésus : Adonaï, et ainsi le trop rapprocher de *Iahvé*. Saint Etienne parle du Juste et du Fils de l'homme dans le discours qu'il prononce au moment de son martyre et évite même d'employer les noms de *Maran* et de *Messie* (Actes, VII, 52-56).

Mais pourquoi l'expression Fils de l'homme s'est-elle maintenue sporadiquement, dans quelques textes évangéliques ? Je suppose que Jésus l'a employée dans son enseignement par réminiscence de l'ancien langage des prophètes : elle avait quelque chose de solennel (1) et Ezéchiel l'avait tant utilisée qu'on pouvait la regarder comme affectée au *nabi* qui est en état d'exaltation prophétique. Ce,

(1) Rose, *op. cit.*, p. 170. L'auteur fait remarquer que les Juifs n'identifiaient pas le Fils de l'homme et le Messie (p. 178). Dans le quatrième Évangile, les Juifs demandent même à Jésus ce qu'il entend par cette formule (Jean, XII, 34) ; tout indique qu'il resta beaucoup de vague sur la signification précise et ce vague favorisa l'évolution de la pensée chrétienne.



sens n'excluait pas l'autre et dans Daniel on trouve, d'ailleurs, l'expression Fils de l'homme employée pour désigner le prophète (Daniel, VIII, 17); la confusion était donc très facile à faire. Les phrases évangéliques dans lesquelles s'est conservée la formule Fils de l'homme, me semblent avoir été regardées par les premiers chrétiens comme méritant une place d'honneur dans leurs liturgies et comme se rapportant à une révélation jugée particulièrement grave (1).

La légende d'Alexandre a eu encore une autre conséquence : Alexandre était le fils de Jupiter; le Fils de l'homme devait avoir été favorisé d'une naissance surnaturelle. Beaucoup de savants modernes sont fort embarrassés pour expliquer comment la théorie orthodoxe de la conception virginale a pu se former; il leur répugne d'admettre qu'elle ait pu naître en terre sémitique (1). Il semble cependant fort vraisemblable que le premier chapitre de Mathieu est dû à des judéo-chrétiens et, d'autre part, saint Paul en disant que Jésus est « Fils de Dieu, né d'une femme » (Galates, IV, 4), fait une allusion très certaine à un enseignement relatif à la naissance surnaturelle de son maître. La difficulté disparaît quand on admet que la légende d'Alexandre se retrouve, à chaque pas, dans les théories relatives au Fils de l'homme.

(1) Le P. Rose classe ainsi ces textes : 1^o ceux qui sont relatifs à l'apostolat de Jésus : Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête (Mathieu, VIII, 20); — Le Fils de l'homme a le pouvoir pardonner les péchés (Marc, II, 10); — Le Fils de l'homme est le maître du sabbat (Marc, II, 28); — Le Fils de l'homme est venu chercher ce qui est perdu (Luc, XIX, 10); — 2^o ceux qui annoncent la passion : Le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup (Marc, VIII, 31); — Le Fils de l'homme sera livré aux mains des hommes (Marc, IX, 31); — Le Fils de l'homme va à la mort (XIV, 21); — 3^o ceux qui parlent de la parousie (Mathieu, XXIV, 30 et XXV, 31); *op. cit.*, pp. 162-163.

(2) Cf. Rose, *op. cit.*, p. 51.



IX

Les changements d'idiome. — Equivoques philologiques signalées par Renan. — Sens du terme *Fils de Dieu*. — Logique spéciale à chaque peuple. — Allure dichotomique de la langue biblique et son influence religieuse. — L'esprit de révolte. — La Bible et l'esprit de scission.

Pour qu'une idéologie puisse se renverser, il faut que la langue se prête à cette transformation et qu'elle permette de donner de nouveaux sens à de vieilles formules. L'histoire philologique de la Révolution française est encore à faire et elle serait pleine de choses curieuses : on a très souvent fait observer que les écrivains révolutionnaires copiaient des contes moraux, des paradoxes littéraires ou des hypothèses métaphysiques, sans comprendre la portée que les auteurs avaient donnée à leurs paroles, et qu'ils découvraient ainsi des théories sociales ou des systèmes politiques imprévus.

Le christianisme eut la singulière fortune de se développer en dehors de son domaine linguistique primitif ; il lui a fallu une double transplantation pour qu'il pût atteindre une complète élaboration de ses dogmes (1). A l'origine de ses recherches, Renan était assez disposé à expliquer les problèmes de l'histoire religieuse par la philologie et il semble avoir été toujours persuadé que la théologie trinitaire a eu pour principe certaines particularités de la langue hébraïque. « Il faut, dit-il, tenir compte des nuances

(1) Taine, *Le régime moderne*, t. II, p. 449.



de la particule *'be* signifiant à la fois *dans*, *avec*, *par* si bien qu'une phrase comme : Dieu a créé le monde *bidbaro* ou *be-méméré* ou *be-hokmato* ou *be-rouah piou*, implique une équivoque dont les personnes qui savent les langues sémitiques, peuvent seules se rendre compte » (*Eglise chrétienne*, p. 66). Déjà les Juifs d'Égypte avaient personnifié la Sagesse, parce que la même phrase peut se traduire par : « Dieu a créé le monde avec sagesse, en sagesse, par sagesse » (tome V, p. 329).

Cette théorie va bien au delà de ce que l'on doit demander à la philologie ; nous pouvons chercher à nous rendre compte des chemins par lesquels ont passé de nouvelles conceptions ; mais la connaissance de la langue ne saurait nous apprendre pourquoi ces conceptions nouvelles ont eu une grande fortune. Chez les Juifs, les personnifications des attributs divins sont demeurées des artifices littéraires (1) ; les gnostiques ont créé des mythologies prodigieusement compliquées avec la Raison, la Vérité, l'Abîme, la Sagesse, etc. ; les chrétiens ont eu le dogme trinitaire. Tandis que chez les gnostiques il n'y a que fantaisie, chez les chrétiens des causes historiques conduisirent à reconnaître deux activités et rien que deux à côté de Iahvé ; ce sont ces causes que l'historien doit mettre en lumière, s'il veut comprendre la dogmatique orthodoxe.

On pourrait plus facilement rattacher aux équivoques philologiques les doctrines relatives à la filiation divine. Le terme *fils de Dieu* ne comportait point chez les Juifs la notion de génération que les Grecs crurent y trouver. Dans une foule de cas, d'ailleurs, les termes familiaux doivent être entendus comme s'ils exprimaient seulement des rap-

(1) Par exemple, au lieu de dire que Dieu prononce une sentence miséricordieuse, on trouvait *plus distingué* de dire que la miséricorde de Dieu apparaît et parle (*Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 192).



ports civils ; faute d'avoir tenu compte de ce fait, les sociologues contemporains ont commis une foule d'erreurs. Le troisième Evangile dit qu'Adam est fils de Dieu (Luc, III, 38) parce que Dieu l'a créé et, de même, Philon appelle le monde fils de Dieu (1). Dans l'Ancien Testament, Iahvé est le père d'Israël parce qu'il est son chef, encore plus qu'en raison de l'affection qu'il a pour lui. Les disciples des scribes sont appelés leurs fils par Jésus (Mathieu, XII, 27).

Dans le plus grand nombre de cas, le mot *fils* est employé pour former un terme générique : fils du diable, de ce monde, de la lumière, de la résurrection, du royaume, etc. (*Vie de Jésus*, p. 254) ; — l'Eglise persane, qui parlait syriaque, nommait les fidèles : *fils de la foi* et les moines : *fils de la règle* (2) ; — le Talmud emploie la formule *fils de la loi* pour désigner les docteurs (3) : ailleurs il compare la science des anciens à celle de *fils d'anges* (4).

Quand on emploie cette expression au singulier, elle devient un titre d'honneur, ayant une certaine analogie avec les adjectifs que les Romains joignaient aux noms de leurs généraux pour rappeler leurs victoires ; c'est une sorte de superlatif : ainsi Judas et l'Antéchrist sont, l'un et l'autre, *fils de la perdition* (Jean, XVII, 12 ; II, Thessaloniens, II, 3) ; — le chef de la dernière révolte juive fut le *fils de l'étoile* (*Eglise chrétienne*, p. 200) ; — quand saint Barnabé reçut des apôtres ce nom qui veut dire *fils de la prophétie*, les chrétiens voulurent marquer la supériorité qu'il avait sur les autres prophètes (5).

Renan n'a pas assez indiqué la différence qui existe

(1) J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, p. 61.

(2) Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 29.

(3) *Talmud de Jérusalem*, tome VI p. 245.

(4) *Talmud de Jérusalem*, tome II, p. 129.

(5) Semeria, *Vinticinque anni di storia del cristianesimo nascente*, p. 116.



entre l'emploi du pluriel et celui du singulier ; Jésus « est fils de Dieu, dit-il ; mais tous les hommes peuvent le devenir à des degrés divers. Tous, chaque jour, doivent appeler Dieu leur père ; tous les ressuscités sont fils de Dieu » (*Vie de Jésus*, p. 253). Dans les polémiques avec les Juifs une certaine indécision de ce genre put être commode à l'origine ; et nous trouvons un exemple de ces polémiques dans Jean X, 33-36 ; mais les chrétiens ne pouvaient, dans leurs réflexions et leurs prières, assimiler complètement Jésus à l'un d'entre eux (1) ; le mot *fils du roi* se trouvait dans la Bible au sens de grand vizir (tome III, p. 45) et ils cherchèrent à renforcer l'idée que leur maître était le délégué de Dieu (2). Ce renforcement se fit en recourant encore aux termes familiaux : le fils aîné est, partout, le bras droit du chef de famille ; c'est lui qui hérite de la maison et c'est en lui que se concentre la noblesse ; dans l'Exode (IV, 22) Israël est le fils aîné de Iahvé, parce qu'il est la tribu noble par excellence ; il était naturel qu'on donnât à Jésus le titre de premier-né pour bien marquer sa noblesse supérieure. Quelques-uns crurent mieux faire encore en l'appelant *fils unique, monogène* ; saint Jean emploie cette expression qu'il trouvait unie à celle de premier-né dans Zacharie XII, 10 (3) ; elle ne semble pas avoir eu,

(1) La confusion que l'on peut établir entre les deux sens du terme « fils de Dieu » doit avoir contribué à favoriser ces hérésies syriennes qui sont, d'après Renan, une protestation contre les théories grecques sur l'Incarnation. Au milieu du v^e siècle, Ibas d'Edesse fut accusé d'avoir dit : « Je ne porte pas envie au Christ qui est devenu Dieu ; car je peux devenir ce qu'il est devenu » ; et le jour de Pâques : « Aujourd'hui Jésus est devenu immortel » (*Eglise chrétienne*, p. 285). Ibas a prétendu ne pas avoir tenu ces propos ; il semble n'avoir été qu'un nestorien militant (Labourt, *op. cit.*, pp. 254-255). Mais Renan pense que des idées de ce genre avaient cours en Syrie et parvinrent à Mahomet.

(2) Les synodes persans nomment l'évêque de Kaskar : *fils de la droite* et *fils du ministère du catholicos*, parce qu'il remplaçait le patriarche pendant la vacance du siège (Labourt, *op. cit.*, p. 329).

(3) Ce verset est utilisé par le quatrième Évangile (Jean, XIX, 37).



tout d'abord, un très grand succès parce que la théologie paulinienne était, en grande partie, fondée sur cette idée que Jésus fut l'ainé des ressuscités.

Il est impossible qu'en passant d'une langue dans une autre, des formules du genre de celles-ci puissent conserver leur valeur primitive ; il y a à côté de l'outillage linguistique tout un ensemble de conditions indéfinissables qui poussent la pensée dans des directions que ne peuvent toujours prévoir les traducteurs ; ces conditions constituent un système de logique spécial à chaque peuple. Lorsque le christianisme pénétra chez les Grecs, la logique de ceux-ci bouleversa tous les arrangements apostoliques : dans les titres d'honneur emphatiques, que l'enthousiasme des premiers disciples avait attribués au maître, on voulut trouver des définitions exactes relatives à la nature de celui-ci, aux rapports qu'il soutient soit avec Dieu, soit avec le monde (1). Ainsi naquit une théologie prodigieusement compliquée, qui étonne beaucoup les modernes, parce qu'ils ne sont pas habitués à se poser les mêmes questions.

Chez les Occidentaux d'autres préoccupations conduisirent à changer, d'une manière non moins grave, le sens des formules ; on lut saint Paul avec des idées juridiques qui avaient été toujours étrangères à son esprit ; au xvi^e siècle il y eut encore un renforcement nouveau de cette interprétation juridique et nul ne doute aujourd'hui de l'erreur commise par les anciens protestants. Ces transformations, dues à la logique spéciale de chaque peuple, nous permet-

(1) Les philosophes grecs avaient l'habitude de prendre pour base de leurs recherches, sur les problèmes scientifiques, moraux ou métaphysiques, les sens que l'usage courant avait donnés aux mots. Toute leur philosophie partant du langage, ils étaient tentés d'attribuer aux formules apostoliques une portée théologique à laquelle les auteurs n'avaient peut-être point pensé.



tent de comprendre une formule de Renan qui, au premier abord, pourrait paraître paradoxale : « L'histoire religieuse de l'humanité se fait à force de contresens » (tome IV, p. 193).

Je trouve dans Renan une observation philologique qui me semble avoir une très grande portée pour l'histoire de la doctrine chrétienne. Parlant des livres du Nouveau Testament, il dit que ces livres doivent leur succès à ce qu'ils « sont écrits en grec et conçus en sémitique ». Cette observation aura évidemment encore plus de force pour l'Ancien Testament, dans lequel il y a une plus grande différence entre les états intellectuels qui correspondent à la rédaction et à la traduction. « Ces tours absolus, roides, sans nuances, dit-il, — cette langue où tout est blanc ou noir, soleil ou ténèbres, — qui pour dire : J'aime mieux Jacob qu'Esau, dit : J'aime Jacob, je hais Esau, ont séduit le monde par leur âpre grandeur. Nos races n'étaient pas habituées à cette ampleur orientale, à ces énergiques partis pris, à cette façon de procéder tout d'une pièce et comme par bonds. Elles ont été conquises et comme écrasées ; aujourd'hui encore ce style est la grande force du christianisme, ce qui fascine les âmes et les gagne à Jésus » (*Eglise chrétienne*, p. 116).

Je voudrais examiner de plus près cette question de style et chercher quelle est la raison de cette puissance. Les peuples primitifs semblent partout avoir été très peu choqués par l'absence de nuances dans le langage : souvent on a cru que l'homme avait profondément évolué au point de vue physiologique et que sa sensibilité avait progressé ; on a soutenu, par exemple, que les Grecs d'Homère ne connaissaient que le rouge et le vert qu'il avait fallu de longs siècles pour que l'orangé, l'indigo et le violet pussent être distingués ; mais autre chose est la sensation et



autre chose le langage (1) ; des expériences faites sur les sauvages montrent que ceux-ci peuvent reconnaître des teintes intermédiaires entre celles qu'ils savent nommer (2).

Le progrès porte donc sur le langage ; tout conduit à croire que ce progrès est déterminé par les arts, et très probablement surtout par les arts plastiques ; on s'explique ainsi pourquoi la langue hébraïque a pu demeurer si primitive. Il ne semble pas que l'homme puisse facilement être amené à exprimer dans son langage des distinctions qu'il ne saurait point réaliser dans son travail : l'acte doit avoir précédé le discours.

L'auteur des représentations primitives cherche surtout à se faire comprendre par des gens qui sont de mauvais observateurs et il y parvient en simplifiant et en exagérant son dessin (les musées des sculptures assyriennes sont grossis jusqu'à la caricature, les princes et les dieux sont énormément plus grands que leurs sujets et leurs adorateurs) ; des couleurs conventionnelles servent à distinguer les races et les classes, etc. Tant que ce symbolisme élémentaire ne choque point le spectateur, le sentiment esthétique n'est pas encore né, même si la facture est déjà bonne. Aux époques raffinées, on ne veut plus de ces tableaux sommaires, qui paraissent d'autant moins dignes d'admiration qu'ils sont d'une lecture plus claire ; on cherche à signaler la multiplicité des nuances et on ne redoute pas une certaine obscurité dans la représentation. Les spectateurs pouvant adopter, suivant leurs tempéraments, diverses manières de voir, le nombre des nuances est susceptible d'augmenter

(1) Wundt, *Eléments de psychologie physiologique*, trad. franç., tome I, pp. 521-522.

(2) A la Terre de feu trois couleurs ont seules des noms (le bleu, le rouge et le noir) ; mais les indigènes savent distinguer les autres teintes (Flach, leçon du 4 mai 1904).



sans mesure ; l'objet d'art devient ainsi semblable à la nature dont il possède la variété infinie.

Peu de littératures ont subi à un aussi haut degré l'influence des arts plastiques que la littérature grecque ; les nuances y sont *indiquées* avec beaucoup de délicatesse et les humanistes éprouvent un charme extrême à les découvrir. Il est impossible de traduire exactement en grec un texte hébreu ; le traducteur est obligé d'établir entre les choses des oppositions auxquelles n'avait point toujours pensé l'auteur ; il prend au sérieux cette dichotomie signalée par Renan et quand on parle de haïr Esaü, il transcrit la haine pour Esaü, sans prendre garde que, peut-être, l'auteur primitif n'avait eu en vue que de signaler une diminution dans l'affection. Ainsi le monde apparaît dans la traduction grecque comme étant bien plus heurté qu'il n'était dans l'original sémitique.

Les traductions latines produisent un sentiment de stupeur tout particulier, parce que nous sommes habitués à regarder le latin comme la langue du droit et, par suite, à attribuer une valeur précise à chaque mot. De là résulte que les paroles des prophètes prennent dans la Vulgate l'apparence de dures sentences et que nous sommes effrayés en entendant une langue si autoritaire.

La Bible constitue bien une des grandes forces du christianisme ; mais il me semble que Renan a omis d'indiquer l'essentiel, c'est-à-dire de déterminer quelles sont les âmes qui sont ainsi foudroyées. La fascination est irrésistible pour les natures mystiques : il ne faut jamais oublier qu'au point de vue de la psychologie, *la mystique c'est l'amour* (1) ; or l'âme ardente ne connaît pas les nuances ; elle ne comprend que l'abandon le plus absolu ou la haine ; mystiques

(1) Cf. G. Sorel, *Ruine du monde antique*, p. 255.



et amoureux jugent que toute position moyenne suppose des bas calculs ou l'égoïsme.

L'Eglise a imité, tant qu'elle a pu, le style de l'Ancien Testament ; sa littérature est toujours pleine de la Vulgate ; on a souvent reproché aux écrivains catholiques leurs exagérations oratoires, parce qu'on n'a pas observé que ces exagérations constituent une des causes du succès des idées religieuses : nos races, portées au sacrifice et à la mystique, ont rarement marchandé leur dévouement à l'Eglise quand elle leur a parlé cette langue.

Cette langue convient très bien pour exprimer les sentiments de révolte absolue. Si dans des questions qui comportent une infinité de nuances et seulement des solutions pleines de contradictions, les hommes modernes appliquent les points de vue archaïques des prophètes hébreux et divisent, comme eux, toutes choses en bonnes et mauvaises, ils sont amenés à réclamer la destruction de l'ordre établi avec un sauvage enthousiasme. La Bible convient donc très bien aux temps troublés et elle fournit des textes pour rendre, avec une force singulière, l'espoir d'une révolution catastrophique. Les hommes de la Réforme ont ainsi tiré grand parti de l'Ancien Testament qui leur semblait renfermer une expression prophétique de leurs passions.

Il me semble que Renan n'a pas complètement démêlé les raisons qui donnent à la Bible ce caractère révolutionnaire : « Israël, dit-il, a tant aimé la justice que, ne trouvant pas le monde juste, il le condamne à finir. Comme les anarchistes de nos jours, à ceux qui lui disent : Le monde tel qu'il est fait, à des injustices nécessaires, — il répond : Eh bien, il est mal fait, il faut le briser » (tome V, p. 422). Il ne s'agit pas ici de la justice, mais d'une conception très archaïque des relations sociales : conception qui reparait (suivant les lois de Vico) en temps



révolutionnaires. L'homme ne détruirait, sans doute, jamais rien, s'il était toujours sous l'influence de la raison, et cependant il faut des négations absolues, des abolitions et des renaissances. La Bible fut donc un facteur considérable de l'histoire ; son rôle est bien faible aujourd'hui, car il ne semble pas qu'elle soit désormais destinée à inspirer les révolutionnaires.

Ces considérations nous permettent de comprendre l'influence que la langue ecclésiastique eut sur le maintien de l'idée de scission dans la première société chrétienne : scission qui semble avoir été mieux comprise en Occident que dans les pays grecs, justement parce que le latin exagère encore la vigueur de l'expression biblique. Ce problème de la scission est capital dans l'histoire des origines chrétiennes. On se demande comment une Eglise qui ne cessait de s'accroître dans tous les rangs de la société, a pu demeurer près de trois siècles assez isolée pour se créer une idéologie indépendante. Les découvertes archéologiques rendent aujourd'hui le problème beaucoup plus difficile, parce qu'elles montrent que le christianisme eut beaucoup d'adhérents dans les hautes classes et à la cour impériale. Les persécutions agirent évidemment dans le sens de la scission ; mais leur action fut bien soutenue par la littérature biblique (ou issue de la Bible).

Les gnostiques rejetaient l'Ancien Testament et trouvaient absurde l'ardeur des martyrs : ce ne sont point là deux faits indépendants l'un de l'autre ; j'y découvre deux manifestations de l'esprit de conciliation. Des gens lettrés avaient découvert le christianisme et soupçonné son avenir ; ils cherchèrent à exploiter ces tendances, à *civiliser la barbarie chrétienne* et à faire entrer la nouvelle religion dans les cadres de la philosophie des gens du monde (1). Les théo-

(1) Il y a une grande analogie entre le gnosticisme et le socialisme des



ries des gnostiques sont peu intéressantes et il est douteux que personne y ait jamais attaché beaucoup d'importance; ils traitaient les dogmes avec autant de liberté que les stoïciens en avaient pris avec les fables païennes. Aujourd'hui on semble d'accord pour reconnaître que les gnostiques n'étaient pas des chrétiens (1).

Pendant longtemps on a compté parmi les gnostiques Marcion, qui rejetait l'Ancien Testament et était cependant un grand partisan du martyre (*Eglise chrétienne*, p. 336); cette manière de voir, que Renan acceptait encore, est maintenant abandonnée (2); rien ne ressemble moins aux écoles gnostiques que l'Eglise de Marcion: « doctrine simple, dit Mgr Duchesne (3), langage clair, exégèse dépourvue d'allégories, morale sévère ». Il rejetait l'Ancien Testament pour des raisons purement théologiques; mais on peut se demander si l'exagération de la discipline imposée aux marcionites n'avait point pour but de compenser la perte de force que l'abandon de la Bible juive faisait subir à leur Eglise.

gens cultivés contemporains; la grosse question est encore celle de la scission; mais il ne semble pas que le socialisme ait autant de ressources que le christianisme primitif pour se tenir séparé. Les grèves violentes tiennent ici la place des anciennes persécutions.

(1) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 339. — Les systèmes gnostiques ne méritent pas plus l'examen que les descriptions de la société future faites par les socialistes amateurs.

(2) Tixeront, *Histoire des dogmes. La théologie antépiscopienne*, p. 201.

(3) Duchesne, *op. cit.*, p. 170.



LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN





LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN

PAR

G. SOREL

III

RENAN HISTORIEN DU CHRISTIANISME

PARIS

G. JACQUES, ÉDITEUR

14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

Tous droits réservés





DEUXIÈME PARTIE

RENAN HISTORIEN DU CHRISTIANISME

I

Importance de l'histoire chrétienne au ¹^{re} siècle. — Il faut remonter des temps bien connus vers les origines. — Obscurité du second siècle. — Rôle de l'archéologie. — Caractères singuliers et trompeurs des récits évangéliques. — Leur nature lyrique.

L'histoire des origines du christianisme n'a point été conduite par Renan jusqu'au terme qui lui avait été assigné dans l'introduction à la première édition de la *Vie de Jésus* ; la troisième partie n'a même pas été achevée, il devait y en avoir quatre ; et la mort de Marc Aurèle a été considérée par l'auteur comme marquant la fin du monde antique. Généralement on a pensé que le règne de Commode aurait dû être compris dans cette période (1).

Le régime de l'Eglise au troisième siècle est dominé par ce grand fait qu'elle a été efficacement protégée par quatre impératrices : la mère d'Alexandre Sévère, les femmes de Philippe l'Arabe (2), de Gallien, de Dioclétien ; mais il y eut une transition qui offre le plus grand intérêt,

(1) Le P. Semeria, notamment, dit que c'est avec Commode que finit le monde antique (*Il primo sangue cristiano*, p. 393).

(2) On pense même assez généralement qu'il fut lui-même chrétien.



le nouveau système commence avec Marcia, la favorite de Commode (1). Les *Philosophumena* nous apprennent qu'elle se fit remettre par le pape Victor la liste des chrétiens déportés aux mines de Sardaigne, qu'elle obtint leur grâce et envoya le prêtre Hyacinthe pour les faire mettre en liberté. M. P. Allard, qui représente en France les doctrines de l'école de Rossi, fait à ce sujet les justes observations suivantes (2) : « Le deuxième siècle est bien fini : cet épisode annonce des relations nouvelles... Nous verrons cet ordre de choses, inauguré grâce à la finesse bienveillante d'une femme et à l'insouciance d'un empereur, se consolider pendant tout le cours du troisième siècle ».

Les préoccupations de succès littéraires dominèrent chez Renan la conscience de l'historien ; il voulait que le dernier volume fût un digne pendant du premier (3) ; le règne de Commode ne se prêtait pas trop à la composition d'un chef-d'œuvre, et il fut exclu.

Aux yeux de Renan l'histoire du troisième siècle n'avait pas besoin d'être renouvelée par la critique, comme en avait eu besoin celle des deux premiers ; les anciens travaux de l'érudition lui paraissaient être à peu près suffisants ; désormais « tout se passe en plein jour » (*Eglise chrétienne*, p. VII). Il y a bien un peu d'exagération dans ce jugement ; les problèmes relatifs au troisième siècle présentent encore beaucoup de difficultés, mais il est certain que leur discussion repose sur des documents déjà nom-

(1) Il semble que son influence fut assez grande pour se faire sentir dans les provinces (P. Allard, *Histoire des persécutions*, 2^e édition, tome I, p. 455 et tome II, p. 20). Le rôle de Marcia a gêné quelquefois les auteurs catholiques (Cf. les observations du P. Semeria, *op. cit.*, pp. 391-392).

(2) P. Allard, *op. cit.*, t. I, p. 457. Marcia entra au palais de Commode en 183 ; parmi les déportés délivrés figurait Calliste qui avait été condamné en 188 ou 189 (pp. 454-455).

(3) « Le volume délicieux qui porte le nom de *Marc-Aurèle* », dit Mme Darmesteter (*La vie de Ernest Renan*, p. 248).



breux et assez concordants. Il y a ici de la lumière et il semble que, pour suivre une méthode scientifique, l'historien devrait commencer par acquérir une connaissance approfondie de ce temps pour remonter ensuite vers les régions plus obscures.

Le mode de composition que Renan avait été obligé d'adopter, lui a rendu impossible l'emploi de cette méthode rationnelle ; il avait débuté par écrire la *Vie de Jésus* sans grande préparation, et en 1864 il avait été privé de sa chaire, ce qui l'avait forcé à vivre de son travail littéraire ; il lui fallait réunir les matériaux de chaque volume au moment même où il devait l'écrire et, par suite, suivre dans ses recherches l'ordre chronologique de l'exposition. Il n'est pas difficile de voir que les auteurs catholiques procèdent toujours en remontant le cours du temps : l'attitude qui leur est imposée par le respect des traditions, ne leur permet pas de procéder autrement, et il en est résulté que souvent ils ont obtenu des résultats qui dépassent de beaucoup ceux qu'atteignaient des auteurs protestants de très grand mérite ; la supériorité des méthodes est bien plus importante que la supériorité du talent dans des questions de ce genre.

Il faut renoncer à jamais connaître tout l'ensemble des origines ; mais il est beaucoup plus facile qu'on ne pourrait croire tout d'abord, de découvrir les chemins par lesquels des mœurs, des institutions, des idées parvinrent à l'état que nous révèle la fin du troisième siècle. On peut ainsi acquérir une connaissance parcellaire de la vie chrétienne, mais il faut savoir se contenter d'investigations peu prolongées dans un grand nombre de cas ; vouloir tout pousser jusqu'à Jésus serait folie. Les chemins sont d'autant plus éclairés que le terme final a été connu avec plus de précision, en sorte qu'on ne saurait trop faire d'efforts



pour arriver à bien comprendre les éléments principaux du troisième siècle. Le terme initial se perd toujours dans la nuit des origines et il ne faut pas avoir la prétention de vouloir le définir avec trop de rigueur ; il faut se contenter de conjectures raisonnables sur les premières parties du chemin qui apparaissent dans la pénombre ; ces conjectures doivent être en étroit rapport avec le jalonnement ultérieur ; si on les faisait dépendre de la vision trouble des choses que l'on croit pouvoir soupçonner dans le premier chaos, on n'aboutirait qu'à des inventions romanesques ou à des propositions si vagues qu'elles n'offriraient aucune utilité (1). Il faut, en tout ordre de recherches, que l'inconnu soit déterminé par le connu, l'invisible par le visible et l'obscur par le clair

Le second siècle est rempli d'hérésies qu'on ne parviendra jamais à bien comprendre. « L'hérésiologie chrétienne, dit Renan, est un champ si trouble qu'on ne peut y suivre aucune piste sans s'égarer » (*Histoire d'Israël*, tome V, p. 77). Cela est tout à fait naturel ; seules, en effet, les voies catholiques ont abouti à des résultats connus ; les voies hérétiques, au contraire, disparaissent dans une nuit aussi profonde que la nuit qui enveloppe les origines ; on ne connaît d'elles que des points isolés, qui dépendent, très souvent d'ailleurs, d'incidents biographiques et qui, par suite, n'appartiennent pas à la véritable histoire des masses.

Aux abords du premier siècle on tombe dans une nuit presque complète ; le christianisme contemporain de Trajan constitue une énigme indéchiffrable. Je ne crois pas, malgré l'autorité d'excellents auteurs, que la correspondance de l'empereur avec Pline au sujet des chrétiens

(1) C'est la méthode que suivent presque tous les auteurs protestants.



puisse être acceptée sans réserves ; en tout cas, le texte du dixième livre de Pline ne peut être celui que Tertullien avait sous les yeux ; l'étude des persécutions gagnerait en élarté si on pouvait écarter ces documents si étranges. On ne saurait reconstituer avec quelque vraisemblance la vie de saint Ignace d'Antioche ; il est plus facile de prouver l'authenticité des Epîtres que la tradition nous a transmises sous son nom, que de savoir quelque chose de sa vie ou même des circonstances de son martyre. Enfin c'est à cette même époque que se rapportent les parties les plus singulières de la légende johannique, légende qui paraît si extraordinaire à Renan qu'il croit nécessaire de supposer qu'il « y eut probablement dans cette décevante Eglise d'Ephèse un parti-pris de dissimulation et de fraude pieuse, qui a rendu singulièrement délicate la tâche du critique appelé à débrouiller de telles confusions » (*Evangelies*, pp. 414-415).

La science n'est pas absolument désarmée pour connaître quelque chose des temps de ténèbres ; l'archéologie entre en scène et elle fournit des renseignements qui sont, bien des fois, plus précieux que ceux des historiens, parce qu'elle nous renseigne plutôt sur des classes que sur des individus. Je n'ai pas à rappeler la révolution que l'investigation méthodique des catacombes a produite dans les idées qu'on se faisait autrefois de l'antique société chrétienne ; il est aujourd'hui certain que la nouvelle religion avait trouvé quelques adhérents dans l'aristocratie de Rome avant la fin du premier siècle et surtout qu'elle avait beaucoup de puissants protecteurs (1). Renan estime

(1) Renan avait quelque répugnance à admettre qu'il fallût considérer les Cornélii, Pomponii, Cæcili des catacombes comme étant vraiment des patriens. « Il est hasardeux de conclure qu'il y eût des fidèles portant ces grands noms par le droit du sang. La clientèle et la servilité étaient l'origine de ces ambitieux *agnomina* » (*Marc-Aurèle*, p. 454). Depuis qu'il faisait ces réserves, les découvertes archéologiques ont démontré



qu'on « trouve partout sur ses pas [la famille Annaca] quand on fouille la vieille poussière de la Rome chrétienne » (*Évangiles*, p. 255 ; cf. *Antéchrist*, p. 12 et 135) ; sans doute, il ne faudrait pas conclure de là que Sénèque a puisé quelques-unes de ses théories dans le christianisme, comme on l'a cru autrefois ; mais il est très vraisemblable que les chrétiens eurent des amis dans la société très riche qui entourait Sénèque (1).

Renan croyait que l'Eglise de Rome fut d'abord judéo-chrétienne ; il chercha à donner une base archéologique à cette hypothèse. Pour y parvenir, il rattache de très anciens souvenirs du christianisme à la *taberna meritoria* du Transtévère, il place ainsi la naissance de l'Eglise romaine dans un milieu tout juif. « La tradition romaine, observe-t-il, veut que l'église Sainte-Marie du Transtévère ait succédé à la *taberna* » ; et c'est là que devrait aussi se placer le lieu du culte qui donna lieu à un procès sous Alexandre Sévère entre les chrétiens et les *popinarii* (*Saint-Paul*, p. 108-109) ; mais cette tradition remonte seulement au XI^e siècle (2) et elle n'offre aucune valeur. Mgr Duchesne observe (3) même que le Transtévère où était alors le quartier juif, ne renferme aucun souvenir relatif à l'activité de saint Pierre.

Parmi tant d'autres exemples que je pourrais donner

l'erreur de Renan ; mais il est bien moins important de connaître les noms de quelques patriciens chrétiens que de savoir qu'une nombreuse clientèle chrétienne pouvait compter sur l'appui sympathique de grandes familles. Le fait que les cimetières primitifs furent établis dans des domaines de grandes familles domine toute la question.

(1) Cette société constituait l'oligarchie financière de Rome (Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome II, pp. 38-39). — Suivant M. P. Allard, Sénèque aurait même fait allusion aux martyrs de l'an 64 dans sa lettre 78 (*loc. cit.*, pp. 54-55).

(2) Duchesne, *Liber pontificalis*, tome I, p. 142, col. 1. Voilà un bon exemple de la manière de Renan en érudition.

(3) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 90.



pour montrer le rôle de l'archéologie, j'en choisis un qui se rapporte à un épisode particulièrement obscur du règne de Mare-Aurèle, au martyre de sainte Félicité et de ses sept fils. Les actes se présentent avec tous les meilleurs caractères d'apoeryphes ; il est probable que l'on a groupé artificiellement sept martyrs en une seule famille, et la mère pourrait bien être un personnage d'imagination. Toutes ces réserves faites, la question est de savoir si, au temps de Mare-Aurèle et à la suite de plaintes tumultueuses provoquées par des prêtres (1), il y a eu des chrétiens mis à mort dans divers quartiers de Rome. Cette question a une très grande importance pour l'appréciation du gouvernement de cet empereur ; Renan a écarté la question, la jugeant attentatoire à la vertu du « bon empereur » ; l'archéologie semble bien exiger, au contraire, que l'on accepte l'existence de ces martyrs si la crypte de saint Janvier doit être rapportée à la fin du second siècle (2).

A l'extrémité de cette longue période on est fort surpris de trouver les récits évangéliques qui paraissent tout inondés de lumière : beaucoup d'auteurs ont cru qu'ils pourraient y trouver un point de départ sûr ; en sortant d'une épaisse obscurité, on est séduit par la clarté du jour, la saturation de la couleur, l'ampleur des gestes ; on croit, enfin, toucher une vraie réalité. Si l'on veut comparer les Évangiles à des projections lumineuses, il faut ajouter que ces projections durent très peu de temps, en sorte que le

(1) Il n'est pas vraisemblable que ce soient les *pontifes* de Rome qui aient excité une sédition ; mais on peut supposer que les tumultes auraient été provoqués par les charlatans qui pullulaient alors sous la protection impériale ; ne faudrait-il pas les rapporter à l'institution des mystères d'Alexandre d'Abonitique ? On fixe la date du martyre en 162, parce que les actes parlent d'une inondation du Tibre ; mais cette inondation est probablement une invention de l'auteur et un souvenir de ce que dit Tertullien dans l'*Apologétique* (40).

(2) P. Allard, *loc. cit.*, pp. 365-367.



spectateur ne peut saisir nettement le détail et garde seulement un souvenir du sentiment provoqué par l'ensemble. De telles apparitions disent fort peu de chose à l'intelligence ; elles sont susceptibles d'interprétations variées et, en effet, l'expérience montre que rarement deux personnes entendent un récit évangélique de la même manière.

Cette littérature appartient au genre lyrique, c'est-à-dire à celui qui présente le moins d'objectivité : le lyrisme jaillit toutes les fois que l'âme populaire, fortement excitée par l'espoir, l'amour ou la terreur, exprime des sentiments très primitifs (1). Des époques fortement bouleversées par la guerre ou les révolutions, éprouvées par des cataclysmes, pénétrées d'un vif sentiment de renaissance prochaine, sont très favorables à l'éclosion du lyrisme ; ces conditions se trouvèrent réunies au début de notre ère dans les milieux qu'atteignait la propagande chrétienne et l'Evangile fut l'écho d'un mouvement lyrique très sincère (2). Il y a peu d'hommes qui, à certaines heures tragiques de leur vie, n'éprouvent des poussées lyriques et alors ils ressentent une profonde admiration pour des productions littéraires qui, en temps normal, leur auraient paru n'avoir aucun contact sérieux avec la réalité ; ils sont d'autant plus émus que la littérature est plus populaire, à la fois dramatique et idyllique. C'est pour cette raison

(1) A propos du troisième Evangile, Renan dit : « C'est l'hymne du peuple nouveau, l'hosanna des petits et des humbles introduits dans le royaume de Dieu. *Un esprit de sainte enfance*, de joie, de ferveur, le sentiment évangélique dans son originalité première répandent sur toute la légende une teinte d'une incomparable douceur... C'est le plus beau livre qu'il y ait. Le plaisir que l'auteur dut avoir à l'écrire, ne sera jamais suffisamment compris » (*Evangiles*, p. 283). J'appelle l'attention du lecteur sur cette dernière phrase. Un peu plus haut Renan dit que ce récit joint « l'émotion du drame à la sérénité de l'idylle ».

(2) La littérature lyrique est, peut-être, celle qui pèche le plus souvent par le défaut de sincérité ; le romantisme a vite péri parce qu'il n'était pas sincère.



que l'Evangile reste toujours aussi jeune et c'est aussi pourquoi il parut si merveilleux au début du XIX^e siècle, alors qu'il y avait une renaissance triomphante du lyrisme dans toute l'Europe (1).

Plus on insistera sur la valeur littéraire des Evangiles, plus aussi on diminuera leur autorité comme témoignage ; lyrisme et histoire ne marchent pas ensemble. On sait avec quelle inexactitude les poètes nous ont raconté leur vie : ils ne distinguent jamais très bien ce qui a existé et ce qu'ils voudraient avoir vu ou fait (2) ; Goethe intitulait un pareil récit : « Poésie et vérité ». Quand leurs œuvres sont bien réussies, il n'est pas possible de faire la part de la poésie et celle de la vérité. Les mémoires relatifs à la Révolution et à l'Empire sont des romans lyriques, qui doivent toujours inspirer la défiance.

(1) Renan s'est posé, lui aussi, la question de savoir pourquoi l'Evangile conserve sa jeunesse et il ne trouve pas d'autre explication que celle-ci : « La fortune littéraire de l'Evangile tient à Jésus... Tant il est vrai que la personne éminente de Jésus, tranchant vigoureusement sur la médiocrité de ses disciples, fut bien l'âme de l'apparition nouvelle et en fit toute l'originalité » (*Evangiles*, pp. 101-102). Encore voudrait-on savoir par quels moyens cette supériorité a pu se traduire dans une œuvre littéraire qui doit pouvoir être jugée par des raisons littéraires.

(2) L'histoire de Lamartine en fournit un curieux exemple : dans le *Crucifix*, il suppose, par une fiction poétique, qu'il a assisté à la mort de sa maîtresse ; dans la notice qui accompagne cette poésie, il dit que son ami de Virieu était présent ; cela même est inexact.



II

Problème des synoptiques. — Trois Évangiles comme trois centres liturgiques. — Création de la liturgie. — Discours sur la montagne. — Discours eschatologiques. — La Passion. — Transformation des légendes juives et progrès esthétique de la littérature évangélique.

Pour bien comprendre la valeur du témoignage des Évangiles, il nous faut examiner de près leur composition, et nous nous trouvons en présence d'une difficulté extrême : comment expliquer l'existence de quatre récits qu'il était assez facile de fondre en un seul comme Tatien le fit pour l'Eglise d'Edesse ? Son *Diatessaron* resta l'Évangile de cette importante chrétienté jusqu'au ^v^e siècle et saint Ephrem le commenta comme s'il s'était agi d'un texte canonique (1). Renan dit à ce sujet : « Chacun des quatre grands Évangiles avait sa clientèle, si l'on peut s'exprimer ainsi. Les arracher des mains de ceux qui les aimaient, aurait été une impossibilité. C'eût été, en outre, condamner à l'oubli une foule de beaux traits où l'on reconnaissait Jésus, quoique l'agencement du récit fût divers. Le *tetractys* l'emporta, sauf à imposer à la critique ecclésiastique la plus étrange des tortures, celle de faire un texte concordant avec quatre textes discordants » (*Eglise chrétienne*, p. 501). Cette raison me paraît terriblement faible : l'Eglise a bien fait disparaître les Mémorables des apôtres que consultait saint Justin (2) et les nombreux récits popu-

(1) Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 172.

(2) Le mot qu'emploie saint Justin étant emprunté à Xénophon, il est clair qu'il ne s'agit pas des mémoires des apôtres, mais de l'enseignement apostolique (Cf. Migne, *Pères grecs*, tome VI, p. 429 et VII, p. 451).



lares que nous connaissons par les amplifications des apocryphes. Si l'on avait eu vraiment peur, en fusionnant les Evangiles, de perdre quelque chose de la physionomie de Jésus, on aurait dû être bien autrement effrayé à l'idée de supprimer, avec les apocryphes, tant de croyances pieuses qui se sont perpétuées dans le peuple en dehors de l'enseignement officiel (pp. 517-519). D'ailleurs l'histoire ne se produit point, d'ordinaire, pour des préoccupations du genre de celles imaginées par Renan.

Si chacun de nos textes avait pu être rapporté à un grand nom, il aurait pu avoir une force de résistance ; c'est ce qui se présentait seulement pour le quatrième Evangile ; mais les trois autres offrent un caractère d'impersonnalité qui a frappé tout le monde ; ils semblent tout préparés pour une fusion, puisqu'ils peuvent être imprimés en colonnes parallèles. Si les synoptiques sont demeurés distincts, il faut qu'il y ait une raison tenant à l'organisation même du premier christianisme.

Le *Liber pontificalis* nous a conservé une curieuse légende, d'après laquelle saint Pierre aurait approuvé les Evangiles, et chacun des synoptiques aurait correspondu à une des trois grandes divisions linguistiques du monde méditerranéen : Marc est supposé avoir été écrit en latin et Mathieu en hébreu (1). Cette légende est sans valeur ; mais elle montre que, dès une époque lointaine, on éprouva le besoin d'avoir une explication fondée sur la constitution de l'Eglise.

Dans l'examen de la question synoptique, on néglige généralement ce fait qu'il ne s'agit pas tant d'expliquer la coexistence de plusieurs récits, mais celle de *trois* Evangiles. Ce chiffre n'est pas sans avoir des attaches avec

(1) Duchesne, *Liber pontificalis*, tome I, p. 118 et p. 119, col. 2.



l'antique organisation du christianisme : nous savons qu'il y a eu trois très anciens types liturgiques (1) : ceux de Rome, d'Alexandrie (ou de saint Marc), de Syrie (ou de saint Jacques) ; et d'autre part on entourait de vénération trois chaires apostoliques (2) : celles de saint Pierre, de saint Marc et de saint Jacques. Il est impossible de ne pas être frappé de ces rapprochements et de ne pas supposer que chacun des Évangiles appartient à une de ces trois grandes fractions du monde chrétien.

Tout le monde semble d'accord pour considérer le premier Évangile comme ayant été écrit pour les Syriens, « pour un cercle juif, dit Renan, qui ne savait guère que le grec, mais qui avait quelque idée de l'hébreu » (*Évangiles*, p. 214). L'auteur aurait eu à sa disposition un Marc assez semblable au nôtre et des documents araméens. Il est très remarquable que dans ce milieu on connût le vrai sens de « la littérature des pauvres » (3), et Renan se trompe en croyant que le premier Évangile atténue le sens primitif de l'enseignement de Jésus sur les pauvres, enseignement que saint Luc nous aurait conservé (p. 196). De même la comparaison des prescriptions relatives à la conduite des disciples envers leurs parents, dans Matthieu (X, 37) et Luc (XIV, 26), montre que le premier comprenait la nécessité de nuancer la traduction pour conserver le vrai sens ; le second nous donne des paradoxes et prescrit de haïr ses parents (4).

(1) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 54.

(2) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 89.

(3) J'ai déjà signalé dans la première partie que, d'après les recherches d'Isidore Loëb, le mot *pauvre* dans la Bible ne doit pas être pris au sens matériel et dit que saint Matthieu a ajouté des correctifs pour éviter l'erreur possible (*La littérature des pauvres dans la Bible*, p. 9).

(4) Voir les observations qui se trouvent au chapitre IX de la première partie sur les traductions.



Plusieurs savants pensent que certaines parties de Mathieu sont beaucoup plus récentes que l'ensemble ; la notion de l'Eglise, développée aux chapitres XVI et XVIII, leur semble une adjonction. Rien ne justifie cette théorie, car nous avons de très fortes raisons de croire que les milieux syriens ont toujours été fort préoccupés de discipline ecclésiastique ; c'est à eux que nous devons les Epîtres de saint Ignace, la littérature pseudo-élémentine et les Constitutions apostoliques.

On ne sait rien sur saint Mathieu ; mais d'après Papias on lui attribuait, autrefois, un recueil araméen d'enseignements de Jésus (*logia kyriaka*), ce qui permet de penser qu'il était un personnage considérable dans les traditions syriennes (1) ; d'après Clément d'Alexandrie, il aurait été un ascète « analogue à Jacques, s'abstenant de chair, ne vivant que de légumes et de pousses d'arbres » (p. 215). Ces détails ont une très grande importance pour nous, parce qu'ils établissent un rapport étroit entre le premier Evangile et l'Eglise qui prétendait se rattacher à saint Jacques.

Sur l'origine du troisième Evangile, je ne puis qu'adopter également l'opinion de Renan ; c'est un écrit romain, composé pour des gens qui ne lisaient la Bible qu'en grec et ne connaissaient point la Palestine (p. 264). Parmi les particularités spécifiques de ce récit, Renan note que « par un tour habile, il réussit à ne pas dire que Jésus a été crucifié, insulté par les Romains » (p. 254) : nous savons que, plus tard, l'Eglise romaine n'admettait pas à la lecture publique les actes des martyrs, qui présentent l'autorité sous un jour assez peu favorable et nous pouvons penser que cette politique date des premiers temps. Lue est une compilation, dans laquelle Marc a été beaucoup utilisé ;

(1) On reviendra sur saint Mathieu à la fin du chapitre IV.



mais pour la Passion l'auteur a suivi un autre document.

Sur le second Evangile, mon hypothèse conduit à abandonner une opinion généralement reçue, d'après laquelle il aurait été composé à Rome (pp. 125 et 221) : cette opinion s'appuie sur deux passages d'Eusèbe (Histoire ecclésiastique, II, 13 et VI, 14), dans lesquels on a cru pouvoir trouver un témoignage de Papias en faveur d'un séjour de saint Pierre et de son disciple saint Marc à Rome : mais le texte de Papias qu'Eusèbe donne ailleurs (*Op. cit.*, III, 39) ne contient rien sur Rome. Le deuxième Evangile présente des particularités remarquables : « Les textes bibliques auxquels il est fait allusion, se rapprochent des Septante... Les raisonnements exégétiques qui caractérisent Mathieu et même Luc, manquent dans Marc ; le nom de la Loi ne vient jamais sous sa plume » ; l'expression rabbinique *royaume des cieux* devient *royaume de Dieu* (p. 126). On est ainsi amené à penser que le livre est écrit pour des lecteurs fort peu préoccupés de Jérusalem (1)

Le surnaturel se présente ici dans des conditions tout à fait particulières. « La thaumaturgie a un caractère singulier de matérialisme lourd... Les miracles s'accomplissent péniblement par phases successives (2). Jésus les opère au moyen de formules araméennes, qui ont un air cabbalistique... Jésus sort de cet Evangile... comme un magicien terrible ». Renan compare cette thaumaturgie à celle de

(1) Il est très évident que la première forme de Marc, celle qu'utilisèrent le premier et le troisième évangélistes, suivant la théorie la plus reçue, n'était pas aussi indépendante du judaïsme palestinien.

(2) Il est question dans Marc (IX, 28) d'un enfant muet que les disciples ne peuvent guérir ; Jésus leur apprend que l'enfant est possédé d'un démon qui ne cède qu'à la prière : cela veut dire, sans doute, que certains démons doivent être exorcisés dans une assemblée qui prie et dans laquelle Dieu est, par suite, présent. Dans Mathieu (XVII, 20), Jésus explique l'insuccès des disciples par l'incrédulité de ceux-ci ; ne s'agirait-il



l'Égypte, car il dit : « Les miracles de Vespasien (1) sont conçus exactement sur le même type que ceux de Jésus dans l'Évangile de Mare » (pp. 117-118). Tout ceci correspond admirablement à mon hypothèse : au lieu, donc de dire, avec Renan, que saint Mathieu a supprimé le « matérialisme thaumaturgique [de Mare], l'emploi des moyens naturels, pour produire les miracles » (p. 194), j'aimerais mieux dire que le *texte actuel* du second Évangile a été fort gâté par l'Égypte et que le premier nous a conservé quelque chose de l'allure sémitique des récits primitifs.

Ces diverses attributions n'offriraient pas un grand intérêt si on ne les complétait par une autre hypothèse. Bien loin de croire, avec Renan, que jusqu'au delà du milieu du second siècle « les Évangiles restèrent des écrits privés » (*Eglise chrétienne*, p. 498), j'estime que les synoptiques sont des *compilations de morceaux liturgiques* auxquels on a ajouté quelques compléments. On s'explique ainsi comment il a pu y avoir des influences réciproques et des corrections continues, ce qui ne se comprendrait guère pour des livres ordinaires.

Dans les *Apôtres* Renan a esquissé un tableau des premières réunions des prières chez les disciples et montré comment une littérature « de cantiques, de psaumes, d'hymnes, imités de ceux de l'Ancien Testament » dut se former (*Apôtres*, p. 70) ; mais il ne semble pas avoir examiné assez à fond cette genèse de la liturgie chrétienne.

pas plutôt de celle des gens du pays, par analogie avec l'épisode de Nazareth (XIII, 58, et Marc, V, 5) ?

(1) Tacite en rapporte deux : un aveugle demande à l'empereur d'humecter ses yeux et ses joues de salive et un homme dont la main est paralysée demande que Vespasien lui marche sur la main (*Histoires*, IV, 81). La scène avait été évidemment arrangée d'avance ; mais elle n'en est que plus instructive parce que ce récit nous montre comment on concevait le miracle à Alexandrie.



Ces réunions comportaient évidemment une large part d'imprévu dans les temps primitifs ; mais elles durent bientôt se régulariser, comme nous pouvons le voir par les conseils donnés par saint Paul aux Corinthiens en vue d'éviter les abus de la trop libre inspiration. Les chefs des communautés furent ainsi amenés à écrire des textes et nous pouvons nous faire une idée assez exacte de ce que contenaient les premiers recueils liturgiques : des récitatifs destinés à glorifier Jésus ou à se lamenter sur sa mort ; — des enseignements que l'on rapportait à Jésus (tel était le recueil attribué à Mathieu par Papias) ; — des chants et des doxologies que répétait en chœur l'assistance ; — des préceptes que l'on prenait dans les communications des hommes de savoir et d'expérience et dont les Epîtres apostoliques renferment une ample collection. C'est tout cela qui constitua, plus tard, en bloc, la vie et les enseignements de Jésus.

L'hypothèse liturgique permet de résoudre beaucoup de difficultés que les commentateurs ont signalées depuis bien longtemps (1). L'absence d'ordre, soit chronologique, soit méthodique, devient ainsi tout naturel ; on ne devra point être étonné, non plus, de voir revenir, plusieurs fois, le même enseignement (par exemple : Mathieu, V, 32 et XIX, 9 ; V, 29-30 et XVIII, 8-9 ; VII, 6 et XV, 26 ; XVI, 21, XVII, 22 et XX, 28 ; Marc, VIII, 31 et IX, 31). Renan pensait que saint Mathieu avait dû avoir sous la main plusieurs sources et que, plutôt que de laisser rien perdre, il avait préféré doubler les miracles : cela est surtout étrange pour la multiplication des pains (*Evangelies*, p. 179), car il faut observer qu'elle existe aussi deux fois dans Marc, et

(1) On trouvera dans la troisième partie, chapitre III, d'autres explications liturgiques de textes synoptiques.



l'explication la plus naturelle est qu'elle revenait deux fois dans les liturgies.

On a souvent observé combien peu sont vraisemblables certains discours prêtés à Jésus dans Mathieu et notamment celui que l'on nomme : Discours sur la montagne (*Evangelies*, p. 177) ; cette invraisemblance provient de ce que dans le texte définitif on a ajouté un petit bout d'histoire pour mettre dans la bouche de Jésus une série de morceaux qui appartiennent évidemment à plusieurs genres ; ainsi du verset 3 au verset 16 inclus nous avons sans doute un psaume que chantait le peuple chrétien ; du verset 17 à la fin du chapitre V se trouve un grand récitatif destiné à opposer l'ancienne et la nouvelle Loi et nous pouvons penser que c'est une liturgie relative à l'introduction de quelque membre nouveau dans l'Eglise ; tout le chapitre VI semble se rattacher à la même liturgie et est une sorte de *tradition de la foi* ; enfin le chapitre VII (avec ses allusions aux choses saintes qu'il ne faut pas donner aux chiens, à la perle et à la porte étroite) convient parfaitement au service eucharistique par lequel se termine l'initiation (1).

Luc coupe souvent tout autrement les discours de Jésus que ne fait Mathieu, parce que la liturgie se faisait autrement à Rome qu'en Syrie ; Renan s'étonne que le troisième

(1) Dans la *Didaché* (IX, 5) le précepte relatif aux choses saintes est donné comme un enseignement de Jésus : il s'applique à l'Eucharistie si on admet l'interprétation de Mgr Batiffol (*Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, p. 114) ; d'autres y voient seulement une allusion à une agape qui précéderait l'Eucharistie (p. 113) ; en tout cas il s'agit d'un rite intimement lié à l'Eucharistie. Dans les *Acta Joannis* la porte et la pierre précieuse se trouvent mentionnées au cours de la prière eucharistique (p. 118).

Les versets 15-27 sont des exhortations que le prêtre adresse aux fidèles sanctifiés avant de leur donner congé ; il les met en garde contre les faux prophètes et les engage à ne pas être semblables aux insensés qui bâtissent leur maison sur le sable.



évangéliste pût se donner tant de liberté et ne jamais se demander : « Si l'histoire est vraie comme ceci, elle ne l'est pas comme cela » (p. 262) ; mais dans la rédaction primitive, il n'y avait pas d'histoire du tout. Les notices historiques sont à supprimer, pour bien comprendre.

Tout le monde semble être aujourd'hui d'accord pour ne pas attribuer de valeur historique aux discours eschatologiques de Jésus (Mathieu, XXIV, 1-51 ; Mare, XIII, 1-37 ; Luc, XXI, 5-38) ; mais encore faut-il savoir dans quel but ils ont pu être insérés et maintenus dans les synoptiques. L'opinion que l'on adoptera sur ce problème a une importance capitale ; car si on rejette ces discours, comment peut-on chercher des témoignages historiques sûrs dans des livres dont les rédacteurs auraient eu une vue si trouble (1) de l'enseignement du maître ?

La préoccupation de la fin du monde fut longtemps capitale chez les chrétiens et on dut attribuer une place d'honneur dans les liturgies aux lamentations qui avaient trait à cet événement ; ce que nous prenons pour un discours de Jésus fut, sans doute, d'abord un récitatif, où les malheurs futurs décrits par le prêtre et les gémissements du peuple se mêlaient ; l'étrange verset qui semble annoncer que la consommation des temps aura lieu du vivant des disciples de Jésus (Mathieu, XXIV, 34 ; Mare, XIII, 30 ; Luc, XXI, 32), serait tout bonnement un cri de l'assistance terrifiée (2).

(1) « Que les auditeurs de Jésus aient matérialisé l'avènement [du royaume] comme ils matérialisaient le royaume ; qu'ils aient appliqué aux circonstances de cet avènement des traits empruntés aux prédictions de Jésus sur le châtement de Jérusalem ; qu'ils aient surchargé le scénario de signes terribles comme les apocalypses juives les leur suggéraient ; que cette *vue trouble des choses ait troublé la tradition*... c'est ce que ne peut nier quiconque examine ces *logia* eschatologiques » (Batiffol, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1904, p. 47).

(2) Dans les deux premiers Évangiles il y a une singulière réflexion au



Je erois que la Passion donnait lieu à un autre petit drame liturgique du même genre. Renan a relevé l'importance d'une modification qui se trouve dans le troisième Evangile : « Au sublime cri de désespoir : Elohi, Elohi, lamma sabaethani, qui n'était plus en rapport avec les idées qu'on se faisait de la divinité de Jésus, [Luc] substitue un texte plus calme : Père, entre tes mains, je remets mon esprit » (p. 281). Cette raison théologique ne vaut rien, car bien des années plus tard, le *Pasteur* d'Hermas était reçu par l'Eglise malgré les théories si singulières qu'il expose. Je erois que le cri de désespoir est lancé par l'assistance, au moment où elle perd son Seigneur ; à Rome le goût était tout autre qu'en Orient ; on préférerait un hymne régulier aux gémissements qui font la base des chants grecs (1).

Des œuvres liturgiques acquièrent, à la longue, une perfection qui forme un étrange contraste avec les productions individuelles ; en devenant plus impersonnels, les synoptiques acquièrent des qualités qui devaient leur manquer à l'origine. Luc se trouva à Rome dans de meilleures conditions que les deux autres et il ne faut donc pas s'étonner s'il leur est très supérieur (*Evangiles*, p. 282). Renan se demande pourquoi les *Actes* n'ont pas la même valeur littéraire que le troisième Evangile (p. 284) ; c'est que le premier de ces livres n'a pas eu, comme le second,

cours du récitatif : « Que celui qui lit fasse attention » (Mathieu, XXIV, 45 et Marc, XIII, 14). Jo crois que c'est une interruption du peuple, manifestant son anxiété.

(1) Renan dit que le chant d'église de l'Orient est une « espèce de sanglot sans notes distinctes... C'est moins une modulation musicale qu'une manière de forcer la voix et d'émettre par le nez une sorte de gémissement où toutes les inflexions se suivent avec rapidité. On exécute cette mélodie bizarre, debout, l'œil fixe, le front plissé, le sourcil froncé, avec un air d'effort. Le mot *amen* surtout se dit d'une voix chevrotante, avec tremblement » (*Apôtres*, p. 160).



l'heureuse fortune de subir le finissage résultant de l'emploi liturgique (1).

Il est très probable qu'à l'origine les chrétiens et les juifs composaient à peu près de la même manière : « Avoir tiré un chef-d'œuvre du fatras de l'*agada* juive, dit Renan, est un réel tour de force... Si l'on veut se borner à prêter à Jésus des miracles littéraires, nous dirons que celui-ci fut un miracle de premier ordre » (*Histoire d'Israël*, tome V, p. 399). Ce miracle peut s'expliquer sans beaucoup de peine : les chrétiens de langue grecque travaillèrent à faire disparaître les détails oiseux qui rendent les récits talmudiques insupportables et qui ne pouvaient subir l'épreuve de la lecture publique ; peu à peu — plutôt par voie de suppression que par corrections proprement dites — se créa un genre nouveau (2).

Les grandes Eglises exercèrent un contrôle sur les moindres ; à une certaine époque, elles se préoccupèrent d'assurer la pureté de la doctrine ; c'est ainsi que nous voyons Sérapion, évêque d'Antioche (au temps de Septime Sévère), écrire à l'Eglise de Rhossos pour l'engager à ne plus faire usage d'un Evangile qui portait le nom de saint Pierre (3). Je crois que ce contrôle théologique a eu moins d'import-

(1) Renan conçoit l'action populaire comme antérieure à la rédaction des synoptiques : « Tout ce travail se faisait d'une façon impersonnelle et en quelque sorte anonyme. Légendes, mythes, chants populaires, proverbes, mots historiques, calomnies caractéristiques d'un parti, tout cela est l'œuvre de ce grand imposteur qui s'appelle la foule » (*Evangiles*, p. 93). Cela ne contribue point à expliquer la perfection littéraire des récits évangéliques.

(2) Je considère comme tout à fait paradoxale et contraire au sens de la littérature populaire l'opinion de l'abbé Loisy qui se représente l'enseignement de Jésus sous la forme des sentences énorghiques dans leur concision » (*Quatrième évangile*, p. 75). — Le caractère de résumés que présentent les synoptiques a frappé beaucoup d'auteurs modernes.

(3) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 328 ; *Origines du culte chrétien*, p. 19, d'après Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 12.



tance que le contrôle esthétique ; en effet nous voyons le *Pasteur d'Hermas* être expulsé de l'usage ecclésiastique peut-être moins pour ses erreurs christologiques que pour ses idées enfantines qui scandalisaient saint Jérôme (1).

Les grandes Eglises qui tenaient à avoir une liturgie pleine de sérieux, se montraient plus difficiles que les petites ; celles-ci se contentaient facilement de la littérature apocryphe, qui, d'après Renan, était « d'humble origine et entachée d'une ignorance vraiment sordide » (*Eglise chrétienne*, p. 516). Les petites Eglises judéo-chrétiennes et paysannes de Syrie se trouvaient ainsi incapables de garder intactes leurs traditions, leur Evangile hébreu a pu être perdu sans qu'il en soit résulté une grave lacune dans l'antique littérature chrétienne (*Evangiles*, p. 104).

On a donc le droit de dire que l'Eglise est antérieure aux Evangiles et que c'est dans son sein qu'ils se sont produits par des voies parfaitement naturelles ; il n'y a rien de plus facile à expliquer, par des raisons d'histoire littéraire, que cette action de l'emploi liturgique sur des textes primitivement dépourvus d'art.

Il me paraît évident que si l'on ne peut pas expliquer la formation de la littérature synoptique, il faut renoncer à toute théorie historique du christianisme primitif et laisser le champ libre aux purs théologiens. Mon système ruinerait complètement le postulat du protestantisme libéral qui prétend trouver tout Jésus dans les synoptiques, alors qu'on peut seulement espérer rencontrer des allusions à son enseignement.

(1) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 201.



III

Type franciscain suivant lequel Renan conçut Jésus ; différence des deux mouvements qu'il a rapprochés. — Type saint-simonien. — Traces d'une vie évangélique plus tourmentée que ne supposait Renan. — Influence des troubles sur les grands miracles. — La première communauté chrétienne.

L'étude que nous venons de faire, nous a conduit à attacher une bien faible valeur historique aux documents au moyen desquels on prétend retrouver la vie de Jésus. Renan ne serait point parvenu à produire une œuvre offrant un grand charme et une certaine apparence de réalité, s'il n'avait largement utilisé la légende franciscaine pour compléter les Évangiles. Il a maintes fois exprimé l'idée que la thèse des *Conformités* est au fond exacte et que saint François fut l'homme qui a le plus ressemblé à Jésus ; or il nous est relativement facile de connaître le *poverello* d'Assise (1) ; nous pourrions donc partir de cette connaissance pour faire des hypothèses raisonnables sur Jésus.

Je ne sais pas si l'on a jusqu'ici signalé l'influence qu'Ozanam exerça sur l'esprit de Renan (2) ; c'est Ozanam qui révéla à la France l'aspect poétique, joyeux et popu-

(1) J'estime que Renan s'exagérait cependant cette facilité (*Nouvelles Etudes*, p. 327).

(2) Renan ne le cite point dans le fameux article sur saint François qui figure dans les *Nouvelles Etudes* ; on sait qu'il arrive très souvent aux auteurs d'oublier de citer celui de leurs prédécesseurs qui a le plus agi sur eux. Cette sorte d'ingratitude est presque une loi de l'histoire littéraire.



laire du mouvement franciscain ; c'est lui qui donna à Renan l'idée de cette idylle galiléenne, qui se déroule dans un pays *reconstitué* (1) sur le modèle de l'Ombrie et qui lui semble avoir été un paradis terrestre.

En examinant les choses de près, on ne trouve pas que le grand mouvement ombrien du ^{xiii}^e siècle ressemble, autant que le dit Renan, au mouvement galiléen (*Vie de Jésus*, p. 190). Je vais relever sommairement les différences qui me paraissent être les plus frappantes (2).

a) Ozanam remarque (3) que dans les temps héroïques de l'ordre franciscain la poésie était partout ; on sait que la prédication franciscaine a eu une grande influence sur la renaissance de l'art (*Nouvelles études*, p. 337). On ne trouve rien de semblable dans le primitif monde chrétien. — Une des choses qui ont toujours le plus frappé chez saint François est son extraordinaire familiarité avec la nature (4), qui suppose une âme très ouverte à la mythologie la plus archaïque. Renan n'a trouvé qu'une preuve à arguer en faveur du sentiment de la nature chez Jésus : « Les oiseaux du ciel, la mer, les montagnes, les jeux des enfants, passaient tour à tour dans ses enseignements » (*Vie de Jésus*, p. 174). Il ne viendra jamais à l'idée de personne de confondre une parabole évangélique avec un conte franciscain sur les oiseaux et sur le loup. — Les miracles franciscains dérivent de ce naturalisme et semblent être la simple manifestation de la puissance que l'âme des populations de l'Ombrie, toute pleine d'impressions de très vieille mythologie, reconnaissait à l'homme pur, à un *nouvel Adam*, sur le monde. Le miracle évan-

(1) La Galilée actuelle ne ressemble, en effet, nullement à l'ancienne.

(2) Cette étude est faite suivant la troisième des méthodes indiquées au chapitre vii de l'Introduction.

(3) Ozanam, *Les poètes franciscains*, p. 93.

(4) Ozanam, *op. cit.*, pp. 63-69.



gélisme est tout ce qu'il y a de plus opposé au naturalisme : ce sont des guérisons qui résultent du pouvoir que Jésus possède soit pour chasser les démons, soit pour pardonner les péchés (*Vie de Jésus*, p. 271).

b) Jamais saint François et ses compagnons ne songèrent à s'émanciper de l'autorité ecclésiastique ; les auteurs modernes qui ont cru voir en eux des précurseurs du protestantisme, se sont grossièrement trompés. Saint François ne se proposait ni de réformer l'Eglise ni de la rendre inutile ; il voulait la consolider en amenant le peuple à ne pas se préoccuper des critiques auxquelles donnait lieu le gouvernement sacerdotal. Tandis que les hérétiques proclamaient la déchéance du prêtre indigne, les franciscains laissaient à Dieu le soin de punir ses ministres criminels. Avec sa merveilleuse perspicacité, Machiavel avait, fort exactement, reconnu ce caractère de la prédication des Mendicants (1) ; l'Eglise aurait péri, pensait-il, si elle n'avait trouvé l'appui de gens pratiquant toutes les vertus évangéliques et notamment la pauvreté, tout en prêchant l'obéissance à des pouvoirs qui n'en pratiquaient aucune. Non seulement saint François n'attaquait pas la papauté, mais encore son œuvre n'a porté ses fruits que par suite de la protection souvent passionnée que lui accorda le cardinal Hugolin.

Quelle que soit l'idée que l'on se fasse au sujet de l'attitude de Jésus par rapport au ritualisme juif (2), on ne saurait la comparer à celle de saint François par rapport à l'Eglise. A plus forte raison ne saurait-on penser un seul instant à un développement du christianisme s'opé-

(1) Machiavel, *Discours sur Tite-Live*, livre III, chap. 1.

(2) Il est douteux que les premiers chrétiens aient beaucoup bravé les préjugés pharisiens ; en effet les *Actes* aussi bien que les traditions relatives à saint Jacques ne montrent point que les pharisiens fussent absolument hostiles à la nouvelle religion.



rant sous la protection du sacerdoce juif ! Ainsi le mouvement ombrien et le mouvement galiléen diffèrent, du tout au tout, au point de vue politique ou social.

c) Pour bien comprendre ce qu'a d'étrange, au premier abord, l'économie franciscaine, il faut se rappeler de quelle grande popularité jouissaient au ^{xiii}^e siècle en Italie les poèmes chevaleresques (1) ; les premiers disciples de saint François se considèrent comme des héros qui parcourent la terre sans avoir à prendre souci des besoins matériels, semblables aux personnages des romans qui enchantaient alors tout le monde. Ils sont les troubadours de Dieu et les paladins de la Table-ronde ; leur maître est le chevalier du Crucifié, le gonfalonier du Christ, le connétable de l'armée sainte ; il a choisi pour *dame* la Pauvreté et il compose des vers en son honneur.

On sait que les récits d'aventures provoquèrent plusieurs fois de grands mouvements populaires au Moyen Age ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que saint François ait cru pouvoir vivre en chevalier errant. Nous ne trouvons point chez les Juifs aux temps de Jésus une préparation semblable à celle-ci ; la notion de renoncement évangélique ne repose point sur les mêmes bases historiques et, par suite, elle est toute différente, alors même que les formules se ressemblent parfois beaucoup.

On peut signaler aussi dans la *Vie de Jésus* beaucoup de souvenirs saint-simoniens (2). C'est ainsi que Renan fut amené à tant insister sur le rôle des femmes qui « apportaient dans la secte nouvelle un élément d'enthousiasme et de merveilleux » (*Vie de Jésus*, p. 158). Il est possible

(1) Ozanam, *op. cit.*, p. 36 ; pp. 53-54 ; p. 92.

(2) Dans les *Apôtres* Renan garde beaucoup moins de mesure que dans la *Vie de Jésus* et il établit un rapprochement entre la primitive Eglise et la retraite des saint-simoniens à Ménilmontant (*Apôtres*, p. 148). Cf. aussi la préface de la treizième édition de la *Vie de Jésus*, p. XXII.



qu'il y ait une allusion aux thèses saint-simoniennes dans le passage suivant : « Il n'appréciait les états de l'âme qu'en proportion de l'amour qui s'y mêle. Des femmes, le cœur plein de larmes et disposées par leurs fautes aux sentiments d'humilité, étaient plus près de son royaume que les natures médiocres, lesquelles ont souvent peu de mérite à n'avoir point failli. On conçoit que ces âmes tendres, *trouvant dans leur conversion à la secte un moyen de réhabilitation facile*, s'attachaient à lui avec passion » (p. 194). Il est impossible de lire la phrase suivante sans penser aux théories d'Enfantin : « Un mot pénétrant, un regard tombant sur une conscience naïve, qui n'avait besoin que d'être éveillée, lui faisaient un ardent disciple » (p. 169). Ailleurs il nous apprend que « *Jésus, par sa beauté pure et douce*, calma l'organisation troublée » de Marie de Magdala (p. 158).

La beauté de Jésus joue un rôle de premier ordre dans cette histoire (1); Renan imagine que sa voix avait une douceur extraordinaire et qu'un charme infini s'exhalait de sa personne (p. 84). Il a ainsi adopté un parti tout opposé à celui qu'avaient adopté les anciens Pères : on n'avait aucun renseignement sur Jésus et on se le représentait d'après ce que dit Isaïe du serviteur de Dieu : « Il n'avait

(1) Renan n'était pas généralement bien inspiré quand il avait à parler de rapports des hommes et des femmes; nous pouvons supposer qu'il n'avait pas mesuré la portée des phrases suivantes : « Trois ou quatre Galiléennes dévouées accompagnaient toujours le jeune maître et se disputaient le plaisir de l'écouter et de le soigner tour à tour... Quelques-unes étaient riches et mettaient par leur fortune le jeune prophète en position de vivre sans exercer le métier qu'il avait professé jusqu'alors » (*Vie de Jésus*, pp. 157-158).

Renan qui connaissait bien saint François de Sales, n'ignorait pas les précautions que prenait ce saint si aimable; Sainte-Beuve note « sa vigilance extrême de conduite, de regards, son scrupule rigoureux, tellement qu'il ne parlait [aux femmes] qu'en lieux ouverts et devant témoins, qu'il leur parlait et les voyait sans les regarder » (*Port-Royal*, tome I, pp. 251-252).



ni beauté, ni éclat pour attirer les regards ; son aspect n'avait rien pour nous plaire » (Isaïe, LIII, 2). Les païens n'étaient pas sans tirer parti, dans leurs polémiques, d'une conception si opposée à celle que les anciens se faisaient de la divinité (*Marc-Aurèle*, p. 357). Après le triomphe de l'Eglise on décida que Jésus avait été parfaitement beau et on ne pouvait faire autrement, car les artistes ne pouvaient représenter un Christ laid (p. 541). Les Pères grecs finirent par adopter la nouvelle opinion qui cadrerait parfaitement avec leurs idées platoniciennes et ils trouvèrent des textes pour la justifier.

Mais l'esthétique des saint-simoniens n'a point produit de grande révolution dans le monde ; le ressort que Renan imaginait pour expliquer les premières origines du christianisme est manifestement trop faible. Il semble qu'à la réflexion il ait jugé qu'il pouvait tout au plus expliquer les sentiments qui conduisirent les amis intimes de Jésus à accepter l'idée de la résurrection ; et dans le dernier chapitre de l'*Histoire d'Israël*, il écrit que la résurrection « fut le miracle suprême de l'amour... Jésus a été charmant ; seulement son charme ne fut connu que d'une douzaine de personnes. Celles-ci raffolèrent de lui à cet point que leur amour a été contagieux et s'est imposé au monde. Le monde a adoré celui qu'elles ont tant aimé » (*Histoire d'Israël*, tome V, p. 418). Nous trouvons ici un bel exemple de ce système historique qui prétend nous apprendre la génération des événements : on se donne beaucoup de mal pour nous expliquer l'infiniment petit (l'enthousiasme de Marie de Magdala par exemple) et on oublie totalement de nous indiquer comment le monde a pu accepter les illusions de cette femme. Plus on insiste sur le côté qu'on peut appeler *féminin* dans la vie de Jésus, plus il devient difficile de comprendre la conquête chrétienne et il me sem-



ble que Celse l'avait déjà remarqué ; car il ne pouvait admettre que des gens raisonnables pussent se fier aux récits d'une « femme à l'esprit malade » (*Marc-Aurèle*, p. 358).

Bien que les auteurs chrétiens aient cherché à écarter tout ce qui pouvait rapprocher les temps évangéliques des mouvements révolutionnaires, il reste cependant des traces des luttes qui durent s'engager entre les disciples de Jésus et ses adversaires ; tout ce que nous savons de l'histoire des anciens Juifs, nous les représente comme des gens très prompts aux séditions et rien n'est moins vraisemblable que l'idylle évangélique, telle que Renan l'a conçue. Les Evangiles nous montrent, plusieurs fois, Jésus quittant le pays où il prêche sans qu'il y ait de motifs indiqués : le désir d'éviter les grandes foules (*Mathieu*, VIII, 18 ; *Marc*, III, 9-10) est plus probablement le désir de se mettre à l'abri ; d'ailleurs, dans *Marc* le rapprochement des versets 6 et 9 du chapitre III ne peut guère laisser de doute. Le voyage au pays phénicien semble bien être motivé par le scandale que provoquent les paroles de Jésus sur la tradition (*Mathieu*, XV, 21) et ailleurs il nous est dit que Jésus se retire parce que les Pharisiens veulent le faire mourir (XII, 14). La multiplication des pains paraît avoir été opérée à la suite d'une telle retraite ; elle vient après la mort du Baptiste et par suite arrive dans un moment où les ennemis de Jésus étaient particulièrement dangereux (*Mathieu*, XIV, 13 ; *Marc*, VI, 30-31) ; elle se termine par une scène inintelligible. Les disciples passent le lac et leur maître reste de l'autre côté ; il ira les rejoindre en marchant sur les eaux (*Mathieu*, XIV, 22 ; *Marc*, VI, 45) ; ceci semble indiquer une fuite précipitée dont la raison ne nous est pas donnée (1). Il n'est pas vraisemblable

(1) D'après le quatrième Evangile, Jésus se retire parce qu'il sait qu'on voulait le proclamer roi (*Jean*, VI, 45). Cette notice nous permet de pré-



que les gens de Gadara, irrités d'avoir vu leurs pourceaux devenus furieux se jeter dans le lac, aient invité simplement Jésus à quitter leur territoire (Mathieu, VIII, 34 ; Marc, V, 17 ; Luc, VIII, 37). Je ne parle pas de la tentative d'assassinat que d'après Luc (IV, 29) les gens de Nazareth auraient essayé au début de la mission de Jésus, parce qu'à ce moment il n'avait pas encore de disciples.

Le quatrième Evangile est celui qui a conservé le mieux le souvenir des troubles qui accompagnaient la prédication de Jésus : à la fête des Tabernacles, on veut le lapider et il est obligé de se cacher (Jean, VIII, 59) ; après la Dédicace, il se retire au delà du Jourdain (X, 39-40) ; après la résurrection de Lazare, il va dans une localité voisine du désert (XI, 54) ; après l'entrée triomphale, il se cache (XII, 36). Il ne faudrait pas, du tout, connaître le caractère juif pour supposer que tout cela ait pu se produire sans des bagarres.

Les troubles qui accompagnaient la prédication de Jésus, n'étaient pas sans préoccuper l'autorité : les parents de Jésus veulent l'arrêter (Marc, III, 21), parce qu'ils ont peur qu'une révolution n'éclate (1) ; — des scribes et des pharisiens viennent de Jérusalem en Galilée pour faire une sorte d'enquête sur Jésus (Mathieu, XV, 1 et Marc, VII, 1) ; sans doute on avait commencé à s'inquiéter autour du temple ; — après la résurrection de Lazare les notables se demandent s'il n'est pas dangereux de laisser Jésus faire

sumer qu'il y eut une manifestation politique, qui tourna mal pour les chrétiens.

(1) Le P. Rosc commente ainsi cet épisode : « Les parents voient la foule innombrable, exaltée et frémissante, prête à une révolution politique (on sait combien elles étaient fréquentes en Galilée et comment elles ont fini) ; ils sont déconcertés et, de plus, ils craignent pour lui. Ils accourent pour arracher Jésus et pour le soustraire à son entourage » (*Evangile selon saint Marc*, p. 29).



tant de miracles ; ils craignent que les Romains n'interviennent et ne détruisent la ville (Jean, XI, 47-48) ; les Romains ne se préoccupaient point des miracles mais seulement de l'ordre matériel.

Les quatre miracles les plus extraordinaires des Évangiles se rattachent, de la manière la plus étroite, à des troubles et je crois que cette relation est de nature à nous fournir le meilleur indice que nous ayons pour connaître à quel degré d'intensité s'était élevée l'agitation religieuse ; je veux parler de la multiplication des pains — de la marche sur les eaux — du passage des démons dans les corps des pourceaux de Gadara — de la résurrection de Lazare. Ces quatre récits sont pleins de lacunes, de sous-entendus, de détails ayant une forte allure légendaire, au point que souvent on s'est demandé s'ils n'étaient pas de simples contes populaires arrangés par les chrétiens (1). La résurrection de Lazare présente des particularités tout à fait singulières ; Jésus dit à ses disciples : « Déliez-le et laissez-le aller ». Lazare disparaît, en effet, alors qu'il eût paru naturel que tout le monde se réunît pour célébrer cet heureux événement (2). Au chapitre suivant Lazare est, de nouveau, introduit, mais d'une manière qui paraît singuliè-

(1) M. Th. Reinach observant qu'à Gadara les Romains avaient mis une garnison, que la Palestine était occupée par la dixième légion qui avait parmi ses insignes un sanglier, que le démon déclare s'appeler Légion, que ce mot paraît s'être très longtemps entendu au sens purement technique, pense que le miracle de Gadara serait un conte juif (*Revue des études juives*, 2^e semestre 1903, pp. 176-178). On pourrait même supposer que les pourceaux se jettent à l'eau parce que la légion avait pour emblème le sanglier et la galère ; Gadara n'est pas sur les bords du lac et il a fallu une raison pour amener cet épisode. Ce système conduirait à faire descendre le proto-Marc à une époque très basse ; il rendrait ainsi l'hypothèse d'un proto-Marc peu vraisemblable.

(2) Après la résurrection de la fille de Jaïre, Jésus ordonne qu'on lui donne à manger (Marc, V, 43 et Luc, VIII, 56) ; il y eut sans doute un repas de famille.



rement suspecte ; il ne parle pas et on pourrait supprimer les petits bouts de texte qui le mentionnent, sans rien faire perdre au récit. Il est extrêmement vraisemblable qu'il y eut une sédition autour du tombeau, que le corps fut enlevé par les disciples et que ceux-ci furent refoulés au désert ; on ne revit plus Lazare et on expliqua sa disparition en disant qu'il devait se caeher pour échapper aux prêtres qui voulaient le faire mourir. Que la résurrection ait eu lieu ou qu'elle soit une légende seulement, c'est là un détail fort secondaire pour l'histoire.

Au cours de la période apostolique se forma, très rapidement semble-t-il, une doctrine de la non-résistance qui contraste beaucoup avec ce qui s'était produit au temps de Jésus. Les rédactions que nous possédons, furent écrites sous l'influence de ces idées nouvelles ; leurs auteurs n'étaient pas gens assez habiles pour refondre, d'une manière complète, les traditions ; ils procédèrent en pratiquant de larges coupures et l'histoire devint ainsi très énigmatique — d'autant plus obscure que la force avait joué un plus grand rôle dans les événements.

Si l'on accepte cette manière de voir, il devient facile de comprendre ce qui se produisit après la mort de Jésus : il semble que les disciples se soient dispersés, et saint Justin connaissait même une tradition d'après laquelle ils auraient renié leur maître (I. Apologie, 50). Renan ne peut arriver à nous expliquer pourquoi ceux qui étaient allés en Galilée revinrent à Jérusalem. Il me semble que les anciens artisans qui avaient suivi Jésus, ne devaient pas se trouver beaucoup en sécurité dans les cantons où s'étaient produites tant de bagarres ; isolés, ils étaient exposés à beaucoup de vengeances ; il leur fallait se réunir de nouveau ; leur groupement était moins dangereux à Jérusalem qu'en Galilée, dans une grande ville que dans des bourgades.



Et enfin de quoi auraient-ils pu vivre, s'ils avaient été rassemblés dans leur petit pays ? Et quelles protections auraient-ils pu y rencontrer ? Il n'en était pas de même à Jérusalem. Là, ils n'attiraient pas autant l'attention et, d'après des traditions concordantes, ils auraient eu des amis plus ou moins discrets dans l'aristocratie.

On comprend que des hommes qui étaient menacés de vengeance et qui avaient souvent combattu ensemble pour défendre leur maître, aient formé une association liée par la plus forte solidarité. D'autre part, on comprend aussi qu'ils aient accepté le gouvernement de saint Jacques, qui apparaît tout à coup dans l'histoire chrétienne. Comme il ne semble pas avoir participé à la prédication de Jésus, il ne pouvait éveiller aucune susceptibilité parmi les Juifs et on peut supposer que ce furent les protecteurs de la première communauté chrétienne qui engagèrent leurs clients à prendre pour chef un homme dont l'orthodoxie était irréprochable.

Cette discussion nous amène à conclure que tous les récits de la vie de Jésus — surtout dans les synoptiques — ont été transformés en raison de circonstances relatives aux temps apostoliques, en sorte qu'il faut renoncer à tirer des documents une biographie quelque peu vraisemblable du fondateur du christianisme (1).

(1) On paraît aujourd'hui admettre qu'il convient d'abandonner le rêve d'écrire une vie de Jésus. Le P. Lagrange résume une discussion sur la valeur des témoignages par ces paroles significatives : « Ne résulte-t-il pas de là qu'il est plus facile d'extraire des évangélistes une doctrine religieuse que de les mettre bout à bout pour composer une histoire proprement dite ? » (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1904, p. 20). M. Brunetière a dit quelque chose d'analogue dans une conférence donnée à Amsterdam sur les *difficultés de croire* (*Débats*, 10 mai 1904).



IV

Les traditions recueillies par Papias. — Les vignes messianiques. — Une *halaka* de Jésus rapportée dans le Talmud. — Traces d'enseignement rabbinique dans les Évangiles. — Peu de souci des premiers chrétiens pour garder l'enseignement. — Saint Paul. — La *Didaché*. — Impossibilité de reconstituer le temps de Jésus.

Nous pouvons aller plus loin encore et nous demander si nous avons même dans les synoptiques l'aspect général de l'enseignement de Jésus. Le témoignage qui serait probablement décisif pour résoudre cette question, n'existe plus ; je veux parler du traité écrit par Papias, évêque d'Hierapolis, sous le titre de : « Explications des *logia* (1) du Seigneur ». Renan dit à ce sujet : « La disparition de cet écrit est la plus regrettable perte qui ait été faite dans le champ de la primitive littérature chrétienne. Un grand nombre de difficultés seraient sans doute levées si nous avions le livre de Papias. C'est probablement pour cela que nous ne l'avons plus » (*Eglise chrétienne*, p. 130).

Si un siècle, à peu près exactement, après la mort de Jésus, un évêque d'Asie essayait de reconstituer par la tradition le véritable enseignement du maître, c'est que dans les Eglises de son pays il n'existait pas encore de recueils

(1) Aujourd'hui on semble reconnaître qu'il n'y a pas de mot français équivalent au mot grec *logion* : Henri de Valois dans sa traduction d'Eusèbe le rend par *oraculum* (Migne, *Pères grecs*, tome XX, p. 295) ; Renan le traduit par *oracle* (*Évangiles*, p. 83), mais quelquefois aussi par *parole* (*Eglise chrétienne*, p. 195). Reuss dit que ce mot « est employé principalement pour des paroles prononcées avec une certaine emphase ou autorité, comme le latin *effatum* » (*Histoire évangélique*, p. 72).



consacrés par l'usage liturgique et c'est aussi que l'expérience lui avait montré que les livres de vulgarisation ne représentaient pas toujours l'enseignement orthodoxe.

De ce que Papias cite peu de sources canoniques (la première Épître de saint Jean et la première de saint Pierre) il n'en résulte pas que sa bibliothèque religieuse fût à peu près vide. On a supposé qu'il ne connaissait point saint Paul ; je me demande, au contraire, s'il ne fait pas allusion aux Épîtres pauliniennes dans ce passage. « Je n'étais pas comme la plupart, qui se laissent prendre au flux des paroles » (p. 125). — Il avait entendu parler d'un recueil écrit par saint Marc ; mais il ne l'avait pas lu, car il se borne à rapporter les critiques du presbytre Jean : ce livre était signalé comme étant composé sans méthode, parce que l'auteur avait suivi l'ordre que les accidents de voyage avaient imposé à l'exposition de saint Pierre. Il ne paraît pas vraisemblable qu'il eût entre les mains le recueil de *logia* attribué à saint Mathieu (1). -- La manière dont Eusèbe parle de l'épisode de la femme adultère, mentionné par Papias, tend à faire croire que celui-ci ne l'avait pas pris dans l'Évangile aux Hébreux, où il a figuré.

Nous devons à saint Irénée la conservation d'un fragment de Papias, qui me semble être infiniment précieux : « Il viendra un temps, aurait dit Jésus, où naîtront des vignes, dont chacune contiendra dix mille cep et dans chaque cep il y aura dix mille bras et dans chaque bras

(1) On admet généralement que Papias a connu les *logia kyriaka* de saint Mathieu ; mais cela est fort peu vraisemblable ; le texte d'Eusèbe ne le dit pas (*Histoire ecclésiastique*, III, 39). Si Papias avait utilisé ce recueil, il est probable qu'il n'aurait pas été aussi bref à ce sujet et qu'Eusèbe aurait mentionné des emprunts tirés de ce livre comme il l'a fait pour les Épîtres de saint Pierre et de saint Jean. — Le désordre que le presbytre signalait dans Marc s'explique fort bien avec l'hypothèse d'une origine liturgique ; les enseignements successifs de saint Pierre sont les différents temps de l'année chrétienne.



dix mille rejets et dans chaque rejeton dix mille grains et chaque grain pressé donnera vingt-cinq mille muids de vin. Et quand un saint saisira une des grappes, une autre crierà : Je suis meilleure, prends-moi ; bénis Dieu à mon sujet » (p. 132). Saint Irénée ne mettait pas en doute l'autorité de cette tradition, qui a une si forte couleur rabbinique. On retrouve un morceau analogue dans l'apocalypse de Baruch, mais l'antériorité du récit donné par Papias ne semble pas discutable à Renan (p. 133) ; il est très probable que les deux textes dérivent d'une même source, car dans Hénoch (X, 19) il est question de vignes qui produisent du vin en abondance extraordinaire. On est ainsi amené à se demander si l'enseignement de Jésus n'aurait pas eu une allure beaucoup plus rabbinique qu'on ne l'a supposé jusqu'ici.

Je suis d'autant plus porté à répondre par l'affirmative que la tradition talmudique nous a conservé une *halaka* remontant à Jésus. R. Eliéger rencontra un jour à Séphoris un chrétien nommé Jacob de Caphar-Schekania et celui-ci lui posa une question sur une règle donnée par le Deutéronome (XIII, 18) : il est défendu de recevoir au temple l'argent d'une courtisane et on demande si les prêtres ne pourraient pas l'utiliser (1). Le savant juif déclara ne connaître aucune *halaka* sur ce sujet et le chrétien lui apprit ce qu'avait dit Jésus : « Venant de choses impures, ce produit sera employé aux choses impures... Qu'on en

(1) J. Derenbourg dit : *gaspiller* (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 358) ; sans doute il s'agissait de savoir si on ne pouvait en faire un emploi secondaire. Les chrétiens se demanderont plus tard ce qu'il est permis de faire d'une offrande apportée par un *impie* : les Constitutions apostoliques décident qu'il faut l'employer à acheter du bois et du charbon ; il ne serait pas convenable de la convertir en vivres pour les pauvres : « Les présents des impies sont ainsi la pâture du feu et non la nourriture des fidèles » (*Marc-Aurèle*, p. 101).



fasse des latrines publiques ». R. Eliéger trouva la solution très satisfaisante ; il résulta pour lui beaucoup de désagréments de cette conversation familière avec un hérétique et de l'approbation qu'il avait donnée à la *halaka* chrétienne (1). Renan n'a connu cet épisode que longtemps après avoir écrit sa *Vie de Jésus* et par le livre de J. Derenbourg ; il en parle avec mauvaise humeur : « Jacob, dit-il, cite de prétendues paroles de Jésus » (*Evangelies*, p. 533). Je ne vois aucune raison pour rejeter complètement cette tradition ; que le texte de l'enseignement de Jésus n'ait pas été scrupuleusement conservé, c'est évident ; mais l'essentiel est le fait que Jésus ait prononcé une *halaka* dont on avait gardé le souvenir.

Le Talmud de Jérusalem rapporte (2) qu'un chrétien (qui paraît être le même Jacob) voulut guérir, *par l'invocation du nom de Jésus*, un rabbin qui avait été mordu par un serpent (p. 533). Le malade mourut pendant que l'on discutait la question de savoir si l'opération était légitime ; il semble résulter du contexte que le chrétien invoquait le passage du Lévitique (XVIII, 5) dans lequel Dieu promet la vie à ceux qui observeront les lois. Sans aucun doute la discussion avait l'allure ordinaire des écoles.

Le quatrième Evangile a conservé un trait qui vient à l'appui de mon hypothèse. Les Juifs, entendant Jésus discourir durant la fête des Tabernacles, se demandent comment il peut connaître les Ecritures, sans avoir étudié (Jean, VII, 14-15). Ce qui les étonne ce n'est évidemment pas la citation de versets bibliques, mais la manière de les

(1) Ce Jacob qui semble bien avoir été un judéo-chrétien, appelle cependant le Deutéronome : *Votre loi*. On a souvent prétendu que cette expression johannique ne pouvait s'expliquer que par une rupture complète entre l'Eglise et la Synagogue, incompatible avec l'authenticité du quatrième Evangile. Cette thèse ne paraît guère compatible avec cet épisode.

(2) *Talmud de Jérusalem*, trad. franç., tome IV, p. 456.



employer suivant les méthodes de la science du temps. On doit donc supposer que la discussion avait une forme vraiment rabbinique (1).

Il ne paraît pas douteux que certains textes très énigmatiques des synoptiques ne correspondent, eux aussi, à des discussions rabbiniques ; je citerai, par exemple, la scène dans laquelle Jésus ordonne de payer le tribut à César, en donnant comme raison que ses auditeurs possèdent des monnaies frappées à l'effigie impériale (Mathieu, XXII, 21 ; Marc, XII, 17 ; Luc, XX, 25). Ce qui doit être retenu comme essentiel dans cette scène, c'est que Jésus, interrogé par des docteurs subtils, ne regarde pas la pièce de monnaie ; ce sont ses interlocuteurs qui lui apprennent ce qu'elle représente ; — et ceux-ci se retirent ensuite confus. Le raisonnement employé par Jésus nous échappe ; mais il portait sûrement sur l'idolâtrie : nous savons en effet qu'un docteur fut regardé comme très pieux parce qu'il n'avait jamais regardé une pièce de monnaie (2) ; sans doute Jésus se moqua des rigoristes qui s'étaient laissés prendre au piège et avaient souillé leurs yeux par l'examen d'une effigie impériale.

Les synoptiques ont conservé des traces très certaines de formes littéraires profondément juives, notamment de l'épigramme et du jeu de mots, que Jésus a, sans doute, beaucoup employées ; mais ces formes sont cachées sous tant d'apports grecs que Renan lui-même n'a pas bien compris ces textes et a cru y découvrir quelque chose d'extraordinaire, une ironie féroce « qui porte jusqu'au fond des os le feu et la rage » (*Vie de Jésus*, p. 347).

(1) Naturellement on ne peut en juger exactement par le discours que rapporte l'évangéliste, encore que l'on puisse souvent deviner une texture rabbinique sous les raisonnements du quatrième Évangile.

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 207.



Saint Marc est, je crois, le seul synoptique qui nous ait conservé un fragment un peu vraisemblable des discussions relatives au sabbat, « Le sabbat, aurait dit Jésus, a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Marc, II, 27) ; les rabbins ont adopté une formule très semblable pour expliquer le verset de l'Exode (XXXI, 14) dans lequel il est dit que le sabbat est une sainteté pour les Juifs : « le sabbat t'est *donné* et tu n'es pas *donné* au sabbat », est une maxime pharisienne (1). Il est clair que tout le régime des exceptions change suivant qu'on se place à un point de vue ou à l'autre, suivant que l'homme est propriétaire ou du moins usager d'un bien, ou qu'il est soumis à un service. Des considérations empruntées au droit civil avaient une grande place dans les discussions rabbiniques, comme le montre une curieuse aventure de R. Gamaliel (2).

On comprend facilement pourquoi la tradition n'a pas conservé l'allure rabbinique de l'enseignement de Jésus ; cette allure n'intéressait pas du tout les juifs hellénistes auxquels les prédicateurs chrétiens s'adressèrent et encore moins les païens. Mais il y a une autre cause plus importante encore : il semble que, pendant assez longtemps, on n'ait pas éprouvé le besoin de se référer aux sentences du maître ; c'est ce que montrent bien les Épîtres

(1) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 144. Il est bien probable que Jésus employa cette maxime dans un sens autre que celui que lui donnaient les pharisiens ; mais cette argumentation a dû être dirigée suivant les méthodes juives.

(2) Un païen reprochait à R. Gamaliel d'aller prendre un bain dans un établissement dont les revenus appartenaient à un temple de Vénus alors que la loi mosaïque défend de tirer le moindre profit des objets consacrés aux idoles. Il répondit : « Je ne vais pas dans le domaine de l'idole ; c'est elle qui vient dans le mien ; on n'a pas construit la maison de bain en l'honneur d'Aphrodite ; c'est elle qui sert d'ornement à la maison de bains ; c'est une maison publique, appartenant à moi comme à tout le monde » (*Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 212).



Pauliniennes (1). « A peine entendit-il parler des *logia*, dit Renan à propos de saint Paul ; de la tradition évangélique il ne connut que des fragments » (*Evangelies*, p. 269). Une seule fois saint Paul semble invoquer un texte (2) : opposant sa manière de vivre à celle des autres apôtres, il dit qu'il aurait pu, comme eux, demander ses moyens d'existence aux fidèles : « Ne savez-vous pas que ceux qui exercent les fonctions sacrées, vivent du temple et que ceux qui font le service de l'autel, ont part à l'autel ? De même le Seigneur a ordonné à ceux qui prêchent l'Evangile de vivre de l'Evangile » (Corinthiens, IX, 13-14). Il est très curieux que cette parole de Jésus ne nous ait pas été conservée ; on ne peut trouver que des analogies dans nos synoptiques ; je crois que saint Paul rappelle à ses lecteurs une révélation faite par un prophète à Corinthe même (3).

Les paroles des prophètes ont, sans aucun doute, joué un grand rôle dans la formation de la pensée chrétienne et très probablement il en existait des recueils ; il serait impossible autrement de comprendre comment saint Paul aurait pu écrire cette phrase : « C'est pour cela qu'il est dit :

(1) D'après ce que saint Paul raconte dans l'Épître aux Galates (I, 11-12) tout son enseignement viendrait directement de révélations personnelles ; il peut y avoir là une certaine exagération.

(2) On a cru souvent trouver un autre texte invoqué par saint Paul dans un passage des *Actes*, XX, 36 : « Je vous ai montré que c'est en peinant ainsi qu'il faut soutenir les faibles et se rappeler les paroles du Seigneur Jésus qui a dit lui-même : *Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* ». Ces paroles manquent dans les *Evangelies* et je crois comprendre qu'elles ont été adressées à saint Paul lui-même, puisqu'elles sont la glorification de toute sa conduite.

(3) Saint Paul paraît, en effet, distinguer deux manières de connaître : l'ancienne Loi est connue par la *lecture* d'un livre et elle peut être ignorée ; de là vient l'interrogation : « Ne savez-vous pas ?... » — au contraire, l'ordre du Seigneur dont il parle, doit avoir été connu *directement* de tous les Corinthiens : c'est donc une révélation faite en leur présence.



Réveille-toi, toi qui dors ; relève-toi d'entre les morts et le Christ t'éclairera ! » (Ephésiens, V, 14). Cette formule a tout à fait l'allure d'un cri prophétique. A la fin de l'Épître aux Romains saint Paul dit que « le mystère tenu caché pendant de longs siècles, est maintenant manifesté et publié à l'aide des *écritures prophétiques* parmi tous les gentils » (Romains, XVI, 25-26). Nul doute qu'il ne s'agisse ici d'écrits chrétiens qui étaient colportés dans tout l'Empire.

Saint Paul avait d'autant moins besoin de faire appel à l'enseignement traditionnel qu'il recevait lui-même un enseignement direct ; dans les règles qu'il donne aux Corinthiens sur le mariage, il distingue celles qui sont des préceptes qui viennent du Seigneur et celles qui sont seulement des conseils que lui inspire sa prudence (I. Corinthiens, VII, 10-11 et 25-40). Ces préceptes lui viennent directement du ciel, exactement comme la révélation relative à la Cène qui se trouve dans la même Épître (XI, 23) et comme l'enseignement qu'il donne au sujet du jour du Seigneur et d'après lequel il doit être enlevé au ciel immédiatement après la résurrection des morts (I, Thessaloniens, IV, 15-17). Il est très vraisemblable que c'est des Épîtres que l'interdiction du divorce est passée dans la législation évangélique (1). Il est à remarquer, en effet, que la raison donnée par Jésus (Mathieu, XIX, 6 et Marc, X, 8-9) est exactement empruntée à l'Épître aux Ephé-

(1) Il y a bien cependant une certaine différence, car dans Mathieu le divorce pour cause d'adultère paraît admis ; mais cette tolérance qui est si visiblement en contradiction avec les principes que l'évangéliste prête à Jésus sur le mariage, a été quelquefois considérée comme étant une atténuation apportée ultérieurement au texte primitif (Rose, *Evangile selon saint Mathieu*, pp. 43 et 149). Cette opinion me paraît très vraisemblable et elle correspond bien à l'idée que je me fais de la composition de ces lois. Saint Justin ne connaît pas encore cette atténuation (Cf note suivante).



siens (V, 31) : l'homme et la femme forment une seule chair — ce qui emporte évidemment l'idée que l'union est faite pour la vie. Cette dépendance paraît d'autant plus vraisemblable que dans Mathieu, la règle du divorce est suivie d'un grand éloge de la continence (XIX, 12) qui rappelle beaucoup les idées que saint Paul avait exposées aux Corinthiens ; on trouve notamment dans l'évangéliste que certains hommes se font eunuques (c'est-à-dire restent vierges) à cause du royaume des cieux (1) et saint Paul reproche aux gens mariés de ne pas consacrer tout leur temps au Seigneur (VII, 32-34).

Cette confusion entre les paroles de Jésus et celles de saint Paul apparaît d'une manière particulièrement curieuse dans l'histoire du précepte : « Soyez de bons banquiers », qui n'a pas pénétré dans la rédaction de nos Évangiles, mais qui a été si souvent cité par les Pères comme venant de Jésus-Christ (2). Saint Paul avait dit : « Examinez toutes choses ; retenez ce qui est bon » (I, Thessaloniens V, 21) ; on trouva plus élégant de traduire cela sous la forme : « Soyez de bons banquiers ou de bons changeurs » et saint Denys d'Alexandrie cite saint Paul sous cette forme (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, VII, 7). Souvent on a rapproché les deux formules comme équivalentes ; d'autres fois on n'en a fait qu'un seul texte à la fois évangélique et apostolique (Saint Jérôme, Lettre à Minervius et à Alexan-

(1) Cette relation paraît encore plus évidente quand on se reporte à ce que dit saint Justin sur ce sujet ; il renverse l'ordre que l'on trouve dans le premier Évangile, énonce d'abord l'éloge de la virginité et passe de là à l'interdiction absolue du divorce (I, Apologie, 15 et Mathieu, XIX, 6-12).

(2) Migne, *Pères Grecs*, tome I, pp. 687-690. Les Constitutions apostoliques (II, 36) ont cité ce précepte dans un sens tout à fait étranger au sens primitif (qui était de faire un choix entre le bon et le mauvais) ; elles l'entendent comme ordonnant d'établir des comptes exacts. Nous avons là un remarquable exemple d'un contresens provenant de l'exégèse abstraite si souvent pratiquée aux premiers siècles.



dre, 11 ; saint Cyrille de Jérusalem, VI^e Catéchèse 36 ; Sostrate, Histoire ecclésiastique, III, 16) (1).

J'ai dit déjà, en parlant de la composition des synoptiques, comment des conseils donnés par des prédicateurs avaient dû finir par être attribués à Jésus ; nous en avons un exemple remarquable dans le précepte relatif au serment. Renan pense que saint Mathieu (V. 34-37) aurait mal traduit le texte araméen (*Evangiles*, p. 176) ; il n'est guère douteux que la formule la plus ancienne soit celle de l'Épître de saint Jacques (V, 12) qui est souvent citée par les auteurs chrétiens comme étant la bonne leçon (2) ; notre formule évangélique actuelle est une amplification. Saint Jacques ne rappelle point un précepte de Jésus : il fait une très expresse recommandation à ses lecteurs, après les avoir invités à s'inspirer de la patience de Job et avant de les engager à prier quand ils souffrent. C'est sa prudence personnelle qui lui dicte des conseils.

La *Didaché* est ici à consulter avec fruit : ce petit recueil est certainement fort ancien et très probablement écrit en Syrie ; M. P. Sabatier veut même qu'il soit antérieur à la guerre de Judée ; M. J. Réville le place avant le premier Évangile (3). Les règles du chemin de la vie ne sont pas données comme venant d'une révélation nouvelle ; et, en effet, ces règles appartiennent tout aussi bien au judaïsme qu'au

(1) Dans la *Didascalie* on trouve placé au nom de Jésus un mélange de I, Corinthiens, XI, 19 et de Mathieu, XVIII, 17 (Nau, *Didascalie*, p. 129). Cf. un autre mélange de Philippiens, III, 19 et de Mathieu, VI, 21, mais ici il n'y a pas de nom d'auteur (p. 86).

(2) Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, pp. 112-113. Saint Justin a cité le *logion* d'après saint Jacques (*I. Apologie*, 16) ; je crois qu'il nous a aussi conservé une forme plus ancienne que celle de Mathieu pour le *logion* relatif aux devoirs envers ses frères ; au lieu de trois fautes (Mathieu V, 22), il n'en connaît qu'une seule : « Celui qui se met en colère sera puni par le feu. »

(3) P. Sabatier, *La Didaché*, p. 120, p. 146, pp. 153-157. — J. Réville, *Les Origines de l'épiscopat*, p. 240.



christianisme ; on peut même dire qu'en général il est fort difficile de savoir si une formule morale abstraite de ce temps appartient à l'Eglise ou à la Synagogue. La *Didaché* renferme l'oraison dominicale (VIII, 3) et elle la rapporte à l'enseignement de Jésus ; je serais fort disposé à croire que ce fut la seule partie de cet enseignement dont à l'origine les disciples se soucièrent (1). De même qu'il est recommandé de ne pas prier comme les Juifs, il est aussi prescrit de ne pas jeûner les mêmes jours qu'eux : les jeûnes du lundi et du jeudi passent au mercredi et au vendredi (VIII, 1) ; mais aucune prescription de Jésus n'est invoquée à ce sujet. Au troisième siècle, la *Didascalie* rapportera cette règle à une révélation posthume de Jésus, ordonnant de commémorer son arrestation et sa mort (2). Il est probable qu'on aura voulu se distinguer des Juifs et que le quatrième et le sixième jours de la semaine furent justifiés par une interprétation singulièrement abusive de Zacharie (VIII, 19) (3).

Les fidèles doivent prier, donner et se conduire comme ils en ont reçu l'ordre « dans l'Evangile de notre Seigneur » (XV, 4) ; on a cru parfois que la *Didaché* supposait l'existence d'un Evangile rédigé, semblable à ceux que nous possédons ; mais ce terme est entendu certai-

(1) L'oraison dominicale doit être rapprochée de « la littérature des pauvres » ; le pain quotidien est à entendre dans un sens spirituel, tout comme les dettes ; — le méchant ou le malin, dont il est question à la fin, n'est ni le diable, ni le péché, mais l'ennemi bien connu du Pauvre ; — la tentation que redoute le fidèle est l'épreuve que subit Job de la part d'un Satan qui va à la cour de Iahvé ; le diable juif a eu de la peine à devenir le diable chrétien ; dans le Talmud, Asmodée étudio encore la Loi (*Revue des études juives*, 1884, 1^{er} semestre, p. 47). Au point de vue littéraire, cette prière est entièrement juive ; mais ce caractère littéraire ne touche pas au fond qui est bien chrétien.

(2) Nau, *op. cit.*, pp. 115-116. La *Didascalie* a une chronologie spéciale de la Passion.

(3) C'est ce qui semble bien résulter de la *Didascalie*.



nement au sens que lui donne saint Paul, comme synonyme d'enseignement (1) (Galates, I, 11 ; I, Corinthiens, XV, 1 ; II, Corinthiens, IV, 3 ; Romains, II, 16 et XVI, 25).

Nous lisons dans la *Didaché* une sentence fort importante de Jésus relative de l'Eucharistic : « C'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens » (IX, 5). On retrouve cette formule dans Mathieu (VII, 6) ; mais elle ne peut avoir été prononcée avant que l'Eucharistic fût devenu le centre de la vie chrétienne ; si c'est une parole de Jésus, comme l'assure la *Didaché*, elle appartient aux révélations de sa vie posthume qui furent, semble-t-il, considérables.

La *Didaché* semblerait encore se référer à un enseignement de Jésus dans les règles qu'elle donne au sujet des missionnaires et des prophètes (XI) ; elle dit de se conduire suivant les préceptes de l'Evangile, ce qui me paraît signifier simplement suivant les règles de l'Eglise, car nous ne trouvons point dans les synoptiques des préceptes évangéliques qui correspondent un peu exactement à ceux qui sont donnés ici. Le principe est que les fidèles ne doivent pas juger les prophètes d'après les révélations qu'ils promulguent durant leurs extases ; Dieu seul peut les juger et c'est ainsi que les choses se passèrent au temps de l'Ancien Testament (XI, 3 et 6) ; mais les fidèles reconnaîtront les bons et les mauvais prophètes à leur conduite ; ce n'est pas une règle de foi, mais une règle économique qui est donnée : on regardera comme des imposteurs tous ceux qui useront de la prophétie pour exploiter la communauté (XI, 2, 4, 5, 7). Le premier Evangile a conservé une survivance de cette antique discipline. La *Didaché* disait :

(1) L'oraison dominicale est aussi donnée dans la *Didaché* comme appartenant à l'Evangile du Seigneur.



« Lorsqu'un prophète parle en esprit, vous ne l'éprouverez pas, ni le condamnez, car tout péché sera remis, mais ce péché ne sera pas remis » (XI, 3); on lit dans Mathieu que tout péché sera pardonné aux hommes, sauf « le péché contre le Saint-Esprit » (XII, 31); nous avons ici la forme abstraite d'une législation antérieure; c'est la *Didaché* qui a engendré évidemment la règle évangélique.

On a souvent pensé que le pouvoir disciplinaire si énergiquement exprimé dans Mathieu (XVI, 19 et XVIII, 18) n'a pu être formulé que longtemps après la mort de Jésus. Le problème dépend, en très grande partie, du sens que l'on attribue au pouvoir de lier et de délier : suivant Renan c'est le droit de légiférer, en déclarant certaines choses licites et d'autres illicites (*Vie de Jésus*, p. 308); il serait plus exact de dire que le *lien est l'engagement*. Le déliement des vœux joue un grand rôle dans le Talmud : on se demande si l'on peut être délié de tous les vœux et qui a qualité pour rompre l'obligation; ces deux questions n'étaient pas complètement résolues; suivant quelques-uns, trois Israélites sachant trouver un expédient pour délier d'un vœu, étaient aptes à le faire; il semble que les rabbins déléguassent l'autorité à leurs disciples soit d'une manière générale, soit pour certains cas particuliers (1). Le premier *logion* de Jésus n'aurait donc, par lui-même, rien de bien étonnant : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux »; mais il faut le rapprocher du second et d'un passage du quatrième Evangile pour en comprendre toute la portée (2).

(1) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, pp. 266-267. — La clef de science dont il est parlé dans Luc (IX, 52) se rapporte sans doute à cela.

(2) Rapprochement que fait aussi le P. Rose qui ne tire pas les mêmes conséquences que moi, parce qu'il ne voit pas que les trois préceptes sont identiques (*Evangile selon Saint Mathieu*, p. 132).



Dans le deuxième passage de Mathieu, il s'agit d'un frère qui ne veut pas se soumettre à l'avis de la communauté dans un différend avec un autre frère : il sera traité comme un païen ou un publicain et c'est alors que vient la règle : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel ». C'est le commentaire de ce qui précède et nous voyons que le lien est ici l'agrégation à la communauté. Le quatrième Evangile nous donne une autre formule : les fidèles qui ont reçu le Saint-Esprit pourront pardonner les péchés et leur décision sera ratifiée au ciel (Jean, XX, 23). Ces deux préceptes sont les mêmes en substance : ne point pardonner les fautes à un adhérent, c'est l'expulser de la communauté des élus ; les *clefs du royaume des cieux* symbolisaient cette règle disciplinaire dans le premier *logion* de Mathieu.

Ici le quatrième Evangile est fort instructif : il rapporte à la vie posthume de Jésus cette délégation ; elle résulte de ce que les apôtres ont reçu l'Esprit. Nous avons le droit de regarder cette législation comme posthume, au même titre que le verset relatif à l'Eucharistie (1).

De bonne heure, l'Eglise eut à se préoccuper de préparer ses missionnaires aux tribulations qu'ils devaient rencontrer sur leur chemin et au martyre. Dans les manuels du troisième siècle qui nous restent, on a utilisé à peu près uniquement le premier Evangile, dont le dixième cha-

(1) L'épisode de la femme adultère est à rapprocher des règles disciplinaires ; il figurait à l'Evangile aux Hébreux qui ressemblait si fort à notre Mathieu : il est connu de la *Didascalie* et tout le monde lui trouve une *allure très synoptique*. Il a eu pour objet de montrer que le chrétien ne peut exercer la justice pénale, même pour le crime énorme d'adultère, et il n'a pu être composé que dans des communautés vivant déjà comme de petites républiques. Il a pénétré dans le quatrième Evangile parce que, la légende ayant fait de saint Jean l'apôtre du pardon, la place de cet épisode



pitre renferme de si sombres prédictions (1). Il n'est pas vraisemblable que ce morceau ait été composé avant que l'on eût acquis une certaine expérience des persécutions ; Mathieu nous apparaît donc, encore une fois, comme l'Evangile le plus avancé au point de vue ecclésiastique, celui qui suppose une organisation plus expérimentée.

On comprend facilement par quelle suite d'idées les anciens auteurs ont été amenés à regarder ce document comme étant tout à fait primitif : il leur semblait naturel d'admettre que la première Eglise araméenne eût eu son texte canonique et que ce texte fût le premier en date, comme cette Eglise avait été la mère de toutes les autres. Aujourd'hui encore beaucoup de personnes adoptent une opinion fort analogue à celle des Pères et identifient notre Evangile aux *logia kyriaka* dont parle Papias (*Evangiles*, p. 79, p. 110 et p. 216). Cette identification me semble absolument impossible, car Papias dit que les enseignements de Jésus étaient interprétés par chacun d'une manière arbitraire (2), ce qui permet de penser que les paraboles étaient données sans aucune explication et qu'ainsi leur sens était fort douteux ; or, dans le premier Evangile, les paraboles ne comportent pas de grands doutes, soit que Jésus les explique, soit que le contexte en donne le vrai sens.

Contrairement à une opinion fort répandue, j'ai beaucoup de peine à croire que les paraboles nous représentent le type de l'enseignement de Jésus : il serait étrange que les apôtres n'eussent pas imité ce mode d'enseignement de

sembla indiquée dans son Evangile quand on ne comprit plus le sens primitif. Dans la *Didascalie* il est cité pour montrer que les chefs de la communauté ne doivent pas repousser les pécheurs (Nau, *op. cit.*, p. 46.).

(1) Le Blant, *op. cit.*, pp. 112-113.

(2) On admet généralement que Papias a voulu dire qu'il y avait eu plusieurs traductions grecques, mais cela n'offre guère un sens satisfaisant.



leur maître ; d'ailleurs cette exposition n'était pas sans danger, car les commentateurs modernes font observer qu'il ne faut pas s'attacher aux détails. Ce qui me semble essentiel, c'est que les paraboles furent regardées comme des énigmes inintelligibles pour les non-initiés (Mathieu, XIII, 34-35 et 51 ; Marc, IV, 10-12 ; Luc, VIII, 9-10). N'auraient-elles pas été à l'origine des *énigmes de probation* destinées à reconnaître les initiés ? Leur multiplicité proviendrait de ce que nos auteurs ont groupé des paraboles propres à diverses communautés. Nous aurions donc ici encore une origine liturgique.

Ces explications nous conduisent à renoncer à toute recherche ayant pour but de retrouver soit les détails de la vie, soit l'enseignement de Jésus (1). Ce que nous possédons est un mélange de traditions remontant au maître, de révélations posthumes, d'ordres ou de conseils donnés par les apôtres ; le théologien peut avoir intérêt à établir une distinction entre ces diverses parties, s'il admet que seul l'enseignement de Jésus doit être conservé par le christianisme ; mais cela n'intéresse nullement l'historien qui, écrivant l'histoire de l'Eglise, n'a pas à remonter plus haut que la formation de celle-ci.

(1) Il ne faut évidemment attacher aucune importance à la formule « Jésus dit à ses disciples » ; dans les *Pirké Aboth* les sentences attribuées aux anciens rabbins sont introduites d'une manière analogue ; les *logia* de Beh nesa ont aussi la rubrique : « Jésus dit » et ce sont des compositions artistiques et tardives (*Revue biblique*, 1897, pp. 512-515).



V

Saint Jean dans Polycrate et Irénée. — Le presbytre Jean. — Origines probablement montanistes de la légende. — Confusion de personnes. — Travail populaire sur saint Jean.

Si l'histoire dépendait des biographies des fondateurs, il faudrait désespérer de jamais connaître les origines chrétiennes, car il est impossible de percer le mystère qui entoure l'auteur du quatrième Evangile — que cet auteur soit l'apôtre saint Jean ou un anonyme qui aura pris sa place. Saint Jean nous apparaît pour la première fois dans la littérature chrétienne à la fin du second siècle ; à ce moment sa légende a pris d'énormes proportions. Polycrate, évêque d'Ephèse, écrivant au pape Victor (189-198) pour défendre les usages pascaux de l'Asie, lui dit que la foi de ce pays est garantie par l'existence de tombeaux de saints personnages, parmi lesquels il cite « Jean, celui dont la tête s'inclina sur la poitrine du Seigneur, lequel fut pontife portant le *petalon* et martyr et docteur [et qui] est enterré à Ephèse » (*Marc-Aurèle*, p. 200). Ces titres sont assez singuliers et nous montrent que l'imagination populaire avait déjà fortement travaillé sur ce sujet.

Le titre de martyr n'est pas très surprenant, parce que, dans l'ancienne langue chrétienne, il ne comporte pas nécessairement la mort violente (*Evangiles*, p. 413) ; encore au troisième siècle saint Cyprien donnera ce titre au pape Lucius qui avait été exilé pendant quelque temps et qui revint triomphalement à Rome ; l'usage romain était cependant



déjà de ne plus nommer martyrs que les exilés qui mouraient sous le coup de la peine (1). On ne se rend pas facilement compte des raisons qui purent faire assimiler l'apôtre à un grand prêtre juif portant sur le front une lame d'or (*petalon*). Renan a supposé que les judéo-chrétiens attribuèrent d'abord cet emblème à saint Jacques, dont ils avaient fait « une espèce de bonze juif, un grand prêtre d'imitation » ; plus tard, saint Jean devint leur chef et reçut aussi le *petalon* par imitation de saint Jacques (*Saint Paul*, p. 307 ; *Antéchrist*, p. 209 et p. 563). Ce système est fondé sur une méprise de saint Epiphane, qui est familier avec les confusions ; le *petalon* de saint Jacques est une invention de l'auteur du quatrième siècle (2). Je suppose que l'on aura voulu trouver un symbole qui exprime, à la fois, que saint Jean fut prophète dans l'Apocalypse et *véridique* dans l'Evangile (3) ; on ne trouva rien de mieux que de lui attribuer l'ornement sacerdotal auquel les Septante ont donné le nom de *dêlôsis kai alêtheia* (démonstration et vérité, c'est-à-dire : démonstration véritable ou de la vérité) et qui était censé avoir été l'oracle des *urim ve tummim* (*Histoire d'Israël*, tome I, p. 282). Le *petalon* aura été ajouté par surcroît (4).

Saint Irénée, dans son livre sur les hérésies, écrit en-

(1) Duchesne *Liber pontificalis*, tome I, p. XCIII, col. 1. — Le titre de martyr fut même quelquefois donné à des personnages vivants (*Marc-Aurèle*, p. 218).

(2) Saint Epiphane racontant une anecdote sur Cérinthe, le remplace par Ebion, prétendu hérétique qui n'a jamais existé et qui fut inventé pour donner un fondateur aux *ébionites*, dont le nom venait d'*ébionim* (les pauvres). Les autorités auxquelles se réfère saint Epiphane à propos du *petalon* de saint Jacques, parlent de saint Jean (Migne, *Pères grecs*, tome XLI, p. 395 et tome LXII p. 722). Renan n'avait évidemment pas vérifié les textes.

(3) On sait que l'auteur du quatrième Evangile insiste sur sa véracité.

(4) Ce *petalon* pourrait avoir été le premier exemple chrétien de nimbe d'or.



viron dix ans avant la querelle pascalle (1), parle de saint Polycarpe qui fut martyrisé en 155, qu'il avait connu dans sa jeunesse et qui représentait à ses yeux la tradition la plus auguste : il avait été instruit par les apôtres et institué par eux évêque de Smyrne. Il enseignait ce qu'il avait appris des gens qui avaient vu le Seigneur ; il avait montré pour l'hérétique Mareion autant d'horreur que Jean en avait montré pour l'hérétique Cérinthe (Hérésies, III, III, 4). Dans une lettre au pape Victor relative à la Pâque, saint Irénée rapporte que saint Polycarpe avait « eu commerce avec Jean le disciple du Seigneur et les autres apôtres » (*Marc-Aurèle*, p. 203). S'adressant à un ancien condisciple, Florinus, devenu hérétique, il lui reproche de suivre une doctrine différente de celle que « transmirent les anciens qui avaient connu les apôtres » et lui demande de se souvenir de Polycarpe parlant de la « familiarité qu'il avait eue avec Jean et les autres qui avaient vu le Seigneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, Polycarpe le rapportait comme l'ayant reçu de témoins oculaires du Verbe de vie » (*Antéchrist*, pp. 564-565).

Le témoignage de saint Irénée est assez vague et la terminologie qu'il emploie est assez défectueuse : le titre d'*apôtre* n'a pas un sens parfaitement certain dans la vieille littérature chrétienne. Clément d'Alexandrie le donne à saint Clément de Rome (*Evangelies*, p. 313) ; il a été donné à Thécla, l'héroïne d'un roman fameux, qui aurait été disciple de saint Paul (*Marc-Aurèle*, p. 245). On a peine à croire que saint Polycarpe, né vers l'an 68, ait pu connaître en Asie *plusieurs* témoins de la vie de Jésus : il est vrai que, sous Adrien, l'apologiste Quadratus prétendait que ses contemporains avaient encore vu des gens ayant

(1) Suivant la chronologie de M. Harnack qui place la querelle pascalle vers 190, Renan recule la lettre de Polycrate jusqu'en 196.



été guéris par Jésus ; ce qui semble assez paradoxal à Renan (*Eglise chrétienne*, p. 41). Cette difficulté n'est pas insurmontable, parce qu'il ne faut pas séparer les diverses parties des traditions que saint Irénée avait reçues d'Asie : il nous apprend notamment que, d'après les *presbytres* (1) qui avaient connu Jean, la vie de Jésus s'était prolongée entre quarante et cinquante ans (Hérésies, II, xxii, 5). La durée de l'existence posthume de Jésus est mal déterminée, il n'y a rien d'impossible à ce que les *presbytres* aient attribué à cette existence surnaturelle une quinzaine d'années. Papias avait connu deux disciples de Jésus, Jean le *presbytre* et Aristion, qu'il distingue des gens qui ont seulement entendu les apôtres (2) ; ce nom de disciples peut simplement rappeler qu'ils ont été initiés durant la vie posthume du maître et qu'ils l'ont vu dans sa gloire de ressuscité. Si on accepte cette interprétation, toutes les singularités que présentaient les traditions rapportées plus haut disparaissent (3). Ces deux personnages ont eu certainement une grosse influence sur la formation du christianisme en Asie : d'après Eusèbe, qui suit sans doute Papias exactement, le premier avait des traditions (*paradoxeis*) et le second des récits explicatifs sur l'enseignement de Jésus (*tou Kyriou logon diégeseis*) ;

(1) Ce titre de presbytre ne correspond primitivement à aucune fonction déterminée : c'est un titre d'honneur correspondant à celui de *senior*.

(2) Renan a beaucoup hésité au sujet du *presbytre* Jean (*Vie de Jésus*, pp. lxxii-lxxiii ; *Antéchrist*, pp. xxiii-xxvi ; *Évangiles*, pp. 426-433). Il admit finalement que l'apôtre était probablement mort à Ephèse, qu'un homonyme avait conservé de vieilles traditions qui se rattachaient probablement à lui et que le quatrième Évangile fut l'écho des traditions du *presbytre* Jean. (*Eglise chrétienne*, pp. 48-51 et pp. 78-81). Il ne voulait pas admettre que Jean et Aristion eussent pu connaître Jésus et il proposait de corriger le texte pour lui faire dire qu'ils avaient été les disciples des disciples.

(3) Les gens guéris par Jésus, dont parlait Quadratus, pouvaient l'avoir été durant la vie posthume. Il se peut fort bien que la tradition eut simplement *supposé* que ces personnages antiques avaient vu Jésus, par suite d'un calcul relatif à la vie posthume.



on ne sait ce qu'ils sont devenus et leurs souvenirs se sont sans doute fondus dans des légendes locales.

La légende johannique a pu se former au moyen de confusions entre les deux Jean. Il y a des confusions tout aussi singulières dans l'histoire du christianisme ; on a souvent mentionné l'extraordinaire erreur que commit saint Grégoire de Nazianze au sujet de saint Cyprien : dans la vingt-quatrième homélie prononcée en 379, soit environ un siècle après le martyre de l'évêque de Carthage, il raconte que celui-ci fut un magicien d'Antioche converti. L'hagiographie parle d'un magicien d'Antioche, nommé Cyprien, qui aurait été martyrisé en l'an 304 (1). Et cependant saint Grégoire était l'un des hommes les plus lettrés de son temps ; il connaissait parfaitement Antioche ; les démêlés de saint Cyprien avec le pape Etienne avaient rendu le nom de l'évêque très célèbre en Orient et surtout en Cappadoce, pays de saint Grégoire (2).

Dans les premières années du second siècle, saint Ignace ne connaît pas encore la légende johannique, car il ne la mentionne pas dans son Epître aux Ephésiens. Il est fort singulier que saint Polycarpe ne parle pas de ses relations avec l'apôtre dans son Epître aux Philippiens pour justifier l'autorité de ses paroles ; il y a lieu de supposer que ce monument appartient aux premières années du second siècle, car l'auteur, qui envoie à ses correspondants les lettres de saint Ignace, ne paraît pas savoir comment celui-ci est mort (3). On pourrait s'attendre à trouver une men-

(1) P. Allard, *Histoire des persécutions*, tome IV, pp. 352-353.

(2) Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, avait fortement soutenu saint Cyprien.

(3) On a dit quelquefois que saint Polycarpe croyait saint Ignace encore vivant au moment où il écrivait son Epître (*Evangelica* pp. xxix. J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, p. 453). Le martyre de saint Ignace est placé par M. Harnack entre 110 et 117 et celui de saint Polycarpe en 155.



tion plus explicite de la tradition johannique dans la lettre des Smyrniotes relative au martyre de leur évêque ; celui-ci y est qualifié de *docteur apostolique* (*Eglise chrétienne*, p. 438) ; ce terme prête à la confusion ; peut-être commençait-on à mal distinguer les deux Jean, et le rédacteur de la lettre a-t-il usé d'un artifice de langage en vue de rehausser la gloire de saint Polycarpe (1). Quarante ans plus tard, la légende est formée, mais dans l'intervalle le mouvement montaniste a tout bouleversé (2).

L'histoire du quatrième Evangile dépend étroitement du mouvement montaniste, il ne faut pas regarder le montanisme comme ayant été à l'origine une hérésie ; ce fut bien plutôt un renforcement de la pensée chrétienne, qui contribua beaucoup à faire échouer le gnosticisme. Il ne semble pas douteux que saint Irénée n'ait eu de grandes sympathies pour les nouveaux prophètes de Phrygie et M. Dufoureq n'exagère pas en disant (3) qu'il en était de même pour « toutes les âmes vraiment chrétiennes ». Saint Irénée ne parle point du montanisme dans les livres que nous possédons et il semble que saint Hippolyte en ait peu parlé aussi, sans doute parce qu'il hésitait ; l'Eglise romaine faillit donner son approbation aux visions phrygiennes

(1) Saint Jérôme appelle saint Clément *vir apostolicus* (*Evangiles* p. 313) parce que la légende en faisait un disciple de saint Pierre. Tertulien emploie le mot *apostolicus* dans le même sens (*Contre Marcion*, IV, 2) : cependant Eusèbe qualifie d'apostolique un presbytre qui, d'après saint Irénée, avait été un disciple de ceux qui avaient entendu les apôtres (Eusèbe *Histoire ecclésiastique*, V, 8 ; Irénée, *Hérésies*, IV, xxvii, 1). Il ne faut pas prendre ces terminologies trop à la lettre.

(2) Je place le début du montanisme immédiatement après le martyre de saint Polycarpe, vers 157 : c'est la date adoptée par M. Harnack ; Renan hésitait entre cette date (conforme aux données de saint Epiphane) et l'an 172 (conforme aux calculs d'Eusèbe).

(3) Dufoureq, *Saint Irénée* (dans la collection des *Saints*, p. 120 ; Cf. p. 48 et p. 49. Il dit dans un autre livre : « Parce que saint Irénée inclinait au montanisme, il était prédestiné à combattre le gnosticisme » (*Saint Irénée*, dans la collection de *la Pensée chrétienne*, p. 48).



(*Marc-Aurèle*, pp. 229-230). Il semble que le montanisme devint hérétique bien moins pour ses doctrines que pour des raisons disciplinaires (1).

Newman parle du montanisme avec beaucoup de sympathie ; ce mouvement annonce l'Eglise du Moyen-Age : « Tandis que les prophètes des montanistes figurent à l'avance les docteurs de l'Eglise, leur inspiration, son infailibilité, et leurs révélations, ses développements, l'hérésiarque Montan n'était lui-même qu'une grossière anticipation de saint François d'Assise ». Leur tort fut de rompre avec l'autorité régulière (2).

C'est au montanisme que l'Eglise doit de posséder une théorie du Saint-Esprit. Chez les premiers apologistes, le Saint-Esprit n'a qu'une personnalité fort douteuse (3) ; mais avec Tertullien tout change (4). « Le premier et le seul parmi les Pères jusqu'à saint Athanase, il a affirmé, d'une manière expresse, claire et précise, la divinité [du Saint-Esprit]. Montaniste au moment où il écrivait l'*Adversus Praxeam*, et partisan convaincu des nouvelles révélations, il a énergiquement proclamé les grandeurs du Paraclet. » On doit remarquer, par contre, combien Ori-

(1) Cela paraît certain pour Tertullien : d'après saint Augustin, Tertullien devint hérétique en condamnant les secondes noces (*De haeresibus*, 86) et saint Jérôme rapporte qu'il fut jeté dans l'hérésie par les affronts que lui fit subir le clergé romain (*De viris*, 53).

(2) Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. Gondou, pp. 351-353.

(3) Les apologistes du second siècle nomment le Saint-Esprit, mais on ne voit pas trop à quoi il sert : le nom de triade donné par Théophile d'Antioche à Dieu, au Verbe et à la Sagesse ne prouve pas que ce Père eût une théorie trinitaire définie (Tixeront, *Histoire des dogmes*, pp. 239-248). Dans l'Eglise persane du IV^e siècle, le Saint-Esprit n'a pas encore de personnalité ; il est même donné une fois par Afraat pour « le principe féminin de la vie chrétienne » (Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 34). Cette Eglise paraît avoir beaucoup dépendu de celle d'Antioche.

(4) Tixeront, *op. cit.* pp. 338-339.



gène, le grand représentant des idées venues des écoles profanes que maudissait le montanisme, est hésitant sur le Saint-Esprit (1). La théorie de la Trinité devait prendre corps au moment où se produisait la troisième révélation, qui accomplissait le christianisme sans le contredire (2).

Les montanistes adoptaient avec enthousiasme le quatrième Evangile parce qu'il semblait annoncer cette troisième révélation, celle du Paraclet; contre eux s'élevèrent des gens qui rejetaient les écrits attribués à saint Jean, non seulement l'Apocalypse, mais encore le quatrième Evangile. Ces hérétiques que saint Epiphane a nommés *aloges* sont mal connus (3); nous savons seulement qu'ils attribuaient ces livres à l'hérétique Cérinthe (*Eglise chrétienne*, p. 53).

Les montanistes n'introduisirent évidemment pas le quatrième Evangile dans l'Eglise, mais ils cherchèrent à grandir prodigieusement l'importance d'un petit livre jusqu'alors peu étudié. L'Asie n'avait pas de chaire apostolique et par suite n'avait pas d'Evangile national (4). C'était une infériorité que devaient beaucoup ressentir les gens qui croyaient l'Asie appelée à être le lieu d'apparition de la Jérusalem céleste, — et même tous les chrétiens d'une province illustrée par de grands confesseurs. Le montanisme a eu pour résultat de formuler le dogme du *tetractys*, en faisant considérer l'Evangile johannique comme le complément des Evangiles adoptés par les trois sièges

(1) Tixeront, *op. cit.*, p. 288. — Son maître, Clément d'Alexandrie, avait songé à réfuter le montanisme (*Marc-Aurèle*, p. 226).

(2) Tertullien revient souvent sur ce point de vue (Tixeront, *op. cit.*, p. 212). On lui doit probablement la célèbre comparaison du développement religieux avec une évolution végétale : le montanisme est le fruit (*De virginibus veludis*, 1).

(3) *Revue biblique*, 1897, pp. 518-520, p. 523 et p. 533.

(4) C'est pourquoi Papias ne semble connaître que de petits livres dépourvus d'autorité et cherche à remonter aux sources.



apostoliques. Dans saint Irénée, le *tetractys* se présente comme étant fondé sur une prédestination mystériense ; il y a quatre animaux dans l'Apocalypse et quatre Testaments (*Eglise chrétienne*, p. 502) : ce sont probablement là des raisons que faisaient valoir les Asiates, dont l'esprit était tout plein de souvenirs mythologiques ; saint Irénée compte quatre Testaments, ceux d'Adam, de Noë, de Moïse et de Jésus ; je pense que l'évêque de Lyon nous a donné une correction d'une théorie montaniste, qui reconnaissait quatre lois : de Noë, de Moïse, de Jésus et du Paralet (1).

Je crois donc, avec M. Harnack, que le canon évangélique vient d'Asie ; mais je ne erois pas, comme lui, que le quatrième Evangile fut d'abord le livre national de ce pays et que les synoptiques furent introduits avec quelque peine ultérieurement (2). Dans cette théorie on ne montre pas quelle raison historique aurait pu produire ce grand phénomène, qui apparaîtrait comme isolé dans l'ensemble du développement chrétien. Comme on n'a pas de notations précises du quatrième Evangile avant le montanisme, il est bien vraisemblable que c'est au montanisme qu'il faut rapporter la formation du *tetractys*, comme la nouvelle théologie du Saint-Esprit.

Ce système permet de résoudre plusieurs grosses difficultés ; on comprend que le quatrième Evangile n'ait pas été cité par Papias qui est fort antérieur au montanisme, — ni utilisé par Marcion (3), qui, d'ailleurs, a trouvé plus utile à Rome de se servir de l'Evangile spécialement

(1) C'est la division de Tertullien (*De virginibus velandis*, 1). Les prosélytes juifs non-circoneis ou *metuentes* étaient censés soumis à la loi de Noë.

(2) Rose, *Etudes sur les Evangiles*, pp. 3-28.

(3) Renan pensait que si Marcion avait connu le quatrième Evangile, il l'eût préféré aux autres (*Eglise chrétienne*, p. 357).



romain de saint Luc, — ni connu des auteurs syriens (1) saint Justin et Pseudo-Clément (*Eglise chrétienne*, p. 73 et p. 350). L'attribution du quatrième Evangile et de l'Apocalypse à un même auteur, attribution qui a choqué tant de critiques modernes, s'explique parfaitement par l'influence montaniste.

Les anciens auteurs nous représentent saint Jean comme étant devenu, à une certaine époque, le maître de l'Asie ; mais cette extraordinaire autorité qu'il acquit, était encore inconnue de saint Ignace ; il faut donc que des circonstances historiques aient produit une énorme légende asiatique sur saint Jean.

Les montanistes à mon avis, furent les premiers auteurs de cette légende et y introduisirent beaucoup de traits qui ont subsisté malgré les corrections orthodoxes (2). Dans des temps de haute exaltation religieuse, les légendes marchent vite et, la Phrygie étant un pays très riche en contes populaires, l'histoire de l'apôtre devait très rapidement s'enrichir de détails merveilleux. Saint Irénée rapporte que saint Jean, durant sa vieillesse, montrait une violence extrême contre Cérinthe. Il se peut que ce récit ait été dominé par le désir d'établir un parallèle exact entre l'apôtre et saint Polycarpe dont la franchise était voisine de la brutalité (*Antéchrist*, pp. 347-348 ; *Evangiles*, p. 420 ; *Eglise chrétienne*, p. 441) ; mais j'estime que ce conte a été fabriqué pour symboliser l'horreur que les mon-

(1) Au troisième siècle la *Didascalie*, écrite en Syrie, néglige encore le quatrième Evangile (Nau, *Didascalie*, p. 165).

(2) Je me demande s'il ne faut pas rattacher aux traditions issues du montanisme la vision célèbre de saint Grégoire le thaumaturge, qui reçut de saint Jean une profession de foi trinitaire (Migne. *Pères grecs*, tome XLVI, pp. 911-914). Cette vision est considérée par Newman comme un fait très vraisemblable (*op. cit.*, pp. 387-388). Un texte peu remarqué de Tertullien semble faire de l'Apocalypse la première manifestation du Paraclet (*De anima*, 9). Peut-être saint Jean fut-il regardé comme le premier montaniste.



tanistes éprouvaient pour les imaginations gnostiques.

Suivant une tradition recueillie par Clément d'Alexandrie et rapportée par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, VI, 14), saint Jean aurait composé son *Evangelie* parce qu'il trouvait les autres récits canoniques trop occupés de choses corporelles et il aurait écrit un *Evangelie* spirituel ou *pneumatique*. Cette notice pourrait convenir aussi bien aux gnostiques qui commentèrent Jean qu'aux montanistes ; mais toutes les autres légendes sont de nature à faire pencher la balance dans le sens de cette seconde hypothèse.

La promulgation du début de l'*Evangelie* aurait été entourée d'un appareil extraordinaire, qui rappelle la révélation de la Loi sur le Sinaï (1) ; c'est là très probablement une de ces inventions nées de contes populaires, comme l'imagination franciscaine en introduisit pour célébrer le miracle de l'Alverne.

D'autres légendes montrent l'apôtre plein d'une bonté franciscaine pour un jeune chef de brigands (2) ; il y a là un trait qui correspond parfaitement aux mœurs phrygiennes. — Tertullien a introduit dans la tradition catholique le miracle de la cuve d'huile bouillante dans laquelle l'apôtre aurait été plongé et dont il serait sorti sain et sauf ; Renan cherche à découvrir à quel supplice réel cela peut bien faire allusion (*Antéchrist*, pp. 198-199) ; je vois dans ce conte un souvenir de la chaudière magique dans laquelle le vieillard recouvre sa jeunesse (3). — Le Blant a groupé

(1) Le Blant, *Revue archéologique*, 1894, p. 9.

(2) Fouard, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 3^e édition, pp. 297-299. On peut noter aussi l'histoire d'une perdrix que l'apôtre aimait à caresser (pp. 302-303) ; le récit primitif était probablement plus rustique et par suite plus franciscain que celui que nous avons aujourd'hui.

(3) Le symbole johannique si connu de la coupe au serpent a sûrement aussi une origine mythologique ; je serais fort disposé à y voir une imitation de la *ciste mystique* dans laquelle était enfermé le serpent divin de certains mystères asiatiques ; le christianisme l'aurait transformée pour



un grand nombre de faits pour montrer qu'on a toujours attaché une valeur magique au premier chapitre de saint Jean ; notamment on plaçait l'Evangile sur la tête des malades (1) ; une telle pratique correspond bien aux mœurs des fanatiques de l'Asie Mineure et il est naturel qu'elle ait passé en Afrique.

Si l'on pouvait attacher quelque valeur aux renseignements que donne saint Epiphane, il faudrait noter ici l'austérité de la vie de l'apôtre, qui aurait bien une allure montaniste ; mais il est fort possible que saint Epiphane ait mêlé ici des légendes relatives à saint Jacques avec celles relatives à saint Jean, comme il l'a fait pour le *petalon*. Les traditions sur la virginité de l'apôtre ont un tout autre caractère et une tout autre importance : non seulement elles sont nombreuses, mais encore elles constituent le centre de la théorie au moyen de laquelle les anciens théologiens s'expliquaient la supériorité du quatrième Evangile : c'est à cause de sa virginité que saint Jean a été le disciple préféré ; il a appartenu à une triade de vierges : le maître vierge lègue sa mère vierge à son disciple vierge ; celui-ci put reposer sur la poitrine de Jésus et puiser dans le cœur du maître, par une communication mystérieuse, les secrets de la nature divine ; sa virginité est la raison profonde de sa supériorité (Saint Jérôme, contre Jovinien, I, 26). Il serait invraisemblable qu'une telle doctrine eût pu naître par le caprice de

en faire un symbole de la présence réelle. La légende actuelle rapporte que des hérétiques voulurent empoisonner l'apôtre, qui, en bénissant le calice, fit apparaître la preuve de leur crime sous la forme d'un serpent ; ce conte est né, évidemment très postérieurement au symbole.

(1) Le Blant, *Revue archéologique*, 1894 p. 11. Le texte de saint Augustin n'indique pas d'une manière très explicite qu'il s'agit du quatrième Evangile (*sur Jean*, VII, 12) ; mais l'interprétation de Le Blant est très vraisemblable.



théologiens ; elle doit être expliquée par des circonstances historiques ; et nous avons le droit de la rattacher aux idées montanistes sur la virginité (1).

L'histoire de saint Jean présentait une grande difficulté ; on ne connaissait pas son tombeau ; les derniers versets de l'appendice au quatrième Evangile montrent qu'on ignorait totalement ce qu'il était devenu : cela permit aux montanistes d'inventer son assomption ; c'était une idée qui cadrerait trop bien avec leurs conceptions générales pour qu'on ne la leur attribue pas. L'orthodoxie n'accepta pas cette légende et nous apprenons par l'anti-montaniste Apollonius qu'il se produisit à Ephèse un miracle sur le tombeau de l'apôtre (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, V, 18) ; le livre d'Apollonius fut écrit en 197, c'est-à-dire à une époque où le montanisme devenait hérétique ; l'orthodoxie profitait de la popularité donnée à saint Jean par les sectaires, accaparait pour une métropole la gloire de l'apôtre dont le sort final était demeuré inconnu et supprimait, sans doute du même coup, des légendes dont certaines parties pouvaient la gêner (2). L'imagination asiatique ne put cependant accepter complètement une solution trop simple et on fabriqua des contes en vue de combiner les deux systèmes : on supposa que l'apôtre vivait encore dans son tombeau, que son souffle agitait encore la terre qui renfermait son corps, qu'il sortait de son sépulcre une manne capa-

(1) Saint Jérôme revient ailleurs sur les privilèges que saint Jean tenait de sa virginité ; à remarquer l'expression étrange : *les ailes de la virginité* ; c'est grâce à ces ailes que l'apôtre arrive le premier au sépulcre (sur *Isaïe*, XV, lvi, 4 et 5). Cf. Epître 127, *ad principiam virginem*, 5. Sur l'opinion du catholicisme moderne, cf. dom Guéranger, *Année liturgique, Le temps de Noël*, 8^e édition, tome I, pp. 332-333.

(2) La résurrection d'un enfant sur le tombeau de l'apôtre fut très probablement l'origine de la fête du 8 mai que célèbre encore l'Orient (Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 270) ; nous voyons par là l'extrême importance que l'on attachait à ce miracle.



ble d'opérer des miracles (1). Ce sont là des déformations d'une histoire plus ancienne ; mais, plus tard, quand le souvenir des querelles avec les montanistes se fut de beaucoup atténué, l'idée de l'assomption reprit une nouvelle force et elle entra dans la liturgie (2).

Renan a procédé par une méthode tout opposée à celle qui vient d'être suivie ici ; il s'est donné beaucoup de mal pour savoir s'il y a des présomptions permettant d'admettre la tradition qui fait mourir saint Jean à Ephèse dans une extrême vieillesse (*Antéchrist*, pp. 557-559 ; *Evangiles*, p. 412). Le fait n'importe en aucune façon pour l'histoire ; alors même que l'on pourrait trouver les traces certaines des dernières années de l'apôtre, il n'en resterait pas moins à étudier les légendes qui se formèrent autour de sa mémoire et à les expliquer par les conditions au milieu desquelles se développait l'Eglise. C'est l'étude de ces légendes qui constitue l'objet d'une véritable histoire des origines chrétiennes ; je regarde comme des explications sans causes toutes celles qui se bornent à relever les filiations littéraires et qui ne parviennent point à rattacher la pensée des masses aux mouvements qui se sont produits dans leur sein. L'histoire du quatrième Evangile, telle qu'on l'a conçue jusqu'ici, est donc, à très peu près, dépourvue de caractère scientifique.

(1) Fouard, *op. cit.*, p. 307. Il faut ici noter que pour Tertullien (*De anima*, 50) qui reproduit sans doute l'opinion montaniste, saint Jean est bien mort ; nous pouvons donc penser que les fables rapportées par les Pères sont des corrections catholiques.

(2) Sur les liturgies grecques, cf. dom Guéranger, *loc. cit.* p. 355 et p. 509 ; dom Guéranger paraît favorable à l'idée d'assomption (p. 510). L'assomption de saint Jean figure au martyrologe hiéronymien et aux calendriers wisigothiques (*Monumenta ecclesiæ liturgica*, tome V, pp. 492-493). Baronius, dans ses *Annales*, à l'an 101, enregistre le récit que donnait Nicéphore (*Histoire ecclésiastique*, II, 42). Sur les idées des Grecs actuels, cf. Guérin, *Description de l'île de Patmos* p. 20



VI

Le voyage de saint Pierre à Rome. — L'Épître de saint Clément. — Histoire des reliques. — Théorie de Lipsius. — Les chaires apostoliques. — Dualisme primitif. — Influences syriennes et gloire de saint Clément. — Services rendus par l'Église de Rome. — Rome et Alexandrie.

L'école de Tubingue avait attribué à saint Pierre un rôle qui est hors de proportion avec celui qu'indiquent les documents : il aurait été le chef du parti judéo-chrétien opposé à saint Paul ; le grand problème à résoudre pour comprendre les origines chrétiennes serait celui de la réconciliation des deux groupes. Depuis qu'une critique plus avisée a abandonné les vues de Baur, le prince des apôtres est devenu un personnage bien moins considérable et il n'y aurait pas grand'chose à dire de lui si le catholicisme n'avait fondé le dogme de l'infaillibilité papale sur un incident de la biographie de saint Pierre : celui-ci aurait été évêque de Rome et serait mort dans cette ville martyr sous Néron (1). Pendant longtemps on soutenait que son épiscopat romain avait duré vingt-cinq ans (de l'an 42 à l'an 67), mais aujourd'hui les catholiques éclairés admettent qu'il n'a pu venir dans la capitale de l'Empire qu'après la mise en liberté de saint Paul, c'est-à-dire après la période pour laquelle le Nouveau Testament renferme une histoire.

(1) Dans le deuxième chapitre de la Constitution *Pastor aeternus*, du Concile du Vatican, les choses sont ainsi présentées ; cependant l'anathématisme qui termine ce chapitre ne mentionne pas explicitement de faits historiques.



Lorsqu'on pose la question dans les termes que lui donnent les catholiques actuels, il devient impossible de démontrer soit que saint Pierre est venu à Rome, soit qu'il n'y est pas venu. Renan adoptait l'opinion affirmative (1), parce qu'il lui répugnait de croire qu'on ne pût rien dire sur la fin d'un homme aussi important que le prince des apôtres. D'après lui on aurait même possédé une preuve directe du séjour de saint Pierre à Rome ; la première Epître de saint Pierre est, en effet, datée de Babylone, et il faudrait comprendre : de Rome. « Si l'épître est authentique, le passage est décisif. Si elle est apocryphe, l'induction qui se tire dudit passage, n'est pas moins forte... Si [l'auteur a] daté la lettre de Rome, c'est que l'opinion reçue au temps où cette lettre fut écrite, était que saint Pierre avait résidé à Rome. Or la *1^a Petri* est un ouvrage fort ancien » (*Antéchrist*, p. 553). Babylone ne peut être pris au sens direct, parce que jusqu'au troisième siècle, d'après le Talmud, il n'y eut pas de *minim* à Néhardéa, principale résidence des Juifs en Babylonie (p. 122). Ce raisonnement suppose que le mot *minim* est spécifique et s'applique uniquement aux chrétiens ; mais il n'en est pas ainsi : « Les mots de *sadducéens*, *philosophes*, *épicuriens*, *samaritains*, *minim* (2), sont mis souvent l'un pour l'autre dans le Talmud » (*Evangelies*, p. 72). Malgré que cette correction ruine, de fond en comble, le raisonnement

(1) Les catholiques font souvent observer que les protestants libéraux d'Allemagne sont généralement favorables à cette opinion (Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 86) ; mais il est évident que leur science a été surtout inspirée par le désir de faire pièce aux protestants orthodoxes qui sont, depuis longtemps, opposés à la thèse catholique.

(2) Les savants juifs ne sont pas d'accord sur le sens du mot *minim* : il se peut qu'il ait servi à désigner des sectaires ou encore des gentils et par extension des incrédules (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1894, pp. 45-46).



que Renan avait fait dans l'*Antéchrist*, son erreur est constamment reproduite (1).

Cette question nous intéresse à un point de vue tout différent de ceux de Renan et des catholiques ; elle nous permet de voir que les premiers chrétiens se préoccupaient fort peu de faits qui ont paru d'une importance extrême aux générations suivantes. L'Épître de saint Clément aux Corinthiens nous montre qu'à Rome, trente ans environ après la persécution de Néron, il n'y avait aucune tradition relative aux martyres de saint Pierre et de saint Paul — qui, d'après Renan et presque tous les auteurs, auraient été victimes de cette persécution. Cette lettre est cependant généralement citée à l'appui de la thèse catholique ; mais il faut avoir une opinion terriblement préconçue pour admettre qu'elle la consolide.

Saint Clément veut mettre les Corinthiens en garde contre le danger des divisions ; il cherche à leur prouver que le jour où les hommes abandonnent la voie de vie, un esprit mauvais règne dans le monde et y produit des catastrophes ; c'est une sorte d'histoire de la *Jalousie* qu'il esquisse au moyen de l'Ancien Testament et des persécutions subies par les chrétiens. Renan, prenant à la lettre le mot *jalousie*, s'est demandé quels furent les faits de jalousie qui

(1) P. Allard, *Histoire des persécutions*, tome I, pp. 65-66 ; Duchesne, *Origines chrétiennes*, pp. 84-85. — Lorsqu'on examine cette Épître sans parti pris, on ne peut manquer d'être frappé de ce qu'elle est une exhortation envoyée aux Églises d'Asie par des confesseurs appartenant à ces Églises et vivant en dehors de leur pays : de pareilles exhortations ne sont pas rares. Il est tout naturel que cette communauté se désigne sous le nom symbolique de « l'élue qui est à Babylone » ; Babylone convient très bien pour le nom d'une terre d'exil. — La première Épître de saint Pierre était connue de Papias et il est douteux qu'elle fût connue de saint Clément (*Antéchrist*, p. VII, et *Évangiles*, p. 335). Cela semble indiquer que l'Épître était plutôt d'origine orientale que romaine. On peut avoir eu l'idée d'attribuer cette Épître à saint Pierre à cause du nom d'un Mare qui figure à V. 13.



purement amener les persécutions et il imagine que nous avons là une indication relative aux intrigues des Juifs de la cour de Néron (*Antéchrist*, pp. 160-161). Je crois que c'est un contresens : saint Clément parle de Satan, qui, ne peut souffrir que la paix règne sur la terre, qui hait les saints et qui apporte dans le monde la discorde et la mort (1).

L'auteur ne donne aucun renseignement permettant de savoir où se sont produits les malheurs dont il parle ; ce sont des « exemples illustres de notre génération » (*Évangiles*, p. 322) ; il est vraisemblable que les martyrs dont il est question dans cette lettre appartiennent aussi bien aux temps de Domitien qu'aux temps de Néron ; de plus nous savons par la première Épître de saint Pierre (2) qu'il y a eu des persécutions dans les provinces à une époque antérieure à saint Clément ; il serait donc étrange que celui-ci parlât seulement des martyrs romains. Lors donc qu'il dit qu'une multitude d'élus a laissé « parmi nous un illustre exemple » (*Évangiles*, p. 323) je comprends qu'il veut déterminer le temps et non le lieu des persécutions ; saint Clément parle des héros chrétiens qui sont morts depuis une trentaine d'années et non pas seulement des héros qui ont illustré Rome.

Dans son énumération des victimes modernes de Satan, il commence par saint Pierre, qui a souffert plusieurs fois et « qui, ayant ainsi accompli son *martyre*, est allé dans le lieu de gloire qui lui était dû ». Cette notice est prodigieuse.

(1) Les exemples empruntés à l'Ancien Testament sont les suivants : la mort d'Abel, la fuite de Jacob poursuivi par Esaü, la servitude de Joseph vendu par ses frères, la retraite de Moïse au désert (Exode, II, 44), la peine infligée à Marie qui avait murmuré contre Moïse (Nombres, XII), la révolte de Dathan et d'Abiram (XVI), la persécution de David par Saül.

(2) M. Harnack place l'Épître entre 89 et 93, tout en reconnaissant qu'elle pourrait être antérieure ; M. Ramsay avait proposé les environs de l'an 80 ; Lighfoot tenait pour l'an 64.



gieusement vague et le mot *martyre* n'implique nullement ici le sens de mort violente; le P. Semeria a bien mieux rendu le sens que Renan, en employant le mot *testimonianza* (1). Sur saint Paul nous avons quelques détails plus complets; mais ils sont tous empruntés aux Epîtres. Après avoir enseigné la justice au monde entier et être venu jusqu'à l'extrémité de l'Occident, ayant ainsi accompli son *martyre* devant les puissances terrestres, il a été délivré du monde et est allé dans le saint lieu, nous donnant un grand exemple de patience (2).

Vient ensuite un passage fort énigmatique sur des martyrs non dénommés, parmi lesquels sont signalés deux groupes de femmes « les Danaïdes et les Dircées [qui] après avoir souffert de terribles et monstrueuses indignités, ont atteint le but dans la cause sacrée de la foi et ont reçu la noble récompense, toutes faibles de corps qu'elles étaient » (3).

Fidèle à son principe d'interprétation, Renan a cru que saint Clément faisait allusion à certaines scènes déterminées de supplices et il s'est demandé quelles inventions des bourreaux avaient pu justifier ces qualificatifs de Danaïdes et de Dircées donnés aux victimes (*Antéchrist*,

(1) Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, p. 132. — Le texte ne me paraît comporter aucune ambiguïté : le *témoignage* (ou si l'on veut l'épreuve) se rapporte aux faits antérieurs et résume la vie de l'apôtre; l'auteur n'a pas en vue un fait nouveau, un vrai martyre au sens actuel du mot, venant combler la mesure.

(2) Nous savons que saint Paul parle de sa patience (II, Corinthiens, XII, 12); il semble que saint Paul, à la fin de l'Épître aux Romains, considère son *Évangile* comme étant connu du monde entier (XVI, 26); sa géographie est assez vague, car il paraît parler d'une prédication en Illyrie, qui ne nous est pas connue (XV, 19). Cf. *Antéchrist*, p. 106.

(3) Saint Clément suit un ordre méthodique, allant du moins connu au mieux connu, de saint Pierre sur lequel règne le plus profond mystère, à saint Paul dont il a sous les yeux les Epîtres, et aux Danaïdes et Dircées sur lesquelles ses lecteurs n'avaient pas besoin d'explications.



pp. 169-171). Ce texte ne comporte point de pareilles questions; l'auteur avait seulement voulu rappeler à ses lecteurs des proverbes relatifs à l'héroïsme et aux souffrances de femmes célèbres. Nous savons que les écrivains chrétiens ont souvent fait appel à de tels souvenirs de l'histoire profane. Clément d'Alexandrie, parlant des femmes illustres par leur audace, cite la courtisane athénienne Leæna, l'héroïne d'Argos Telesilla et les *filles de Danaüs* (1) à propos desquelles il rapporte deux vers d'un tragique (Stromates, IV, 19). Nul doute qu'il n'y eût aussi sur Dirce quelques vers bien connus du public chrétien.

L'histoire des reliques des apôtres nous montre encore combien restèrent incertaines les traditions romaines relatives aux hommes que l'on considère comme les fondateurs de l'Eglise romaine. D'après le *Liber pontificalis* elles auraient été apportées dans la ville par le pape Corneille au milieu du III^e siècle et il les aurait prises au cimetière de saint Sébastien (*Antéchrist*, p. 192). Mais comment pouvaient-elles se trouver dans ce cimetière suburbain ? Pour expliquer cela on imagina diverses légendes : les corps auraient été emportés par des Orientaux qui auraient été obligés de les abandonner en chemin (2). Aujourd'hui les auteurs catholiques soutiennent un autre système : le *Liber pontificalis* se serait trompé ; le pape Corneille n'aurait rien fait ; mais en 258 Xyste II aurait conduit les corps à Saint-Sébastien pour éviter des profanations possibles pendant la persécution de Valérien ; cette thèse est appuyée sur un texte mentionnant ainsi la fête du 29 juin : « Natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli : Petri in

(1) Tertulien (*ad martyres* 4) cite aussi des exemples de courage féminin : Lucrèce, Didon, la femme d'Asdrubal, Cléopâtre et Leæna. Sur la difficulté examinée ici, voir les notes de Migne, *Pères grecs*, tome I, pp. 220-222.

(2) Duchesne, *Liber pontificalis*, tome I, p. CIV.



Vaticano, via Aurelia ; Pauli vero in via Ostensi ; utriusque in Catacumbas ; passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus ». Cette date consulaire nous porte en 258. Il semble peu vraisemblable qu'en 258 on se soit exposé au danger de transporter ces reliques précieuses alors que l'édit de 257 interdisait l'entrée des cimetières. Il aurait dû rester quelque souvenir du retour des corps à Rome, retour qui se serait fait, pense Mgr Duchesne, à l'époque de la paix de l'Eglise (1). Le pape Damase, dans la seconde moitié du IV^e siècle, a fait graver à Saint-Sébastien une inscription en contradiction avec le système actuel des auteurs catholiques et rappelant l'enlèvement par les Orientaux.

Il est infiniment plus sage d'avouer qu'on ne sait rien de l'histoire de ces reliques. L'hypothèse qui me semble la plus vraisemblable pour expliquer la notice du martyrologe hieronymien, consisterait à supposer que le 29 juin était, non seulement, la fête de saint Pierre et de saint Paul, mais aussi celle de plusieurs martyrs ensevelis à Saint-Sébastien au temps de Valérien (2).

Les détails de la mort des deux apôtres ont donné naissance à des légendes tardives et qui se sont très probablement formées en dehors de Rome. On sait en effet qu'un

(1) Pour lever cette difficulté quelques auteurs pensent que les corps restèrent seulement un an à Saint-Sébastien (Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, tome I, p. 53) ; mais alors comment comprendre qu'une translation d'un caractère aussi provisoire ait pu fixer la date de la fête ? Il serait également fort difficile de comprendre pourquoi le martyrologe hieronymien aurait donné la date de cette translation ; ce document est, en effet, très parcimonieux de dates.

(2) Il faudrait remplacer *utriusque* par *multique* et Néron par Valérien : il y aurait ainsi un solécisme ce qui est sans importance. Mgr Duchesne, gêné par les mots *passi sub Nerone*, propose de les supprimer, ce qui me paraît plus grave que la correction que j'indique. La *depositio martyrum* de 336-354 porte : Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso consulibus. Les copistes ne comprenaient plus ; dans le manuscrit de Berne au lieu de *utriusque* on lit *utrumque*.



élément essentiel de la légende de saint Pierre est la lutte engagée avec Simon le magicien devant Néron ; l'imposteur s'élève dans les airs et tombe ; c'est alors que l'empereur fait mourir saint Pierre (ou saint Pierre et saint Paul). Il est tout à fait remarquable qu'au milieu du second siècle, saint Justin, qui habitait Rome et était à ce point préoccupé de Simon le magicien qu'il avait cru lire son nom sur une statue du dieu sabin Semo Saneus, n'ait pas mentionné cette légende. Les *Philosophumena*, composés vers 225 à Rome ne la connaissaient pas non plus : Simon est confondu par l'apôtre ; il va en Crète, se fait enterrer vivant pour simuler une résurrection et il meurt dans le tombeau (1). Il n'est donc pas possible d'admettre, avec Renan, qu'il se soit fait à Rome, au début du second siècle, un grand travail légendaire destiné à compléter l'histoire apostolique (*Eglise chrétienne*, pp. 323-327).

D'après Renan (qui suit Lipsius) une première forme de la légende se serait fixée vers l'an 125 et aurait été l'œuvre des *ébionites*, qui rejetaient l'apostolat de saint Paul : ils auraient représenté celui-ci sous la figure de Simon le magicien et fait voyager saint Pierre à sa suite pour combattre ses erreurs. Les événements se passent d'abord en Syrie ; Simon vaincu va à Rome et obtient la faveur de Néron ; nouvelle lutte et mort de l'apôtre. L'aspect sectaire se serait atténué au milieu du second siècle et alors saint Paul devient l'auxiliaire de saint Pierre (pp. 335-336) : enfin une nouvelle révision de la partie syrienne aboutit aux homélies pseudo-elémentines (*Marc-Aurèle*, pp. 74-77) ; la seconde partie fut abandonnée à la tradition orale et

(1) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 407. Il est très probable que l'histoire de l'ascension de Simon est d'origine syrienne, car elle se trouve dans la *Didascalie* (XXIII) et les Constitutions apostoliques (VI, 9) et semble avoir été connue des Juifs, comme l'a fait remarquer M. Krauss (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1901, p. 35 et 2^e semestre 1902, pp. 41-42).



rédigée beaucoup plus tard ; on eut ainsi les récits actuels des martyres de saint Pierre et saint Paul.

Lipsius voulait prouver que tous les monuments relatifs au séjour de saint Pierre à Rome dépendent de la légende de Simon le magicien et que, par suite, ils n'ont aucune valeur historique (1). Les auteurs catholiques se sont attachés, avec beaucoup de soin, à démontrer que tout son système pèche par la base : les deux groupes de légendes ne dépendent pas d'une source unique et le premier ne peut être romain. Tandis que saint Clément occupe une si grande place dans les aventures syriennes, il est complètement oublié dans les martyres des apôtres ; et cela est d'autant plus curieux qu'en tête des homélies pseudo-clémentines se trouve une lettre de Pseudo-Clément annonçant à saint Jacques la mort de saint Pierre. Il est évident qu'à Rome un faussaire n'aurait pas commis l'erreur que fait cet auteur qui voit dans saint Clément le successeur de saint Pierre (2).

On se demande comment Renan a pu se laisser entraîner à accepter une théorie aussi peu soutenable : il a été probablement ébloui par l'éclat de la science allemande. S'apercevant que « la littérature pseudo-clémentine présente un caractère de parfaite unité » il n'a même pas hésité à placer à Rome la rédaction des Constitutions apostoliques (*Marc-Aurèle*, pp. 95-96) ; or personne ne conteste que ces documents soient d'origine syrienne. Il n'était pas inutile d'insister un peu sur cette question, afin de mettre en garde contre les thèses qui ont plutôt pour elles de grands noms que de solides raisons.

Renan était encore entraîné dans cette voie par sa conception des légendes ; il voulait trouver de l'histoire sous

(1) Duchesne, *op. cit.*, p. 94.

(2) Duchesne, *op. cit.*, pp. 96-109.



des récits qui n'en renferment point ; erreur que j'ai déjà signalée à propos de saint Jean. Il tenait à donner une grande importance à l'apostolat romain de saint Pierre, parce qu'il ne voyait pas d'autre moyen d'expliquer la primauté romaine. Tandis que Lipsius avait construit son système pour détruire la thèse catholique, Renan l'employait pour en rendre compte : un séjour de très petite durée du prince des apôtres à Rome n'aurait pu suffire à fonder la primauté s'il n'avait été accompagné de circonstances extraordinaires, non seulement du martyre de saint Pierre, mais d'une légende relative au triomphe de la doctrine qu'il représentait, sur l'hérésie (1).

Les auteurs catholiques se font de grandes illusions sur la portée des réfutations qu'ils ont données des thèses protestantes. Ils sont seulement parvenus à démontrer : que saint Pierre a pu venir à Rome, que Rome n'a pas fabriqué les titres sur lesquels on s'appuie pour rattacher sa primauté à saint Pierre et que ces titres sont fort anciens. Mais la véritable question pour l'historien est tout autre que pour le théologien. Le séjour de saint Pierre à Rome est un très petit incident dont le souvenir se serait perdu au milieu des grandes perturbations de ce temps si des causes étrangères n'étaient venues le faire ressortir dans la mémoire des chrétiens et engendrer les conséquences qu'on lui attribue aujourd'hui. Ces causes sont si fortement disproportionnées avec le fait qu'il est indifférent pour l'histoire que celui-ci ait existé ou qu'il n'ait pas existé. Dès lors on devra rayer des problèmes que se pose l'érudition, celui

(1) Sans l'avouer formellement, Renan a senti la nécessité de donner une grande légende comme base à la primauté romaine ; mais il lui répugne de croire que cette légende ait pu naître sans qu'il y ait eu quelques faits réels dont elle aurait été le travestissement ; il faut donc que saint Pierre soit, au moins, venu à Rome. Toute sa critique des faits est donc dominée par une théorie relative à la formation des institutions.



du voyage de saint Pierre à Rome et on s'occupera seulement de raisonner sur les causes qui ont créé la primauté romaine et en même temps engendré la légende romaine.

Ce sont ces causes étrangères que nous allons examiner en détail, en laissant complètement de côté le fait lui-même.

A. — Eusèbe ne nous a conservé que deux témoignages pour établir le séjour de saint Pierre à Rome (Histoire ecclésiastique, II, 25). Il donne en première ligne celui de Caius qui est le moins ancien, mais le plus net. Au début du III^e siècle, cet auteur que l'on regarde généralement comme ayant été un prêtre romain (1), eut une polémique avec le montaniste Proclus (*Marc-Aurèle*, p. 227) ; il opposait à son adversaire comme garanties de sa doctrine les *trophées* de saint Pierre et de saint Paul que l'on montrait au Vatican et sur la voie d'Ostie (*Antéchrist*, pp. 191-196). Eusèbe a compris qu'il s'agissait là des tombeaux ; Renan croit que ces *trophées* pourraient avoir été des souvenirs quelconques rappelant les lieux de supplice des apôtres ; mais cette opinion est insoutenable, car il faut que ce soient des objets susceptibles d'exercer une influence mystérieuse sur l'Eglise qui les possède (2). Des chaires apostoliques pourraient parfaitement correspondre à cette fin et nous savons qu'il a existé à Rome deux chaires apostoliques que la tradition a attribuées à saint Pierre (3) ; il me paraît vraisemblable que l'une de ces reliques remonte à saint

(1) Valois dans ses notes sur Eusèbe fait observer que le terme employé comporte plusieurs sens (Migne, *Pères grecs*, tome XX, pp. 207-209), il pourrait simplement signifier catholique.

(2) Le manteau d'Elie ayant servi à investir Elisée du don de prophétie, le *pallium* qu'on envoyait aux prélats fut regardé comme une réduction du manteau de saint Pierre ; on le place une nuit au-dessus du tombeau (Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 371 et Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, tome II, p. 39).

(3) P. Allard, *Rome souterraine*, p. 546, Semeria, *op. cit.*, p. 161.



Paul et que ce furent là les deux trophées dont parlait Caïus.

Saint Paul nous a familiarisés avec l'idée d'une division du monde chrétien en deux groupes ayant pour chefs; lui et saint Pierre (Galates, II, 7-9); Renan pense que cette division est quelque peu théorique (*Saint Paul*, p. 85); mais elle correspond trop bien aux conceptions juives sur le gouvernement par *couples* pour qu'elle ne se soit pas présentée naturellement à l'esprit des premiers chrétiens. D'après la tradition rabbinique la doctrine avait été exposée toujours par des *couples* (*Histoire d'Israël*, tome V, p. 254 et 318). Plus tard on supposa que sur toutes les questions il y avait eu des solutions opposées données par les écoles de Hillel et de Schammaï (1). Il est très vraisemblable qu'au 1^{er} siècle on comprenait la transmission des doctrines suivant le type juif, et il semble que dans les grandes métropoles on ait cherché à rattacher les Eglises aux deux grands apôtres. D'après les Constitutions apostoliques: à Antioche, Evhode est institué par saint Pierre et son successeur (2) Ignace par saint Paul; — à Alexandrie, saint Marc (représentant de saint Pierre) crée le premier évêque et saint Luc (représentant de saint Paul) le second; — à Ephèse, Timothée, disciple de saint Paul, est remplacé par un Jean (3) établi par l'apôtre du même nom (qui avait été souvent un compagnon de saint Pierre); — enfin à Rome Lin tient ses pouvoirs de saint Paul et Clé-

(1) Il semble que l'école de Tübingue se soit inspirée de cet esprit juif; les écrivains juifs ont beaucoup exagéré les différences qui existaient entre les partis religieux. Cf. les observations de J. Derenbourg sur les pharisiens et les sadducéens (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, pp. 122-130).

(2) On a cru même parfois qu'il y eut deux successions épiscopales remontant à chacun des apôtres (*Saint-Paul*, p. 299; *Évangiles*, pp. 156-157).

(3) Ce serait, sans doute, le *presbytre* Jean.



ment de saint Pierre (Constitutions apostoliques, VII, 46).

Cette idée dualiste a inspiré un livre jadis célèbre et aujourd'hui perdu, le *Cérygme de Pierre et de Paul* ; Renan a cru, sans aucune preuve, que c'était un remaniement d'un autre récit dans lequel saint Pierre était seul en scène, à la poursuite de Simon le magicien (*Eglise chrétienne*, p. 336). C'est dans quelque livre de ce genre que Denys de Corinthe a puisé évidemment ce qu'il raconte dans la lettre qu'il écrivit au pape Soter vers l'an 165 et qui constitue le second témoignage recueilli par Eusèbe : « Ces deux apôtres sont venus dans notre Corinthe et nous ont enseignés en commun ; puis ont fait voile ensemble vers l'Italie, pour y enseigner de concert et y souffrir le martyre en même temps » (*Marc-Aurèle*, p. 174). Quand on ramène un tel témoignage à sa source probable, on ne peut lui attribuer aucune valeur historique sérieuse.

Lorsque l'idée dualiste ne fut plus bien comprise, à la suite d'une longue rupture avec la culture juive, on fut amené à donner un plus grand rôle à saint Pierre qu'à saint Paul et même celui-ci ne fut plus rien dans l'organisation de l'épiscopat romain : au iv^e siècle Rufin dit (1) que, *d'après la tradition*, Lin, Clet et Clément furent institués par saint Pierre. Quand les choses furent arrivées à ce point, on ne fut plus disposé à admettre qu'il y eût à Rome deux chaires rappelant l'ancienne dualité et elles devinrent, toutes les deux, des reliques de saint Pierre ; il suffit de déplacer la chaire de saint Paul pour lui enlever son ancien caractère, en la séparant des souvenirs anciens ; on la transporta au cimetière ostrien, dans un baptistère que l'on regardait comme ayant été celui de saint Pierre (2). Plus

(1) Duchesne, *Liber pontificalis*, p. LXXII, col. 1.

(2) Ce transfert d'un souvenir de saint Paul à saint Pierre n'est pas plus choquant que ce fait que c'est aux actes de saint Paul que semble bien



tard on laissa périr ces reliques et il n'en est resté que des fragments qui ont été insérés dans un meuble byzantin du ^{vi}^e siècle (1). C'est seulement de nos jours que l'on a retrouvé des indices relatifs à l'existence de deux chaires et Rossi attachait à cette découverte un grand prix parce qu'elle lui semblait propre à démontrer que saint Pierre était venu deux fois à Rome. Aujourd'hui les meilleurs auteurs catholiques ont abandonné l'idée de ces deux voyages et les deux chaires ne sont pas sans les gêner quelque peu (2).

Il est évident que rien ne nous force à croire que ces deux *trophées* aient vraiment servi aux apôtres dont ils portaient les noms ; il est infiniment plus vraisemblable que ces deux chaires servirent seulement aux chefs de deux communautés, qui, étant formées l'une de ciréoniens, l'autre d'innéoniens, prirent les titres d'Eglises de saint Pierre et de saint Paul (3). A la longue le sens exact devait d'autant plus facilement se perdre que saint Paul étant venu réellement à Rome, on crut qu'on possédait sa chaire ; l'autre groupe ne pouvait faire autrement que de posséder une pareille relique. Ainsi saint Paul appelait, en quelque sorte, saint Pierre, en raison de la théorie diéothomique qu'il avait lui-même exposée dans l'Épître aux Galates, en attendant que d'autres circonstances assurassent à saint Pierre une suprématie incontestée.

avoir été empruntée la scène de l'apôtre rencontrant Jésus qui lui annonce qu'il va être crucifié de nouveau (Duchesne, *Origines chrétiennes*, pp. 107-108 ; Semeria, *op. cit.*, p. 162).

(1) Marucchi, *loc. cit.*, p. 40 et Semeria, *op. cit.*, p. 157.

(2) Le P. Semeria, n'admet plus la théorie de Rossi, mais ne se prononce point sur la question des deux chaires ; il paraît cependant être peu favorable à leur existence (*op. cit.*, p. 160-161) ; Mgr Duchesne veut qu'il n'y en ait jamais eu qu'une seule (*Origines du culte chrétien*, pp. 268-269).

(3) Dans Matthieu (XXIII, 2-3) Jésus prescrit de respecter les docteurs parce qu'ils sont assis dans la *chaire de Moïse*. Les Juifs donnaient ce nom à un fauteuil d'une forme spéciale, affecté au chef du tribunal (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1897, p. 300).



B. — C'est en Orient qu'il faut nous transporter maintenant : les Syriens avaient un sentiment monarchique très prononcé et nous savons que les préoccupations gouvernementales abondent dans les documents issus de leurs Eglises ; entre saint Pierre qui avait connu Jésus, et saint Paul il ne pouvait y avoir d'hésitation pour eux et, en effet, ils ont beaucoup insisté sur la mission donnée au prince des apôtres. Tandis que saint Luc n'a sur la primauté de saint Pierre qu'une phrase bien vague (Luc, XXII, 32) (1), l'appendice du quatrième Evangile renferme des expressions d'une force extraordinaire : par trois fois, Jésus glorifié charge saint Pierre de paître ses brebis (Jean XXI, 15-17) ; — le premier Evangile nous a transmis la fameuse déclaration sur laquelle les théologiens catholiques fondent surtout leur théorie de la papauté (Mathieu, XVI, 18), déclaration malheureusement assez obscure, mais qui veut certainement dire que les chrétiens sont assurés de ressusciter et que l'Eglise aura saint Pierre pour fondateur (2) ; — la lettre de Pseudo-Clément à saint Jacques accumule sur saint Pierre les titres les plus pompeux.

Une circonstance singulière appela l'attention des Syriens sur Rome à la fin du premier siècle : de très bonne heure on confondit le pape saint Clément avec le consul Flavius

(1) Le premier chapitre de la Constitution *Pastor æternus* ne donne que les textes de Jean et de Mathieu pour démontrer la primauté de saint Pierre.

(2) Dans Isaïe (XXVI, 4) Iahvé est appelé « rocher des siècles » ; les rabbins ont interprété : « créateur du monde » (*Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 275. Cf. Moïse Maimonide, *Le guide des égarés*, traduction franç., tome I, p. 67). On a eu tort de rapprocher ce texte du passage de l'Épître aux Ephésiens dans lequel Jésus est appelé la première pierre de l'Eglise (Rose, *L'Evangile selon saint Mathieu*, p. 132) ; d'après saint Paul, Jésus est dans l'Eglise, tandis que d'après notre Evangile, saint Pierre est un rocher sur lequel se trouve l'Eglise. On pourrait se demander même si l'auteur n'aurait pas voulu indiquer que le tombeau de saint Pierre serait un lieu sacré. La théologie catholique ne me semble pas avoir encore examiné cette interprétation,



Clemens que Domitien fit mourir (*Evangelies*, pp. 311-312); juifs et chrétiens revendiquèrent ce martyr pour eux (p. 309); on eut en Syrie qu'un membre de la famille impériale avait été circoncis et évêque de Rome. Une telle aventure était trop favorable au parti de la circoncision pour qu'il n'en ait pas profité en vue de rehausser la gloire de ses pères; c'est ainsi que l'on fabriqua la lettre de Pseudo-Clément dans laquelle celui-ci se donne comme un successeur de saint Pierre et appelle saint Jacques, *évêque des évêques* (1). Il était conforme aux idées légitimistes des Syriens de donner pour maître à un prince impérial converti le prince des apôtres.

Saint Pierre se trouvait ainsi conduit à Rome par des fabricants de légendes, pour lesquels l'Occident était une *terra incognita* (2): dans la lettre de Pseudo-Clément, le voyage de saint Pierre est présenté comme une mission particulièrement difficile et il semble qu'il y soit parlé de Rome comme de l'extrémité du monde (3). L'auteur annonce la mort de l'apôtre; il donne en détail les recommandations qui lui ont été faites pour le gouvernement

(1) Renan plaçait le roman pseudo-clementin une vingtaine d'années avant les Epîtres ignatiennes (dates dans *Marc-Aurèle*, p. 75, p. 96, et p. 418); la lettre à saint Jacques était probablement antérieure au roman, bien que Renan la regarde comme due au même faussaire. Maintenant que les Epîtres ignatiennes sont reconnues comme authentiques, il n'y a aucune raison pour ne point placer la lettre à la fin du premier siècle: le faussaire a pu s'emparer du nom de Clément dès le temps de Domitien, alors qu'on n'avait encore aucun moyen d'être renseigné exactement; les très grosses erreurs de fait sur lesquels reposent les légendes sont généralement commises par des contemporains.

(2) L'ignorance dans laquelle étaient souvent les Orientaux au sujet de Rome, permet de comprendre pourquoi dans l'Épître aux Philippéens saint Polycarpe demande des renseignements sur le sort de saint Ignace, en envoyant une collection de lettres de celui-ci: il ne connaissait pas encore l'Épître aux Romains qui a longtemps circulé à part (*Evangelies*, pp. XXIV-XXVI. Cf. Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 70).

(3) Voir les observations de Renan à ce sujet (*Antéchrist*, p. 406, note 3).



épiscopal ; mais s'il avait connu quelques détails sur son martyre, il n'aurait pas manqué de les mentionner.

En Syrie on ne savait pas ce qu'était devenu saint Pierre, comme le montre le langage énigmatique employé par l'appendice au quatrième Evangile (Jean, XXI, 18) ; c'est bien à tort que l'on a torturé ce texte pour y chercher une allusion aux circonstances de la mort de l'apôtre ; plus tard la *Didascalie* (III^e siècle) a recueilli une légende probablement judéo-chrétienne d'après laquelle Simon, ayant tenté une ascension à Rome, est précipité à terre à la suite des prières de saint Pierre (XXIII) ; mais elle ne savait point encore que celui-ci eût été ensuite martyrisé ; il est donc probable que Rome apparaît ici comme le nom typique de la grande ville païenne. Les Constitutions apostoliques ne savent point que l'Eglise de Corinthe prétendait remonter à saint Pierre. Le roman pseudo-clémentin s'arrête à Antioche et n'a point d'allusions aux contestations ultérieures de Simon et de saint Pierre.

La légende du consul chrétien circoncis aurait été la source d'une croyance syrienne à l'épiscopat romain de saint Pierre ; le premier document que nous possédions sur cet épiscopat est l'Épître de saint Ignace aux Romains ; l'évêque d'Antioche parle, d'ailleurs, en termes vagues et emphatiques : « Ce n'est pas comme Pierre et Paul que je vous commande ; eux étaient apôtres, moi, je suis un disciple ; ils étaient libres, je suis prisonnier » (1).

On a souvent invoqué comme ayant une grande valeur le témoignage de Tertullien qui, d'après Mgr Duchesne (2),

(1) Renan a omis cette phrase dans la traduction qu'il a donnée des principaux passages de cette Épître. Le témoignage de saint Ignace est terriblement vague, comme le reconnaît d'ailleurs Mgr Duchesne (*op. cit.*, p. 84) ; mais on comprend qu'une telle phrase pouvait avoir de grandes conséquences.

(2) Duchesne, *op. cit.*, p. 82.



était « très au courant des traditions romaines, très mêlé aux affaires de cette Eglise ». Tertullien, pour fonder l'autorité de l'Eglise romaine, vante les martyres des deux apôtres ; « Felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli eum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicæ adæquatur, ubi Paulus Johannis exitu coronatur » (De præscriptionibus, 36). Il est très probable que l'auteur africain suit ici un hymne dans lequel saint Pierre était comparé à Jésus et saint Paul réduit au rôle de précurseur. Cette manière de voir était, presque certainement, d'origine syrienne, car Tertullien ne connaît pas la véritable chronologie des papes et prend aux Syriens l'idée que saint Clément a été le successeur de saint Pierre (1).

Ces remarques nous permettent de comprendre de quel faible poids furent les faits pour constituer la théorie du pontificat romain ; les artisans les plus actifs en auraient été des gens qui ne savaient absolument rien de la mort de saint Pierre.

C. — Les catholiques ont raison de croire que discuter les sources de la primauté romaine ou les sources de la légende de saint Pierre, c'est exactement la même chose ; mais ils se trompent quand ils pensent que la primauté dérive historiquement de l'histoire de saint Pierre ; il serait plus exact de dire le contraire ; c'est la primauté qui a — sinon créé la légende — du moins assuré son succès. On a souvent cru que l'on expliquait suffisamment l'origine de cette primauté en disant que le monde chrétien s'organisa sur le modèle que lui fournissait l'Empire : cette thèse est certainement fausse (2) ; mais il faut tenir largement compte des relations de clientèle qui s'établissaient entre

(1) Duchesne, *Liber pontificalis*, p. LXXI, col. 1.

(2) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 16-19.



les Eglises, du fait que celles des grandes métropoles pourraient rendre des services signalés aux autres. Il est certain qu'il faut joindre des considérations économiques à celles que nous avons présentées précédemment pour se rendre compte des traditions romaines.

La lettre de Denys de Corinthe, dont j'ai déjà parlé, fut écrite à l'occasion de secours envoyés par Rome : « Vous avez resserré le lien entre deux plantations remontant l'une et l'autre à Pierre et Paul, je veux dire l'Eglise de Rome et celle de Corinthe » (*Marc-Aurèle*, p. 174). A la fin du premier siècle, saint Clément n'avait pas évoqué un pareil souvenir, qui cependant eût été de nature à justifier son intervention dans les affaires de Corinthe ; il ignorait alors cette fraternité que Denys proclame trois quarts de siècle plus tard, quand il reçoit de l'argent.

Cette lettre mentionne que Rome rendait souvent de tels services (1) et Eusèbe ajoute que cet usage avait continué jusqu'à son temps (*Histoire ecclésiastique*, IV, 23). Nous pouvons signaler quelques autres exemples remarquables. Saint Denys d'Alexandrie, écrivant au pape Etienne pour lui signaler la décadence du schisme novatien en Orient, cite parmi les Eglises revenues à l'unité, celles de Syrie et d'Arabie auxquelles Rome a fourni des subsides (*op. cit.*, VII, 5). Nous savons par une lettre de saint Basile (n° 70 ou n° 220 suivant les collections) qu'on gardait à Césarée de Cappadoce une lettre du pape Denys qui avait jadis envoyé de l'argent pour racheter des captifs ; quelques années auparavant, Firmilien, évêque de cette même Césarée, avait soutenu avec violence saint Cyprien contre le pape

(1) L'Épître de saint Ignace aux Romains renferme une phrase obscure qui pourrait se rapporter à ces secours. Mgr Duchesne la commente de la manière suivante : « Comme l'évêque préside dans son Eglise aux œuvres de charité, ainsi l'Eglise romaine préside à ces mêmes œuvres dans la chrétienté tout entière » (*Eglises séparées*, pp. 127-128).



Etienne ; on peut penser que des envois de fonds, dans un moment difficile, purent contribuer à ramener la paix.

Il y a deux Eglises qu'une communauté d'intérêts rapproche d'une manière particulièrement intime : ce sont celles de Rome et d'Alexandrie. La capitale de l'Egypte est le second siège du monde, bien que saint Pierre ait résidé à Antioche ; son évêque apparaît, plus d'une fois, comme le représentant des papes en Orient ; sur des questions disciplinaires de premier ordre (pénitence des apostats et baptême des hérétiques), les deux métropoles suivent les mêmes règles ; Alexandrie est plus soumise à Rome que Carthage (1). Cette unité de vues est symbolisée par la légende qui donne pour fondateur à l'Eglise d'Alexandrie saint Mare, secrétaire de saint Pierre ; Renan regardait cette légende comme étant dénuée de toute valeur (*Evangiles*, pp. 157-158) ; je crois qu'il faut regarder les deux légendes de saint Pierre et de saint Mare comme indissolublement liées et ayant une même valeur historique.

L'Egypte avait avec Rome des rapports administratifs d'une espèce tout à fait particulière, qui offrent un remarquable parallélisme avec ceux que la tradition établit entre saint Pierre et saint Marc. L'Egypte dépendait en effet, de la maison impériale ; ses revenus entraient dans la *res privata principis* ; le préfet était un fonctionnaire domestique, jouissant exceptionnellement de l'assimilation avec les gouverneurs (*imperium ad similitudinem proconsulis*) ; le personnel était formé d'affranchis impériaux (2). Parmi ces affranchis il y a eu beaucoup de chrétiens à toutes les époques ; il résultait de là que les chrétiens d'Egypte trouvaient des facilités particulières pour faire valoir leurs

(1) Duchesne, *op. cit.*, p. 152.

(2) Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. franç., tome II, pp. 405-407.



réclamations à la cour et ils avaient intérêt à se placer sous le patronage de l'Eglise de Rome pour être soutenus en haut lieu.

Les clients de l'Eglise de Rome ne devaient pas lui ménager les titres d'honneur et dès que la légende de saint Pierre se fût répandue, ils en parlèrent dans les lettres qu'ils adressaient à Rome soit pour demander de l'argent, soit pour remercier des services rendus. La lettre de Denys de Corinthe nous en a fourni un exemple. La situation spéciale d'Alexandrie eut des conséquences très étendues, parce que, cette ville étant un centre intellectuel important, aux témoignages syriens se joignirent des témoignages alexandrins (1). Comment la légende de saint Pierre ne serait-elle pas devenue incontestée ?

Nous avons ici un exemple bien remarquable de la formation d'une grande légende au moyen d'une multitude de petits faits qui se groupent de manière à donner une apparence de tradition incontestable à un fait hypothétique originel sur lequel l'histoire n'a aucun moyen de faire la lumière.

Cette étude nous fournit aussi une application intéressante de la troisième théorie exposée à la fin de l'Introduction. La représentation dualiste de l'enseignement chrétien et la croyance aux chaires apostoliques rentrent dans le premier moment ; tout ce qui est relatif à saint Clément est social et politique ; enfin interviennent les rapports économiques.

(1) Clément d'Alexandrie a été l'une des principales autorités anciennes qui sont invoquées pour prouver le séjour de saint Pierre et de saint Marc à Rome (Eusébe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14).



VII

L'histoire de saint Paul riche en documents psychologiques : sa mysticité ; — sa chasteté ; — son genre de vie. — Faible portée de ses missions. — Son infériorité par rapport aux apôtres. — Son importance comme écrivain. — Importance qu'on lui a accordée pour des raisons théologiques.

L'histoire de saint Paul se présente sous une forme qui ne ressemble nullement à celles dont nous venons de parler. Tandis que les autres fondateurs du christianisme nous sont inconnus, nous pouvons déterminer assez facilement la psychologie du grand missionnaire ; c'est peut-être un peu pour cela que tant d'auteurs ne peuvent abandonner l'idée que saint Paul a vraiment fondé le christianisme. Il est assez singulier que nous possédions sur lui plus d'indications que sur la plupart des personnages marquants de l'histoire : nous avons même sur son aspect physique des renseignements anciens et sérieux (*Apôtres*, p. 170 ; *Feuilles détachées*, pp. 202-213).

Saint Paul nous a fait des confidences qui nous permettent de pénétrer profondément dans son âme (1) ; peu d'hommes se sont aussi complètement livrés à la postérité.

Suivant Renan, il aurait été médiocrement mystique

(1) Admirons, en passant, l'incertitude des théories psychologiques. Renan dit : « Les natures comme celle de Paul ne changent qu'une fois en leur vie ; la direction de leur fanatisme une fois trouvée, elles vont devant elles sans dévier jamais et sans rien examiner » (*Saint Paul*, p. 373) ; — Quatre ans plus tard : « Quand on a changé une fois, on change toujours ; on peut être à la fois le plus passionné et le plus mobile des hommes » (*Antéchrist*, p. 76). La psychologie est comme la *sagesse des nations* ; elle a des aphorismes contradictoires et également faux.



(*Apôtres*, p. 210). Je ne sais trop ce que Renan entendait par là ; il me semble, au contraire, qu'il est impossible de comprendre l'activité de saint Paul si on ne tient pas compte de la loi qui gouverne le parcours de la *voie mystique* (1). Les premières Epîtres sont écrites sous l'impression de la terreur : l'attente de la venue glorieuse du Christ doit engager tous les hommes à se tenir constamment prêts à mourir, car le jour du Seigneur arrivera comme un voleur dans la nuit (I, Thessaloniens, V, 2) ; — mais cette préoccupation s'atténue beaucoup dans l'Epître aux Romains ; — enfin dans l'Epître aux Philippiens, l'apôtre semble avoir trouvé le calme (III, 20-21). C'est bien à tort que des érudits ont prétendu que ces divers points de vue sont inconciliables ; la transformation s'explique parfaitement pour qui connaît, quelque peu, la vie religieuse.

Saint Paul nous apprend qu'il avait reçu du ciel la grâce de garder la chasteté (I, Corinthiens, VII, 7) ; Renan ne s'est pas rendu compte de l'intérêt que présente ce fait et il a cherché à atténuer la déclaration de l'apôtre ; n'oublions pas que c'est par l'exaltation de la virginité que l'Eglise s'est, tout d'abord, séparée d'une manière claire de la Synagogue. Les sectes judéo-chrétiennes conservèrent les idées juives (*Marc-Aurèle*, pp. 550-551) ; saint Paul, dans la première Epître aux Corinthiens, ne voit, au contraire, dans le mariage qu'un pis-aller (*Saint Paul*, p. 395). Ce bouleversement des notions fondamentales me semble avoir eu des conséquences pratiques plus graves que les controverses sur la circoncision. Il ne manquait pas de juifs zélés qui ne jugeaient point nécessaire d'imposer la circoncision aux prosélytes (2) ; quand le marchand juif Ananie convertit

(1) Sur la *voie mystique*, voir *Ruine du monde antique*, pp. 60-62.

(2) J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, pp. 225-228.



le roi d'Adiabène, il le détourna de se faire circonscire et Josèphe partageait aussi cette manière de voir (*Apôtres*, p. 236; *Saint Paul*, pp. 60-61) (1); on peut même se demander si les judéo-chrétiens ne se montrèrent point, dans leurs querelles avec saint Paul, plus susceptibles que n'étaient les docteurs (2). Mais dès qu'un homme commençait à entrer dans le monde juif, il était obligé de se soumettre aux règles qui s'imposaient à tous les Juifs pour leurs mœurs sexuelles; saint Paul attaquait le principe même de ces règles en proclamant la supériorité de la virginité sur le mariage.

Le métier de tailleur que saint Paul exerçait n'a pas été sans influence sur sa destinée; il était assuré de trouver du travail à peu près dans toutes les grandes villes; à la condition de choisir le moment de l'année favorable, il n'avait besoin du concours d'aucun patronage pour gagner sa vie dans un lieu où il arrivait pour la première fois. Rousseau a célébré l'indépendance de l'artisan qui « emporte ses bras et s'en va » (3), mais il n'est pas toujours aisé à un compagnon de se placer dans une localité nouvelle; cette grande liberté existe pour les tailleurs en ouvrages grossiers plus que pour tout autre ouvrier.

Saint Paul nous apprend qu'il n'impose point de charges aux Eglises, tandis que les autres apôtres se font nourrir

(1) D'après Graetz l'opinion la plus libérale a prévalu durant le premier siècle (*Histoire des Juifs*, trad. franç., tome III, p. 64).

(2) Je croisais volontiers, contrairement à l'opinion de Renan, que les docteurs étaient moins rigoristes que la plupart des hommes du peuple. Eléazar qui persuada au roi d'Adiabène de se faire circonscire, était un galiléen et on sait que la Galilée n'était pas renommée pour sa science. La circoncision était pour beaucoup de Juifs un rite superstitieux et Renan estime que le docteur juif n'est pas très superstitieux (*Apôtres*, p. 113). Les princesses de la famille d'Hérode ne voulaient épouser que des circoncis et on sait que cette famille était très superstitieuse.

(3) Rousseau, *Emile*, livre IV.



par les gens qu'ils évangélisent et même conduisent leurs femmes avec eux. Ne pourrait-il pas agir comme saint Pierre, surtout à Corinthe, car il est au moins apôtre pour cette communauté, qu'il a fondée. S'il ne demande rien aux nouveaux chrétiens, c'est pour ne pas créer d'obstacles aux progrès de l'Évangile (1, Corinthiens, IX, 2-6 et 12-15). Nous savons par la *Didaché* (XI et XII) que la question de l'entretien des propagandistes joua un grand rôle dans l'antique société chrétienne; on indique dans ce vieux manuel les précautions à prendre contre les missionnaires errants qui cherchent à se faire entretenir par les fidèles. Les lettres de créance que donnait l'Église de Jérusalem ne me semblent pas avoir eu, à l'origine, pour but essentiel de s'assurer de l'orthodoxie des prédicateurs, comme le croit Renan (*Saint Paul*, p. 292), mais plutôt d'éviter des abus d'ordre économique (1). Saint Paul, en ne réclamant pas de contributions apostoliques, se rendait indépendant de tout contrôle.

Nous pouvons nous faire une idée assez exacte de son action : ce fut un prédicateur libre, qui parcourait le monde, en cherchant à annoncer le nom du Christ sur le plus de pays qu'il pouvait et en prêchant la prochaine fin des temps : préparer le grand jour du Seigneur était sa mission. Nous connaissons par les *Actes* un autre prédicateur libre qui paraît avoir été célèbre : un Alexandrin, nommé Apollos, vint dans ce temps à Ephèse. « Il avait été instruit dans la voie du Seigneur et, fervent d'esprit, il parlait et enseignait avec exactitude ce qui concerne Jésus, bien qu'il ne connût que le baptême de Jean » (*Actes*, XVIII, 24-25). On nous apprend aussi que saint Paul rencontra à Ephèse douze disciples qui n'avaient pas entendu parler du

(1) Dans la revision que les Constitutions apostoliques firent de la *Didaché*, il n'est plus question que d'orthodoxie (VII, 28).



Saint-Esprit, qui avaient reçu seulement l'ancien baptême et auxquels il transmet les dons nouveaux (XIX, 1-7). Rien ne nous apprend si ces douze avaient été instruits par Apollos ou par quelque prédicateur inconnu : cette deuxième hypothèse est la plus vraisemblable (1).

Ces prédicateurs libres pouvaient n'avoir reçu aucune transmission de pouvoirs ; cela paraît certain pour Apollos ; deux amis de saint Paul, Aquila et Priscille complètent son instruction chrétienne et on ne voit pas que personne lui communique les dons du Saint-Esprit (2). Le récit de l'introduction de saint Paul dans l'Eglise de Damas est fort obscur ; on s'est demandé quel rôle avait joué Hanania qui vient trouver l'apôtre (3) : Renan croit qu'il imposa les mains au nouveau chrétien (*Apôtres*, p. 185) ; cela semble résulter d'un verset des *Actes* (IX, 12), mais ce texte est suspect (4) et cette imposition semble être en contradiction avec les affirmations de saint Paul déclarant qu'il n'est pas apôtre de la part de l'homme (Galates, I, 12).

Il n'est pas probable que saint Paul ait été, de son vivant, considéré comme l'égal des apôtres, sauf peut-être par un très petit cercle d'amis ; l'auteur des *Actes*, qui a eu cependant beaucoup de relations avec l'école paulinienne, s'il n'en a pas fait partie, ne donne pas le nom d'apôtre à saint Paul (*Apôtres*, pp. XIII-XIV) et il semble que

(1) Je crois, avec le P. Rose, que ces douze personnages étaient bien regardés par l'auteur des *Actes* comme chrétiens (*Actes des Apôtres*, pp. 193-195).

(2) Le texte occidental (non canonique) des *Actes* rapporte qu'Apollos avait été instruit du christianisme dans sa patrie, ce qui n'a rien que de très vraisemblable. Renan croit que Aquila et Priscille étaient chrétiens quand ils arrivèrent de Rome à Corinthe (*Saint Paul* pp. 411-412) : cette hypothèse conduit à supposer l'existence de missions inconnues remontant à une époque très ancienne (p. 97).

(3) Rose, *Actes des apôtres*, pp. 84-89.

(4) Renan observe que le verset ne se rattache pas à l'ensemble du récit ; il est donc fort suspect (*Apôtres*, p. 184).



ce soit l'hérétique Marcion qui ait, beaucoup plus tard, introduit l'usage de le désigner par ce titre (*Eglise chrétienne*, p. 355). L'âpreté même des polémiques que l'on rencontre dans les Epîtres, suffirait à nous prouver que l'homme que la postérité devait regarder comme l'*apôtre* par excellence, était fort isolé : il ne parle pas en chef d'un grand parti.

Renan considérait comme très peu nombreuses les communautés pauliniennes : « Un pays était censé évangélisé quand le nom de Jésus y avait été prononcé et qu'une dizaine de personnes s'étaient converties. Une Eglise souvent ne renfermait que douze à quinze personnes (1). Peut-être les convertis de saint Paul en Asie-Mineure, en Macédoine et en Grèce ne dépassèrent-ils pas beaucoup le chiffre de mille » (*Saint Paul*, p. 562). En tout cas on ne trouve pas qu'il ait laissé des fondations se rattachant à lui d'une manière exclusive (p. 564 et pp. 366-367).

Après sa mort, saint Paul devint illustre bien moins (à l'origine) pour les théories qu'il avait développées qu'en raison de causes d'ordre purement matériel. Une société nouvelle éprouve toujours beaucoup de difficultés à se constituer une littérature (*Marc-Aurèle*, p. 513), et les Epîtres de saint Paul aidèrent beaucoup les premiers écrivains chrétiens (2), sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'il y ait eu, comme le suppose Renan, une tradition doctrinale (*Saint Paul*, p. 564); saint Clément, saint Ignace, saint Polycarpe utilisent le recueil qu'ils ont sous la main ;

(1) Au milieu du troisième siècle, saint Grégoire le thaumaturge, un des meilleurs disciples d'Origène, fut nommé évêque de Néo-Césarée dans le Pont polémoniaque, et il n'y avait que *dix-sept chrétiens* dans cette ville (P. Allard, *Histoire des persécutions*, tome II, p. 260).

(2) L'Epître au Hébreux dont l'auteur est inconnu et dont la canonicité fut si longtemps incertaine, fut aussi utilisée par saint Clément dans sa lettre aux Corinthiens (*Evangelies*, p. 334).



si saint Justin a pu ne pas utiliser les formules de saint Paul (*Eglise chrétienne*, p. 385), c'est probablement parce qu'il avait, grâce à son éducation païenne, une culture assez étendue pour ne pas avoir besoin de recourir à un modèle.

L'oubli dans lequel était tombé le parti paulinien contribua à assurer le succès des Epîtres ; celles-ci avaient été, pour la plupart, des écrits de circonstance et nul, à l'origine, ne s'était douté qu'elles deviendraient des livres sacrés (*Saint Paul*, p. 234) ; il n'y avait pas d'interprètes autorisés pour expliquer en vue de quelles difficultés l'auteur avait donné ses préceptes ; on pouvait donc utiliser ces textes avec autant de liberté que les Prophètes eux-mêmes. La langue de saint Paul est fort difficile : Renan estime que « son grec devait être à peine intelligible pour un lettré du temps et qu'on ne [le] comprend bien qu'en cherchant le tour syriaque que saint Paul avait dans l'esprit en dictant » (*Apôtres*, p. 166). Les écrivains chrétiens ne savaient pas les idiomes sémitiques et ils ne pouvaient résoudre les difficultés philologiques qui se présentent à chaque pas. La grande liberté d'interprétation que l'on possédait ainsi, ne pouvait qu'augmenter la popularité des Epîtres et, par voie de conséquence, leur autorité.

La grande question pour saint Paul était de gagner très rapidement un groupe d'adhérents, sans se soucier beaucoup de théories. Bien qu'il se soit donné le titre d'apôtre des Gentils, il ne manque jamais de s'adresser aux Juifs dans les villes qu'il évangélise et même, en arrivant à Rome, il convoque les principaux membres de la communauté israélite pour discuter avec eux (Actes, XXVIII, 17). On a été surpris de le voir agir quelquefois d'une manière fort éloignée de ses principes, notamment quand il consent à laisser circoncrire Titus et surtout quand il circonscrit lui-



même (1) Timothée (*Saint Paul*, p. 87 et 125). Dans d'autres circonstances, il trouvait avantageux de se poser en adversaire absolu des règles judaïques et il est probable que son apostolat chez les Galates avait été marqué par son antijudaïsme, pour des causes locales que nous ignorons. Il avait donc raison d'écrire : « Pour ceux qui sont sous la Loi, je me suis assujetti à la Loi... Pour ceux qui sont sans Loi, je suis devenu comme un homme sans Loi » (I, Corinthiens, IX, 20-21). Sur la question de la consommation des viandes consacrées aux idoles, il n'a d'autre opinion que celle qui résulte de l'opportunité : la grosse affaire est de ne scandaliser personne (X, 23-33); — sans doute parce que le scandale amène des troubles dans la communauté et des désertions.

Dans les Epîtres il ne faut donc pas s'attendre à trouver beaucoup de renseignements sur les choses qui nous intéresseraient le plus : sur les rites, le sacerdoce et la dogmatique primitive. Saint Paul ne s'occupait guère de tout cela. Il était, d'ailleurs, au point de vue chrétien, un autodidacte et il n'attachait pas grande portée aux questions qui étaient étrangères au cercle de ses propres réflexions. La virginité, la parousie et la supériorité de la grâce chrétienne sur la Loi, voilà, à peu près, tout ce qui l'intéressait. Dans les Epîtres de la captivité, il se présente sous un autre aspect et on a supposé que ce changement était un argument contre leur authenticité. Il est impossible que deux ans de vie au milieu de la communauté romaine n'aient pas

(1) Il y a là un détail qui ne semble pas avoir beaucoup frappé les historiens et qui est cependant de nature à jeter une certaine lumière sur les conceptions populaires relatives à la circoncision. Il est impossible que ce rite sanglant n'établisse pas un lien entre l'opérateur et l'opéré; saint Paul adopte, en quelque sorte, Timothée et prend à sa charge la déchéance que la circoncision pourrait faire subir à son disciple, suivant la doctrine qu'il a exposée dans l'Epître aux Galates (V, 2-4).



agi beaucoup sur son génie et n'aient pas ouvert son esprit à des idées qu'il n'avait jamais examinées auparavant.

La libre propagande ne pouvait faire autrement que d'engendrer bien des froissements entre les divers groupes évangélisés par des hommes qui avaient des vues fort éloignées les uns des autres. A Corinthe un groupe se rattachait à saint Paul, un second à Apollos, un troisième aux missionnaires venus de Palestine (I, Corinthiens, III, 4-6 et II, Corinthiens, XI, 4-23). Ceux-ci traitaient saint Paul d'insensé et celui-ci les soupçonnait d'être des émissaires de Satan déguisés en ministres du Christ (1). Dans l'Épître aux Galates, saint Paul cherche à démontrer à ses anciens disciples que, s'ils se soumettent à la circoncision, ils descendront à un rang inférieur et seront obligés de suivre toutes les minuties du rituel mosaïque ; il les appelle Galates insensés et suppose qu'ils ont été ensorcelés (Galates, IV, 21-V, 4 et III, 1).

Suivant l'opinion la plus répandue, saint Paul représentait l'avenir du christianisme contre des conservateurs bornés et Renan a adopté ce point de vue ; je crois qu'il aurait porté un autre jugement s'il avait réfléchi aux conditions dans lesquelles se faisait la propagande libre et observé que saint Paul ne fut qu'un des très nombreux pré-

(1) Il est probable que ce sont ces querelles qui ont motivé la fameuse règle que l'on trouve dans Mathieu (V, 22) : « Quiconque se met en colère contre son frère sera punissable par le jugement ; celui qui dira à son frère *raca* sera punissable par le sanhédrin et celui qui lui dira *môre* sera passible de la géhenne du feu ». *Raca* et *môre* ne sont pas, je crois, des injures, mais des imprécations araméennes pour actes extrajudiciaires. Nous aurions ici les trois degrés de la discipline prévus à XVIII, 15-17 : il faut d'abord chercher à se réconcilier ; celui qui a commis une faute envers un frère, doit écouter la réprimande de l'offensé ou se soumettre à un arbitrage ; s'il résiste, l'Eglise le jugera : s'il est rebelle à l'Eglise, il est excommunié. Saint Justin a un texte plus court, cf. p. 250, note 2.



dicateurs indépendants qui surgirent spontanément avant le milieu du premier siècle. La question était de savoir si le christianisme serait un brillant météore destiné à disparaître le jour où serait tombé le premier enthousiasme, — ou bien s'il se constituerait un Etat ecclésiastique, un royaume de David spirituel et dispersé dans le monde. Ce dernier résultat fut atteint par le travail des missionnaires qui apportaient de Jérusalem la conception d'une autorité chargée de surveiller les mœurs, de gouverner les actes religieux et de contrôler les idées. L'école de saint Paul a fini de très bonne heure, peut-être même avant la mort de son chef (*Antéchrist*, p. 100 et 103) ; mais le mouvement lent et continu des missions orthodoxes recueillit ses débris et s'empara de ses écrits.

Des causes extérieures amenèrent l'Eglise à abandonner ce qui caractérisait l'ancienne vie juive ; on a cru à tort que c'était le résultat des Epîtres de saint Paul (1). Le dernier chapitre de la *Didascalie* (III^e siècle) est infiniment précieux pour l'historien qui veut comprendre cette question ; ce morceau est consacré à combattre le ritualisme juif au moyen de raisons empruntées à Mathieu et à l'Ancien Testament. Nous y voyons quelles furent les idées juives contre lesquelles l'Eglise eut longtemps à lutter : l'observation du sabbat, l'hygiène des organes sexuels et la crainte des cimetières appartenaient à cette magie respectable qui avait fait la fortune du judaïsme ; les prati-

(1) Renan observe que dans les *Actes* la question de la circoncision « est toujours résolue sans l'être jamais. Elle l'est d'abord par le baptême de l'eunuque de la candace, puis par le baptême du centurion Corneille, puis par la fondation de l'Eglise d'Antioche, puis par le prétendu concile de Jérusalem, ce qui n'empêche pas qu'aux dernières pages du livre, la question est encore en suspens » (*Apôtres*, p. XXXVIII). La circoncision disparut comme les règles alimentaires et avant elles ; Tertulien nous est garant qu'à la fin du second siècle en Occident, les chrétiens ne mangeaient ni sang, ni viandes étouffées (*Apologetique*, 9). Cf. *Saint Paul*, p. 90.



ques eurent beaucoup plus d'importance que les problèmes subtils agités par saint Paul (1).

Lorsque la séparation fut bien complète, saint Paul apparut aux théologiens sous un aspect tout autre que celui qui correspond à son rôle effectif dans l'histoire : il fut le prophète de l'indépendance du christianisme et l'ennemi de l'ancienne Loi. Les docteurs chrétiens, constamment harcelés par les rabbins, étaient heureux de trouver des paroles si fortes contre la Loi chez un homme qui avait été instruit dans les écoles de Jérusalem. Ses Épîtres rendaient tant de services qu'on ne songeait pas à se demander si elles avaient été autrefois capables de convaincre ses contemporains. On en arriva jusqu'à lui attribuer l'Épître aux Hébreux, dont l'allure est si différente de ses écrits, parce qu'elle était dirigée contre le ritualisme juif ; toute l'émancipation de la nouvelle religion devait être ainsi paulinienne ; ce préjugé a duré jusqu'à nos jours.

Les missionnaires palestiniens avaient eu un très grand zèle pour la vie juive ; il aurait semblé étrange à ces Juifs convertis qu'on prétendît à la fois revendiquer les promesses divines faites à Israël et rejeter les pratiques séculaires, prescrites par des révélations parfaitement claires. C'est par là que les orthodoxes prêtaient le flanc à la critique paulinienne ; saint Paul, pour justifier son procédé de propagande parmi des païens souvent fort antisémites, accusait ses adversaires de ne pas faire la part assez grande

(1) La *Didascalie* distingue deux lois sinaïtiques ; l'une a été confirmée (Mathieu, V, 17-19) ; l'autre, qui avait été décrétée après l'adoration du veau d'or, a été abrogée par Jésus. Dans la révision des Constitutions apostoliques (VI, 20-27) cette loi transitoire est appelée *deuterôsis* ; c'est ainsi que les chrétiens traduisent généralement *mischna* (*Eglise chrétienne*, p. 243). Ainsi les lois rituelles du Pentateuque sont identifiées aux traditions rabbiniques. Cette identification avait de graves conséquences.



à la nouvelle révélation et prétendait être plus chrétien que les hommes qui possédaient la tradition évangélique.

Lorsque saint Paul fut devenu le *grand docteur*, on lui accorda un génie philosophique qui, sans doute, lui avait manqué d'une manière absolue et on s'imagina que ses moindres paroles avaient un sens mystérieux. La christologie trouva dans les Epîtres beaucoup de textes pour appuyer ses thèses ; toutes les expressions enthousiastes que saint Paul avait employées pour montrer qu'il avait une plus haute idée de Jésus que les missionnaires de l'Eglise de Jérusalem, devinrent autant de révélations servant de justification aux dogmes (1).

En définitive, saint Paul est, de tous les ouvriers de l'Evangile, celui dont la vie nous est la mieux connue et dont l'œuvre littéraire fut la plus considérable ; mais son rôle fut très minime. C'est la conclusion qui se dégage des travaux de Renan et ce qu'il n'a pas osé formuler d'une manière bien franche, par crainte de froisser certaines théories protestantes.

(1) Renan observe que le temps de la plus grande gloire de saint Paul fut celui des conciles grecs qui firent « de Jésus la clef de voûte d'une métaphysique » (*Saint Paul*, p. 565).



VIII

Théories de Renan sur les persécutions. — L'esthétique nouvelle. — L'enthousiasme pour le martyr. — Démonstrations de la vérité par le martyr. — Raisons pour rejeter les opinions reçues. — La *théomachie*. — Néron comme fondateur. — Théorie de l'Antéchrist. — Les Hérodes.

Après les apôtres, les fondateurs du christianisme sont les martyrs ; ici encore Renan suit le système des hagiographes et on comprend que certains auteurs catholiques aient célébré le sens profond de l'histoire qui avait conduit Renan à des conclusions analogues à celles de l'histoire ecclésiastique traditionnelle. Il a exprimé sa théorie dans des pages bien connues de *l'Eglise chrétienne* ; j'en citerai quelques phrases : « La critique, en dévoilant ce que les récits des actes des martyrs ont d'insoutenable, est passée quelquefois à l'excès contraire... On put être tenté de croire que les persécutions furent en réalité peu de chose, que le nombre des martyrs ne fut pas considérable, et que tout le système ecclésiastique sur ce point n'est qu'une construction artificielle. Peu à peu la lumière s'est faite... De Néron à Commode, sauf de courts intervalles, on dirait que le chrétien vit en ayant toujours devant les yeux la perspective du supplice... Les détails des actes des martyrs peuvent être faux pour la plus grande partie ; l'effroyable tableau qu'ils déroulent devant nous n'en est pas moins une réalité. On s'est souvent fait de trompeuses images de cette lutte terrible ; ... on n'en a pas exagéré la gravité. Les persécutions ont été un élément de premier ordre dans



la formation de cette grande association d'hommes qui la première fit triompher son droit contre les prétentions tyranniques de l'Etat » (*Eglise chrétienne*, pp. 314-317).

Il nous faut chercher comment les scènes de persécution purent produire de tels résultats et comment le sang des martyrs fut la semence de christianisme ; nous verrons ainsi que les thèses de Renan ne sont pas aussi favorables à l'Eglise que le pensent beaucoup d'auteurs ; nous procéderons à cette étude au moyen d'une méthode exposée dans l'Introduction.

A. — Les persécutions auraient engendré une nouvelle esthétique. « Ce fut, dit Renan, une heure comptée au ciel que celle où la chasteté chrétienne, jusque-là si soigneusement cachée, apparut au grand jour devant cinquante mille spectateurs et posa, comme en un atelier de sculpteur, dans l'attitude d'une vierge qui va mourir. Révélation d'un secret qu'ignora l'antiquité, proclamation éclatante de ce principe que la *pudeur est une volupté* (1) et à elle seule une beauté ! ... Néron eut, ce semble, la primeur de ce sentiment et découvrit, en ses débauches d'artiste, le *philtre d'amour* de l'esthétique chrétienne (2)... Quand la main brutale de ce monde épuisé, qui cherchait sa fête dans les tourments d'une pauvre fille, eut arraché les voiles de la pudeur chrétienne, celle-ci put dire : Moi aussi je suis

(1) Plusieurs fois Renan est revenu sur cette idée : « La pudeur est aussi une volupté... On peut dire que le christianisme primitif fut une sorte de *romantisme moral*, une énergique révolusion de la faculté d'aimer » (*Saint Paul*, p. 243) ; — « Le charme de la Lyonnaise [réside] en une sorte de décence tendre et de *chasteté voluptueuse* » (*Eglise chrétienne*, p. 477) ; — « Les siècles qui se nourrissent de tels récits purent, sans mérite, se figurer avoir renoncé à l'amour profane. Un des mystères les plus profondément entrevus par les fondateurs du christianisme, c'est que la *chasteté est une volupté* et que la *pudeur est une des formes de l'amour* » (*Marc-Aurèle*, p. 245).

(2) Cette phrase a été reprochée à Renan par M. Brunetière qui ne paraît pas la bien entendre (*Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 54).



belle. Ce fut le principe d'un art nouveau. Eelose sous les yeux de Néron, l'esthétique des disciples de Jésus, qui s'ignorait jusque-là, dut la révélation de sa magie au crime qui, déchirant sa robe, lui ravit sa virginité » (*Antéchrist*, pp. 180-181).

Il ne me paraît pas douteux qu'il n'y ait quelque part de vérité dans cette conception de Renan ; nous savons, en effet, par les témoignages chrétiens, que la grâce des victimes charma plus d'une fois les spectateurs ; Le Blant a écrit sur « le culte de la beauté au temps des persécutions » un bien curieux chapitre dans lequel il signale (1) « la pitié, le respect inspirés aux magistrats, à la foule, aux bourreaux, par la beauté de quelques fidèles » ; on aurait attribué cette impression à des sortilèges chrétiens (2). On peut bien admettre que les auteurs des actes aient exagéré les sentiments d'admiration qu'éprouvaient les païens ; mais leur témoignage a toutefois une valeur considérable pour nous, en nous apprenant que le charme des martyres faisait partie de la littérature édifiante et qu'il avait par suite une valeur apologétique ; nous pouvons en conclure que plus d'un homme hésitant put devenir chrétien grâce à la nouvelle esthétique.

La description donnée par Renan est obscure et cette obscurité a été voulue ; Renan désire nous faire entendre que cette révélation d'une esthétique nouvelle était accompagnée d'une forte poussée érotique. Cela ne doit pas nous étonner parce que l'expérience a montré que les spectacles sanglants sont d'énergiques aphrodisiaques ; je erois que cette propriété du sang est la raison qui assure une si grande popularité aux courses de taureaux ; nous savons

(1) Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, p. 48.

(2) Le Blant, *op. cit.*, p. 49.



que les amphithéâtres antiques renfermaient souvent des lupanars(1) et M. P. Allard voit là « une infernale association de sang et de volupté » (2) ; il ne faut y voir que le résultat d'une loi générale de l'instinct érotique. Mais comment les chrétiens ne se sont-ils pas aperçus que leur admiration pour les belles martyres les faisait tomber dans les embûches de Satan ? C'est ce que nous explique Renan dans deux notes qu'il a insérées à propos des romans chrétiens et que je reproduis en entier à cause de leur extraordinaire importance :

« Les études récemment faites ont bien montré que l'accès hystérique donne à la femme une beauté passagère, une sorte d'idéalisation momentanée, et que cet état maldif, inspirant une chasteté relative, rend sans danger pour les mœurs les relations intimes des deux sexes ». — « J'ai vu, en Orient, une jeune fille danser avec une retenue charmante les danses les plus voluptueuses ; elle voulait se faire religieuse. J'ai appris ensuite qu'elle était devenue folle la première nuit de son mariage » (*Marc-Aurèle*, p. 246).

C'est, en dernière analyse, l'hystérie qui nous fournirait l'explication de toute l'esthétique du martyr ; l'hystérie des victimes les rend belles, leur donne une sorte d'idéalisation momentanée ; l'hystérie des spectateurs les soustrait aux dangers de l'excitation érotique qui accompagne ordinairement les spectacles sanglants. Il y a donc dans cette esthétique une « charmante équivoque » (*Antéchrist*, p. 180) ; lorsqu'on connaît les habitudes de prudence de Renan, on comprend qu'il ait si longtemps hésité à donner l'explication de cette équivoque et qu'il l'ait indiquée seulement dans des notes du dernier volume.

(1) Le Blant, *Les actes des martyrs*, p. 192.

(2) P. Allard, *Histoire des persécutions*, tome III, p. 217.



B. — Nous venons de voir comment les persécutions provoquaient, d'après Renan, une manifestation très puissante de sentiments artistiques ; nous allons maintenant voir comment elles agissaient sur l'esprit d'association.

Les faits extraordinaires qui s'étaient produits en Perse pendant la répression du bábisme, avaient vivement frappé Renan et lui semblaient constituer une expérience capable de jeter beaucoup de lumière sur les origines chrétiennes (1). « Un jour sans pareil peut-être dans l'histoire du monde, dit-il, fut celui de la grande boucherie que l'on fit des bábis à Téhéran... On vit s'avancer entre les bourreaux des enfants et des femmes, les chairs ouvertes sur tout le corps, avec des mèches allumées, flambantes, fichées dans les blessures... Enfants et femmes s'avançaient en chantant un verset qui dit : En vérité, nous venons de Dieu et nous retournons à lui !... On vit des gens qui étaient à peine de la secte venir se dénoncer eux-mêmes, afin qu'on les adjoignît aux patients » (*Apôtres*, pp. 378-381).

Ces scènes de carnage ont beaucoup inspiré Renan pour le tableau qu'il a tracé des massacres de l'an 64. Il émet à ce propos les réflexions suivantes : « Ainsi s'ouvrit ce poème extraordinaire du martyr chrétien, cette épopée de l'amphithéâtre, qui va durer deux cent cinquante ans... *La volupté des patients devint contagieuse*... La faute que commirent les classes éclairées de l'empire en provoquant cette exaltation fiévreuse ne saurait être assez blâmée » (*Antéchrist*, pp. 174-175).

On ne peut contester qu'il y a eu quelques exemples de

(1) Renan considérait que l'histoire religieuse est impossible à comprendre si on ne suit pas les phénomènes de renaissance religieuse que présente l'Asie ; il imaginait qu'il serait même possible de créer artificiellement des religions nouvelles chez les Arabes (*Nouvelles études*, pp. 4-5).



contagion religieuse analogues à ceux que nous montre l'histoire du bábisme ; mais ces exemples sont assez rares : les actes de Carpos, Papylos et Agathonicè, martyrisés à Pergame au temps de Marc-Aurèle, sont les plus remarquables à ce point de vue. Les deux premiers chrétiens étant sur le bûcher, une femme s'écrie : « Moi aussi, j'ai aperçu le festin, il faut que je m'y assoie et que j'y prenne part » ; elle se déshabille et se jette dans le feu. Le fait paraît tellement exorbitant à dom Leclercq que cet hagiographe ajoute une note (1) pour indiquer que le document renferme évidemment une lacune ; il ne peut comprendre que Agathonicè n'ait pas été condamnée : c'est cependant bien ce que l'auteur des actes a voulu raconter.

Nous savons par Origène que des païens furent convertis après avoir eu des visions ; et d'après Eusèbe un appariteur du préfet d'Égypte, au temps de Septime Sévère fut ainsi amené au christianisme et au martyre : sainte Potamienne, qu'il avait conduite au supplice quelques jours auparavant, apparut à Basilide, lui posa une couronne sur la tête et lui annonça qu'il allait monter bientôt au ciel (2). Les visions jouent un grand rôle dans toute cette histoire des persécutions ; mais elles servent surtout à consoler des confesseurs ou à déterminer des gens hésitants ; le personnage dont parle Eusèbe, appartenait à cette dernière catégorie, puisqu'il avait suivi l'école d'Origène.

Je ne crois donc pas que Renan ait trouvé une des grandes causes de la conquête chrétienne, tout en ne niant pas qu'il y ait des faits conformes à sa théorie. Si celle-ci était exacte, il faudrait dire que la propagation du christianisme tint, pour beaucoup, à ce que les aliénistes nomment la folie religieuse. Je suis très persuadé que c'était

(1) Leclercq, *Les martyrs. Les temps néroniens et le second siècle*, p. 80.

(2) P. Allard, *op. cit.*, tome II, pp. 78-80.



bien là ce que pensait Renan ; mais il était trop habile pour s'exprimer avec franchise.

C. — Il a observé, avec beaucoup de sagacité, que les persécutions furent souvent invoquées dans les discussions doctrinales (1) : « L'Eglise orthodoxe seule a des martyrs [d'après ses apologistes], les sectes dissidentes, par exemple, les montanistes, font d'ardents efforts pour prouver qu'elles ne sont pas privées de ce *criterium suprême de vérité*. Les gnostiques sont mis au ban de toutes les Eglises, surtout parce qu'ils professent l'inutilité du martyre » (*Eglise chrétienne*, pp. 316-317). On sait comment Tertulien, devenu montaniste, cherche à montrer que les martyrs catholiques ne sont pas tous très sérieux et il est curieux que, sur plus d'un point, il se rapproche de ce que raconte Lucien au sujet de Peregrinus. Il reproche vivement à ses adversaires un certain Pristinus, qui passa en bombances son temps de captivité, fut gorgé de tout, comparut ivre devant le tribunal, et vomit au lieu de confesser le nom de Jésus (2). De leur côté, les catholiques soutenaient qu'un célèbre montaniste d'Asie n'avait pas été arrêté comme chrétien, mais comme voleur (*Marc-Aurèle*, p. 224). Après la persécution de Dèce il y eut des schismes en Afrique ; bientôt survinrent les édits de Valérien et l'un des martyrs catholiques, marchant au supplice, s'écria : « Que

(1) Cela doit d'autant moins étonner que les catholiques modernes sont encore préoccupés de « la valeur apologetique du martyre » ; le P. Sortais a écrit sur cette question une brochure dans la collection : « Science et religion » ; il dit que le martyr orthodoxe est humble, pacifique et sans haine (pp. 47-50). Ce thème ne correspond guère aux textes africains que Renan a groupés : « Notre patience nous vient de la certitude d'être vengés ; elle amasse des charbons ardents sur la tête de nos ennemis... Quelle joie de voir les magistrats persécuteurs du nom du Seigneur consumés par des flammes plus dévorantes que celles des bûchers allumés pour les chrétiens » (*Marc-Aurèle*, p. 500). A la fin du chapitre IX je dirai quelle me paraît avoir été la portée de ce témoignage.

(2) Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, pp. 119-120.



la multitude des martyrs vous apprenne où est la véritable Eglise » (1).

Renan n'avait aucune estime pour cette manière de raisonner et il s'est, plus d'une fois, exprimé avec un mépris marqué sur le compte des martyrs : « La foi absolue, dit-il, est pour nous un fait complètement étranger... Telle n'est pas la manière de voir des *esprits étroits* et obstinés, des Orientaux par exemple... Ils ne savent voir qu'une seule chose à la fois ; cette chose les obsède, s'empare d'eux... ; il n'y a plus de place en eux pour une *arrière-pensée réfléchie*. Une opinion ainsi embrassée, on se fait tuer pour elle... *Il n'y a pas eu beaucoup de martyrs très intelligents* » (*Apôtres*, pp. 381-382).

Ainsi les martyrs sont des esprits étroits qui, étant obsédés par les promesses d'un bonheur céleste indéfini, sacrifient la réalité terrestre à cette espérance qui se transforme pour eux en certitude. A côté d'eux se trouvent des médiocres dont le jugement est assez faible et qui ne savent que penser : ils demandent à l'expérience des autres hommes quel parti il convient de prendre et ils adoptent comme le plus sûr celui qu'ont pris les plus fanatiques : il leur semble impossible que ceux-ci n'aient pas eu des raisons prodigieusement fortes, mais qu'ils ne cherchent pas à éclaircir, pour sacrifier leur vie. Le courage des martyrs serait ainsi un argument qui dispense de penser par soi-même et qui convient fort bien aux esprits médiocres.

En résumé la conquête chrétienne aurait pour bases psychologiques l'hystérie, la folie religieuse et la faiblesse de la raison ; on pourrait donc dire que le triomphe du christianisme serait le triomphe de l'imbécillité. Il est étrange que les lecteurs de Renan n'aient pas mieux compris sa

(2, P. Allard, *op. cit.*, tome III, p. 128.



pensée ; si les auteurs catholiques qui ont admiré sa conception des persécutions (1), avaient un peu mieux étudié son œuvre, ils auraient vu qu'il est fort dangereux de tant insister sur les horreurs de la répression romaine ; les adversaires de l'Eglise, de leur côté, au lieu de se livrer à de puériles ébieanes sur le nombre des martyrs, auraient soutenu que le sang des chrétiens fut vraiment la semence du christianisme. L'expérience montre qu'un régime de terreur un peu prolongé ébranle, profondément, l'intelligence et la moralité d'un peuple : si vraiment le monde chrétien a vécu dans une atmosphère sanglante durant deux siècles et demi, il a dû devenir à moitié fou et les causes indiquées par Renan ont pu être les vraies raisons de la conquête chrétienne.

Il faut faire un choix entre deux hypothèses : si l'on admet un très grand nombre de martyrs, la propagande du christianisme s'expliquera aisément, mais par la *maladie* (2) ; si l'on admet que la répression fut seulement exceptionnelle, il deviendra beaucoup plus difficile d'expliquer l'histoire et le christianisme devra surtout sa victoire à des causes qu'on peut appeler normales. Je ne erois pas que l'on ait encore examiné avec tout le soin qui serait nécessaire, cette seconde hypothèse et apprécié, à leur juste valeur, les problèmes qui s'y rattachent. J'essaierai de les résoudre ailleurs ; je me borne ici à indiquer une des raisons qui m'ont conduit à adopter une solution si peu conforme aux idées généralement reçues.

Le montanisme nous fournit une expérience locale dans laquelle nous pouvons voir ce que produisait l'exaltation

(1) Comme M. P. Allard qui loue Renan d'avoir été bien dirigé par « le sens de l'histoire qui était très vif chez lui » (*Les persécutions et la critique moderne*, p. 12).

(2) On sait que c'est la théorie de Nietzsche qui pourrait bien l'avoir construite en lisant Renan.



due à l'esprit du martyr. Il échoua malgré l'appui que lui donna Tertullien, dont l'imagination fut séduite par ce que Renan appelle « un effroyable rêve » (*Marc-Aurèle*, p. 233). « Jamais la haine du monde et le désir de voir s'anéantir la société païenne n'avaient été exprimées avec une aussi naïve furie. Le sujet unique des prophéties phrygiennes était le prochain jugement de Dieu, la punition des persécuteurs, la destruction du monde profane, le règne de mille ans et ses délices (1). Le martyr était recommandé comme la plus haute perfection » (p. 215). C'est en Afrique que nous pouvons étudier le plus complètement le montanisme, grâce à Tertullien. Nous y reconnaissons trois caractères essentiels :

1° La révélation primitive est complétée, non seulement par les prophéties de Montan, mais encore par de nombreuses déclarations de visionnaires, qui ressemblent étonnamment aux spirites modernes (p. 233) ;

2° L'autorité des évêques compte pour peu de chose à côté de celle des saints. « Les évêques, n'ayant ni le don de prophétie ni celui des miracles, seront, aux yeux des enthousiastes, inférieurs aux *pneumatiques*. C'est par ceux-ci, et non par la hiérarchie officielle, que se font la transmission des grâces sacramentelles, le mouvement de l'Eglise et le progrès » (pp. 232-233) ;

3° Enfin il faut vivre complètement séparé de la société païenne ; Tertullien est aussi exagéré, dans son rigorisme, que les talmudistes et si le christianisme avait suivi sa direction, il se serait enfermé dans un *ghetto* (2).

(1) Renan, après avoir raconté les scènes lyonnaises de l'an 177, ajoute cette réflexion qui est capitale pour notre sujet : « La recrudescence des idées sur l'apparition de l'Antéchrist tenait toujours à une recrudescence de persécution. Le millénarisme de Nepos d'Arsinoé paraît avoir été le contrecoup de la persécution de Valérien » (*Marc-Aurèle*, p. 337).

(2) Les Constitutions apostoliques ont conservé, dans leur compilation,



L'épiscopat s'opposa au montanisme et il l'emporta ; Renan dit que « la victoire ne fut jamais douteuse » (p. 225) ; cela paraît évident à notre auteur parce qu'il était très persuadé que dans l'Église ce sont les solutions moyennes qui finissent par l'emporter. « La victoire de l'épiscopat fut, dans cette circonstance, la victoire de l'indulgence et de l'humanité » (p. 234). Mais ce bon sens aurait-il pu l'emporter si les conditions générales avaient entretenu partout et longtemps cette exaltation qui dévorait les montanistes.

Au temps de saint Cyprien, après la persécution de Dèce, qui fut si dure, mais très courte, il y eut un réveil de l'esprit antiépiscopal : le peuple de Carthage estima que les confesseurs étaient ses chefs naturels, marqués par le doigt de Dieu, et de nouveau se posa la question de savoir si la grâce exceptionnelle ne donne pas à celui qui en est pourvu, une supériorité sur les évêques. Tertullien l'avait affirmé, au temps du montanisme ; les chrétiens de Carthage le croyaient encore au milieu du III^e siècle. Saint Cyprien ne triompha pas sans peine et son succès, d'ailleurs assez modeste, tint, pour une grande partie, à ce que plusieurs confesseurs donnaient prise à de justes critiques par leur conduite privée.

Comment l'autorité aurait-elle pu se développer si dans le II^e siècle elle avait eu à lutter partout contre des forces antagonistes analogues à celles que nous font connaître les lettres de saint Cyprien ?

La formule qui rend le mieux l'idée que les chrétiens se formaient des persécutions, se trouve dans Tertullien : il dit que c'est une guerre faite à Dieu, une *théomachie* (Ad

pas mal de règles conçues dans l'esprit le plus séparatiste et qui remontent à un temps reculé (Lo Blant, *Le Talmud de Jerusalem*, *Le traité Aboda Zara*, dans le *Journal des savants*, 1890, et *Les chrétiens dans la société païenne aux premiers âges de l'Eglise*, dans *Les persécuteurs et les martyrs*)



Scapulam, 4). Cette expression est empruntée au deuxième livre des Macchabées (VII, 19) et elle a une analogie remarquable avec celle de *lutte de classe* à laquelle nous a habitué le socialisme moderne. Pour bien comprendre le régime auquel les chrétiens furent soumis, il est souvent fort utile de se reporter à l'histoire contemporaine de l'Allemagne : on se rendra ainsi compte qu'une *littérature de persécutés* ne peut donner qu'une représentation fort inexacte de la réalité des actes de répression reprochés à un gouvernement (1). Renan observe que les auteurs chrétiens en arrivaient à ne plus avoir « aucune appréciation juste de la situation » (*Eglise chrétienne*, p. 316) ; c'est là une remarque qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on discute l'historicité des documents hagiographiques. Je ne veux pas m'y arrêter aujourd'hui ; je ferai seulement une observation générale : la distance qui sépare la *littérature des persécutés* et la réalité, est d'autant plus grande que l'opposition des principes apparaît comme plus irréductible aux persécutés. Il résulte de là que la *théomachie* a été racontée d'une manière particulièrement inexacte.

Il était conforme au système historique de Renan de chercher quel était le fondateur de cette *théomachie* ; les anciens auteurs chrétiens avaient soutenu que les persécutions provenaient de Néron ; quelques-uns même disaient que cet empereur avait laissé contre les chrétiens une législation que les persécuteurs continuaient à appliquer. Cette antique hypothèse convenait trop bien au talent de Renan

(1) On peut pousser fort loin ces rapprochements : ainsi on s'est parfois étonné que si peu de grands personnages chrétiens aient été victimes des persécutions avant Dioclétien, que Tertullien notamment n'ait jamais été arrêté, qu'Origène n'ait pas été mis à mort ; les historiens futurs de l'Allemagne éprouveront le même étonnement en lisant les biographies de Bebel et de Liebknecht. Dans les journaux socialistes on accuse souvent les gouvernements de prendre plaisir à verser le *sang ouvrier* ; on croirait entendre un écho de la littérature chrétienne.



pour qu'il ne l'adoptât point et il développa fortement cette idée que Néron avait été une sorte de messie infernal, le Christ du crime, en toutes choses le contraire de Jésus (*Antéchrist*, p. 178). « En face de Jésus se dresse un monstre qui est l'idéal du mal, de même que Jésus est l'idéal du bien... *Néron complète la mythologie chrétienne*, inspire le premier livre saint du nouveau canon (1), fonde sur un hideux massacre la primauté de l'Eglise romaine et prépare la révolution qui fera de Rome une ville sainte, une seconde Jérusalem » (p. II). — « Si l'Evangile est le livre de Jésus, l'Apocalypse est le livre de Néron. Grâce à l'Apocalypse, *Néron a pour le christianisme l'importance d'un second fondateur*. Sa face odieuse a été inséparable de celle de Jésus. Grandissant de siècle en siècle, le monstre sorti du cauchemar de l'an 64 est devenu l'épouvantail de la conscience chrétienne, le géant sombre du soir du monde » (pp. 477-478).

Il y a dans le tableau de Renan beaucoup de vrai ; il est très exact que la formation de la pensée chrétienne serait intelligible sans un régime de persécutions ayant engendré la notion de *théomachie* et cette thèse capitale que Satan est le prince du monde ; mais c'est par une opération identique à celle que font les inventeurs de mythes que Renan a pu concentrer tout ce travail de formation autour d'un fondateur.

Laissant de côté tout l'appareil dramatique de l'Apocalypse, nous reconnaitrons, sans peine, que ses deux idées les plus caractéristiques sont bien antérieures à Néron : saint Paul parle, en effet, d'un règne du Christ qui servira d'intermédiaire entre le monde actuel et les temps définitifs (I, Corinthiens, XV, 24) ; et il enseigne que la grande

(1) Il est probable, au contraire, que l'Apocalypse est le dernier ou l'un des derniers livres du Nouveau Testament.



catastrophe messianique sera précédée d'un interrègne du mal (II, Thessaloniens, II, 3-12). Ces deux conceptions sont passées dans l'Apocalypse et y ont pris un énorme développement ; ici nous n'avons à nous occuper que de la seconde.

Je reproduis ici, d'après Renan, la plus grande partie du passage de saint Paul sur l'Antéchrist : « Rien ne se fera avant qu'ait eu lieu la grande apostasie et que se soit révélé l'homme d'iniquité, le fils de la perdition (1), le grand opposant, s'élevant lui-même au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu (2) et de tout ce qu'on révère, jusqu'au point de s'asseoir dans le temple de Dieu et de se présenter comme étant Dieu lui-même... Le mystère d'iniquité se prépare et n'attend pour éclater que la disparition de celui qui y fait obstacle. Alors se révélera l'impie, que le Seigneur tuera par le souffle de sa bouche et anéantira par la manifestation de son avènement. Quant à l'avènement de l'impie, il aura lieu, grâce à la puissance de Satan, avec un accomplissement de toutes sortes de miracles, de signes, de prodiges menteurs et un cortège de séductions coupables pour les hommes perdus, chez lesquels l'amour de la vérité, qui les eût sauvés, n'a point de place » (*Saint Paul*, pp. 251-252).

Cette Epître, dans la chronologie de Renan, serait de l'an 54 ; on y voit que le personnage de l'Antéchrist possédait déjà, une vingtaine d'années après la mort de Jésus, une mythologie développée. Je crois que saint Paul avait dû puiser sa doctrine aux sources apostoliques et que c'est à Jérusalem que cette doctrine a dû se former :

(1) Le *fils de la perdition* doit s'entendre de l'homme qui représente le parti de la perdition, le chef du parti du mal.

(2) Je traduirais plus volontiers *divin* ; le contexte correspond bien mieux à ce sens qu'à celui que donne la traduction de Renan. Dans la pensée de saint Paul, c'est le mot *elohim* qui venait et le sens en est assez vague.



on ne voit pas, en effet, quel personnage autre que saint Jacques pourrait arrêter la colère divine : une ancienne tradition attribue à ses prières l'éloignement de la fin du monde (p. 80). Plus tard, quand le souvenir de la primitive Eglise eut disparu, on crut que c'était l'empire romain qui avait empêché l'Antéchrist de se révéler (1) ; mais cette théorie devait seulement naître au temps où les docteurs chrétiens enseignaient que l'empire durerait autant que le monde (Tertullien, *Apologétique*, 32).

Il est encore plus difficile de savoir ce qui a donné naissance à la mythologie de l'Antéchrist ; Renan croit que saint Paul pensait à « la folie sacrilège de Caligula » qui voulait se faire rendre des honneurs divins dans le temple (*Saint Paul*, p. 254). Cette hypothèse me paraît fort peu vraisemblable ; nous connaissons cet épisode surtout par des amis des Hérodes et il n'est pas à présumer que les chrétiens eussent cherché à appeler l'attention sur une affaire dans laquelle un de leurs persécuteurs paraissait sous un jour favorable. Je pense que l'Épître ne fait allusion à aucun fait historique.

L'explication la plus simple est celle qui voit dans l'Antéchrist un Hérode ou plutôt le type des Hérodes. Les synoptiques nous ont conservé des traditions qui montrent quel degré atteignait la haine des chrétiens pour la maison royale : dans Mathieu, le fondateur de la dynastie veut faire mourir Jésus et ordonne un horrible massacre d'enfants ; dans Mathieu et Marc il est question d'*hérodiens* qui s'unissent aux pharisiens (2) pour essayer de perdre

(1) Lemmonyer, *Épîtres de saint Paul*, tome I, p. 39. Si on n'a pas songé à saint Jacques, c'est qu'on est encore aujourd'hui quelque peu sous l'influence des idées de Baur et qu'on suppose une haine féroce entre saint Paul et saint Jacques.

(2) Le P. Rose explique cette réunion en disant qu'ici « apparaît le double type juif qui s'est continué dans l'histoire : le type talmudiste étroit et



Jésus (Mathieu, XXII, 16; Marc, III, 6 et XII, 13); Jésus recommande à ses disciples de se garder du levain des pharisiens et du levain d'Hérode (Marc, VIII, 15); d'après saint Luc, Hérode Antipas aurait voulu faire périr Jésus (Luc, XIII, 31) et il semble bien que saint Mathieu eût recueilli une tradition analogue (Mathieu, XIV, 13). Dans le récit de la Passion du troisième Evangile, Jésus comparait devant Hérode qui le traite avec ignominie, c'est au palais de ce roi que Jésus aurait été, par dérision, revêtu d'un manteau d'honneur (Luc, XXIII, 8-11); suivant la *Didascalie* (1) et l'évangile de Pierre, la peine a été prononcée par Hérode (2). Renan pense que les chrétiens de la Batanée, parmi lesquels se trouvait la famille de Jésus, inventèrent contre Hérode des calomnies haineuses et que notamment « la fable sur l'origine infâme de son père [serait] venue de là » (*Evangiles*, p. 190).

Les Hérodes étaient chargés de crimes et de débauches; Agrippa I^{er} qui fit décapiter l'apôtre saint Jacques en l'an 44, fut l'un des types les plus répugnants de la famille: « Ce vil oriental, dit Renan, en récompense des leçons de bassesse et de perfidie qu'il avait données à Rome, obtint la Samarie et la Judée. Il avait laissé à Rome les plus mauvais souvenirs et on attribuait en partie à ses conseils les cruautés des Caligula ». Ce franc scélérat qui a vécu en héros de roman picaresque, s'était créé une grande popularité dans le monde du bigotisme; il « observait rigoureusement la religion juive, affectait le scrupule et ne laissait jamais passer un jour sans faire ses dévotions. Il allait jusqu'à recevoir

dévot, et le type mondain, courtisan » (*Evangile selon saint Marc*, p. 73). Singulière idée que celle de chercher une philosophie des races dans ces textes.

(1) Nau, *Didascalie*, p. 121. Les constitutions apostoliques ont corrigé et associé Pilate à Hérode (V, 19).

(2) Lods, *L'évangile et l'apocalypse de Pierre*, p. 34.



avec douceur les avis des rigoristes et se donnait la peine de se justifier de leurs reproches » (*Apôtres*, p. 244). Il n'est donc pas bien étonnant que la tradition synoptique ait associé Hérode et les pharisiens. Cette association a eu, je crois, une très grosse portée historique et elle a contribué, bien plus que toutes les théories, à éloigner les chrétiens de la vie juive. Le temps où les Juifs furent appelés en bloc *hypocrites* et considérés, par suite, comme usurpant le titre de vrais fils d'Abraham, est certainement très ancien ; la piété juive des Hérodes n'a pas peu contribué à faire désirer aux chrétiens une séparation rituelle (1).

Dans les pays grecs, les Hérodes étaient peut-être encore plus populaires auprès des Juifs qu'en Judée ; nous savons qu'ils pratiquaient « leur culte à Rome avec fracas » (*Saint Paul*, p. 107) ; mais c'est surtout dans Philon qu'on peut juger de la sympathie que les Juifs de la Dispersion avaient pour ces princes scélérats. Celui que Renan nous présente comme un si grand idéaliste, est plein d'affection pour Agrippa ; dans son pamphlet contre Flaccus, il reproche au gouverneur, avec une insistance significative, d'avoir laissé la populace d'Alexandrie faire une mascarade destinée à tourner en dérision le roitelet juif.

Les Hérodes n'avaient pas cherché à occuper le grand pontificat comme avaient fait les Asmonéens ; mais nous voyons Agrippa écrire à Caligula que ses ancêtres ont

(1) La *Didaché* nous montre cette séparation atteinte ; les Juifs sont régulièrement appelés *hypocrites* et il est prescrit de ne pas jeûner les mêmes jours qu'eux, ni prier comme eux. Je erois que dans l'ancienne littérature chrétienne les gens qui prétendent appartenir au royaume de Dieu et qui vivent en dehors de l'Eglise, sont des *hypocrites* : nous voyons les *montanistes* appelés ainsi par un polémiste catholique (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 49). Il est remarquable que les Constitutions apostoliques, en revisant le chapitre VIII de la *Didaché* (qui devient les chapitres 23 et 24 du livre VII) ont conservé le terme *hypocrites*, qui doit s'entendre probablement de chrétiens judaïsants.



considéré la prêtrise comme supérieure à la dignité royale ; deux d'entre eux obtinrent un pouvoir exterritorial sur le temple et le droit de nommer les grands prêtres (1) ; on pouvait donc considérer le temple comme étant leur chose et, un jour ou l'autre, ils pouvaient s'y permettre n'importe qu'elle fantaisie (2).

Il n'est pas difficile d'interpréter ce qui est dit des prétentions de l'Antéchrist qui veut se faire adorer. La mort subite d'Agrippa I^{er} frappa également les juifs et les chrétiens. Les Phéniciens l'avaient un jour acclamé en l'appelant dieu ; il mourut peu après, peut-être empoisonné, et l'on eut qu'il avait été « frappé pour ne pas avoir repoussé avec horreur cette flatterie blasphématoire » (p. 230). Cette catastrophe avait dû bien autrement intéresser saint Paul que l'affaire de la statue de Caligula.

Ainsi donc la notion d'Antéchrist me paraît bien antérieure à Néron : elle remonte aux origines mêmes du christianisme et elle s'est probablement développée en même temps que la notion messianique elle-même. Ici, non plus, nous ne trouvons pas de fondateur, mais un ensemble de petits faits, qui s'organisèrent dans la conscience chrétienne pour aboutir au mythe et au dogme.

(1) Hérode II de Chalcis, frère d'Agrippa I^{er} eut ce pouvoir et son neveu Agrippa II lui succéda. Jérusalem était pendant ce temps gouvernée par des procurateurs (*Apôtres*, p. 232). Ainsi la doctrine de l'Antéchrist ne cesse point d'avoir un centre moteur à Jérusalem même, jusqu'à la guerre.

(2) Saint Paul fait très probablement allusion à la puissance que les Hérodes avaient au temple quand il parle d'hommes perdus qui n'aiment pas la vérité et seront séduits par l'Antéchrist.



IX

Dessein poursuivi par Renan dans son *Marc-Aurèle*. — Défauts qui annulent toute valeur morale chez l'empereur philosophe. — Persécutions. — Faveurs accordées aux charlatans. — Abus administratifs. — Conséquences pour la conquête chrétienne.

Les sources de l'histoire de Marc-Aurèle sont fort médiocres : « Peu de grands règnes, dit Renan, ont été plus maltraités par l'historiographie... Nous ne connaissons la vie de l'illustre souverain que par la médiocre biographie de Jules Capitolin, écrite cent ans après sa mort, grâce à l'admiration que lui avait vouée l'empereur Dioclétien » (*Marc-Aurèle*, pp. 271-272). Dans ces conditions, l'écrivain moderne peut donner libre carrière à ses hypothèses et on a pu dire sur Marc-Aurèle les choses les plus opposées ; Renan profita de cette indétermination pour composer un *roman historique* qui fût le pendant de la *Vie de Jésus*. Il y a cependant une grande différence à signaler entre les deux livres ; le premier fut conçu sous l'influence de sentiments tendres qui étaient emmagasinés au plus profond de l'âme de Renan depuis son enfance et qui apparurent dans sa conscience en des jours de grand trouble ; le second est, au contraire, l'œuvre d'une réflexion trop éveillée et trop calculatrice.

En 1873 Renan déplorait que la France n'eût pas suivi les conseils qu'il lui avait donnés dans la *Réforme intellectuelle et morale* ; il croyait qu'il n'avait plus désormais qu'à s'enfermer dans son cabinet de travail, qu'il était des-



tiné à écrire seulement pour les curieux et les artistes (*Antéchrist*, p. XLIX). Rien de ce qu'il avait rêvé après la guerre ne s'était réalisé ; mais il ne semble pas que Renan fût homme à s'entêter dans une morne solitude ; la France n'avait pas voulu renouer la chaîne de ses traditions, profiter de l'expérience allemande, restaurer l'autorité sur des bases conformes à la raison, la France devenait, tous les jours, plus démocratique ; mais cette démocratie pouvait rendre la vie douce à son ancien adversaire. Madame J. Darmesteter a un bien joli titre de chapitre dans son livre sur Renan : « L'ecclésiaste dans une démocratie » ; c'était bien la situation de son héros ; il s'arrangeait pour se faire une bonne place dans cette société qui s'obstinait à vivre follement. Madame Darmesteter observe (1) que « les trois derniers volumes des *Origines* nous montrent [l'auteur] peu à peu s'acclimant au régime âpre et heurté de la démocratie » ; mais elle ne nous explique pas ce que fit Renan pour faciliter son acclimatation. Les démocrates sont très sensibles aux moindres flatteries que leur adressent des hommes illustres par leur naissance, — et au besoin par leur talent. *Marc-Aurèle* fut écrit pour flatter les lubies des gens qui représentaient le *progrès* au temps de son apparition.

On était persuadé, il y a une vingtaine d'années, que la grande œuvre à entreprendre était la reconstruction du monde par le moyen de l'instruction populaire ; Renan, qui en 1871 avait proposé d'abandonner l'école de campagne au prêtre (*Réforme intellectuelle et morale*, pp. 98-99), entonna le cantique de l'école laïque (2) et présenta

(1) M. J. Darmesteter, *La vie de Ernest Renan*, p. 248.

(2) On trouve dans *Marc-Aurèle* beaucoup d'allusions aux fins que poursuivait le parti républicain de cette époque. « L'attachement à la religion d'Etat empêchait l'établissement d'une *bonne instruction publique* » [p. 51]. — « Si Marc Aurèle, au lieu d'employer les lions et la chaise rouge,



Marc-Aurèle comme le grand héros de la morale étrangère à l'esprit religieux, comme une sorte de précurseur lointain de M. Buisson : « Véritable Evangile éternel, le livre des *Pensées* ne vieillira jamais ; car il n'affirme aucun dogme. L'Evangile a vieilli dans certaines parties ; la science ne permet plus d'admettre la naïve conception du surnaturel qui en fait la base... La science pourrait détruire Dieu et l'âme, que le livre des *Pensées* resterait encore jeune de vie et de vérité » (*Marc-Aurèle*, p. 272). M. Brunetière accuse (1) Renan d'avoir tracé de l'empereur philosophe un « portrait de fantaisie... avec l'intention de nous montrer dans un païen la réalité de la plupart des vertus dont l'histoire fait généralement honneur au christianisme » ; — mais il ne démêle pas les raisons qui amenèrent l'auteur à tant dénaturer la vérité pour plaire aux politiciens anticatholiques.

Quelle que soit l'opinion que les historiens se formeront sur les vertus de Marc-Aurèle, il y a dans son œuvre un grand défaut au point de vue moral : elle présente beaucoup de convenu et Renan avoue que « ce convenu nous cause parfois un certain agacement. Si nous voulions le croire, ses maîtres dont plusieurs furent des hommes assez médiocres, auraient été sans exception des hommes supérieurs. On dirait que tout le monde autour de lui a été vertueux ». Un tel aveuglement constitue une bien mauvaise condition pour écrire un livre de morale. Renan explique cette erreur par la hauteur des vues de son héros ;

eût employé l'école primaire et un enseignement d'Etat rationaliste, il eût bien mieux prévenu la séduction du monde par le surnaturel chrétien » (p. 345) ; — « Le sol n'avait pas été préparé par un bon ministère de l'instruction publique » (p. 372) ; — « Le rationalisme populaire, conséquence inévitable des progrès de l'instruction publique et des institutions démocratiques, rend [aujourd'hui] les temples déserts, multiplie les mariages et les enterrements civils » (p. 644).

(1) Brunetière, *Discours de combat*, 2^e série, pp. 204-205.



c'est « le défaut des cœurs d'élite. Le monde n'étant pas tel qu'ils le voudraient, ils se mentent à eux-mêmes pour le rendre autre qu'il n'est » (p. 15). Cela peut être très beau; mais quand on a de si grossières illusions, on ne saurait donner aux hommes des conseils bien utiles.

L'idée que nous nous faisons, aujourd'hui au moins, de la moralité, est fondée sur la conception de la responsabilité; les hommes qui occupent de hautes fonctions dans la société, ont des obligations très graves à remplir. Marc-Aurèle ne semble jamais s'être douté de cette règle si élémentaire; Renan comprend aussi bien singulièrement les choses quand il écrit: « Trois ou quatre fois, la bonté de Marc-Aurèle faillit le perdre... Fort souvent l'homme accompli réussit moins bien que celui qui a pour mobiles l'égoïsme ou la routine vulgaire. L'honnêteté *consciencieuse* de l'empereur lui avait fait commettre une première faute en lui persuadant d'associer à l'empire Lucius Verus, envers qui il n'avait aucune obligation. Verus était un homme frivole et sans valeur... Il le prit toujours obstinément au sérieux » (pp. 468-469). Quand on a une « honnêteté consciencieuse » on ne confie pas le sort d'une partie de l'empire à un débauché et « un sot ».

Il y a des cas où Renan est obligé de reconnaître que la littérature des *Pensées* ressemble terriblement à du ragoût; à propos du jeune Commode: « Marc-Aurèle fut égaré par son manque de finesse pratique. Il ne sortit pas de ses phrases habituelles sur la bienveillance... Commode fut sans doute peu sensible à cette bonne rhétorique paternelle » (pp. 472-473). Son père le proclama un homme « parfait et accompli devant les légions » à tel point qu'il se rendit impossible l'adoption d'un successeur plus sérieux. « Marc-Aurèle fut pris par ses propres phrases, par ce style d'une bienveillance convenue qui lui était habituel » (p. 476).



Ce que l'empereur a écrit sur sa femme Faustine est bien plus grave encore : « Son principe de voir les choses telles qu'elles doivent être et non telles qu'elles sont ne se démentit pas. En vain on osa le désigner sur la scène comme un mari trompé ; les comédiens eurent beau nommer en public les amants de Faustine, il ne consentit à rien entendre. Il ne sortit pas de son implacable douceur. Faustine resta toujours sa très bonne et *très fidèle épouse*. On ne réussit jamais, même après qu'elle fut morte, à lui faire abandonner ce *pieux mensonge* » (p. 470). Renan a fait les plus grands efforts pour atténuer les accusations portées contre l'impératrice ; les renseignements de l'*Histoire auguste* sont bien plus affirmatifs qu'il ne le dit. Capitolin qui composa la biographie de Marc-Aurèle sur l'ordre de Dioclétien et qui voulait faire un panégyrique de l'empereur, appelle Faustine *infamis uxor* (Antonin le philosophe, 19). Les honneurs que son mari lui fit rendre après sa mort, furent un outrage aux convenances les plus élémentaires (1).

Il se peut que l'on explique bien de ces choses en disant que Marc-Aurèle était aveugle et rhéteur (2) ; mais nous savons aussi par l'*Histoire auguste* que ses contemporains lui reprochaient de n'avoir pas été aussi frane qu'Antonin

(1) Capitolin nous a donné la clef de l'aveuglement de Marc-Aurèle ; malgré sa mauvaise santé, celui-ci avait d'impérieux besoins sexuels ; il ne put se passer de femme après la mort de Faustine (*loc. cit.*, 29). Toutes les femmes ne conviennent pas à un homme malade, pas plus qu'à un vieillard : je crois inutile d'insister sur ces questions.

(2) Je me demande si toute notre morale contemporaine n'est pas aussi de la rhétorique ; M. Buisson l'a ainsi définie dans un discours parlementaire : « La fleur même et le fruit de la civilisation recueillie à travers les siècles, chez les peuples divers, dans les religions et les législations de tous les âges et de toute l'humanité » (*Journal officiel*, 27 janvier 1903, p. 235, col. 1). Une telle compilation de belles abstractions ne saurait être que du bavardage.



le pieux (*loc. cit.*, 29). Or dans un document officiel, et étant donné le culte que Dioclétien avait pour Marc-Aurèle, cette phrase en dit long. Nous avons d'ailleurs une preuve presque matérielle de son manque de sincérité.

Les dissertations de Marc-Aurèle sur le renoncement vont quelquefois tellement loin qu'elles agacent Renan lui-même qui y découvre de « la sécheresse et de la subtilité » (p. 268) atteignant le sophisme (p. 471, p. 482). « Les Ammonius, les Nil, les Pacôme proclamèrent le renoncement et le dégoût des choses comme la loi suprême de la vie. Ces maîtres de la Thébàide n'égalèrent pas en *parfait détachement* leur confrère couronné » (p. 465). — « L'absolue mortification où il était arrivé, avait éteint en lui jusqu'à la dernière fibre de l'amour-propre » (p. 271). Et cependant nous savons que ses contemporains furent blessés de lui voir introduire l'étiquette des cours dans ses relations avec ses amis (*loc. cit.*, 29). Nous savons par un texte du Digeste (livre XXVIII, titre iv, 3) qu'à son tribunal les plaideurs lui donnaient le nom de *dominus* : c'était une innovation d'une portée énorme, au point de vue des idées romaines, et qui dépassait les plus mauvais usages de la tyrannie de Caligula ou de Domitien (1). Singulier ermite

(1) Domitien avait prescrit à ses agents privés de l'appeler *dominus et deus noster*; Antoine le pieux a reçu le titre de *Kyrios* sur des monnaies grecques et celui de *dominus* dans une lettre d'un pontife datée de l'an 155; mais il y a loin de là à une formule employée au tribunal. Dioclétien fut le premier à prescrire l'emploi universel de cette formule (Mommsen, *Le droit public romain*, trad. franç., tome V, pp. 47-21).

Jc crois devoir rattacher à l'ordre d'idées qui caractérise le mot *dominus* le fait que Marc-Aurèle ne déshérita pas Commode; Renan est fort embarrassé pour expliquer cela. « Il oublia, dit-il, que le César n'est pas un homme comme un autre.. Le meilleur des princes que l'adoption eût portés à l'empire ne suivit pas l'usage qui avait donné à l'humanité la plus belle série de grands souverains qu'elle ait jamais eue » (*Marc-Aurèle*, pp. 478-479). Si l'empereur est un *dominus*, l'empire est une propriété et l'esprit de famille l'emporte sur les intérêts de l'empire. L'homme qui



de la Thébaïde ! Et comment Renan a-t-il pu prendre au sérieux les bavardages des *Pensées* sur le renoncement ?

Marc-Aurèle a laissé persécuter les chrétiens et il n'est pas certain qu'il n'ait pas pris, lui-même, part aux persécutions. Comment un empereur qui était, dit-on, tourmenté par le « démon du scrupule » (p. 2) n'a-t-il fait aucun effort pour savoir ce qu'était le christianisme ? Il ne lui était pas fort difficile de s'instruire sur ce sujet ; en effet, il « connut beaucoup de chrétiens. Il en avait parmi ses domestiques, près de lui ; il conçut pour eux peu d'estime. Le genre de surnaturel qui faisait le fond du christianisme, lui était antipathique » (p. 55). Il paraît, par un passage singulier des *Pensées*, qu'il trouvait les chrétiens fanfarons devant la mort ; mais de ce que les martyrs ne suivaient pas l'étiquette du stoïcien mourant, ce n'était peut-être pas une raison pour les traiter comme les pires des criminels ? Mais l'idéalisme a peut-être des mystères insondables.

Cette question préoccupe beaucoup Renan et il prétend que son héros fut victime de la trop haute idée qu'il se faisait de la vie romaine : « Le philosophe, chez Marc-Aurèle, avait tout étouffé, excepté le Romain » (p. 287) ; — « Marc-Aurèle est le *Romain accompli* avec ses traditions et ses préjugés » (p. 491). Or qu'est-ce qui caractérise le Romain ? D'abord une très haute idée de la guerre ; et Marc-Aurèle était « sceptique sur la guerre, même en la faisant » (p. 257) ; — puis la passion de la gloire ; et Marc-Aurèle la considérait comme une illusion (p. 271 et p. 465) ; — enfin l'orgueil et la dureté aristocratiques qui faisaient mépriser aux vieux Romains les parvenus, surtout ceux qui venaient d'Orient ; et, suivant Renan, Marc-Aurèle avait de l'anti-

avait donné la moitié de l'empire à Verus par caprice, ne pouvait songer à déshériter Commode.



pathie pour la vieille aristoeratie romaine (1) et « était démocrate dans le meilleur sens du mot » (p. 20) ; il livrait les « hautes places de la république à des gens sans aïeux, sans audace militaire, appartenant le plus souvent à ces races orientales que le vrai Romain méprisait » (p. 38).

Il n'est pas difficile de trouver le vrai motif des persécutions de Marc-Aurèle ; il était le plus superstitieux des hommes de son temps et il a fallu une certaine audace à Renan pour oser écrire : « Sa religion se bornait à quelques superstitions médicales et à une condescendance patriotique pour de vieux usages » (p. 16). Nous savons, au contraire, qu'il étonnait ses contemporains par l'exagération de sa dévotion (Dion Cassius, LXXI, 34). Mais ce qui doit surtout attirer notre attention, c'est la faveur extraordinaire dont jouissait un abominable scélérat, Alexandre d'Abonitique, sur lequel Lueien nous a abondamment renseignés.

« La sotte religion d'Alexandre d'Abonitique [née] dans les bas-fonds de la niaiserie paphlagonienne, trouva des adhérents dans les plus hauts rangs de la société romaine, dans l'entourage même de Marc-Aurèle » (p. 48-49). Renan s'étonne de cette « chose incroyable », ce qui est une manière de donner à entendre qu'il s'agit d'un accident paradoxal, tandis que c'est le fait caractéristique du règne de l'empereur-philosophe. Pendant une guerre contre les Quades, vers 170, on consulta le charlatan, on exécuta les rites qu'il avait prescrits et l'armée fut écrasée par les Barbares. On

(1) Le goût de Marc-Aurèle pour ces parvenus semble avoir été une des causes de la mésintelligence de l'empereur et de Faustine « héritière des sentiments altiers qu'une incomparable noblesse de sang donnait aux femmes de l'ancienne aristoeratie romaine » (*Mélanges d'histoire et de voyages*, p. 193). Renan dit encore : « Le bon empereur poussa la naïveté jusqu'à vouloir que Pompéien épousât sa fille Lucile et jusqu'à prétendre que Lucile aimât Pompéien, parce qu'il était l'homme le plus vertueux de l'empire » (*Marc-Aurèle*, p. 38). Ne dirait-on pas Orgon voulant marier sa fille à Tartufe ?



permet à Alexandre d'établir des *mystères* à Rome et « il s'y passait des scènes d'une révoltante immoralité » (pp. 49-50). Il me semble que l'empereur était un peu responsable de ce scandale et que la *morale laïque* n'apparaît pas ici sous un aspect fort brillant. Lucien nous apprend qu'il aurait voulu poursuivre en justice Alexandre pour divers crimes, mais que le légat de Bithynie et du Pont l'avertit qu'il ferait mieux de renoncer à un tel projet parce qu'il serait impossible de condamner un homme aussi fortement patronné que ce coquin (Lucien, Alexandre, 57).

Alexandre était fort lié avec les stoïciens, les platoniciens, les pythagoriciens (*loc. cit.*, 25); mais il était grand ennemi des athées, des épicuriens et des chrétiens (*Eglise chrétienne*, p. 310). Comme il fut le vrai maître de l'Asie pendant un grand nombre d'années, on ne risque pas de se tromper beaucoup en supposant qu'il incita, plus d'une fois, les gouverneurs à persécuter; il dut y avoir assez fréquemment des rixes entre ses partisans et les chrétiens; l'autorité ne pouvait faire autrement que de sévir contre ces derniers quand elle intervenait pour rétablir l'ordre.

Le gouvernement des philosophes fut déplorable, Renan l'avoue lui-même, à plusieurs reprises. Tandis les dangers de l'empire ne cessaient de s'accroître, l'armée s'affaiblissait. « La guerre est chose brutale; elle veut des brutaux; souvent il arrive ainsi que les améliorations morales et sociales entraînent un affaiblissement militaire. ... On ne peut nier que l'armée romaine n'eût perdu sous Marc-Aurèle une partie de sa discipline et de sa vigueur » (p. 253). Il aurait fallu après lui une « certaine réaction dans le sens des idées d'Avidius Cassius » (p. 490), c'est-à-dire contre les philosophes.

Y avait-il même eu quelque progrès moral? Renan en doute: « Tout s'était borné à un vernis d'hypocrisie, à des



mines extérieures » (p. 467). Lucien nous représente les philosophes de son temps comme des fripons et des ignorants (1) ; il semble que les gens que Marc-Aurèle appelait aux grands emplois en raison de leur vertu, ne le privassent point de commettre beaucoup d'abus. « On accusait ces parvenus d'avidité, d'avarice, de gourmandise, d'impertinence, de rancune » (p. 34). Avidius Cassius se plaignait que l'empire fût livré au pillage et qu'un préfet du prétoire, entré gueux en fonctions, fût devenu riche subitement (Histoire auguste, Avidius Cassius, 13).

Si j'appelle l'attention sur les côtés fâcheux du règne de Marc-Aurèle, ce n'est point pour le vain plaisir de montrer combien se sont trompés les gens qui, prenant au sérieux les belles phrases de Renan, admirent de confiance le plus sage des empereurs et le modèle des moralistes. C'est que cette période a une importance majeure pour l'histoire de la conquête chrétienne et que l'expérience qui fut faite alors, détruisit beaucoup des préjugés qui s'opposaient aux progrès de la nouvelle religion. Je vais indiquer sommairement quelques-uns des traits remarquables de cette expérience.

Il faut, tout d'abord, relever la profonde décadence de l'art que Renan a signalée avec force : « La force militaire, l'art et la littérature subirent une certaine décadence... On sent que la totale ruine des arts du dessin qui va s'accomplir en cinquante ans, a des causes profondes. Le christianisme et la philosophie y travaillaient également. Le monde se détachait trop de la forme et de la beauté »

(1) Leur principal mérite aurait été d'avoir de belles barbes ; on disait : « Il faudrait aussi salarier les boucs » (*Marc-Aurèle*, p. 35). Le livre de Celse semble avoir été le seul écrit sérieux dirigé contre le christianisme et il fut complètement oublié (p. 371). Fronton, le précepteur de l'empereur, n'aimait pas les chrétiens et avait composé un livre contre eux, mais sans avoir étudié la question (*Eglise chrétienne*, p. 493).



(pp. 46-47). Il me semble qu'ici Renan ne pose pas la question sur son véritable terrain : le christianisme n'était pas responsable de la ruine de l'art, mais il en profita largement, car les vieux dieux tiraient beaucoup de prestige de l'admiration que suscitaient leurs statues. Dans quelle mesure la protection accordée aux philosophes a-t-elle contribué à la déchéance de l'art? C'est là un problème qu'il serait intéressant d'examiner ; je me borne à signaler ici que Renan ne met pas en doute cette influence. Je crois qu'il ne serait pas inutile, non plus, de rechercher si cette déchéance n'est pas un peu liée au discrédit des armes : dans l'antiquité la guerre et les grands arts plastiques semblent avoir toujours eu des rapports de profonde dépendance.

L'effroyable débordement des superstitions qui se produisit sous les règnes des deux Antonins et surtout au temps de Marc-Aurèle, acheva de déshonorer les anciens cultes qui conservaient encore quelque peu d'autorité dans l'esprit des familles conservatrices. Tout le paganisme finit par être identifié aux stupidités que colportait Alexandre d'Abonitique. On a été quelquefois surpris de voir Lucien attaquer avec tant d'apreté des dieux qui semblaient devoir être morts depuis bien longtemps, et on s'est demandé si, en exerçant sa verve sur l'Olympe, il n'aurait pas fait un puéril exercice de rhéteur. Renan le rapproche de Voltaire (p. 376) : mais quand Voltaire attaquait le catholicisme, il attaquait une religion bien forte et vivante.

Lucien ne combat point non plus des fantômes : les cultes qu'il tourne en ridicule avaient été, pendant fort longtemps, regardés avec indifférence par les gens d'esprit libre ; mais l'indifférence n'était plus possible maintenant qu'une coalition du gouvernement, des philosophes et des esclaves se formait sur le terrain du paganisme. Les philo-



sophes se faisaient donner des fonctions sacerdotales (p. 48), et s'entendaient à merveille avec les fauteurs des nouvelles superstitions. Lucien attaque les vieux dieux, leurs nouveaux prêtres et tous les charlatans ; son œuvre était parfaitement d'actualité ; il échoua ; mais le bon sens public n'était pas aussi complètement perdu qu'on le dit souvent ; le christianisme profita du dégoût que suscitaient les protégés de Marc-Aurèle.

« La somme de sacrifices que le christianisme demandait à la raison, était moindre que celle que supposait le paganisme... Même au point de vue du rationaliste, le christianisme pouvait être regardé comme un progrès ; ce fut l'homme religieusement éclairé qui l'adopta » (pp. 582-583). Les hommes qui représentaient l'*intelligence*, poursuivant leurs intérêts personnels, avaient trouvé utile de s'associer aux hommes qui exploitaient la *crédulité publique* et avaient ainsi fait disparaître toute possibilité d'une culture rationnelle. On ne peut lire l'histoire de ce temps sans penser au nôtre et sans se demander si l'alliance de nos *intellectuels* avec les politiciens ne pourrait pas avoir des conséquences fort semblables à celles qui se produisirent au troisième siècle.

Le spectacle de la corruption des philosophes pourvus de places prouva, mieux que les plus beaux discours, combien était vaine la sagesse officielle ; on avait pu croire, autrefois, que les maux des sociétés antiques diminueraient le jour où elles seraient gouvernées par des moralistes ; l'expérience avait été faite et elle avait tourné à la confusion des prétendus représentants de la raison. Les gens de bien éprouvèrent une horrible déception ; mais ce ne fut pas celle dont parle Renan : d'après lui cette déception aurait été le résultat du règne de Commode. « Après cette belle apparition d'un monde élyséen sur la terre, retomber



dans l'enfer des Césars, qu'on croyait fermé pour toujours ! La foi dans le bien fut alors perdue. Après Caligula, après Néron, après Domitien, on avait pu espérer encore. Maintenant, c'est après le plus grand effort du rationalisme gouvernemental... que le règne du mal recommence, pire que jamais. Adieu vertu ; adieu raison. Puisque Marc-Aurèle n'a pu sauver le monde, qui le sauvera ? » (p. 490). C'est le règne même de Marc-Aurèle qui provoqua ces réflexions pessimistes ; c'est de son temps que l'on reconnut, expérimentalement et définitivement, l'impuissance de la sagesse officielle, que l'on constata la faillite du stoïcisme et que l'on vit que l'utopie des moralistes ne pouvait résister à la pratique économique.

Mais dans ce monde incorrigible par ses propres ressources se dressait le christianisme qui semblait réaliser dans l'Eglise ce que la philosophie ne pouvait réaliser dans l'Etat ; *le christianisme continuait la sagesse classique*, car il faisait appel, lui aussi, à la raison, à la morale, au sentiment du sublime ; il était donc tout désigné pour prendre la place d'un système qui avait sombré au grand jour de l'épreuve. La conquête chrétienne se trouva ainsi grandement facilitée et, en effet, elle fit des progrès immenses dans les années qui suivirent. Les familles qui avaient conservé le respect des vieilles mœurs, qui avaient cru à la culture classique et qui ne désespéraient pas de la vertu, étaient dégoûtées du charlatanisme religieux, de l'ignorance et de l'immoralité des philosophes protégés par Marc-Aurèle. Elles devaient venir au christianisme ; c'est au temps de Commode que leurs conversions se multiplièrent, mais la cause réelle du mouvement est antérieure à son règne.

C'est en étudiant le règne de Marc-Aurèle qu'on peut le mieux comprendre la signification qu'eurent les persécu-



tions ; le gouvernement était alors tellement sous l'influence des charlatans que les chrétiens traduits en justice n'avaient plus devant eux le représentant de la majesté romaine, conservatrice de la paix et du droit, l'autorité instituée par Dieu et à laquelle saint Paul avait commandé d'obéir (Romains, XIII, 4), mais le complice des hommes de mensonge. Le tribunal devenait un champ de bataille entre les compagnons du Christ et les serviteurs de Satan ; l'idée de la *théomachie* apparut alors dans toute son horreur.

Pour bien se rendre compte de cette histoire, il faut oublier quelque peu les théories du droit romain savant pour passer aux idées populaires et surtout à l'épreuve judiciaire : ce qu'on nomme le témoignage des martyrs est une ordalie. Les chrétiens étaient désespérés quand l'un d'eux faiblissait, aussi redoutaient-ils le zèle téméraire, cherchaient-ils à préparer des spécialistes pour ces luttes et employaient-ils tous les moyens pour exalter l'âme des accusés. De leur côté les magistrats en vinrent à multiplier les vexations, intensifier les tortures et prolonger les détentions, dans l'espoir de faire céder quelques victimes ; eux aussi se placèrent au point de vue de l'ordalie. Le premier exemple certain que nous avons de cette procédure, me paraît être celui de Lyon : Marc-Aurèle prescrit de relâcher les accusés qui apostasieraient, encore que la procédure eût été conduite en vue de charger les chrétiens de crimes de droit commun (*Marc-Aurèle*, pp. 308-309, p. 329). Le pouvoir impérial subordonna la justice pénale au désir de faire tourner l'ordalie à la confusion des chrétiens.

En se plaçant à ce point de vue, on trouve que le martyr avait une tout autre portée que celle que lui attribue Renan. On peut décomposer le témoignage de l'épreuve



en trois éléments et dire : la noblesse de l'attitude (1) des victimes imposait du respect et prouvait qu'elles étaient dignes de la liberté ; — le courage spartiate avec lequel elles mouraient justifiait leur croyance au triomphe de la *patrie chrétienne* ; — leur inébranlable fermeté faisait supposer la présence du Christ vivant. C'est ainsi que pour des hommes demeurés plus romains que Marc-Aurèle, le spectacle du martyre pouvait devenir une raison sérieuse de croire.

(1) Cette préoccupation de la noblesse d'attitude est très remarquable dans les actes de sainte Perpétue.



LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN





LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN

PAR

G. SOREL

IV

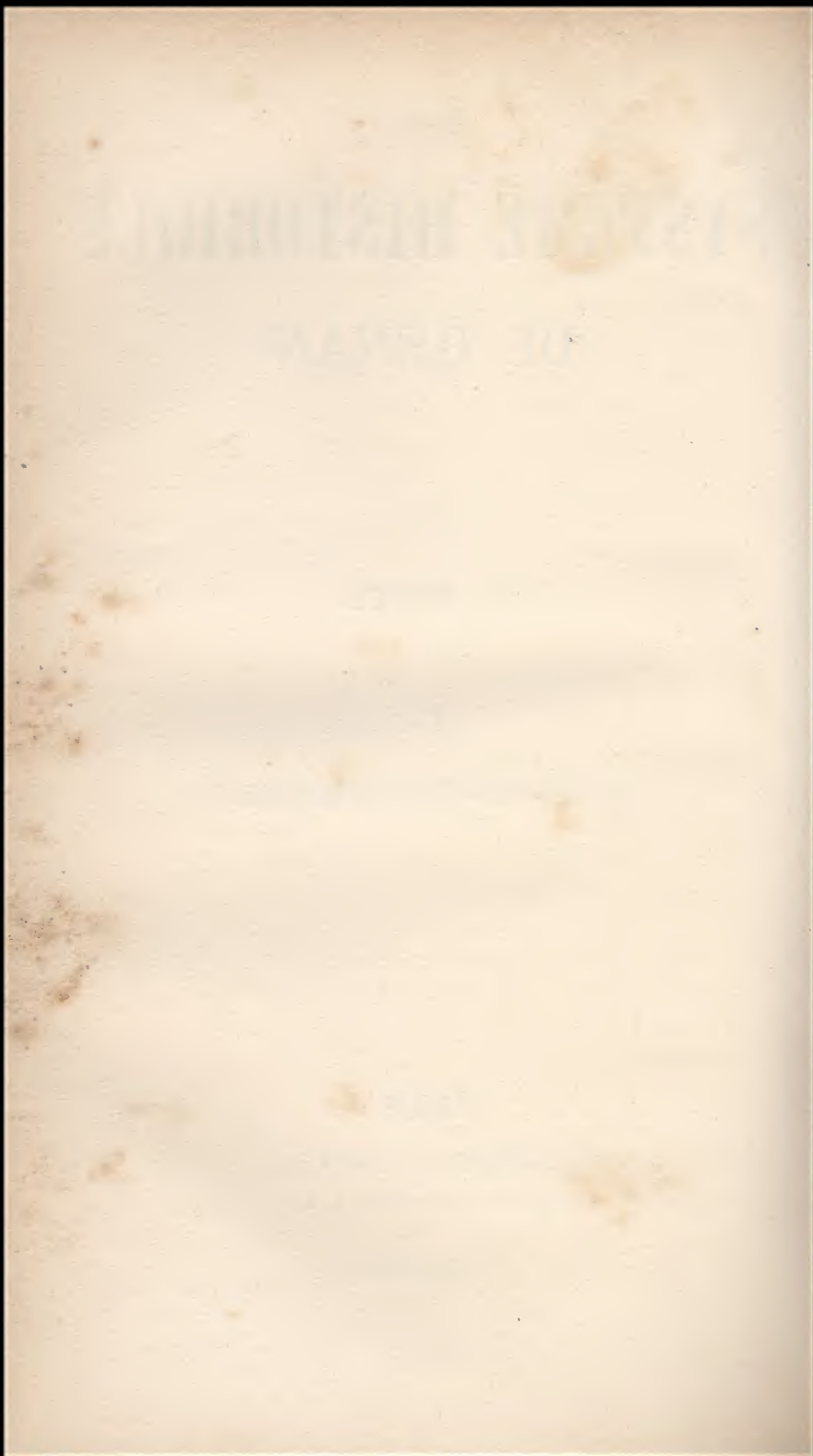
LES PREMIERS TEMPS APOSTOLIQUES

PARIS

G. JACQUES, ÉDITEUR
14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

—
Tous droits réservés





TROISIÈME PARTIE

LES PREMIERS TEMPS APOSTOLIQUES

I

Période des phénomènes extraordinaires. — La vie posthume de Jésus et les traces qu'elle a laissées. — Gouvernement de saint Jacques. — Transformations subies par l'histoire ecclésiastique.

Pour compléter et mieux éclairer la critique précédente, il faut montrer que l'on peut aborder les problèmes des origines chrétiennes tout autrement que n'a fait Renan ; je me bornerai à étudier ici les premiers temps apostoliques et à présenter des hypothèses qui permettent d'expliquer comment la société chrétienne se trouva si rapidement en état d'entreprendre la conquête du monde.

L'histoire, telle que la concevait autrefois l'orthodoxie, en suivant docilement les indications des *Actes*, était beaucoup plus intelligible que celle qu'ont imaginée nos doctes contemporains ; cette histoire avait, en effet, des causes adéquates aux grands résultats qu'elle constatait. Dès le début, le Saint-Esprit intervenait pour donner aux premiers disciples des lumières surnaturelles ; l'assistance de forces miraculeuses ne cessait point et les premiers chapitres des *Actes* constituent un des documents les plus



étranges que possède la littérature chrétienne. Renan pensait cependant qu'il ne faut pas y chercher simplement un ensemble de fictions (*Apôtres*, p. XXXIX) ; mais je ne vois pas trop ce qu'ils peuvent renfermer d'historique ; le seul renseignement tout à fait probable qu'ils peuvent fournir est celui-ci : le christianisme a longtemps vécu de la croyance au miracle journellement multiplié. Que l'on vienne à atténuer les caractères extraordinaires de cette période et tout le développement ultérieur du christianisme devient incompréhensible.

La grande différence qui existe entre l'Eglise mystérieuse des premières années et l'Eglise canonique, apparaît, d'une manière très claire, dans le récit que les synoptiques donnent de l'institution des apôtres : ce récit a été basé sur l'état de l'Eglise à la fin du premier siècle et il reproduit très probablement une liturgie. Jésus donne aux apôtres le pouvoir (*exousia*) de chasser les démons et de guérir les malades (Mathieu, X, 1 ; Marc, III, 15 ; Luc, IX, 1) ; et encore faut-il remarquer que le pouvoir démonologique n'était pas très étendu (1), car les deux premiers évangélistes nous apprennent qu'on amena à Jésus un enfant possédé que les disciples n'avaient pu guérir (Mathieu, XVII, 19-21 ; Marc, IX, 27-28) ; nous voyons par cet épisode que la transmission du pouvoir thaumaturgique n'allait pas très loin à l'époque de la rédaction des synoptiques (2).

(1) Saint Luc paraît avoir remarqué cette insuffisance ; il a cherché à renforcer la transmission des pouvoirs en ajoutant le mot *dynamis* au mot *exousia*, pour montrer que les apôtres reçoivent la force qui sert aux miracles.

(2) J'ai déjà appelé l'attention sur ces textes (p. 222, note 2) ; je suppose qu'ils ont été insérés pour répondre aux objections des prosélytes qui s'étonnaient de ne pas rencontrer un pouvoir thaumaturgique plus grand chez les évêques.



Les *charismes apostoliques* avaient été bien autrement considérables et ils avaient comporté plusieurs degrés, devenus parfois obscurs dans nos textes de la fin du premier siècle. Saint Paul regarde comme étant surtout surnaturels : la force miraculeuse (*dynamis*), le prodige (*teras*) et le signe (*semeion*) ; c'est par ces marques qu'il a prouvé son apostolat (II, Corinthiens, XII, 12) ; il invoque pour sa glorification ce que le Christ a fait pour lui « dans la puissance des signes et des prodiges » (Romains, XV, 19) ; les Juifs, d'après lui, demandent des signes pour être convaincus (I, Corinthiens, I, 22). On ne confondait pas généralement les guérisons avec les manifestations de la force surnaturelle (*dynameis*) ; saint Paul établit la distinction dans la première Epître aux Corinthiens (XII, 9-10) ; lorsque Jésus vient à Nazareth, l'incrédulité des habitants l'empêche de faire des miracles (*dynameis*), mais il guérit des malades (Marc, VI, 5) (1).

L'Eglise primitive de Jérusalem eut de ces grâces en surabondance ; non seulement les apôtres en furent favorisés, mais encore le diacre Philippe produisit des signes et des prodiges en Samarie (Actes, VIII, 6 et 13).

Après le douzième chapitre le récit des *Actes* change

(1) La *dynamis* semble toujours emporter l'idée d'un fluide analogue au *Sâ* égyptien ; ainsi Jésus sent la *dynamis* sortir de lui (Marc, V, 29-36) ; à Ephèse, les linges qui ont touché saint Paul produisent des guérisons et des expulsions de démons par leur *dynamis* (Actes, XIX, 11-12). Pendant longtemps l'Eglise fit passer dans des linges les forces miraculeuses des reliques (Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 388).

Renan observe que le mot hébreu *oth* signifie à la fois miracle et signe (*Histoire d'Israël*, tome III, p. 484). Dans le quatrième Evangile il est toujours question de signes, sauf au verset IV, 48, dans lequel Jésus parle de signes et prodiges.

Il semble que les guérisons aient été quelquefois assimilées aux forces miraculeuses : dans les prières de l'Eglise on demande des guérisons, des signes et des prodiges (Actes, IV, 30).



complètement d'allure ; lors de la grande affaire de la circoncision en l'an 51, tout se passe de la manière la plus naturelle du monde, sans invocations, sans manifestations de l'Esprit (1). Au douzième chapitre saint Jacques, frère du Seigneur, apparaît pour la première fois et saint Jean disparaît, bien que l'auteur eût pu parler de lui, comme l'a fait saint Paul (Galates, II, 9), à propos des discussions de l'an 51. Evidemment saint Luc change de source et ce changement correspond probablement à une profonde modification que l'Eglise a subie vers l'an 44. C'est sur ce point qu'il faut maintenant diriger nos hypothèses.

Renan se représentait les premiers temps de l'Eglise de la manière suivante : pendant environ un an les apparitions de Jésus se succèdent fréquemment en Galilée ; quand elles se ralentissent, les disciples reviennent à Jérusalem pour y prêcher la parole du maître ; alors commence une deuxième période, toute cénobitique et extatique, qui dure jusqu'en l'an 37 (martyre de saint Etienne) ; la vision de saint Paul sur le chemin de Damas (probablement en l'an 38) serait la dernière manifestation du ressuscité (*Apôtres*, pp. 32-37, p. 45, p. 147). Renan croyait avoir ainsi rendu explicable la croyance si forte en la résurrection qui dominait les premiers chrétiens ; mais il faut encore montrer comment se créèrent les institutions.

Saint Paul a mentionné six apparitions : à saint Pierre, aux Douze, à cinq cents frères, à saint Jacques, à tous les disciples et à lui-même (I, Corinthiens, XV, 1-8). Ce texte

(1) Le Talmud renferme une bien curieuse légende relative à la supériorité que l'on finit par accorder aux décisions rabbiniques sur les signes : R. Eliézer a beau prouver son opinion par des miracles et même une voix céleste a beau se faire entendre, son opinion est rejetée. « La loi n'est plus au ciel », dit R. Josué, c'est-à-dire : c'est à nous de l'interpréter humainement (*Talmud de Jérusalem*, tome VI, pp. 321-322).



n'a point la portée que lui attribue Renan ; la vision de Damas ne peut, en effet, être identifiée, comme le supposent Renan et beaucoup d'auteurs (1), aux véritables manifestations de la vie posthume : saint Paul fut ébloui par une grande lumière et il entendit une voix (Actes IX, 3-7 ; XXII, 6-10 ; XXVI, 13-18) tandis que les premiers disciples purent toucher Jésus et manger avec lui (Luc, XXIV, 39-43 ; Jean, XX, 27). Durant cette période ils se croyaient en présence d'un Jésus aussi réel que celui qu'ils avaient connu en Galilée et ils continuaient leur ancienne existence auprès de lui.

Il n'est pas douteux que cela n'ait duré longtemps ; ainsi on prétendait rattacher à une révélation faite par Jésus ressuscité les règles du jeûne et de la Pâque chrétienne (Didascalie, XXI). Cela suppose que d'après de très anciennes traditions la vie posthume de Jésus se serait assez prolongée pour que des lois ecclésiastiques aient eu le temps de se former de ce temps. Je crois qu'il faut la considérer comme ayant subsisté jusqu'au martyre de saint Jacques l'apôtre : cette hypothèse se fonde sur beaucoup de détails qui sans elle seraient inintelligibles.

Après ce martyre on ne compléta pas le collège apostolique et cependant celui-ci semble être demeuré confiné en Palestine jusque vers l'an 60 (*Apôtres*, p. 84) ; il n'est pas facile d'expliquer ce fait, qui devient tout simple quand on admet qu'à cette époque se termine la vie posthume du maître ; tant qu'il était là, il convenait de lui conserver ses douze compagnons ; maintenant c'est inutile.

J'ai appelé déjà l'attention (deuxième partie, V) sur une tradition asiatique qui attribue à la vie de Jésus une durée comprise entre quarante et cinquante ans ; cette tradition

(1) Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 320.



a, selon moi, d'autant plus d'importance que saint Irénée l'oppose au gnostique Ptolémée qui faisait des calculs sur la durée trentenaire de cette vie. J'ai dit que le chiffre de saint Irénée doit s'expliquer en cumulant la vie posthume avec la vie naturelle (1). On fait aussi disparaître, par cette hypothèse, certaines difficultés relatives à la longévité extraordinaire de quelques personnages.

Tout le monde admet que les apôtres avaient reçu de Jésus l'ordre de demeurer douze ans à Jérusalem (2) ; Eusèbe avait trouvé ce renseignement dans un livre écrit par Apollonius contre les montanistes (*Antéchrist*, p. 553). Il ne paraît pas difficile de découvrir quel usage le polémiste catholique faisait de cette tradition : Jésus avait promis à ses disciples le secours du Paraclet (3) ; les montanistes prétendaient que le temps du Paraclet était enfin venu ; on pouvait les confondre en montrant que ce temps était, au contraire, passé et qu'il avait duré les douze premières années de l'Eglise. Dans un milieu tout différent, on trouve une tradition fort analogue : d'après la *Pistis Sophia* (4), Jésus aurait continué son enseignement durant onze ans

(1) M. J. Réville se débarrasse de ce témoignage avec une grâce qui rappelle celle que M. Combes déployait dans ses discours : d'après le docte protestant saint Irénée « gobe avec béatitude les traditions les plus stupides » (*Quatrième Evangile*, p. 10).

(2) La *Didascalie* ne fait pas connaître la durée du séjour des apôtres ; ils se divisent le monde et se dispersent une première fois après l'affaire de Simon ; puis voyant qu'il y a des hérésies nombreuses, ils reviennent à Jérusalem et alors a lieu la conférence racontée par les *Actes* (*Didascalie*, XXIII et XXIV).

(3) On traduit généralement ce mot par *consolateur* ; ce n'est certainement pas le sens primitif ; dans les *Actes* (IV, 36), nous voyons que *paracletésis* est la traduction de *naba* et veut dire, par suite, prophétie. Le Paraclet serait donc l'Esprit prophétique propre aux chrétiens.

(4) D'après M. Amelineau ce livre serait l'œuvre de Valentin (Valentin, *Pistis Sophia*, traduction Amelineau, pp. XI-XVIII). Dans les livres valentiniens que saint Irénée avait consultés, la durée de la vie posthume était de dix-huit mois (*Apôtres*, p. 36).



après sa mort (*Marc-Aurèle*, p. 121) ; il est difficile de croire que les gnostiques aient complètement inventé cela.

Le premier Evangile renferme un précepte qui paraît fort singulier à première vue : Jésus aurait recommandé aux apôtres de ne pas aller chez les païens et les Samaritains (Mathieu, X, 5-6) et cependant le livre se termine par l'ordre d'aller prêcher dans tous les pays. Faut-il croire, comme certaines personnes, que la pensée de Jésus s'était d'abord enfermée dans un cercle particulariste et qu'elle devint universaliste lorsqu'il reconnut l'impossibilité de faire aboutir une réforme du judaïsme ? Je suppose plutôt que le premier texte est un résidu de la règle relative aux douze ans de séjour à Jérusalem.

Mon hypothèse permet de se rendre compte des bizarreries que présente la chronologie de saint Pierre. « Des témoignages anciens et indépendants, dit Mgr Duchesne (1), nous donnent le chiffre de vingt-cinq ans et le mettent en rapport avec l'apostolat de saint Pierre ; mais l'accord cesse quand on veut savoir à quoi il s'applique » (2). Faut-il supposer avec Lactance (*De mortibus persecutorum* 2) que saint Pierre vint à Rome après vingt-cinq ans de prédication provinciale ? ou faut-il, avec le calendrier philocalien de l'an 336, faire mourir saint Pierre vingt-cinq ans après l'Ascension ? Pendant longtemps les catholiques ont admis que l'apôtre avait été évêque de Rome de l'an 42 à l'an 67. Le *Liber pontificalis* fait venir et mourir saint Pierre à Rome sous Néron après vingt-cinq ans de pontificat romain,

(1) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 78.

(2) Un chiffre flottant n'offre rien d'étrange en pareille matière : les signes qui annoncèrent que Iahvé cessait de protéger le peuple juif, sont en rapport avec le nombre quarante ; mais tantôt on dit qu'ils parurent après les quarante ans du pontificat de Simon le juste, tantôt on les place quarante ans avant la destruction du temple (*Talmud de Jérusalem*, t. V, p. 234).



bien que Néron ait régné seulement treize ans et sept mois (1). En réalité on ne savait rien du sort de saint Pierre ; mais pour des gens qui avaient à construire son histoire, le plus simple était de le faire disparaître dans la catastrophe néronienne ; de la Passion à la fin du règne de Néron, il y avait d'ailleurs trois douzaines d'années, chiffre excellent pour le symbolisme. La première douzaine n'aurait pas dû compter dans l'histoire apostolique de saint Pierre, puisqu'elle appartenait à la vie posthume de Jésus ; les deux autres furent attribuées au prince des apôtres ; mais quand on eut perdu tout souvenir de la primitive histoire chrétienne, on ne sut plus à quels faits rattacher le commencement et la fin de ces vingt-cinq ans.

On peut objecter à ces explications que saint Paul ne parle jamais de cette vie posthume ; mais il ne dit rien non plus qui soit en contradiction avec elle ; l'apparition de Jésus à tous les frères n'est pas nécessairement un fait unique ; on peut comprendre qu'il y a eu assez d'apparitions pour que tous en aient été favorisés. Lors de son premier voyage à Jérusalem (en l'an 41) il resta peu de temps et éveilla beaucoup de méfiances ; l'embarras de ses relations avec les apôtres, que Renan cherche à expliquer par la crainte qu'il trahît (*Apôtres*, p. 207), a eu, sans doute, pour cause la répugnance que l'on éprouvait à introduire un ancien persécuteur dans les réunions où Jésus paraissait. Si les *Actes* nous ont conservé le discours que saint Paul prononça réellement devant le peuple après son arrestation, il aurait vu, à cette époque, Jésus dans le temple, au cours d'une extase (*Actes*, XXII, 18). Saint Paul n'avait aucun intérêt à trop attirer l'attention sur des faits qui auraient pu donner trop de prestige à ses adver-

(1) Duchesne, *Liber pontificalis*, tome I, p. 149, col. 1.



saires ; et presque toute l'ancienne littérature chrétienne dépendant beaucoup des Eptres, on comprend que nous soyons fort mal reuségnés.

Il aurait donc existé une *ère divine* au début de l'Eglise, pendant laquelle Jésus aurait été vraiment le pasteur de la communauté chrétienne ; par sa résurrection, il avait prodigieusement gagné en dignité ; il était devenu roi, en toute réalité ; la réunion des disciples formait un royaume, qui avait besoin d'un vizir pour tenir la place d'un souverain souvent absent. On s'adressa à l'un des anciens de la famille pour cet office et le titre de *frère du Seigneur* que l'on donnait à saint Jacques doit être entendu dans un sens politique. On l'aurait aussi appelé *Obliam*, c'est-à-dire *rempart du peuple* ; Renan pense que le titre primitif était quelque peu différent et voulait dire *lien du peuple* ; il aurait simplement servi à désigner son rôle de chef (*Saint Paul*, p. 80). Il était aussi le *Juste* ; c'est un terme emprunté à la « littérature des pauvres » qui a joué un si grand rôle dans cette histoire.

Hégésippe rapporte que saint Jacques gouverna l'Eglise avec les apôtres (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, II, 23) ; cette notice a, plus tard, beaucoup gêné ; saint Jérôme a corrigé et traduit : « après les apôtres » (De viris illustribus 2). Il y avait deux pouvoirs, comme après la captivité, quand les exilés avaient à leur tête le *nasi* Zorobabel, descendant de David, et le grand-prêtre. On trouve des traces de ce *condominium* dans les documents. Saint Paul raconte qu'à son premier voyage il vit seulement saint Jacques et saint Pierre, qu'à son second voyage il vit les deux mêmes et saint Jean (Galates, I, 18-19 et II, 9) ; il appelle saint Pierre et saint Jean les deux colonnes de l'Eglise ; nous savons que saint Jean était souvent le compagnon du prince des apôtres (*Apôtres*, p. 90) et il est pro-



bable que saint Paul a voulu dire que saint Pierre et saint Jean étaient les chefs du corps apostolique qui gouvernait en même temps que le frère du Seigneur (1). D'après le récit que les *Actes* donnent de la conférence tenue en l'an 51 à Jérusalem, saint Pierre expose l'affaire de la circoncision, saint Paul et saint Barnabé racontent leur mission et saint Jacques prononce (*Actes*, XV, 7-21); ce récit est évidemment fort schématisé; mais il renferme une allusion évidente au *condominium* (2).

On ne pouvait faire autrement que de chercher à rattacher le nouveau *nasi* à David (3) et on doit observer que les deux généalogies que nous ont conservées les synoptiques, ne se rapportent pas à Jésus, puisque les Évangiles qui les donnent, affirment sa naissance virgine; ils ont utilisé des généalogies de la famille de Joseph et s'il y en a deux, c'est que deux branches de cette famille avaient dressé des tables davidiques. Nous savons que les petits-fils d'un autre *frère du Seigneur*, nommé Jude, furent mandés à Rome sous Domitien, et considérés comme suspects en raison de leurs prétentions à la descendance

(1) On a souvent compris saint Jacques parmi les colonnes (*Apôtres*, p. 85); mais cela est impossible parce qu'il n'y avait que deux colonnes au temple. Le célèbre rabbin Johanan ben Zakaï fut appelé la colonne de droite par ses disciples (J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 312). La colonne de droite s'appelait Iakin (il affermit) et celle de gauche Boaz (par sa force). Le premier de ces noms doit être rapproché de la parole que Jésus adresse à saint Pierre: « Affermis tes frères » (Luc, XXII, 32); la seconde fait penser à l'épisode des fils de Zébédée demandant à être assis à côté de Jésus dans son royaume; le maître doute qu'ils aient la force de boire la coupe qui lui est destinée; ils répondent qu'ils le peuvent (*Mathieu*, XX, 21-22; *Marc*, X, 37-39); la force surhumaine de saint Jean serait ici en rapport avec le nom de la seconde colonne.

(2) Le fait qu'il n'y a pas de vote n'est pas aussi anormal qu'il paraît tout d'abord; chez les Kabyles l'assemblée du village ne vote jamais.

(3) Plus tard l'exilarque de Babylonie et le patriarche de Palestine prétendront aussi descendre de David, parce qu'ils sont les chefs du peuple.



royale (*Evangelies*, pp. 299-301) ; Renan pense que ce Jude fut le successeur immédiat de saint Jacques (pp. 54-55 et p. 539) ; il est probable que c'est par eux que saint Luc connut la liste qu'il a insérée. L'hypothèse que je présente est en relation étroite avec l'existence d'une fête célébrée jadis en Palestine, le 25 décembre, en l'honneur de David et de saint Jacques (1) ; on ne comprendrait guère l'existence d'une telle fête si la descendance davidienne n'eût été, tout d'abord, établie pour saint Jacques.

Cette constitution politique entraînait le droit pour l'Eglise de Jérusalem à recevoir un tribut ; et, en effet, il reste des traces d'une telle situation ; on a vu généralement là des aumônes, mais il est vraisemblable que saint Jacques y voyait des redevances analogues à l'*apostolè* que les Juifs paieront plus tard au patriarche de Palestine, descendant présumé lui aussi de David. Je pense que cette question du tribut joua un assez grand rôle dans les discussions relatives à la circoncision : les païens convertis ne se préoccupaient guère d'entretenir la cour d'un roitelet juif *in partibus* et la descendance davidienne ne leur disait pas grand'chose ; aussi quand la conférence de l'an 51 s'occupa de la conversion des incirconcis, fut-il demandé à saint Paul de ne pas oublier les pauvres (Galates, II, 10) ; et par le mot *pauvres*, il faut évidemment entendre l'association des hommes pieux, suivant la terminologie de Psaumes, c'est-à-dire l'Eglise de Jérusalem (2).

Renan me semble avoir un peu atténué la portée de cette mesure quand il écrit : « Au moyen d'un léger tribut, on

(1) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 255. Les Arméniens qui ne connaissent pas Noël, ont encore cette fête ; les jours suivants se rattachent à de très grands anniversaires : saint Etienne, saint Pierre et saint Paul, saint Jacques et saint Jean.

(2) Les *Actes* ne parlent pas de cette demande.



achetait la liberté d'esprit et l'on restait en communication avec l'Eglise centrale, hors de laquelle on n'osait espérer de salut » (*Saint Paul*, p. 94); il serait plus exact de dire que par ce tribut on se reconnaissait membre du royaume chrétien, dont saint Jacques était le lieutenant général. Nous voyons plus tard saint Paul organiser une grande collecte en faveur de Jérusalem; Renan pense qu'il voulait se ménager l'indulgence de « nobles faméliques » par la générosité de ses offrandes (p. 422); mais au ton des Epîtres il est clair que saint Paul regarde cette souscription comme obligatoire (Romains, XV, 27). L'idée d'un royaume religieux se trouvait ainsi déposée aux origines, et elle devait avoir de grandes conséquences.

Saint Jacques nous est surtout connu par des légendes qui eurent pour origines des complaintes composées sur son martyre (1); le passage de la poésie à la prose est toujours une occasion de multiples contresens et une telle transposition est surtout dangereuse pour la poésie hébraïque: c'est ainsi qu'on a raconté que saint Jacques était admis à prier dans les parties du temple réservées aux prêtres; et, plus tard, saint Epiphane, renchérissant encore, le fera entrer dans le Saint des Saints (*Saint Paul*, pp. 307-308).

Il fut tué en l'an 62 par ordre du grand-prêtre et après lui l'histoire de l'Eglise de Jérusalem devient prodigieusement obscure: on lui attribue généralement pour successeur saint Siméon qui aurait été martyrisé sous Trajan à l'âge de cent vingt ans (*Evangiles*, p. 55 et p. 497); suivant une légende rapportée par Eusèbe, saint Siméon aurait été choisi par les disciples de Jésus qui se seraient assemblés

(1) Renan observe que le récit d'Hégésippe porte la marque d'une traduction de poésie (*Antéchrist*, p. 68) Le texte conservé par Eusèbe n'est pas du tout satisfaisant.



après la guerre de Judée (Histoire ecclésiastique, III, 11). Renan a essayé de corriger les invraisemblances que présente cette histoire, et donné un tableau de la famille de Jésus d'après lequel Siméon le martyr aurait été le quatrième évêque de Jérusalem et non le second (p. 547) ; mais je erois qu'il s'est trompé en s'attachant au sens littéral du terme : *cousin du Seigneur* (1) qui ne me semble pas avoir plus de valeur généalogique que celui de *frère du Seigneur*.

Les membres de la famille de Jésus disparurent en Batanée où ils s'étaient réfugiés pendant la guerre et où ils vivaient dans la pauvreté, mais entourés d'un grand respect ; on leur donnait un titre que les Grecs ont traduit par *desposynoi* (p. 60) ; il est très probable que l'on voulait rappeler ainsi qu'ils appartenaient à la maison royale (2). La légende relative à l'élection de saint Siméon semble montrer que l'idée d'un unique royaume davidien se conserva dans ces milieux, puisqu'on le supposa nommé par tous les disciples ; mais une pareille conception devait devenir tout à fait étrangère aux communautés grecques et nous verrons au chapitre VI que chaque grande métropole se considéra comme étant le centre du royaume du Christ.

Les intérêts de la hiérarchie contribuèrent beaucoup à embrouiller l'histoire des origines : il vint un temps où

(1) Hégésippe croyait bien que saint Siméon était le propre cousin de Jésus (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, 22) ; mais il semble que ses renseignements venaient d'un chant composé en l'honneur du martyr.

(2) Les chrétiens de Batanée furent désignés sous le nom de *nazaréens* ; Renan pense que ce nom vient de ce que Jésus avait été appelé *nazaréen* de son lieu d'origine, Nazareth (*Evangelies*, p. 46). M. Joseph Halévy pense que ce mot est la transcription d'un mot hébreu voulant dire rejeton (*Revue sémitique*, 1901, p. 238). Nous sommes ainsi encore ramenés à l'idée légitimiste.



l'on ne put plus comprendre l'idée du légitimisme judaïque et les légendes romaines utilisées par saint Luc suppriment saint Jacques jusqu'en l'an 44 ; si nous n'avions pas le témoignage de saint Paul nous pourrions nous demander si le *frère du Seigneur* a eu vraiment l'importance que lui attribuent les légendes d'Hégésippe. Le récit des *Actes* est conduit de telle sorte que beaucoup d'auteurs catholiques ont cru que saint Jacques fut évêque de Jérusalem à partir de l'an 44, quand saint Pierre dut fuir la persécution d'Hérode Agrippa. — Il semble que l'orthodoxie ne sachant quel titre donner aux chefs des familles qui se rattachaient à Jésus, n'ait rien trouvé de mieux que d'en faire des évêques de Jérusalem : c'est ainsi qu'Eusèbe compte treize évêques entre la mort de saint Siméon et la révolte de Bar-Coziba, pour environ vingt-cinq ans.

Les judéo-chrétiens firent de saint Jacques leur héros et ils contribuèrent ainsi à rendre son souvenir suspect dans les milieux orthodoxes. Ils faussèrent complètement l'histoire pour lui attribuer un rôle capital parmi les témoins de la résurrection, alors qu'il semble avoir été un croyant tardif. D'après l'Evangile des Hébreux, saint Jacques avait fait vœu de ne manger ni boire, avant que son frère ne fût ressuscité ; Jésus, en sortant du tombeau, vient à lui, bénit du pain (1) et lui en donne à manger (saint Jérôme, *De viris illustribus*, 2).

Les traditions syriennes se tinrent entre les deux systèmes ; mais elles ne respectèrent guère plus le fait du *condominium* : saint Jacques aurait été institué évêque de

(1) C'est probablement la même scène qui aura été arrangée par saint Luc pour l'épisode d'Emmaüs. Dans les deux récits il s'agit de la première apparition de Jésus à des disciples. Suivant la méthode qu'il a suivie pour déformer les traditions relatives à la famille de Béthanie, l'auteur aurait transporté la gloire des relations avec Jésus à des inconnus.



Jérusalem par Jésus et les apôtres (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, VII, 19 ; Constitutions apostoliques, VIII, 35) ; cette institution par Jésus était, sans doute, un arrangement de la vision que saint Jacques avait eue d'après saint Paul. Le Pseudo-Clément l'appelle *évêque des évêques*, ce qui permet de supposer qu'il resta, assez longtemps, une trace d'un titre énigmatique rappelant vaguement le *condominium*. Par un besoin assez naturel d'équilibre entre les deux anciens chefs de l'Eglise, saint Pierre fut placé très haut et honoré de titres qui eurent une sérieuse influence sur l'histoire ; nous avons vu, en effet, quelle grande part eurent les Syriens dans la formation des légendes relatives à saint Pierre (1).

Il n'est pas inutile d'observer, en terminant, qu'à Rome on semble avoir été particulièrement désireux d'effacer toute trace de la longue vie posthume de Jésus, ce qui était une manière de supprimer les raisons de la royauté judaïque de saint Jacques. De là provient l'importance donnée à l'Ascension dans les récits de saint Luc : non seulement il est le seul des synoptiques à la mentionner d'une manière expresse, mais encore les *Actes* débutent par une deuxième histoire de l'Ascension, où l'on apprend que la vie posthume dura quarante jours.

(1) Renan observe que les judéo-chrétiens observèrent le même équilibre et vantèrent saint Pierre (*Evangelies*, p. 52).



II

De messianisme chez les Juifs. — Opinions des docteurs sur le Messie. — Influences chrétiennes. — Apparition de l'idée messianique dans les *Actes*. — Le messianisme dans les *Evangelies*. — Raisons ecclésiastiques du secret messianique.

Suivant une opinion assez généralement reçue Jésus aurait réalisé le type messianique que la conscience juive concevait depuis longtemps ; on obtient ainsi une explication, assez simple en apparence, des idées que Jésus aurait pu avoir de lui-même ; mais il devient très difficile de comprendre pourquoi les Juifs ont été si peu convaincus de la mission de Jésus ; l'aveuglement des Juifs est le grand mystère sur lequel s'est toujours brisée l'apologétique classique. De nos jours, des adversaires du christianisme se sont emparés de la doctrine orthodoxe et ont fait observer que si la vie de Jésus s'adapte si bien aux prophéties messianiques, c'est que, sans doute, cette vie a été fabriquée avec les éléments d'un type déjà constitué au moyen de ces prophéties. Lorsque l'Eglise comprendra mieux la force des positions prises par ses adversaires, elle abandonnera sa maladroite apologétique (1).

J. Darmesteter a donné à cette doctrine une forme très

(1) Dès 1844, Bruno Bauer signalait la ressemblance profonde qui existe entre l'apologétique traditionnelle et le système de Strauss ; il niait l'existence d'un type de Messie antérieur au christianisme. Comme l'apologétique ne cesse pas de raisonner sur la christologie juive, je m'arrêterai, un peu plus longuement que je n'aurais voulu le faire, sur cette question.

saisissante (1) : « Parmi les Messies d'un jour qui passent et disparaissent sans lendemain sur la scène prophétique, il s'en trouva un qui laissa une impression si profonde sur quelques-uns des Juifs qui l'avaient connu de près, que ceux-là, au lieu de continuer à dire, comme leurs frères : Le Messie va venir, se prirent à dire : Le Messie est venu ; et quand il fut mort : Le Messie est venu, ou l'a tué, il va revenir pour juger les vivants et les morts ». Mais où sont donc tous ces Messies ? On n'en connaît aucun avant la révolte qui eut lieu sous Adrien : « Jamais, dit Renan, on n'avait encore vu un personnage se donner pour le Messie (2). C'est ce qu'on vit pour la première fois. Sans doute sous l'influence des idées chrétiennes et à l'imitation de Jésus, un personnage se donna pour l'envoyé céleste tant attendu et réussit à séduire le peuple ». Cette hardie tentative réussit partiellement parce qu'elle fut secondée par le célèbre rabbin Aquiba, « qui reconnut la messianité de Bar-Coziba... Aquiba lui fit, dit-on, l'application du verset des *Nombres*, XXIV, 17 : Une étoile s'élèvera sur Jacob, verset auquel on prêtait un sens messianique » (*Eglise chrétienne*, pp. 196-198). Nous sommes à un siècle de la Passion et le sens messianique de ce verset vient sans doute de la légende des rois mages.

Une chose doit nous frapper : le mahdisme n'a pas cessé d'agiter le monde musulman depuis que l'idée d'un madhi a commencé à apparaître : le premier soulèvement eut

(1) J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, pp. 170-171.

(2) Il faut bien distinguer deux choses que l'on a souvent confondues : l'attente de la catastrophe messianique, décrite en images qui semblent nécessiter un Messie, et l'attente d'un homme qui se donne pour le Messie. Entre les deux conceptions il y a un abîme pour le génie hébraïque ancien. La poésie juive ne comporte pas ces matérialisations qui semblent si naturelles aux historiens modernes : les images ne deviennent pas des hommes chez un peuple si éloigné de toute conception plastique.



lieu cinquante ans après la mort de Mahomet (1); les tentatives messianiques, au contraire, demeurent très exceptionnelles chez les Juifs; la seconde paraît s'être produite seulement au début du VIII^e siècle (2); mais nous pouvons penser qu'à cette époque les idées musulmanes ont pu agir, en même temps, que les idées chrétiennes.

On se laisse beaucoup trop influencer, en cette matière, par la profession de foi de la Synagogue; mais cette profession date du Moyen-Age et on sait qu'elle s'éloigne beaucoup sur plusieurs points de l'ancienne tradition. Les talmudistes n'étaient pas, du tout, certains de la venue du Messie: Asché (312-427), qui commença la rédaction du Talmud de Babylone, disait qu'on pouvait espérer voir le Messie après le quatre-vingt-cinquième jubilé (en 440), mais qu'il n'y avait qu'une possibilité. Un rabbin, Hillel, était même soupçonné d'avoir dit que le Messie aurait dû venir au temps d'Ezéchias et qu'il ne fallait plus l'attendre; cela gêna fort les Juifs du Moyen-Age (3). Plus d'une fois, les anciens docteurs semblent avoir parlé du temps du Messie, comme de la semaine des quatre jeudis; c'est à ce temps qu'ils renvoyaient l'accord entre les écoles de Hillel et de Schammaï (4). D'autres fois leurs allusions messianiques n'ont qu'une valeur purement parabolique; c'est ainsi que Juda le Saint le rédacteur de la Mischna, qui

(1) J. Darmesteter, *Le mahdi*, p. 30.

(2) Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. franç., tome III, pp. 315-316. Moïse Schwab, *Histoire des Israélites*, pp. 91-94. — D'après Graetz, il y aurait eu un imposteur annonçant la proximité des temps messianiques en Crète au début du cinquième siècle (*loc. cit.*, p. 236).

(3) Abarbanel, *Le principe de la foi*, trad. franç., pp. 116-121. Renan dit: « Même les croyances qui concernent le Messie, un docteur célèbre a pu les révoquer en doute et le Talmud enregistre son opinion sans la blâmer » (*Eglise chrétienne*, p. 249).

(4) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 277. Quelquefois on disait que le Messie viendrait quand les hommes seraient tous bons ou tous méchants.



fut patriarche de 170 à 210, dit à un prosélyte que les incirconcis, admis aux futurs festins messianiques, ne peuvent partager le repas pascal; le prosélyte alla se faire circoncire, comprenant sans doute que l'hypothèse messianique était fort peu de chose à côté de la réalité pascale (1). Enfin on peut citer des cas où le temps du Messie n'est mentionné que par jeu littéraire (2).

Pendant très longtemps on a cru que les Juifs attendaient qu'un descendant de David se révélerait comme Messie; Renan admet pleinement cette opinion (*Vie de Jésus*, p. 246; *Evangiles*, p. 60); mais J. Derenbourg estimait que les Juifs commencèrent à s'occuper des prérogatives davidiques seulement après Jésus (3); c'est probablement à la fin du second siècle que les patriarches prétendirent rattacher leur ancêtre Hillel à David (4); les exilarques de Babylone avaient déjà fabriqué une généalogie de ce genre, mais cela leur était plus facile à cause de l'éloignement.

La prière de l'*Amida* renferme des vœux qui semblent être très légitimistes; on pense généralement qu'ils ont été formulés après la ruine du temple (5); je reproduis ici la

(1) *Talmud de Jérusalem*, loc. cit., p. 221. Et encore s'agit-il d'une réalité pascale subordonnée à la reconstruction du temple!

(2) Par exemple on dira qu'aux temps messianiques toutes les fêtes seront abolies sauf celles d'Esther et du Grand Pardon, ou encore qu'il serait alors permis de manger du porc; c'était une manière de faire ressortir l'importance extraordinaire de ces deux fêtes et de couper court à toute discussion sur les rites alimentaires.

(3) J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, pp. 348-349.

(4) *Revue des études juives*, 2^e semestre 1895, pp. 202-209.

(5) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 348; Isidore Loëb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, p. 157 et p. 160. Par contre, M. Israël Lévi eroit que les *Psaumes de Salomon* sont inspirés par une ancienne formule de l'*Amida* et qu'ils renferment un vœu assez explicite en faveur de la légitimité pour que l'on admette qu'avant l'an 63 (avant notre ère) on se précé-



quatorzième et la quinzième sections, qui sont manifestement inspirées de l'ancienne littérature et qui ne parlent de la famille royale que d'une manière très idéale : « 14. Dieu de miséricorde, reviens sur cette ville, vers Jérusalem, comme tu l'as promis ; reconstruis-la de nos jours et demeures-y ; qu'elle soit un monument éternel et que le *trône de David* y soit bientôt rétabli. Sois loué, Eternel, qui réédifieras Jérusalem ; 15. Fais bientôt croître le *rejeton de David* et relève sa gloire par ton concours bienveillant ; car c'est en ton secours que nous espérons tous les jours. Sois loué, Eternel, qui fais naître la gloire du salut ». Il faut, pour bien apprécier la valeur de ces textes, se rappeler que l'*Amida* fût définitivement arrêtée dans un milieu qui désirait vivre en excellents termes avec l'autorité romaine et qui n'avait aucun intérêt à provoquer l'apparition de prétendus fils de David (*Evangiles*, p. 22) ; d'ailleurs personne ne prit, sans doute, ces formules au sens littéral, puisque Bar-Coziba se donna pour Messie sans se créer une généalogie royale.

Il y a beaucoup de raisons pour penser que nombre des textes qui servent à constituer le prétendu type du Messie juif qui aurait été construit avant Jésus, sont interprétés sous des influences chrétiennes. Je ne m'arrête pas au Messie éphraïmite qui, dans le Talmud babylonien, est représenté comme voué à une mort sanglante, parce qu'il ne s'agit probablement que d'un symbole figurant la destinée des tribus du Nord ; cela est d'autant plus vraisemblable

cupait déjà d'une restauration (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1896, p. 171). Les *Psaumes de Salomon* sont une assez misérable rapsodie, dans laquelle l'allusion à un fils de David ne semble avoir qu'une signification littéraire (Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques*, p. 135). Entre des compositions qui copient d'anciennes formules, il doit exister des ressemblances qui ne tiennent pas toujours à des influences réciproques.



ble que dans les Targums, on en fait un auxiliaire du Messie davidien (1). Plus intéressante est la légende du Messie qui est assis parmi les pauvres à l'entrée de Rome (2); il est difficile de ne point penser que cette image est apparentée avec l'interprétation messianique de « l'homme de douleur » du Second-Isaïe (Isaïe, LIII); mais cette interprétation messianique du prophète fut le résultat du progrès de la réflexion chrétienne (3). Il semble que Jésus ait été d'abord comparé au Serviteur de Iahvé sans qu'on songeât à ses humiliations (Actes, III, 13); plus tard, pour répondre aux objections relatives à la Passion, les chrétiens donnèrent un sens messianique à « l'homme de douleur ». De même, pour répondre aux quolibets qu'on lançait contre leur Messie rustique, ils donnèrent aussi un tel sens au verset de Zacharie (IX, 9) dans lequel il est question d'un roi monté sur un ânon; et ce verset devint aussi messianique chez les Juifs (4). Je crois que l'on peut encore établir un rapprochement remarquable entre le Talmud et le quatrième Evangile à propos de l'emploi du chapitre XII de Zacharie : quelques docteurs appliquaient à la mort du Messie le verset 12 (5) et saint Jean applique à Jésus le verset 10 (Jean, XIX, 37) : le deuil causé par la disparition d'un héros énigmatique fut, sans doute, regardé comme messianique tout d'abord par les chrétiens.

De tous les rapprochements que l'on peut établir entre le Talmud et l'ancienne littérature chrétienne, le plus curieux est celui que M. Moïse Schwab a signalé en 1871, et ce savant se demande si nous n'aurions pas ici un conte intro-

(1) Ledrain, *Histoire d'Israël*, tome II, p. 301.

(2) Ledrain, *loc. cit.*, p. 295.

(3) Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 473.

(4) *Revue des études juives*, 2^e semestre 1895, p. 207. Le roi perse Sapor se moquait de cette humble royauté.

(5) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 43.



duit par un judéo-chrétien (1). Un Juif est en train de labourer ; sa *vache* mugit ; un *Arabe* lui annonce que le Messie vient de naître à Bethléem (2) ; il y va ; il voit des *maîtres* entrer et sortir ; la mère se désole parce que le *temple sera détruit* à cause de son enfant ; il la rassure et lui apprend qu'il *sera reconstruit* par son fils ; elle est dans le *dénûment* ; il lui achète du linge ; quand il revient au bout de deux jours pour payer ses acquisitions, le *nouveau-né a disparu*, emporté par une tempête. Tout ce récit nous est parvenu dans un piteux état ; mais Renan compare certaines légendes talmudiques à des souvenirs d'hémiplégiques (*Evangelies*, p. 309) et il ne faut pas raisonner sur ces contes comme sur ceux d'autres races. On trouve ici quantité de réminiscences chrétiennes : la vache, l'Arabe (3) qui annonce la naissance du Messie, la consultation des docteurs, la destruction et la reconstruction du temple, le dénûment de la mère, la disparition mystérieuse de l'enfant de Bethléem.

La pénétration d'idées chrétiennes dans le monde juif se produisait d'autant plus facilement que les judéo-chrétiens semblent avoir eu une attitude qui rappelle parfois celle des ritualistes anglais (4) ; ils prétendaient participer au culte

(1) *Talmud de Jérusalem*, tome I, p. XXVI et p. 42.

(2) Ce conte est cité dans une discussion relative à l'origine davidienne du Messie ; il ne semble pas que les rabbins eussent de fortes raisons à faire valoir ; l'un cite le Psaume XVIII, 51 : « Il a fait grâce à son oint, à David », et un autre Isaïe, XI, 1 : « Une branche sortira de la souche d'Isaï », mais ce verset est rapproché de X, 34, de manière à présenter l'apparition du Messie comme une compensation à la ruine du temple, en sorte que l'on peut penser que cette exégèse est postérieure à notre ère.

(3) D'après saint Justin, les mages venaient d'Arabie (*Dialogue* 77 et 106). Le bœuf classique de l'étable ne figure pas dans nos *Evangelies* : mais nul doute qu'il ne soit fort ancien (*Eglise chrétienne*, p. 312).

(4) Je crois que c'est aux judéo-chrétiens et non aux Samaritains que s'applique une notice d'après laquelle les Cuthéens auraient été plus rigoristes que les Juifs tant qu'ils avaient habité leurs villages (*Talmud de*



juif en mêlant quelques réformes aux usages traditionnels. Des précautions minutieuses durent être prises pour interdire aux officiants d'introduire des formules chrétiennes : on doit surtout être frappé par le recours à la miséricorde divine, qui rappelle l'oraison dominicale, et par le doublement de l'action de grâces, qui rappelle le double amen du quatrième Evangile (1).

Nous sommes ainsi amenés à penser que la théorie messianique chrétienne est née du travail de la réflexion. Il y a quelques années M. Wrède a soutenu que Jésus avait été élevé à la dignité de Messie après sa résurrection par ses disciples (2) ; il est évidemment impossible de prouver l'exactitude de cette hypothèse ; mais il est impossible de la réfuter. S'il y a eu un enseignement messianique de Jésus, il a été si menu qu'il est indifférent d'en admettre ou d'en nier l'existence.

Les discours et les prières insérés dans les *Actes* ont une grande valeur pour nous, encore qu'ils n'aient, sans doute, pas été prononcés dans les circonstances que le texte indique (3) ; mais saint Luc les a empruntés à d'anciens recueils ;

Jérusalem, tome V, p. 5). Ceci correspondrait bien avec ce que nous savons de saint Jacques.

(1) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 354. Graetz, *op. cit.*, tome III, pp. 59-60. *Talmud de Jérusalem*, tome I, pp. 104-105 et tome VI, p. 253. On a pensé aussi que certains de ces usages étaient esséniens (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1895, pp. 190-195 et p. 201).

(2) Rose, *Evangile selon saint Marc*, p. XXII.

(3) Dans le premier discours devant le sanhédrin, saint Pierre parle de Jésus-Christ le nazaréen (Actes, IV, 10) ; mais un peu plus loin les sanhédrinites ne paraissent pas savoir que Jésus s'est donné pour le Messie (16-18). L'influence paulinienne apparaît en plusieurs points : la même énumération de faits surnaturels se trouve dans le premier discours de saint Pierre et dans saint Paul (Actes, II, 22 ; II, Thessaloniens, II, 9 ; II, Corinthiens, XII, 12) ; le psaume XVI est employé par saint Pierre à Jérusalem et par saint Paul à Antioche de Pisidie, pour expliquer la résurrection (Actes, II, 27 et XIII, 5).



or, nulle part, il n'est fait allusion à un enseignement messianique donné par Jésus de son vivant. Devant le peuple, saint Pierre affirme que Jésus est maintenant Messie et il le prouve par la résurrection, par les prophéties et par les miracles que les apôtres ont accomplis depuis qu'ils ont reçu le Saint-Esprit (Actes, II, 32-36 et III, 13-13). Dans la prière de l'Eglise assemblée, on retrouve à peu près la même conception : Jésus est le saint serviteur que Yahvé a consacré et au nom duquel les apôtres opèrent des guérisons, des miracles et des prodiges (IV, 27-30) ; pas un mot sur ce que Jésus aurait pu dire de son rôle messianique.

D'après les synoptiques, Jésus aurait déclaré qu'il était le Messie devant le sanhédrin ; cela étonne quelque peu, car lors de la deuxième comparution de saint Pierre devant cette assemblée, Gamaliel paraît ignorer totalement ce fait ; il place Jésus sur le même rang que divers chefs de révoltes (1) et il dit qu'il faut laisser Dieu juger lui-même les hommes qui se prétendent inspirés par lui (Actes, V, 36-39). Jusqu'au jour du jugement la dignité messianique de Jésus était un secret (2) ; il semble que le grand-prêtre ait deviné ce secret par la puissance divine qu'il tenait de ses fonctions ; telle est, du moins, l'impression que donne la scène dramatique racontée par les deux premiers synoptiques (Mathieu, XXVI, 63 ; Marc, XIV, 61). Dans Luc l'audience a un caractère plus calme ; et, chose curieuse, Jésus ne répond pas nettement (Luc, XXII, 67-70).

Il est évident que de son vivant Jésus avait été salué des

(1) Des commentateurs chrétiens ont conclu de là que Theudas et Juda le Gaulonite avaient été regardés comme des Messies ; mais il n'y a aucun document permettant d'admettre cela.

(2) Le quatrième Evangile ne connaît ni le secret messianique, ni l'aveu devant le sanhédrin. C'est un argument considérable en faveur de son antiquité.



titres les plus pompeux par les gens du peuple qu'il guérissait et parmi ces titres s'en trouvaient quelques-uns que l'on pouvait faire dévier facilement dans un sens messianique (1). Aux premiers chapitres des *Actes* on aperçoit bien le mouvement qui a pu se produire : saint Pierre dit que Jésus a été oint du Saint-Esprit et de force divine et qu'il faisait des miracles parce que Dieu était avec lui (*Actes*, X, 38) ; dans la prière on lit : « Hérode et Pilate se sont ligüés contre ton saint *serviteur* Jésus que tu as oint » (*IV*, 37) ; ailleurs Jésus est appelé le *serviteur* que Dieu a glorifié (*III*, 19). Après avoir été un *serviteur* et un *homme consacré*, il devait devenir rapidement le *serviteur* et l'*unique consacré*, c'est-à-dire le *Messie*.

Le quatrième Évangile paraît renfermer beaucoup de formules nettement messianiques ; mais quand on y regarde de près, on s'aperçoit que l'on est victime d'une apparence. Je crois que ce livre a été écrit à une époque très reculée, voisine de cette vie posthume de Jésus qui a été accompagnée de tant de phénomènes extraordinaires, et qu'il a été traduit très tardivement en grec (2). Il est donc naturel que notre texte actuel ait déformé dans le sens d'une christologie précise des mots qui pouvaient avoir un sens fort indéterminé dans l'original. D'autre part, on est frappé de ce que, dans le quatrième Évangile, ce sont toujours des hommes du peuple qui parlent de messianisme ; il n'en est pas question dans la conversation de Jésus avec Nicodème (*Jean*, III, 1-21) et le grand prêtre ne sait pas que Jésus se fait passer pour le Messie (*XI*, 47-52 et *XVIII*,

(1) Les deux premiers évangélistes rapportent la scène de l'onction de Béthanie de manière à en faire un acte messianique ; Jésus reçoit l'onction sur la tête comme un roi (*Matieu*, XXVI, 7 ; *Marc*, XIV, 3). Saint Luc suit ici la tradition johannique : l'onction (qui est reportée à une autre date) est faite sur les pieds (*Luc*, VII, 38 ; *Jean*, XII, 3).

(2) Voir sur cette question le chapitre VII de cette troisième partie.



19-21). Des paroles prêtées aux foules n'ont pas la même fixité chronologique que des paroles prononcées par des personnages déterminés et il était naturel que l'évangéliste transportât à la vie de Jésus bien des réflexions qui se produisirent durant sa vie posthume.

Il est évident que l'on parlait souvent du prophète annoncé par le Deutéronome ; quand on avait reconstruit l'autel après la persécution d'Antiochus, on avait été très embarrassé pour savoir ce qu'il fallait faire des pierres de l'ancien autel, qui avait été souillé par des idolâtres ; on décida de garder ces débris en attendant qu'un prophète vint décider de leur emploi (I, Macchabées, IV, 46). L'idée qu'il viendrait un homme marqué du sceau de Dieu, *oint de Saint-Esprit et de force divine*, comme disent les *Actes*, était fort répandue : c'est tout ce que peut nous apprendre le quatrième Evangile. L'épisode de la Samaritaine est particulièrement curieux à ce point de vue : cette femme a entendu raconter qu'il viendrait un homme consacré qui saurait toute chose ; et, comme Jésus lui a raconté sa vie, elle pense qu'elle a été peut-être en présence de ce mystérieux personnage ; dans la suite du récit, il n'est pas question de messianisme et les Samaritains appellent Jésus le Sauveur du monde, ce qui est peut-être un simple jeu de mots sur son nom (Jean, IV, 25, 29 et 42).

Dans une seule circonstance, on pourrait se demander s'il n'est pas question du Messie d'une manière plus positive ; c'est quand des prêtres viennent faire une enquête sur le Baptiste. On comprenait mal à Jérusalem ce qu'était cette nouveauté et on voulait savoir quel titre invoquait Jean : celui-ci commence par déclarer qu'il n'a pas de signe divin (1), de marque ou d'onction, ce que le texte actuel

(1) On ne doit écouter un prophète que s'il inaugure sa mission par un signe (*Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 74).



traduit en disant qu'il déclara spontanément ne pas être le Messie. Les interlocuteurs sont un peu étonnés qu'il se permette, dans ces conditions, d'introduire un rite de pénitence et ils lui demandent ironiquement s'il se prend pour Elie, qui avait transgressé les lois relatives aux sacrifices, ou pour le prophète semblable à Moïse que le Deutéronome avait annoncé ; il répond négativement et alors ils lui disent : « Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'as aucune mission ? » La phrase johannique : « Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es pas le Christ (1), ni Elie, ni le prophète ? » (Jean, I, 19-25) n'a pas d'autre sens.

On n'a jamais pu expliquer convenablement le secret messianique ; pour en comprendre la portée examinons la confession de saint Pierre. Dans le quatrième Evangile, rien n'est plus simple que cet épisode : après les désertions qui suivent le sermon de Capharnahum, Jésus demande aux apôtres s'ils vont aussi l'abandonner ; saint Pierre répond, au nom de tous, qu'ils restent fidèles à leur maître, qui est consacré et sanctifié par Dieu (Jean, VI, 66-69). Dans les synoptiques la scène est isolée : Jésus interroge ses disciples et leur fait passer un véritable examen ; ils ne savent pas s'il est le Baptiste, ou Elie, ou Jérémie, ou un autre prophète ressuscité ; saint Pierre est le seul à répondre correctement (Mathieu, XVI, 13-16 ; Marc, VIII, 27-29 ; Luc, IX, 18-20). Jésus prescrit le secret. Cette scène est en étroite relation avec la transfiguration (2) qui reste

(1) Il y a une gradation ; le prophète du Deutéronome est évidemment plus grand qu'Elie ; le consacré nommé en premier lieu est donc inférieur à Elie ; il est donc impossible que ce soit le *Messie*.

(2) Par une étrange exception à leurs habitudes, les synoptiques donnent l'intervalle exact du temps qui s'écoule entre ces deux épisodes : six jours selon les deux premiers, environ huit selon le troisième. Il est très certain que nous avons ici deux extraits des liturgies séparées par une semaine.

Que la transfiguration soit réelle ou symbolique, elle appartient proba-



également secrète et avec le premier enseignement relatif à la Passion ; Jésus explique aussi les dangers qui menacent les disciples et annonce la parousie (c'est-à-dire son retour dans sa gloire) pour la génération qui l'écoute (Mathieu, XVI, 21-28 ; Marc, VIII, 31-39 ; Luc, IX, 22-27). Ces textes sont remarquables par leur concordance et leur allure solennelle. Je crois que nous sommes ici en présence de liturgies relatives à la transmission progressive de la foi (1) ; il est tout naturel que l'on y avertisse le néophyte des persécutions auxquelles il s'expose ; la dernière phrase relative à la prochaine parousie s'explique facilement si l'on admet que primitivement elle a été un vœu exprimé par les fidèles.

D'après les deux premiers synoptiques saint Pierre aurait été scandalisé en entendant Jésus annoncer ses souffrances et le maître lui aurait dit : « Arrière de moi, Satan, tu m'es en scandale ; car tu ne conçois pas les choses de Dieu, mais celles des hommes ». Cet épisode est peu intelligible pour les modernes ; il appartient, très probablement, aux drames liturgiques de l'initiation ; les paroles prêtées à saint Pierre sont les objections que fait le catéchumène naïf ; Satan n'est évidemment pas le chef des démons, mais le symbole du monde profane. M. Joseph

blement à la vie posthume ; on y voit figurer les deux colonnes de l'Eglise et le *nasi* confondu avec son homonyme saint Jacques frère de saint Jean. Cette confusion est fréquente dans la tradition ; on la trouve, par exemple, au martyrologe hiéronymien pour la fête du 27 décembre.

(1) La préparation au baptême était fort longue dans les anciennes Eglises ; elle semble avoir été faite en trois fois parmi les ébionites (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1903, p. 91 et 2^e semestre, p. 39). Les usages syriens que décrit Mgr Duchesne se rapprochent de cela : les postulants sont d'abord agréés par l'évêque après enquête ; trois semaines avant Pâques a lieu la tradition du symbole ; les instructions sur l'Eucharistie et le baptême ont lieu durant la semaine sainte (*Origines du culte chrétien*, pp. 316-317). A Rome il y avait au VII^e siècle sept séances préparatoires, appelées *scrutins*, avec exorcismes (pp. 287-289).



Halévy pense (1) que le récit de la tentation a dû primitivement se trouver ici ; il me semble avoir en effet une origine liturgique bien marquée et bien convenir à ces cérémonies. A Rome on a dû trouver l'épisode de saint Pierre choquant et pour des raisons esthétiques il a disparu ; il manque, en effet, dans le troisième Evangile.

Le secret messianique nous apparaît ainsi comme ayant une raison historique ; il est la projection dans les temps évangéliques de la loi de mystère que les chrétiens s'imposaient. Quelquefois Jésus défend de parler de ses miracles, sans qu'il soit possible de savoir quelle est la raison de cette discipline (Mathieu, VIII, 4 ; IX, 30 ; Marc, I, 44 ; VII, 36) ; il est vraisemblable que la raison est encore d'ordre liturgique ; ces miracles relatifs à des lépreux, sourds et aveugles, étaient invoqués dans des liturgies accessibles aux seuls chrétiens (2).

Dans la confession de saint Pierre, le premier Evangile ajoute un détail particulier ; Jésus dit que l'apôtre ne peut avoir fait cette déclaration de lui-même et qu'il doit avoir reçu une révélation du Père céleste. Ce détail s'explique facilement avec notre système ; le catéchumène reçoit la foi de l'évêque et celui-ci a été souvent comparé par saint Ignace au Père céleste (Tralliens, 3 ; Magnésiens, 2, 3, 6 ; Smyrniotes, 8).

C'est encore aux idées répandues dans l'Eglise aux pre-

(1) *Revue sémitique*, 1902, p. 24. Il n'y a point d'auteur qui soit plus hostile que M. J. Halévy aux remaniements, mutilations, transpositions de textes ; son opinion, fondée uniquement sur des motifs littéraires, a donc un très grand poids.

(2) Un passage de Mathieu (XII, 16-21), dans lequel il est question du secret imposé aux malades guéris, a un aspect liturgique bien marqué. Mgr Batiffol voudrait que la primitive Eglise n'eût pas eu de secrets. (*Etudes d'histoire et de théologie positive*, tome I, 3^e édition, pp. 15-25) ; cependant Celse était choqué de voir les chrétiens éviter les discussions avec les gens qui n'avaient nulle préparation (*Marc-Aurèle*, p. 363).



miers siècles qu'il faut avoir recours pour comprendre le rôle des démoniaques comme révélateurs messianiques (Mathieu, VIII, 29 ; Marc, I, 25 ; III, 12 ; V, 7 ; Luc, IV, 41 ; VIII, 28) ; ces révélations sont spéciales aux synoptiques et tiennent à la grande place que les exorcismes occupent dans les liturgies chrétiennes. Tertullien nous apprend que n'importe quel chrétien peut forcer les devins païens à avouer que les dieux sont des démons (Apologétique, 23). Parmi les signes que les théologiens modernes recommandent encore d'employer pour dépister la présence du démon, se trouve la reconnaissance des espèces consacrées ; comment les démons n'auraient-ils pas proclamé que Jésus était le Messie ?

Ainsi tout le messianisme des synoptiques nous apparaît comme déterminé par des faits bien éloignés des temps évangéliques ; il est donc sans nulle valeur historique ; dans le quatrième Evangile le messianisme est vague et populaire ; en sorte que l'on est amené à chercher dans la période apostolique les véritables *origines historiques* de la doctrine messianique.



III

Changements survenus à la suite de la résurrection. — Attribution à Jésus des titres les plus pompeux de la Bible. — Interprétation messianique des Psaumes. — Espérance d'un retour de Jésus. — Introduction d'éléments empruntés aux apocalypses juives et l'Antéchrist. — La piété eucharistique comme fin du messianisme.

Le personnel chrétien ne semble pas avoir été le même pendant la vie posthume et pendant la vie naturelle de Jésus ; Renan en fait l'observation (*Vie de Jésus*, p. 309), mais il ne tire aucune conséquence de cette remarque si importante. Il a surtout été frappé de la disparition des Galiléennes qui avaient suivi Jésus (*Apôtres*, p. 31, p. 55, p. 90) ; les synoptiques donnent à Marie de Magdala un rôle bien moindre que ne fait le quatrième Evangile ; saint Paul ne la mentionne même pas ; il y a eu, sans doute, une discipline nouvelle introduite dans l'Eglise et cette discipline peu favorable aux femmes pourrait bien être l'œuvre de saint Jacques (1).

Les premières communautés chrétiennes eurent une conscience assez claire de leur indépendance par rapport aux temps évangéliques. D'après le troisième Evangile, Jésus, avant de quitter la terre, ouvre l'esprit de ses disciples pour qu'ils comprennent l'Ecriture (Luc, XXIV, 45) ; le récit de la descente du Saint-Esprit dans les *Actes* vient

(1) Saint Paul était fort opposé à la participation des femmes aux actes religieux (I, Corinthiens, XIV, 34-35) ; il est probable que cette conception lui venait des usages juifs.

eneore renforeer cette conception : désormais les disciples ne seront plus obligés de répéter l'enseignement du maître et ils pourront faire une exégèse qui leur soit propre. Saint Justin avait reueilli une tradition d'après laquelle Jésus aurait été abandonné et renié par les disciples ; il leur aurait appris à lire les prophètes après sa résurrection (I, Apologie, 50). Dans le quatrième Evangile nous voyons, au cours de la Cène, l'esprit des apôtres s'ouvrir ; Jésus leur promet qu'ils recevront désormais une vérité plus directe (Jean, XVI, 29-30 ; XVII, 17-23) et il leur annonce que le Paraelet leur enseignera tout ce qu'il auront besoin de savoir (XIV, 26 ; XVI, 13).

Pendant assez longtemps toute la pensée chrétienne fut absorbée par les méditations sur la résurrection ; les synoptiques renferment un curieux témoignage de ce fait. Les pharisiens demandant un signe à Jésus, il leur répond, d'après le premier et le troisième Evangile, qu'il n'y aura pas d'autre signe que celui de Jonas, et dans Mathieu il dit explicitement qu'il entend parler de sa résurrection ; d'après le second Evangile, Jésus dit qu'il n'y aura point de signe pour cette méchante génération, ce qui signifie, évidemment, qu'il faut attendre sa Passion pour trouver le signe (Mathieu, XII, 38-40 ; XVI, 4 ; Marc, VIII, 11-12 ; Luc, XI, 29-30). Nous avons là, sans doute, un très ancien enseignement donné aux catéchumènes suivant l'esprit des apôtres et de saint Paul, c'est-à-dire fondé uniquement sur la résurrection.

Le nouveau temps est caractérisé par des *phénomènes extraordinaires, qui sont la conséquence de la fréquentation d'un fantôme*. Renan avait été frappé de certaines analogies qui existent entre la première communauté de Jérusalem et les réunions modernes de spirites (*Apôtres*, p. 62) ; mais il semble n'avoir point observé la cause de ces



analogies et n'avoir fait ce rapprochement que dans le but d'amener doucement le lecteur à sourire de l'enthousiasme apostolique (1) ; ainsi il parle des « grandes manifestations spirites » qui se seraient produites à Antioche (p. 236) ; or, dans cette ville, il n'y eut point d'apparition de Jésus ressuscité et le spiritisme est caractérisé par la familiarité avec des morts ayant un corps.

Les apologistes ont eu tort de se scandaliser d'observations de ce genre ; d'une manière générale, la mystique produit des phénomènes qui rappellent fort ceux que l'on observe dans les maladies nerveuses et cependant les historiens sérieux ne confondent point les mystiques et les névrosés : il est fort vraisemblable que sainte Thérèse a présenté des signes hystériques et cependant il n'y a point de femme qui ressemblât moins aux hystériques de nos asiles. La fréquentation des fantômes a produit, de nos jours, des scènes étranges et souvent burlesques chez les spirites ; mais elle a pu produire un état d'exaltation fécond en grandes conséquences chez les premiers chrétiens ; les analogies psychologiques ne doivent pas être invoquées pour conclure à une analogie de causes, pas plus que les signes hystériques de sainte Thérèse ne prouveraient qu'elle fût une malade.

Renan compare cet état d'exaltation à ce que les Grecs appelaient l'état dithyrambique (p. 67). Le sentiment d'in-

(1) Renan assure qu'il n'a point une telle intention ; mais ses protestations trop bruyantes ont une allure suspecte (*Apôtres*, p. 62 et p. 69). A la fin du volume il se défend de vouloir comparer le christianisme naissant et le mormonisme, mais il insiste cependant sur cette comparaison ; il vante les « prodiges de patience et d'abnégation » inspirés par « cette religion fondée sur de naïves impostures », comme il avait vanté l'héroïsme des premiers chrétiens ; pour compléter le rapprochement, il ajoute : « Dans cinq cents ans des docteurs prouveront la divinité [du mormonisme] par les merveilles de son établissement » (p. 378). Il faut savoir traduire Renan : la sincérité n'est pas son péché d'habitude.



dépendance se trouva beaucoup favorisé par cette vie extraordinaire ; les traditions furent profondément troublées ; les mystiques ou les personnes d'une piété ardente n'hésitant jamais à compléter l'histoire (1) ; enfin beaucoup de faits de la vie posthume passèrent à la vie naturelle. Ce dernier phénomène a une très grande importance pour l'interprétation de cette histoire (2) ; le quatrième Evangile, écrit sous l'influence de cet état d'esprit extraordinaire, se ressent souvent d'une fausse perspective ; les longs discours de la Cène comprennent, très évidemment, un certain nombre d'enseignements posthumes (3).

Cherchons à nous rendre compte maintenant de la formation du messianisme chrétien dans ce monde exalté par la résurrection et maintenu à l'état dilhyrambique par la fréquentation du ressuscité.

A. — Il n'y avait point dans les légendes juives de personnage que l'on pût rapprocher de Jésus ; Renan a tort de le comparer à Elie et à Hénoch enlevés au ciel, ou aux patriarches vivant dans leurs sépulcres d'Hébron (*Apôtres*, p. 2) ; ces grands hommes du passé ne se mêlaient point à la vie contemporaine, tandis que Jésus était toujours voisin et pouvait apparaître à l'improviste. Plus les disciples

(1) Cela est facile à constater dans des livres qui s'écrivent encore à l'heure actuelle, bien que la science catholique ne ressemble plus guère à ce qu'elle était il y a cinquante ans.

(2) L'ordre chronologique des souvenirs dépend de raisons extérieures et non de lois de notre esprit ; les témoins oculaires des faits émouvants brouillent facilement l'ordre. Renan pensait que si d'anciens soldats de Napoléon s'étaient mis tardivement à écrire leurs souvenirs, ils auraient pu commettre les plus grosses inexactitudes, mettre, par exemple, Wagram avant Marengo (*Vie de Jésus*, p. XC).

(3) Je crois que l'entretien *de nuit* avec Nicodème appartient tout entier à la vie posthume ; on peut ainsi s'expliquer la phrase étrange : « Nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel » (Jean, III, 13). L'allure générale de cet entretien convient bien à cette hypothèse.



réfléchissaient, plus il leur semblait que leur maître était au-dessus de toutes les dignités que l'enthousiasme pouvait lui attribuer. Cet enthousiasme était d'autant plus grand que tout paraît indiquer que, contrairement aux théories longtemps reçues, la résurrection n'était pas attendue et qu'elle étonna beaucoup les apôtres (1).

Les premiers chrétiens n'avaient pas d'autres livres à lire que la Bible et ils cherchaient dans ce grand recueil religieux tous les titres d'honneur qu'ils pourraient donner à Jésus; la moindre analogie leur paraissait suffisante pour voir dans le texte sacré une allusion à leur maître; l'incohérence des images évoquées ne pouvait les frapper, non plus que l'arbitraire de leur exégèse, parce qu'ils étaient insatiables (2): le nombre des formules leur importait beaucoup plus que la qualité. Renan se trompe quand il compare leur procédé à la rhétorique des anciens prédicateurs (*Apôtres*, pp. 93-94): eux-ci faisaient un travail de réflexion et de fausse science, tandis que les apôtres agissaient sous l'impulsion irrésistible de l'instinct poétique, qui les dominait.

Nous savons que les titres d'honneur jouent un très grand rôle au cours de l'histoire religieuse: dans les congrégations musulmanes, l'initiation consiste surtout dans la transmission de mots sacrés à employer pour invoquer Dieu (3): « Il n'y a qu'un Dieu! ô lui! ô le juste! ô le vivant! ô l'éternel! ô le savant! ô le vengeur! » Nul doute que la primitive Eglise n'ait créé, elle aussi, des recueils de for-

(1) Rose, *Etudes sur les Evangiles*, pp. 300-301. Une finale de Marc que saint Jérôme cite (*Contre les Pélagiens*, II, 15) nous montre les disciples s'excusant de leur incrédulité en invoquant l'iniquité du siècle; le commencement de ce morceau est passé dans le Marc canonique (XVI, 14).

(2) Cf. des observations analogues de Nietzsche sur la chanson populaire (*L'origine de la tragédie*, pp. 60-66).

(3) Hanoteaux et Letourneux, *La Kabylie*, tome II, p. 97.



mules, qu'utilisèrent fréquemment ses écrivains ; c'est à des recueils qu'avait recours saint Paul quand il disait, en tête de l'Épître aux Romains : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par appel, mis à part pour l'Évangile de Dieu — que celui-ci a promis d'avance par ses prophètes dans les Écritures saintes — qui a pour objet son Fils, né de la race de David selon la chair, déclaré Fils de Dieu puissant, selon l'Esprit de sainteté, du fait d'une résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ notre Seigneur, par lequel nous avons reçu la grâce et l'apostolat, en vue de l'obéissance de la foi parmi les Gentils dont vous faites partie, vous aussi qui avez été appelés à appartenir à Jésus-Christ ; à tous les bien-aimés de Dieu, saints par appel, qui sont à Rome ». Un tel enchevêtrement ne peut s'expliquer que par l'emploi de phrases toutes faites. L'Épître aux Colossiens renferme une accumulation de titres donnés à Jésus (Colossiens, I, 13-20) dont l'origine est identique.

Lorsque, plus tard, la théologie chercha à se faire une idée précise de la nature de Jésus, elle considéra toutes ces formules, construites à une époque poétique, comme ayant la valeur de témoignages. C'était son droit et on ne peut guère contester que ses interprétations ne soient généralement raisonnables ; mais il faut reconnaître aussi qu'il aurait été possible d'en adopter d'autres, souvent avec autant de vraisemblance.

Il était impossible qu'on n'assimilat point Jésus au Messie à l'époque dithyrambique ; tout ce qui avait été dit des consacrés et des serviteurs de Jahvé fut appliqué au maître ressuscité. C'était, si l'on veut, un messianisme d'origine juive ; mais il était indépendant de la tradition et des croyances hébraïques ; il était né dans la communauté chrétienne, comme une plante toute nouvelle, à la suite de la résurrection.



B. — Il ne suffisait pas aux disciples de proclamer les titres de gloire de leur maître, il leur fallait s'expliquer le prodige dont ils entretenaient leurs contemporains : ceux-ci n'auraient point accepté la réalité de la résurrection si on ne leur eût démontré qu'elle avait été voulue par Dieu et par conséquent annoncée par l'Écriture (1) ; les Psaumes et le Second-Isaïe furent surtout mis à contribution. Aujourd'hui on connaît bien le sens de cette bizarre littérature dans laquelle le dévot, sous le nom du Pauvre, raconte ses épreuves, expose ses espérances et chante la gloire de Iahvé son protecteur. Pour représenter ses malheurs sous une forme particulièrement vive, le poète se donne comme étant plongé dans des régions obscures, dans une fosse, dans l'abîme de la mer ou dans le tombeau ; Iahvé l'en fait sortir et le ramène à la lumière (2) ; c'est ainsi que l'histoire de Jonas est un conte (3), dans lequel les images habituelles des Psaumes ont été matérialisées sans beaucoup de tact.

Les chrétiens trouvèrent dans cette littérature beaucoup de textes qui leur semblaient s'appliquer à la résurrection de Jésus ; ils furent conduits ensuite à y découvrir l'annonce des malheurs de la Passion et la glorification de la victime. Jésus est le chef des Pauvres ; c'est pourquoi ceux-ci chantent : « L'Eternel a dit à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite » (Psaumes, CX, 1 ; Mathieu, XXII, 44 ; Marc, XII, 36 ; Luc, XX, 42-43 ; Actes, II, 34) ; et ce texte

(1) Saint Justin écrira plus tard : « Comment croirions-nous qu'un crucifié est le premier-né du Dieu non engendré et qu'il jugera tout le genre humain, si nous ne voyions pas réalisées de point en point toutes les prophéties faites à son sujet ? » (*I, Apologie*, 53) (Sur la valeur des prophéties pour entraîner la confiance dans la réalité des miracles, cf. Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. Gondou, p. 142).

(2) Isidore Loëb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, pp. 47-50.

(3) Isidore Loëb, *op. cit.*, p. 172.



a toujours été regardé par les théologiens comme se rapportant à Jésus (1). On trouvait, à la fois, dans le psaume XVI la preuve que Jésus descendait de David et qu'il devait ressusciter : le Pauvre avait affirmé qu'il ne serait pas abandonné dans sa détresse (figurée symboliquement par le tombeau) ; on supposait que David était l'auteur de cette poésie et on en concluait qu'il avait prédit la résurrection de l'un de ses descendants, attendu que lui-même était demeuré dans sa tombe (Psaume, XVI, 9-10 ; Actes, II, 31-32 et XIII, 35-37). Le titre de Fils de Dieu semblait logiquement rattaché à la résurrection par ce verset : « Tu es mon fils ; je t'ai engendré [ressuscité] aujourd'hui » (Psaumes, II, 7 ; Actes, XIII, 33).

Les disciples attribuaient donc à Jésus tous les traits que les Psaumes et le Second-Isaïe ont attribués au chef des Pauvres, au roi idéal, à l'oint de Jahvé. Ils n'avaient nul besoin de trouver une théorie messianique faite chez les Juifs pour arriver à ces conclusions qui découlaient si naturellement de leur préoccupation d'expliquer la résurrection. Chez les Juifs il n'y avait pas de motifs historiques pour déformer, par une exégèse arbitraire, « la littérature des pauvres, » dans un sens messianique ; si quelques-uns l'avaient fait (ce qui est possible, mais non prouvé) ce ne pouvait être qu'un accident sans importance. Chez les chrétiens il y avait, au contraire, une raison très sérieuse pour procéder à une telle exégèse ; et l'état d'exaltation dithyrambique qui exista pendant une douzaine d'années après la résurrection, était très favorable à la formation de telles combinaisons.

C. — Si Jésus vivait, *avec son corps*, tantôt au ciel, tan-

(1) Le P. Didon croyait, il y a encore une vingtaine d'années, qu'il est impossible d'expliquer ce psaume CX autrement que ne le font les théologiens (*Jésus Christ*, tome II, p. 439).



tôt sur la terre, e'était apparemment qu'il devait avoir une mission extraordinaire à remplir au cours de l'histoire ultérieure du monde (1). Ici les théories chrétiennes ne présentent plus le même degré de simplicité que les précédentes ; elles varièrent suivant les circonstances au milieu desquelles se trouva l'Eglise, et la *foi messianique* revêtit des formes qui semblent être, au premier abord, peu conciliables entre elles.

1° A l'origine les disciples attendaient un retour prochain de leur maître ; leur perspective d'avenir était fort simple et nous pouvons nous en rendre compte par ce texte johannique : « Je vais vous préparer une place. Lorsque je serai parti et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous soyez aussi » (Jean XIV, 3). Toute cette partie du quatrième Evangile est pleine d'une aspiration à la réunion prochaine et elle exprime cette aspiration avec tant de naïveté qu'il faut avoir l'esprit bien subtil pour trouver là soit du symbolisme, soit un produit de la réflexion philosophique !

Cette attente n'allait pas sans un sentiment de crainte ; nous savons par les spirites que peu de personnes peuvent garder leur sang-froid en présence des matérialisations d'esprits. Nous pouvons appliquer ces faits d'observation modernes aux premiers chrétiens ; d'ailleurs saint Luc dit que les disciples furent très effrayés lorsque leur maître parut au milieu d'eux le dimanche soir, bien qu'ils eussent été prévenus de sa résurrection par les deux camarades qui l'avaient rencontré à Emmaüs (Luc, XXIV, 37). Jésus

(1) Nous venons d'examiner ce qu'on pourrait appeler les causes formelles et effieientes de la résurrection ; nous allons examiner la cause finale ; c'est infiniment plus tard que sous l'influence de la pensée grecque se poseront les problèmes qui correspondent à la cause matérielle, les problèmes relatifs à la substance du Fils de Dieu.



arrivait à l'improviste dans une salle dont les portes étaient closes ; on supposait qu'il reviendrait enlever ses disciples lorsque ceux-ci s'y attendraient le moins ; on avait grand peur de ne pas être prêt à affronter le contact avec les choses sacrées de l'autre monde. Plus tard saint Paul écrira aux Thessaloniens que le jugement arrivera comme un voleur dans la nuit et il leur enseigne qu'ils ne doivent pas avoir peur parce qu'ils sont des enfants de la lumière ; mais il leur recommande la vigilance (I, Thessaloniens, V, 2 et 4-6).

Les formules de salutation employées dans les Epîtres se rattachent encore à ces idées : « Que la paix et la grâce vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ » ; — « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous » ; — « Que la paix soit avec vous » (Romains, I, 7 et XVI, 24 ; diverses Epîtres de saint Paul ; I, Pierre, V, 14). Tous ces vœux rappellent les paroles par lesquelles le maître rassurait ses disciples quand il apparaissait au milieu d'eux : « La paix soit avec vous », leur disait-il (Luc, XXIV, 36 ; Jean, XX, 19, 21 et 26). Ce ne sont point des expressions de la politesse ecclésiastique ; ce sont des prières qui tirent leur efficacité particulière des souvenirs de la vie posthume de Jésus. Pourquoi à la fin de la première Epître aux Corinthiens, saint Paul introduirait-il le mot *maranatha* (le Seigneur vient) avant la formule de salutation, si celle-ci n'avait été rattachée, par la tradition, à l'apparition du Seigneur ?

2^e Une deuxième période, beaucoup plus difficile à comprendre, commence après la vie posthume ; ce temps fut singulièrement troublé par les persécutions ; c'est alors seulement que la conscience chrétienne fit appel aux fictions eschatologiques des Juifs et se représenta le jour du Seigneur comme une érise qui bouleverse le monde et



produit la ruine de Satan, prince du monde. Le messianisme, tel qu'on se le figure ordinairement, serait ainsi d'une époque tardive et étranger aux premières préoccupations chrétiennes (1). Les historiens n'ont pas généralement bien posé les problèmes messianiques faute d'avoir observé que le règne de l'Antéchrist, la parousie et le séjour des élus dans la Jérusalem céleste forment trois éléments inséparables.

La doctrine de l'Antéchrist expliquait les persécutions, le retard apporté dans la réalisation du retour et la raison des souffrances : il fallait que le règne du mal eût assez duré pour que la valeur de chacun eût été éprouvée. Saint Paul crut, tout d'abord (et sans doute comme tous les chrétiens) que l'attente ne serait pas trop longue ; il espérait être transporté vivant au ciel (I, Thessaloniens, IV, 17 et I, Corinthiens, XV, 52) ; mais on a observé (2) que très rapidement cette perspective de la fin s'éloigna de lui (II, Corinthiens, IV, 14 et V, 9). Saint Paul n'avait qu'une idée vague du royaume de Jésus, qui devait succéder aux temps de l'Antéchrist ; Jésus remettrait son royaume à son Père quand la mort serait définitivement vaincue (I, Corinthiens, XV, 22-28). A l'origine on put se contenter de cette

(1) Renan sentait qu'il serait fort difficile d'expliquer *naturellement* l'histoire du christianisme en supposant que l'eschatologie eût occupé une grande place à l'origine (*Vie de Jésus*, pp. 281 et 302) ; aussi, ne voulant pas rejeter l'eschatologie des synoptiques à une époque postérieure, supposait-il, pour établir une compensation, que Jésus avait fortement constitué son Eglise (chapitre XVIII). M. Harnack regarde la notion d'un royaume céleste prochain comme étant une écroue sous laquelle se cachait la vraie doctrine chrétienne (*Essence du christianisme*, trad. franç., pp. 59-61) ; son point de départ offre ainsi de grandes analogies avec celui de Renan : impossibilité d'expliquer le christianisme comme développement d'une eschatologie. L'abbé Loisy est d'un avis opposé (*L'Evangile et l'Eglise*, pp. 106-108) ; mais les soucis de la science ne comptent point pour lui ; il aime à accumuler l'inexplicable dans l'histoire de l'Eglise.

(2) Lemmonyer, *Epîtres de saint Paul*, tome I, p. 42.



indication ; mais quand on voulut avoir une théologie du messianisme on devint plus exigeant : l'Apocalypse fixera à mille ans la durée du temps intermédiaire que l'on appellera désormais le *millenium*.

L'introduction de l'Antéchrist eut pour effet de renforcer les sentiments de crainte parmi les chrétiens : on se demandait s'il serait possible d'échapper aux embûches du prince du monde. Cette idée est exprimée dans les synoptiques et dans la *Didaché* : « Plusieurs faux prophètes s'élèveront et séduiront beaucoup de gens... Qui persévéra jusqu'à la fin, sera sauvé... Si ces jours n'étaient pas abrégés, nul homme ne serait sauvé ; mais à cause des élus ces jours seront abrégés » (Mathieu, XXIV, 11, 13, 22 ; Marc, XIII, 20 ; *Didaché*, XVI, 2-5). Ce messianisme chrétien, tout en empruntant beaucoup d'éléments de détail aux apocalypses juives, conserve bien son caractère spécial : les Juifs avaient attendu le grand jour de l'avènement avec des sentiments de fureur (1) ; maintenant la terreur s'impose même au juste (I, Pierre, IV, 18).

3° Le fracas du drame eschatologique n'intéresse plus personne aujourd'hui ; l'Antéchrist est passé au rang des personnages purement mythiques ; le millénarisme des anciens chrétiens est devenu une hérésie pour une philosophie chrétienne devenue très spiritualiste (2). Que restait-il de l'ancienne conception ? L'abbé Loisy a proposé une solution aussi peu satisfaisante que possible : l'Eglise est purement militante ; elle se regarde comme servant à pré-

(1) « On ne peut nier, dit Isidore Loëb, que le Pauvre ne pousse un peu loin sa haine pour le Méchant et sa soif des représailles. Il veut de ses propres mains rendre le mal fait par le Méchant ;... il se moquera de ses ennemis, il jouira de sa vengeance ; ses pieds marcheront dans le sang du Méchant » (*op. cit.*, p. 93).

(2) Dufoureaux, *Saint Irénée*, p. 259 ; dans la collection : « La pensée chrétienne ».



parer l'Eglise eéleste ; « la pensée que léguaît le Sauveur, c'est qu'il fallait continuer à vouloir, à préparer, à attendre, à réaliser le royaume de Dieu. La perspeetive du royaume s'est élargie et modifiée ; celle de son avènement définitif a reculé ; mais le but de l'Evangile est resté le but de l'Eglise... Que l'eschatologie évangélique ait été au fond le symbole expressif de réalités eomplexes et indescriptibles, que l'eschatologie ecclésiastique soit aussi un symbole, toujours perfectible, des mêmes biens espérés, le théologien traditionnel peut le soutenir et continuera à placer l'essence de l'Evangile là où Jésus a voulu la placer » (1). Ce qu'il faudrait retenir, suivant l'abbé Loisy, c'est que Jésus avait prescrit de prêcher le royaume et que l'Eglise prêche une récompense d'outre-tombe.

Cette apologétique, commode pour les argumentations des séminaire, supprime, tout simplement, ce qui était essentiel dans l'eschatologie des anciens chrétiens. Les apôtres n'avaient connu Jésus que très peu de temps, trois ans au plus ; puis était venue la vie posthume, plus longue, mais qui ne comportait que des apparitions de courte durée ; on attendait un troisième temps durant lequel les fidèles pourraient connaître et fréquenter leur maître, d'une manière aussi réelle et aussi suivie que les apôtres l'avaient connu et fréquenté en Galilée. C'était là le fond du messianisme.

Guidé par un sentiment bien plus profondément chrétien que son contradicteur catholique, M. Harnack place l'essence du christianisme dans le rapport familial établi entre Dieu et l'homme. Je modifie très légèrement cette formule et je crois qu'il faudrait dire plutôt que *l'essence du christianisme est la fraternité avec Jésus et l'intro-*

(1) Loisy, *op. cit.*, pp. 157-158.



duction de l'homme, grâce à cette fraternité, dans la maison de Dieu. Quand on va au fond de la théologie construite par les millénaristes du second et du troisième siècle, on voit qu'elle tendait à opposer la parfaite réalité de l'humanité de Jésus aux rêveries des gnostiques : le *millenium* fournissait l'expression de cette humanité sous une forme très tangible ; les hommes ressuscités en leurs corps connaîtront une vie bienheureuse auprès du maître glorifié, et également pourvu d'un corps. Il n'était pas facile de faire accepter cette doctrine et nous voyons par saint Irénée et par Tertullien qu'on la justifiait en partant de la foi dans le sacrement eucharistique. La chair des fidèles est transformée par la consommation des espèces consacrées et elle devient propre à subir la vie glorieuse. Le corps de Jésus est réel puisque l'image de ce corps est présentée aux fidèles dans le pain eucharistique, dont l'expérience prouve la matérialité. « Il n'y aurait pas eu de figure, dit Tertullien, si le Christ n'avait eu un vrai corps » (Contre Marcion, IV, 40). Ainsi la possibilité du *millenium* se fonde sur la foi eucharistique ; cela nous permet de comprendre que cette foi pourra servir de passage pour atteindre d'autres croyances, quand le *millenium* sera abandonné ; c'est ce que montre le moindre examen de l'histoire.

Aujourd'hui la piété n'a plus besoin du *millenium* et elle se trouve suffisamment satisfaite par le développement du culte eucharistique qui lui assure une familiarité si grande avec Jésus sous les espèces sacramentelles. Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour ne pas reconnaître la place prépondérante que ce culte occupe dans le catholicisme moderne : les livres de dévotion recommandent de s'entretenir avec Jésus-Hostie comme avec un ami, de lui parler de ses affaires journalières, de ne pas craindre



de l'importuner de ses moindres contrariétés temporelles ; on semble même regarder comme inconvenant de le laisser seul enfermé dans le tabernacle. Beaucoup d'auteurs contemporains ont mal compris la portée de ces pratiques et ont cru y voir un reste de superstitions magiques (1) ; il faut y reconnaître la forme actuelle d'une tendance qui n'a jamais cessé de se faire jour durant toute la durée de l'histoire chrétienne.

Ce besoin d'entrer en relations naturelles avec Dieu jette une vive lumière sur des problèmes d'histoire théologique qui, au premier aspect, semblent indéchiffrables. On se demande souvent, par exemple, pourquoi les Orientaux ont tant disputé au sujet des deux natures de Jésus incarné ; Mgr Duchesne estime que ces problèmes, qui nous semblent maintenant bien scolastiques, tenaient « aux fibres les plus intimes de la mystique orientale » ; les philosophes avaient cru pouvoir *arriver au contact divin* par l'ascétisme et par l'extase ; pour saint Cyrille d'Alexandrie « Jésus est vraiment Dieu en nous. Le chrétien le touche directement par l'*union physique*, encore que mystérieuse, sous les voiles sacramentels de l'Eucharistie. Par ce corps et ce sang, il arrive au contact avec Dieu, car ils ont en Jésus-Christ une *union également physique* avec la divinité. ...Au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, Cyrille permet de *toucher Dieu en ce monde* » (2).

Il ne faut pas oublier que les populations orientales pratiquaient la fréquente communion ; saint Basile nous apprend que de son temps on communiait au moins quatre fois par semaine à Césarée ; en Egypte il était d'usage

(1) Taine a bien montré quelle portée a ce culte dans la vie religieuse du prêtre (*Le régime moderne*, tome II, pp. 114-115).

(2) Duchesne, *Les Eglises séparées*, pp. 38-40.



de conserver chez soi des espèces consacrées pour pouvoir communier à son gré (1). De tels usages engendraient une singulière exaltation que l'on peut définir par l'expression de *messianisme sacramentel*, puisque toute la vie chrétienne était subordonnée à la fraternité avec Jésus caché dans le sacrement.

Le dialogue de l'*Eranistes*, composé en 447 par Théodoret, montre clairement comment se posaient les problèmes christologiques : l'auteur croit que les espèces conservent leur substance et reçoivent seulement une grâce divine ; son « dyophysisme eucharistique » le conduit à soutenir la distinction des deux natures en Jésus ; le contradicteur monophysite croit, au contraire, que les espèces ont subi un échange de substance (2). Ainsi tout dépend, dans cette théologie, de l'idée qu'on se faisait des moyens que Jésus emploie pour pénétrer dans le monde sensible, nous devenir présent et recevoir l'adoration de ses disciples. Si maintenant on ne discute plus sur la christologie, c'est qu'il n'y a plus rien à dire pour rendre plus sacrée l'Eucharistie aux yeux des catholiques.

La thèse de M. Harnack reste un peu vague parce que l'auteur, appartenant à une branche libérale du christianisme, n'a pu donner à cette théorie la véritable base qui la soutient historiquement ; *la croyance à la présence réelle* (3). Primitivement cette croyance se traduisait par

(1) Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, tome II, p. 233.

(2) Batiffol, *loc. cit.*, pp. 286-292. — Je crois donc que ce savant a tort de considérer les théories eucharistiques des Grecs comme étant des corollaires de leurs théories christologiques (p. 285, p. 319).

(3) J'entends cette expression dans un sens plus large que celui que lui donnent les théories de la transsubstantiation. J'appelle l'attention sur ce que dit à ce sujet un catholique instruit et fervent : « Le dogme de la présence réelle veut dire qu'il faut avoir devant l'hostie consacrée une attitude identique à celle qu'on aurait en face de Jésus devenu visible » (Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme*, p. 24). Cette brochure a causé une émotion profonde dans le monde religieux.



les phénomènes extraordinaires qui marquèrent la vie posthume de Jésus ; plus tard elle s'attacha à l'espérance d'un *millenium* toujours prochain et toujours fuyant ; enfin elle est redescendue sur la terre et a pris corps dans le culte eucharistique.

Quand on considère l'ensemble de cette histoire, on voit que la parousie et l'Antéchrist n'étaient vraiment que des éléments subsidiaires, introduits dans la pensée chrétienne en raison des conditions au milieu desquelles l'Eglise luttait contre ses persécuteurs. Ces éléments eurent une portée historique énorme, qu'il ne faut pas chercher à atténuer ; mais ils n'existaient pas au commencement et ils disparurent quand les conditions se modifièrent. Ce qui était essentiel et primitif, c'était le désir de la fraternité messianique, auquel donna satisfaction l'eschatologie du *millenium* : cette eschatologie n'aurait pu se soutenir sans la foi dans l'Eucharistie, et elle put s'évanouir lorsque le culte eucharistique eut permis de produire cette fraternité messianique que nous voyons décrite dans tous les manuels de piété. C'est en ce sens que je dis que le culte eucharistique fut l'aboutissant du messianisme chrétien.



IV

Le gnosticisme. — Les mystères. — La mort sacramentelle dans saint Paul. — Le baptême comme un rite funéraire. — Le baptême comme introduction dans la cité chrétienne. — Le baptême comme ordalie. — La formule trinitaire.

Le gnosticisme aurait eu, d'après Renan, une influence de premier ordre dans la formation du christianisme : « C'est par le gnosticisme que le christianisme se proclama d'abord comme une religion nouvelle, destinée à durer, ayant un culte, des *sacrements*, pouvant produire un art. C'est par le gnosticisme que l'Eglise fit sa jonction avec les mystères antiques et s'appropriâ ce qu'ils avaient de satisfaisant pour le peuple. L'éclectisme et l'ingratitude de l'Eglise catholique se montrent ici d'une façon admirable. Tout en repoussant les chimères des gnostiques, les anathématisant, l'orthodoxie reçut d'eux une foule d'heureuses idées de dévotion populaire. *Du théurgique l'Eglise fit le sacramentel* » (*Eglise chrétienne*, p. 155).

Si cette thèse venait à être prouvée (1), les difficultés que présente l'explication naturelle du christianisme seraient augmentées ; car il faudrait montrer pourquoi le christianisme n'aurait pu recueillir directement les conceptions populaires et avait besoin de les recevoir par l'intermédiaire d'hérésies contre lesquelles se soulevaient cependant de furieuses colères ; on devrait signaler les causes qui pro-

(1) Mgr Duchesne n'admet pas que l'orthodoxie ait imité les sacrements gnostiques (*Origines du culte chrétien*, p. 323).



duisirent une sélection dans les pratiques gnostiques et les simplifièrent ; s'il fallait rattacher au gnosticisme toutes les expressions qui rappellent les mystères antiques, il faudrait introduire le gnosticisme au début de la pensée chrétienne, ce qui rendrait l'histoire bien peu intelligible.

Dans les études faites sur le gnosticisme on a toujours donné une trop grande place aux systèmes cosmologiques ; les chefs d'écoles ne semblent point cependant avoir jamais eu d'idées bien arrêtées sur ces questions, car ils ne cessèrent de modifier leurs théories. Les sectes gnostiques ont laissé une très mauvaise réputation au point de vue de leurs mœurs et je ne puis me résoudre à croire que leur immoralité fût la conséquence de la complication de leur métaphysique ; elles étaient bien plus préoccupées de magie que de hautes élucubrations sur la formation des mondes. Leur science n'était point en réalité une métaphysique, mais la connaissance des règles qu'il fallait suivre pour se guider dans la traversée des enfers ; il s'agissait d'apprendre les attitudes à observer, les paroles à prononcer, le ton même à employer en parlant ; grâce à cette éducation il était possible d'atteindre les régions bienheureuses (1).

Le gnostique, étant certain du succès, n'avait pas à prendre garde à ses mœurs, tandis que les écrivains apostoliques ne cessaient de rappeler aux fidèles que leur admission au nombre des compagnons de Jésus leur imposait des devoirs extrêmement stricts.

Le gnosticisme est tout plein de réminiscences égyptiennes ; le christianisme peut s'y rattacher également,

(1) Amelineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, p. 312 ; Valentin, *Pistis Sophia* (traduit par Amelineau), p. XXX. — Cf. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, pp. 19-21, pp. 39-43, pp. 62-64.



mais par des voies indirectes : les Grecs avaient emprunté les rites des mystères à l'Égypte (1), mais en supprimant beaucoup de bizarreries éloquentes, au moins dans le degré inférieur d'initiation qui était le seul répandu (2) ; les poèmes orphiques avaient vulgarisé beaucoup d'idées analogues à celles des mystères (3) ; les apocalypses juives nous montrent que des préoccupations mythologiques relatives à la vie future avaient pénétré en Palestine avant notre ère ; le christianisme reçut ainsi des apports égyptiens fort atténués, tandis que le gnosticisme puisait à la source même.

On peut observer de nombreuses analogies entre la langue des mystères ou des rituels égyptiens et celle des chrétiens. Je ne m'arrête pas à l'opposition si fréquente de la lumière et des ténèbres, parce qu'elle était trop répandue pour ne pas être regardée comme banale ; mais on sait quel large emploi le quatrième Évangile fait du mot *vérité* ; saint Paul écrit aux Ephésiens de ceindre leurs reins de *vérité* et de porter la cuirasse de la *justice* (Ephésiens, VI, 14) ; ces deux mots jouent un grand rôle en Égypte et ils avaient été utilisés, dans un sens sacramentel, par le livre d'Hénoch. Le terme *rhémata*, employé d'une manière solennelle, mérite aussi de fixer l'attention : saint Pierre dit à Jésus qu'il a des *paroles de vie éternelle* (Jean, VI, 68) ; l'ange qui délivre les apôtres, leur prescrit d'annoncer au peuple les *paroles de vie* (Actes, V, 20) ; saint Paul parle des *rhémata* du baptême (Ephésiens, V, 26). On pourrait croire que nous avons ici un souvenir des formules mystérieuses qui servaient à franchir les passages

(1) Foucart, *op. cit.*, p. 82.

(2) Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, p. 95.

(3) Foucart, *Recherches*, p. 66 et p. 72.



difficiles dans les enfers et que l'on trouve parfois dans les tombeaux transcrits sur des lames d'or (1). Dans la comparaison du Fils de l'homme en croix avec le serpent d'airain, ne faut-il pas voir une allusion aux *hier* que l'on montrait aux initiés, à la fin des mystères? Ce ne sont là que des analogies tout extérieures et je ne erois pas qu'il y en ait d'une autre nature; nous sommes, en effet, extrêmement loin des sources.

Au eours des mystères l'initié était mis en présence de divers tableaux représentant les enfers (2); le grand développement pris par les superstitions magiques au début de notre ère montre qu'à eette époque la pensée revenait vers des états tout à fait primitifs et que le simulaere devait se eonfondre, de nouveau, très facilement avec la réalité (3). Le mort égyptien devenait un dieu après avoir traversé les enfers; le gnostique initié pouvait s'imaginer que, durant son initiation, il avait subi une transformation analogue; il devenait un *pneumatique*, c'est-à-dire un être d'essence supérieure, qui était destiné à être réuni un jour à la divinité et qui, en attendant, était beaucoup trop haut placé pour pouvoir être atteint par des souillures terrestres. Toute gnose arrive ainsi « à l'indifférence des œuvres, au dédain de la vertu pratique, c'est-à-dire à l'immoralité » (*Eglise chrétienne*, p. 174). Ce n'est donc pas la métaphysique qui a produit ce résultat, mais la magie.

Le ehristianisme fut amené, par une autre voie, à établir, lui aussi, une certaine confusion entre la vie terrestre et la

(1) Foucart, *op. cit.*, pp. 69-71

(2) Aristophane paraît s'être inspiré des mystères d'Eleusis pour décrire la descente aux enfers dans les *Grenouilles* (Foucart, *op. cit.*, p. 39).

(3) A l'époque impériale on crut que le hiérophante d'Eleusis perdait son nom en prenant son bain rituel dans la mer; le nom était noyé (Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, p. 31).



vie d'outre-tombe. Nous savons que dans les expériences de spiritisme combien facilement les extatiques changent de personnalité ; la familiarité avec Jésus ressuscité et la réception du Saint-Esprit conduisirent les premiers chrétiens à se croire transformés en hommes nouveaux et je ne pense donc pas qu'il faille attribuer un sens métaphorique aux textes pauliniens qui parlent de mort et de naissance sacramentelles (1). Saint Paul ne concevait facilement une transformation profonde d'un être que par le moyen de la mort et de la renaissance (2) ; la graine meurt dans le sol et Dieu crée à sa place une plante ; c'est en partant de cette singulière physiologie qu'il se rend compte de la résurrection des corps (I, Corinthiens, XV, 35-38). Dans le baptême, l'âme devait mourir et Dieu en faisait sans doute apparaître une autre.

Cette notion de la mort joue un grand rôle dans la théologie paulinienne ; un auteur israélite a cru que tout se réduisait à une interprétation sophistique d'une maxime des écoles juives (3). « Les pharisiens disent : Quand l'homme est mort, il devient libre des préceptes (4). Voilà l'origine d'une des plus hardies fictions qui soient sorties de l'esprit humain. Paul veut que les chrétiens se croient jugés, crucifiés, morts dans leur chair avec Jésus ». Ils se-

(1) Saint Paul dit aussi qu'il faut faire mourir les organes des passions et se créer des organes de vertu (Colossiens, III, 5 et 12) ; les chrétiens ont cru, pendant plusieurs siècles, que l'âme a des membres correspondant aux membres du corps et sur lesquels on peut agir en agissant sur le corps. Je suppose donc qu'il s'agit ici de pratiques ascétiques recommandées par l'apôtre et que ses paroles ont un sens réaliste.

(2) Cependant il admet qu'il pourra être transporté au ciel sans mourir ; mais il n'explique pas ce grand mystère (I, Corinthiens, XV, 51-52), tandis qu'il explique la résurrection.

(3) Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne*, pp. 62-63. Ce livre a été couronné par l'Alliance israélite universelle.

(4) Cela voulait dire qu'il n'est permis sous aucun prétexte de se soustraire aux règles.



raient ainsi libérés des liens stricts de la morale judaïque. Il n'y a point de jeu de mots ; mais la mort sacramentelle était pour saint Paul une réalité(1) ; cette mort transformait le fidèle en membre de l'aristocratie qui entourait Jésus et l'affranchissait de l'esclavage de la Loi ; la morale changeait complètement d'aspect ; elle devenait la *règle d'honneur* qui s'impose à des nobles, à des justes ou à des libres (Galates, V, 13 ; Romains, VI, 15-23) ; mais nulle part on n'aperçoit que les fidèles soient devenus des êtres divins soustraits aux obligations communes ; en un mot, le gnosticisme est entièrement étranger au christianisme primitif.

Il semble cependant qu'il y ait dans les Evangiles quelques textes ayant une allure gnostique ; je veux parler de ces textes difficiles relatifs au royaume de Dieu que l'on rencontre dans les synoptiques : « Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera pas » (Marc, X, 15 ; Luc, XVIII, 17) ; « Le royaume de Dieu est au dedans de vous » (Luc, XVII, 41) ; « Si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, c'est que le royaume de Dieu est parmi vous » (Mathieu, XII, 28 ; Luc, XI, 20). Le royaume de Dieu semble être à la fois un territoire divin et la matière qui le remplit et qui se trouverait dans Jésus ; recevoir le royaume de Dieu ne serait-ce pas se combiner avec cette matière et devenir par conséquent quelque chose d'analogue à un pneumatique ?

On peut donner à ces formules une interprétation différente, en réfléchissant que les synoptiques furent écrits à une époque où l'organisation ecclésiastique était déjà fort

(1) Je remarque que certains auteurs catholiques semblent étonnés des explications littérales données des enseignements de saint Paul sur le baptême et l'Eucharistie (*Revue du clergé français*, 1^{er} juillet 1905, p. 272) ; il n'y a pas d'autre manière cependant de comprendre la théologie paulinienne.



avancée. Jésus dit à un rabbin qui lui a donné une réponse satisfaisante : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu » (Marc, XII, 34), ce qui veut dire évidemment que le rabbin a parlé suivant l'enseignement du royaume. Ailleurs, il recommande à ses disciples de dire, en guérissant les malades : « Le royaume de Dieu s'est approché de vous » (Luc, X, 9); voilà une expression bien étrange, qui ne peut avoir qu'un seul sens : « Vous avez été touchés par le ministre du royaume ». Le royaume serait : l'école de Jésus, l'enseignement chrétien et les hommes qui le donnent avec l'aide du Saint-Esprit : les trois textes qui semblaient avoir une certaine allure gnosticienne s'expliquent sans peine. On comprendra aussi pourquoi le royaume est comparé à une semence de sénevé, à un levain, à un trésor caché, à une perle, à un filet (Mathieu, XIII, 33, 37, 44, 45, 47; Marc, IV, 30; Luc, XIII, 19 et 21); pourquoi il est prescrit de chercher le royaume de Dieu et sa justice (Mathieu, VI, 33); pourquoi Jésus reproche aux pharisiens de fermer aux hommes le royaume des cieux (Mathieu, XXIII, 13), c'est qu'ils opposent l'erreur à la vérité chrétienne; pourquoi le moindre du royaume est plus grand que le Baptiste (XI, 11) parce que le chrétien seul a la lumière. On pourrait dire que le royaume de Dieu c'est l'orthodoxie (1); nous sommes ainsi bien loin du gnosticisme.

Examinons maintenant les problèmes que soulève le premier sacrement, le baptême.

A. — On ne saurait nier que la théorie du baptême n'ait certaines affinités avec les mystères puisqu'elle est fondée, chez saint Paul (2), sur des considérations relatives à la

(1) Dans le quatrième Évangile c'est la foi qui est mise en évidence (Jean, III, 18; V, 24; XI, 26); il y a un énorme progrès dans le sens de l'organisation entre ce livre et les synoptiques (surtout le premier).

(2) Il ne faut pas oublier que saint Paul était de Tarse et qu'il pouvait



mort et à la renaissance : le fidèle a été enseveli avec Jésus (Romains, VI, 4). Il me paraît fort vraisemblable qu'à l'origine il y a eu quelque rite se rattachant à cet ensevelissement ; l'Eglise a longtemps pratiqué le baptême durant la nuit du samedi au dimanche de Pâques ; je crois que cette règle qui se rapporte au souvenir de l'ensevelissement de Jésus, pourrait dériver du texte de saint Paul. Nous avons un précieux renseignement dans la première Epître aux Corinthiens, où il est question des fidèles qui se font baptiser pour les morts (XV, 29) ; cette pratique n'est intelligible que si l'on suppose que durant le baptême le chrétien était soumis à un ensevelissement symbolique : son âme pouvait alors descendre aux enfers et en ramener des âmes de parents décédés (1). On n'a pas de renseignements sur l'histoire de ce rite, que l'Eglise trouva probablement un peu trop apparenté avec les mystères ; mais il est très vraisemblable qu'il donna naissance au dogme de la descente de Jésus aux enfers, dogme que Renan considère comme étant fort ancien (*Antéchrist*, pp. 58-59).

Le baptême fut longtemps pratiqué par immersion complète ; mais il a existé, dès les temps les plus anciens, d'autres manières de procéder ; saint Paul fut baptisé dans sa chambre de malade (2) et lui-même baptisa son geôlier dans la prison à Philippes (Actes, IX, 18 et XVI, 33). On cite généralement ces deux faits pour prouver que le rite moderne peut avoir existé dans l'antiquité aposto-

avoir une plus grande connaissance des mystères que les apôtres palestiniens. Sur le culte de Tarse, cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome IV, pp. 544-545.

(1) Cela suppose que durant la cérémonie le chrétien éprouvait un court sommeil extatique, ce qui n'a rien que de vraisemblable.

(2) Il est probable que le baptême de saint Paul a été raconté en adaptant le récit aux idées pauliniennes ; il appartient à la partie très douteuse des *Achers*.



lique ; mais je crois qu'il faut plutôt supposer ici un rite de résurrection ; cette hypothèse paraît d'autant plus vraisemblable que dans les deux cas il est fait mention de repas qui suivent la cérémonie (1). Les rites de l'immersion et de l'ensevelissement avaient des origines différentes, mais on put les fusionner d'autant plus facilement que dans « la littérature des pauvres » les abîmes de la mer et le tombeau sont synonymes ; les chrétiens établissaient un rapprochement entre le séjour de Jonas dans le poisson et le séjour de Jésus dans la terre ; les Constitutions apostoliques diront plus tard que l'eau est le symbole de la mort (VII, 22). Il est probable qu'à l'époque de l'Épître aux Hébreux les divers rites étaient encore distincts et c'est pour cela qu'il y est question de plusieurs baptêmes (VI, 2) ; mais nous n'avons aucun indice nous conduisant à croire que l'Eglise ait jamais connu une hiérarchie d'initiations comme on en trouve dans les mystères de Mithra et chez les valentiniens : ceux-ci devenaient successivement soldat, ebion, zachéen et fils du Seigneur (2).

Nous apercevons ici, d'une manière très claire, la profonde différence qui existe entre le gnosticisme et l'orthodoxie ; le premier reproduit des initiations païennes avec leurs caractères de classes et leurs complications ; celle-ci n'a plus qu'un air fort lointain de ressemblance avec les pratiques magiques. Dans les cérémonies gnostiques, il y a un emploi de mots étranges, de nombres mystérieux et de signes bizarres d'onction qui dénotent, à l'évidence, une origine païenne très rapprochée (3).

(1) Après la résurrection de la fille de Jaïre on la fait manger (Marc, V, 43 ; Luc, VIII, 55).

(2) Amelineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, pp. 240-257. Il y avait, en outre, deux grades antérieurs au premier baptême.

(3) Les rituels ne font pas connaître en quoi consistait le baptême ; on voit cependant par deux passages que le baptême se faisait avec de l'eau



Il est resté dans la liturgie catholique quelque chose de l'ancienne relation du baptême avec les mystères; l'extrême-onction est une préparation à la mort, donnée aux derniers instants de la vie et elle sert à faciliter à l'âme l'accès du tribunal divin, effaçant les restes des péchés : elle peut même réaliser leur pardon dans certains cas déterminés. Nous sommes ici sur le terrain des sacrements dérivés (1), dont la théorie, l'histoire et même la pratique sont entourées de grandes obscurités. Renan aurait voulu attribuer aux gnostiques l'extrême-onction (*Marc-Aurèle*, p. 144), mais les onctions sont des rites d'usage général en Asie; il est fort vraisemblable que les mystères furent la source commune.

B.— On peut encore regarder le baptême comme la naturalisation d'un étranger qui est admis dans la cité chrétienne, de même que la circoncision était une adoption par la famille d'Abraham. Le premier système est beaucoup plus large que le second; mais, dans les deux cas, il convenait de prendre des précautions pour ne pas accepter le premier venu. Pendant longtemps la discipline du baptême fut longue et compliquée; on n'était admis au sacrement qu'après un grand nombre de cérémonies; c'est, sans doute, à cause de cela que le baptême des enfants eut tant de peine à devenir une pratique courante.

Cette conception politique conduisait à ne pas reconnaître le baptême conféré par les hérétiques; seule l'Eglise orthodoxe ayant un pouvoir légitime, son chef pouvait

miraculeux : dans un cas elle provient de vin métamorphosé et dans l'autre elle est apportée du ciel par Zorocothora (*Amelineau, op. cit.*, pp. 253-254).

(1) Les trois sacrements primitifs sont le baptême, la collation du Saint-Esprit et l'Eucharistie; le premier a engendré l'extrême-onction et la pénitence; le second s'est renforcé dans l'ordre et s'est atténué dans la confirmation.



seul donner aux étrangers la qualité de membres de la nouvelle patrie (1). L'Asie mineure, la Syrie et l'Afrique suivent cette doctrine et réitèrent le baptême aux hérétiques convertis ; Rome et Alexandrie ne leur imposaient que le rite collateur du Saint-Esprit (2). Les raisons qui étaient données par les chefs du deuxième groupe ne sont ni très claires, ni très concluantes ; pour comprendre la véritable différence de ces deux règles, il faut avoir recours à la conception qui rattache le baptême aux ordalies et dont il sera question plus loin. La discipline romaine finit par l'emporter ; mais avec certains ménagements ; le baptême des hérétiques n'est pas regardé comme efficace et il n'enlève pas les péchés ; l'autorité conserve donc ses droits et c'est en conférant le Saint-Esprit que l'évêque orthodoxe donne son efficacité à la puissance latente du sacrement.

Les théologiens enseignent que la mort subie dans les persécutions produit les mêmes effets que le rite sacramentel et ils disent que c'est là le baptême de sang ; ils nomment baptême de désir un acte parfait d'amour pour Dieu, accompagné du désir de recevoir au plus tôt le sacrement ; mais il n'est pas certain que les effets de cet acte intérieur équivalent à ceux du vrai baptême. Il est clair qu'on ne peut manquer d'honorer comme concitoyen celui qui périt sur le champ de bataille de la foi, dans la lutte contre Satan ; d'autre part, le baptême de désir est une sorte d'engagement militaire qui ne doit pas être loin

(1) Saint Cyprien s'exprime ainsi : « Mea sententiæ hæc est ut christianus judicetur *legitimus* quisquis fuerit in Ecclesia *lege et jure fidei* divinam gratiam consecutus » (*Ad Magnum*, 13).

(2) Ce fait est très important parce qu'il se rattache certainement aux plus anciennes traditions des Eglises : nous avons eu l'occasion de voir que Tertullien dépend des traditions syriennes pour l'histoire des premiers papes ; contrairement à la thèse de Renan, Rome n'a rien de commun avec la Syrie.



de conférer les droits civiques. Il y a donc encore des traces de la deuxième théorie du baptême dans l'Eglise moderne.

C. — Il semble que le baptême soit originaire de la Chaldée (*Evangelies*, p. 454) et il fait penser à l'ordalie babylonienne par le fleuve : celui qui parvenait à se sauver avait purgé les indécises qui existaient contre lui ; le baptême fut en effet administré tout d'abord dans les rivières et on compara longtemps les chrétiens à des poissons. On trouve des épreuves dangereuses dans beaucoup d'initiations (1) ; le bain de mer sur un rivage fréquenté par des requins n'était pas toujours rassurant pour les mystes d'Eleusis (2). Le rapprochement que l'on a établi jadis entre le déluge et le baptême (I, Pierre, III, 20-21) se rattache évidemment à l'idée d'ordalie (3). Les actes de Thécla qui renferment tant de renseignements précieux sur les primitives conceptions chrétiennes (4), ont un épisode qui serait inintelli-

(1) Les cathares du Moyen Âge pratiquaient l'*endura* : « L'officiant demandait au néophyte s'il désirait être un confesseur ou un martyr ; s'il choisissait d'être martyr, un oreiller ou une serviette (appelée *untertuch* par les cathares allemands) était placé sur sa bouche pendant que l'on récitait certaines prières. S'il désirait être confesseur, il restait pendant trois jours sans nourriture, ne recevant qu'un peu d'eau pour boisson. Dans l'un et l'autre cas, s'il survivait, il devenait un Parfait » (Léa, *Histoire de l'inquisition*, trad. franç., tome I, p. 107) ; il est bien probable que ce rite était fondé sur le souvenir de quelque passion de martyrs de la secte étouffés sous des matelas.

(2) Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, p. 114.

(3) M. Flach pense que le déluge fut une épreuve ayant consacré Noé, comme Deucalion paraît l'avoir été en Grèce. Moïse et Sargon furent exposés sur les eaux et sauvés miraculeusement (Leçon du 1^{er} février 1905). Renan observe que « l'imagination aime à se figurer que les hommes providentiels ont grandi à travers des périls par l'effet d'une protection particulière du ciel » (*Evangelies*, p. 191) ; mais il ne rattache pas cela à l'idée d'ordalie.

(4) Le Blant a consacré un chapitre à ces actes dans *les persécuteurs et les martyrs*. Le texte ancien renfermait un épisode du *lion baptisé* qui manque dans le document actuel ; Renan pense que Thécla baptisait le lion qui avait refusé de la dévorer (*Marc-Aurèle*, p. 244). Il est question

gible sans l'idée d'ordalie : la vierge veut se baptiser elle-même dans l'amphithéâtre et elle se précipite dans un bassin rempli de phoques ; ceux-ci sont foudroyés et Thècla sort vivante de l'épreuve.

On s'est demandé souvent ce qu'était ce baptême dit de pénitence que le Baptiste administrait et auquel Jésus se soumit. Suivant le premier Evangile on se faisait baptiser en confessant ses péchés (Mathieu, III, 6) ; il semble évident que ce rite se rattachait à l'idée que l'homme devient plus léger en se purifiant et abandonnant quelque chose de la déchéance qui provient de la matière ; c'est une idée fort répandue en Orient. Lorsque le Baptiste dit que Jésus baptisera d'esprit et de feu, il faut entendre que si ses disciples sont devenus plus légers que l'eau, les chrétiens deviendront plus légers que l'air et le feu : une légende, recueillie par saint Justin, matérialise cette conception : le Jourdain s'enflamme quand Jésus y descend (Dialogue, 88) ; ainsi celui-ci est baptisé dans le feu et trouvé plus léger que lui.

Ce rite de la pénitence consistait donc évidemment dans une sorte de mesure de la densité ; le Baptiste déclarait au pénitent que ses péchés étaient pardonnés quand il le sentait s'alléger durant sa confession (1). Il ne semble pas que le Baptiste ait eu un continuateur : ses disciples s'étonnaient de voir des compagnons de Jésus baptiser

dans les actes d'une lionne qui meurt en défendant Thècla contre un lion ; c'est probablement cette lionne qui était considérée comme *baptisée* par son sacrifice.

(1) Dans l'Evangile des Hébreux, Jésus hésite à se faire baptiser, parce qu'il ne se souvient pas d'avoir péché ; puis il ajoute : « Peut-être cette parole que je viens de prononcer, provient de mon ignorance » (Saint Jérôme, *Contre les Pélagiens*, III, 2). L'ordalie est ici remplacée par des phénomènes extraordinaires qui avertissent le Baptiste de la pureté de Jésus ; l'ordalie ne fonctionne pas normalement pour un homme qui n'a point d'aveu à faire.



eux aussi (Jean, III, 25-26) ; c'est qu'à leurs yeux le baptême comportait une appréciation de la légèreté exigeant des facultés spéciales chez celui qui, en le conférant, déclarait que les péchés étaient effacés.

Il est évident que dans la primitive Eglise les diverses notions du baptême se combinèrent d'abord d'une manière fort confuse : la notion d'ordalie conduisait à regarder le baptême comme bon alors même qu'il avait été conféré *illégalement* ; mais elle eut surtout pour conséquences d'engendrer l'idée d'une complète suppression du péché : l'épreuve judiciaire avait purgé les indices, le sacrement enleva les souillures. On peut se demander cependant comment cette notion a pu se maintenir alors qu'il n'y avait aucun danger à courir dans l'administration du baptême : c'est ce dont il est assez facile de se rendre compte.

Très rapidement on joignit au baptême la collation du Saint-Esprit et l'Eucharistie. Le premier rite constituait une épreuve fort importante à l'origine, comme nous le voyons par le passage de saint Paul. « Je vous déclare que personne parlant dans l'Esprit ne dit : Maudit soit Jésus, et que nul ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit-Saint » (I, Corinthiens, XII, 3). Le néophyte se trouvait placé dans un état d'exaltation souvent mentionné par les *Actes*, il prophétisait ou parlait en *glosses* ; on pouvait ainsi connaître s'il était vraiment chrétien. Quand ces phénomènes eurent disparu, l'Eglise *multiplia les exorcismes* pour éloigner les gens qui dépendaient de Satan (1) : leur nature se serait, sans doute, révélée au cours de ces longues épreuves. Nous savons encore par

(1) Les aveux faits spontanément au cours de l'extase disparurent pour faire place à la *redditio symboli* dans les liturgies organisées.



saint Paul que l'Eucharistie était une sorte d'ordalie : ceux qui participent à ce sacrement en état d'indignité, boivent et mangent leur propre condamnation : « Voilà pourquoi beaucoup sont faibles et malades et qu'un *grand nombre sont morts* » (I, Corinthiens, XI, 29-30). Ainsi dans toute la suite des rites se retrouvaient des épreuves et on comprend que l'on ait pu en conséquence réduire les cérémonies spéciales du baptême à des actes symboliques : cette réduction permit d'identifier plus facilement les diverses manières d'administrer le baptême sans faire disparaître les grandes conséquences qui étaient nées de son caractère primitif d'ordalie (1).

On décida que le baptême ne devait pas être renouvelé. La théorie de la naturalisation conduisait déjà à l'idée d'un seul baptême ; il est très probable aussi que l'on admit que le chrétien ne pouvait avoir que trois vies (comme Jésus lui-même) : le baptême l'avait fait entrer, par la mort et la résurrection sacramentelles, dans une deuxième période analogue à la vie posthume du maître (2) ; Jésus se réservait de juger s'il l'admettrait à la troisième existence dans le ciel. Ici l'idée d'ordalie n'intervient pas.

Newman a fait remarquer que l'Eglise chercha bien vite à se constituer un système pénal et que ses pratiques pénitentielles sont le développement de la théorie de l'effacement des péchés par le baptême (3). Je erois qu'il faut faire intervenir ici encore l'idée d'ordalie : l'Eglise avait

(1) La *Didaché* énonce diverses manières d'administrer le baptême : par immersion dans l'eau courante, dans une piseine froide, dans un bain chaud ou par aspersion (VIII, 2-3). L'aspersion sur la tête fut d'abord un exorcisme évidemment

(2) Saint Jean Damascène rattachera la règle du baptême unique à ce fait que Jésus est mort une seule fois.

(3) Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. Gondou, pp. 410, 461, 442.



un moyen très simple de s'assurer que les pénitences avaient assuré le pardon, c'était d'admettre le coupable à la communion ; Dieu aurait frappé ceux qui auraient bu la coupe du Seigneur en état d'indignité(1) ; mais cette épreuve n'était pas seulement dangereuse pour le pénitent, elle l'était aussi pour l'Eglise, qui aurait pu provoquer d'énormes sacrilèges par sa témérité. La grosse question, pour les anciens chefs ecclésiastiques était de savoir s'ils pouvaient, sans danger pour la communauté, donner l'Eucharistie aux pénitents ; le peuple intervenait dans l'acte de réconciliation pour affirmer qu'il se portait fort pour le pénitent. Cette conception de la justice, qui rappelle des usages très primitifs, devait faire place, peu à peu, à celle d'une procédure engagée devant un tribunal. Tout ce qui se rattache au sacrement de la pénitence est, d'ailleurs, resté toujours bien confus.

Je ne puis abandonner cette question sans parler de la formule baptismale que mentionnent le premier Evangile et la *Didaché* ; c'est probablement à elle que fait allusion saint Paul dans l'Épître aux Ephésiens (V, 26) ; elle a eu une grosse influence historique en vulgarisant l'idée trinitaire. On a souvent contesté l'antiquité de cette formule, parce que beaucoup de savants ont peine à admettre que le dogme trinitaire ait pu être primitif : mais il faut distinguer le langage et les théories qui peuvent s'y rattacher. Le premier Père qui ait employé le mot *trias*, Théophile d'Antioche, n'avait sur le Saint-Esprit que des opinions fort peu précises (2).

(1) Saint Cyprien rapporte plusieurs miracles qui auraient eu lieu de son temps : un enfant auquel une nourrice avait fait manger du gâteau consacré aux idoles, vomit après avoir communiqué ; une femme qui avait participé aux cultes païens, vit le feu jaillir de la cassette dans laquelle elle avait renfermé le pain eucharistique ; entre les mains d'un renégat le pain se transforma en cendres (*De lapsis*, 25-26).

(2) Cf. ce qui a été dit à la page 263 sur le dogme du Saint-Esprit.



Il existait à l'origine trois sacrements : le baptême, la collation du Saint-Esprit et l'Eucharistie : bien que les textes semblent parfois grouper étroitement les deux premiers au point de les confondre, l'expérience avait appris à les distinguer : les chrétiens avaient, en effet, constaté que des païens pouvaient manifester les dons du Saint-Esprit en assistant aux exercices chrétiens (*Actes*, X, 44-46). On administrait les trois sacrements dans une même suite de cérémonies, de manière à obtenir immédiatement un vrai fidèle (1). C'est cet usage qui permet de comprendre un passage célèbre et obscur de la première Epître de saint Jean : « C'est lui, c'est Jésus-Christ, qui est venu avec l'eau et le sang, non pas avec l'eau seulement (2). C'est l'Esprit qui rend témoignage (3), parce que l'Esprit est vérité. Car ils sont trois qui rendent témoignage : *l'Esprit, l'eau et le sang et les trois ne sont qu'un* » (I, Jean, V, 6-8). Ce texte a été complété, à une époque déjà ancienne, par une glose qui établit un parallèle entre les trois témoins terrestres et les trois personnes de la Trinité (4). Il est évident que les trois témoignages sont les trois rites qui garantissent la qualité de chrétien.

(1) Dans les rituels gnostiques analysés par M. Amelineau, il y a aussi trois cérémonies groupées : un baptême, la distribution des oblations (pain et vin), des onctions (Amelineau, *op. cit.*, pp. 253-256).

(2) Cette phrase me paraît signifier que le baptême chrétien ne saurait être considéré isolément comme cela arrivait pour le rite du Baptiste ; de plus c'est un sacrement nouveau et non la continuation d'un ancien rite ; Jésus l'a apporté. Cf. *Actes*, VIII, 16.

(3) Ce témoignage est celui dont parle Saint Paul (I, Corinthiens, XII, 3).

(4) Un décret de l'Inquisition du 13 janvier 1897 a recommandé aux catholiques de ne pas discuter l'authenticité de l'interpolation, bien que celle-ci ne semble pas antérieure à la fin du quatrième siècle ; elle n'a pénétré en Orient que beaucoup plus tard (Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France*, pp. 226-238). La glose paraît bien cependant avoir été connue de saint Cyprien (*De unitate Ecclesiae*, 6) et dans la *Didascalie* on trouve une phrase qui y ressemble beaucoup : « Le Père, le Fils et l'Esprit rendent témoignage au sujet des actions des hommes » (Nau, *Didascalie*, p. 61 et p. 166).



L'Eucharistie était le corps du Seigneur, l'imposition des mains était rattachée à la force ou au *nom* du Saint-Esprit; la symétrie conduisait à chercher un *nom* pour le baptême : comme il s'administrait le premier, on le rattacha au Père qui fut si longtemps regardé comme antérieur au Fils. Si, dans la primitive liturgie, l'ensemble des cérémonies a été précédée d'une invocation rappelant les trois opérations qui allaient s'accomplir et les *trois noms*, on a dû attribuer, de bonne heure, la formule trinitaire au baptême par lequel on débutait : un détail liturgique aurait précédé, de très loin, le dogme.

On comprend maintenant pourquoi la formule trinitaire se trouve reléguée à la fin du premier Evangile : elle dépend explicitement de la collation du Saint-Esprit et de l'Eucharistie; il était donc vraiment un peu difficile de la faire figurer dans l'enseignement donné par Jésus de son vivant. Je crois, d'ailleurs, que cette formule a été longtemps protégée par une discipline du secret encore plus forte que celle qui s'attachait aux paroles de l'institution eucharistique; en effet, saint Paul ne fait qu'une allusion mystérieuse aux paroles du baptême dans l'Épître aux Ephésiens (V, 26); c'est peut-être pour cela que nous trouvons seulement la formule baptismale dans l'Evangile le plus ecclésiastique.



V

L'Eucharistie. — Ses origines d'après Renan. — Le sermon de Capharnahum. — Le compagnonnage. — La théorie paulinienne de la foi et l'Eucharistie. — Les prières de la *Didache* et les synoptiques. — Théories de la présence réelle.

L'Eucharistie occupe une si énorme place dans la vie chrétienne que beaucoup de systèmes ont été proposés, de notre temps, en vue d'expliquer ce sacrement et d'en réduire l'originalité. On a pensé qu'il serait de bonne tactique, dans ces dernières années, de montrer les analogies qui existeraient entre la foi à la présence réelle et les croyances de sauvages qui croient augmenter leur force en mangeant un morceau de la victime dans laquelle des incantations magiques ont fait descendre l'esprit du dieu. Nos doctes n'ont pas pris garde qu'à force d'abaisser la portée du sacrement fondamental du christianisme, ils rendaient inintelligible l'histoire de cette religion (1).

Nul ne songe à contester que des rites passent d'une religion dans une autre et que le christianisme a beaucoup emprunté aux usages païens (2) ; mais la théorie de ces

(1) Je me permets d'avoir de très grands doutes sur la science des folkloristes : ces messieurs connaissent d'autant mieux les idées d'un peuple que celles-ci sont moins discernables ; leurs renseignements sur les peuples civilisés sont souvent un peu trop incertains. Mgr Batiffol ne croit pas utile de discuter les nouvelles explications de l'Eucharistie (*Etudes d'histoire et de théologie positive*, tome II, p. 24).

(2) Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. Gondou, pp. 356-366 ; Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, pp. 231-232.



transferts est encore bien loin d'être faite d'une manière satisfaisante. Il faut distinguer évidemment deux systèmes : tantôt l'emprunt porte seulement sur ce que l'on peut nommer la *grammaire rituelle* ; tantôt une pratique s'introduit tout entière, avec sa signification, et reçoit un développement nouveau en raison des conditions qui l'entourent. Il n'est pas toujours très facile de distinguer ces deux cas et les discussions auxquelles a donné lieu le culte des images montrent qu'on ne peut trancher la question au moyen de rapprochements abstraits. Saint Jean Damascène, qui a fixé les principes de la doctrine catholique sur ce point, montre que les images constituent un des moyens dont l'homme s'est toujours servi pour exprimer des sentiments moraux, héroïques et religieux ; ce culte n'a donc en soi rien d'idolâtrique ; mais qui oserait soutenir qu'il n'y ait eu beaucoup d'abus dont l'Eglise a dû se préoccuper plus d'une fois ? Pour l'orthodoxie, il y a eu seulement des emprunts faits à une grammaire rituelle presque universelle ; pour les iconoclastes, l'Eglise avait annexé un usage païen, devant entraîner les fidèles à la superstition. L'Eucharistie serait-elle une annexion de sacrifices barbares, très favorable au développement des superstitions ?

Renan ne connaissait pas toutes ces belles choses ; il croyait que l'Eucharistie avait été d'abord un usage de la piété juive, qui s'était transformé quand il était passé à des races affamées de mythologie (*Saint Paul*, p. 269) ; de fausses interprétations auraient été données à des paroles de Jésus : « la métaphore dans le langage chrétien de ce temps n'était pas bien distincte de la réalité » ; et ainsi se répandit l'idée que l'on mangeait Jésus lui-même dans le festin sacré (p. 403 et p. 261). A l'origine il y avait eu un repas pris en commun « avec une haute intention mystique » (p. 265), qui était « une perpétuelle leçon d'égalité,



de fraternité » (p. 261) ; il y eut ensuite une scission, on distingua l'agape et l'Eucharistie, le dîner des confrères et le sacrement ; le premier se réduisit peu à peu et n'est plus représenté aujourd'hui que par le pain béni (p. 268), tandis que l'on s'acheminait vers des conceptions plus ou moins analogues à celles de la transsubstantiation.

Cette explication ne nous permet pas de comprendre les causes de la scission ; et le témoignage de saint Paul ne paraît faire allusion à aucun usage juif ; c'est cependant chez lui que nous aurions quelque chance de rencontrer des preuves à l'appui de l'hypothèse de Renan ; saint Paul est le premier témoin de la présence réelle (1) et non des moins affirmatifs ; l'évolution aurait donc été terminée vingt-cinq ans après la Passion ; ce qui tendrait à faire supposer qu'elle remonte aux temps de la vie posthume.

Je pense que Renan avait été conduit à cette théorie par le désir d'introduire une explication philologique ; il prenait, en effet, pour base de l'histoire de l'Eucharistie le sermon que Jésus aurait prononcé à Capharnaüm d'après le quatrième Évangile. Jésus dit qu'il est le pain descendu du ciel, que sa chair est une nourriture, son sang un breuvage, qu'en mangeant sa chair et buvant son sang, on aura la vie éternelle (Jean, VI, 35-58). Ce discours a été certainement sensiblement renforcé dans le sens eucharistique par le rédacteur ; on peut observer notamment qu'il se compose de deux parties et que la seconde a un caractère eucharistique beaucoup plus prononcé que la première (2).

(1) La coupe du Seigneur ne serait pas une ordalie dangereuse si la présence réelle n'était pas admise par saint Paul ; boire à la coupe du démon constitue un acte d'amitié parce que les démons y ont goûté ; on ne doit pas boire après eux et boire le sang de Jésus (I, Corinthiens, X, 16, 21).

(2) C'est dans la deuxième partie seulement qu'il est question du sang, particularité très importante et en étroite relation avec la théorie qui sera donnée plus loin. Les théologiens ont bien remarqué la différence des



Nous sommes ici dans un de ces cas où l'enseignement de la vie posthume est évidemment mêlé à celui de la vie évangélique.

Renan suppose que « dans les repas communs de la secte s'était établi quelque usage auquel se rapportait le discours de Capharnahum » (*Vie de Jésus*, p. 314) et il expose ainsi les hypothèses qui peuvent, d'après lui, servir de bases à une explication philologique : « Jésus usait de termes extrêmement énergiques, qui, plus tard, furent pris avec une littéralité effrénée. Jésus est à la fois très idéaliste dans les conceptions et très matérialiste dans l'expression. Voulant rendre cette pensée que le croyant vit de lui, ...il disait à ses disciples : Je suis votre nourriture, phrase qui, tournée en style figuré, devenait : Ma chair est votre pain, mon sang est votre breuvage. Puis les habitudes de langage de Jésus, toujours fortement substantielles, l'emportaient plus loin encore. A table, montrant l'aliment, il disait : Me voici ; tenant le pain : Ceci est mon corps ; tenant le vin : Ceci est mon sang ; toutes manières de parler qui étaient l'équivalent de : Je suis votre nourriture » (pp. 316-317). Renan observe que de pareilles manières de parler sont intraduisibles dans nos idiomes (p. 319).

Il faut remarquer que la première partie du discours de Capharnahum ne produirait pas la même impression paradoxale en hébreu qu'elle produit en grec. Les Juifs ont très souvent employé le mot *manger* pour dire : *s'instruire* ; l'eau a été assimilée à la science ; on a compris que le verset d'Isaïe : « O vous tous qui avez soif, allez vers l'eau » (LV, 1) devait s'entendre de la science religieuse ; on a

deux parties, et Mgr Batiffol ne trouve guère d'eucharistique que la seconde partie (*loc. cit.*, p. 405).



même quelquefois parlé de *manger la Loi* (1). Ces métaphores se trouvent dans d'autres parties du quatrième Evangile ; Jésus dit à la Samaritaine qu'il a une eau qui enlève la soif pour toujours (Jean, IV, 13-14) ; il compare son enseignement à une eau vive et dit à ses disciples que des fleuves sortiront de leur sein (VII, 37-38). Dans un sens très voisin de ceux-ci, il parle de sa mission comme d'un aliment : « J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas... Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (IV, 32 et 34).

Quand on est habitué à confondre, comme faisaient les Juifs, le rocher de fondation et le créateur (2), on peut assimiler la révélation au révélateur et dire qu'il faut manger la chair de celui-ci pour faire entendre qu'on doit se pénétrer de son enseignement (3). Cependant le récit du quatrième Evangile nous apprend que le public trouva que cette image dépassait la mesure et fut scandalisé de tels paradoxes. Ce scandale n'eût sans doute pas été aussi grand dans un milieu plus lettré, où les habitudes de langage précieux étaient admises. Il n'est pas inutile d'observer ici que si les auditeurs de Jésus se méprennent si souvent sur ses paroles, c'est qu'il emploie un langage trop scolaire pour eux (4).

La grande difficulté que présente l'interprétation de l'Eucharistie primitive provient de ce que les auteurs chré-

(1) Moïse Maimonide, *Le guide des égarés* ; traduction française, tome I, pp 100-102.

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 275.

(3) Si vraiment on a pratiqué le tatouage religieux chez les Juifs une telle métaphore aurait été assez naturelle. Les rabbins discutent la question de savoir si l'on peut tatouer le jour du sabbat (*Talmud de Jérusalem*, tome IV, pp, 142-143).

(4) On n'a pas d'ordinaire pris garde à cela parce qu'on n'a point observé que l'enseignement de Jésus fut beaucoup plus rabbinique que ne l'a cru la tradition.



tiens du second siècle ne comprenaient plus bien le rôle de la coupe. Saint Justin a donné une description complète de la Cène dans laquelle il rapporte ainsi l'institution : « Jésus, prenant le pain et ayant rendu grâces, dit [aux apôtres] : Faites ceci en mémoire de moi ; ceci est mon corps. Il prit de même le calice et, ayant rendu grâces, il leur dit : Ceci est mon sang. Il le leur donna à eux seuls » (I, Apologie, 66). Il ajoute que dans les mystères de Mithra on présente aux initiés du pain et de l'eau ; il voit là une imitation du rite chrétien (1). Nous savons que dans certaines sectes hérétiques on faisait le service avec de l'eau, du fromage et du sel (*Marc-Aurèle*, p. 221) et il est fort vraisemblable que ces usages proviennent de mystères païens (2) ; si Tatien était de l'Adiabène, comme le pense Renan (p. 103), il serait assez naturel qu'il eût emprunté au rite de Mithra l'usage d'employer l'eau dans la Cène (p. 166).

Le texte de saint Paul nous montre que la coupe était l'essentiel à ses yeux ; il ne donne, en effet, aucune explication du pain consacré (3), tandis qu'il dit que la coupe

(1) M. F. Cumont s'est bien rendu compte de l'erreur commise par saint Justin ; il suppose, en conséquence, que l'on mettait du vin dans l'eau (*Mystères de Mithra*, p. 433) ; mais c'est une supposition qui n'a pour elle aucune vraisemblance.

(2) Le *cyceon* que l'on buvait dans les mystères d'Eleusis, était fait avec de l'eau, de la farine et de la menthe ; Déméter, d'après la légende, avait refusé de boire du vin. Tardivement on le composa avec de l'eau, de la farine, du vin et du miel. On connaît une formule de breuvage sacré contenant de l'huile, du vin, de la farine et du fromage (*Dictionnaire des antiquités*, de Daremberg et Saglio, article *Cyceon*).

(3) Je ne crois pas que l'on puisse considérer comme une explication les paroles : « Ceci est mon corps qui est pour vous » ; saint Paul appelle souvent les chrétiens : « membres du Christ » ; il n'y a probablement ici rien d'autre chose qu'une manière d'exprimer l'union dans le corps de Jésus, comparée à l'union des grains qui ont formé le pain ; la *Didaché* renferme une célèbre prière qui semble indiquer l'existence d'un dicton populaire sur la comparaison du pain avec une famille. « De même que ce pain rompu était dispersé sur les collines et qu'il est devenu un seul morceau, qu'ainsi soit rassemblée ton Eglise des extrémités de la terre dans ton royaume » (IX, 4).



est la nouvelle alliance dans le sang de Jésus (I, Corinthiens, XI, 24-25) ; les synoptiques, dont les formules sont variées, parlent aussi de l'alliance sanglante (Mathieu, XXVI, 28 ; Marc, XIV, 24 ; Luc, XXII, 20). Le sens de ces paroles ne peut être douteux : lorsque Moïse eut fait connaître aux Juifs le Livre de l'Alliance et que ceux-ci eurent promis de suivre cette loi, il les aspergea de sang et dit : « Voici le sang de l'alliance que l'éternel a faite avec vous » (Exode, XXIV, 7-8) ; la ressemblance est évidente. Dans l'Épître aux Romains, saint Paul accentue encore cette analogie quand il appelle Jésus une *victime propitiatoire* (III, 25) ; au jour du Grand Pardon le grand-prêtre renouvelait l'alliance, en aspergeant de sang le couvercle de l'arche appelé propitiatoire (Lévitique, XVI, 14-15). Les synoptiques ont introduit la même idée dans leurs formules : d'après saint Marc et saint Mathieu, Jésus aurait dit que son sang était répandu pour un grand nombre et Mathieu ajoute que c'est pour la rémission des péchés. Je ne suis pas d'avis de voir dans ces textes l'expression d'une des théories classiques de la rédemption par la Passion de Jésus (1). Il s'agit ici non pas de la souffrance de la victime, mais simplement de la provision de sang qu'elle fournit pour l'accomplissement du rite : par analogie avec ce qui se produisait au jour du Grand Pardon, il était permis de dire que le sang de Jésus effaçait les péchés.

Dans le monde entier, le sang sert à créer des alliances ; le mélange des sangs est un des rites les plus répandus et

(1) Comme toutes les doctrines dérivées, la *sotériologie* est demeurée fort obscure ; Origène eroit que Jésus a imposé au démon un échange entre lui et l'humanité ; d'autres fois il adopte l'idée que Jésus a pris pour lui les péchés des hommes (Tixeront, *Histoire des dogmes*, tome I, p. 296). Les théologiens contemporains voudraient bien trouver quelque chose de moins barbare que les explications classiques (*Revue du clergé français*, 15 décembre 1901, p. 424).



les plus puissants dans la formation des compagnonnages. Les anciens Juifs avaient appartenu à un peuple *allié de Iahvé*; les chrétiens étaient individuellement des *compagnons de Jésus*; le nouveau sacrement était donc beaucoup plus fort que l'ancien. Jésus a été le premier né d'une grande famille, parce qu'il a été le premier ressuscité; mais tous les chrétiens sont des héritiers comme lui (Romains, VIII, 29 et 47). Dans l'Épître aux Ephésiens les expressions compagnonniques abondent : enfants d'adoption, héritiers, concitoyens des saints, attachés à la maison de Dieu, remplis de la plénitude de la divinité (I, 5 et 11; II, 19; III, 19). Tous ne forment plus qu'un seul corps avec Jésus dont ils ont bu le sang et on peut même dire qu'ils sont devenus membres les uns des autres (Ephésiens, V, 30 et Romains, XII, 5) (1).

Comme les trois rites de l'initiation chrétienne étaient réunis, les idées qui s'y rattachent, empiétaient les unes sur les autres et le compagnonnage venait renforcer la théorie de la libération obtenue par la mort sacramentelle : les chrétiens se trouvaient ainsi appartenir à une noblesse d'un rang extraordinaire. La Loi avait jadis été un code de contraventions, bon pour des serfs (2); maintenant toutes les anciennes obligations avaient disparu; Jésus, en sa qualité de chef, avait servi de garant à ses

(1) Les Épîtres ignatiennes ont des expressions compagnonniques d'une force extraordinaire, qui sont probablement empruntées à des liturgies, comme beaucoup d'expressions obscures de cette littérature; par exemple : « Je vous embrasse dans le nom de Jésus Christ, dans sa chair, dans son sang, dans sa Passion, dans sa résurrection, dans l'unité charnelle et spirituelle de Dieu et de vous » (Smyrniotes, 12).

(2) Plus tard on expliquera ce code si dur en disant qu'il fut la punition de l'idolâtrie (*Didascalie*, XXVI); la disposition du Pentateuque favorise cette explication; avant le chapitre du veau d'or ne se trouvent que le Décalogue, le Livre de l'Alliance et les ordres relatifs au tabernacle. Les rites multipliés relatifs à la pureté légale constituent ce que la *Didascalie* appelle la deuxième loi; Jésus a confirmé la première et aboli la seconde.



compagnons et les avait ainsi libérés ; désormais ceux-ci devaient se conduire en enfants de Dieu (Galates, III, 10-13 ; IV, 4-7 ; 21-28 ; V, 1-3 ; Romains, IV, 14-16 ; V, 1-2 ; 8-11). Le compagnonnage imposait de grandes obligations au chrétien : celui-ci doit participer à la guerre engagée, entre Jésus et Satan : « Nous sommes cohéritiers du Christ, si réellement nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui » (Romains, VIII, 17). Cette pensée sera la grande force des chrétiens durant les persécutions ; l'Eucharistie sera portée aux confesseurs pour rendre cette pensée toujours présente à leur esprit.

Abraham a reçu la circoncision comme marque de la justice, c'est-à-dire de la haute noblesse qu'il avait obtenue en s'engageant au service de Jahvé : il a été le type du fidèle ; et Dieu lui donna une promesse pour sa race. Plus tard vint la Loi, avec son régime de servage, qui n'a pu supprimer la promesse et la noblesse abrahamite ; seulement il a fallu que Jésus intervînt pour que la postérité d'Abraham pût profiter de cette alliance primitive et faire disparaître l'infamie intermédiaire (Galates, III, 15-29) ; Romains, IV, 11-25). Cette doctrine est fort embrouillée parfois dans saint Paul parce que celui-ci s'occupe surtout de prouver que la disparition du régime mosaïque a été faite suivant une voie légitime, ce qui l'entraîne dans des subtilités de *juriste populaire*, qui ont fort désorienté la théologie ultérieure.

La théorie paulinienne de la foi s'éclaire beaucoup lorsqu'on ne la sépare point de la théorie compagnonique. Dans les rapports de Dieu avec le chrétien, le premier apporte sa promesse et l'homme sa foi : ce mot a pour saint Paul la valeur qu'il prendra aux temps féodaux.

La foi a donc, en dernière analyse, pour base, l'Eucharistie et c'est ce qu'on peut voir dans beaucoup de textes



Pauliniens, que l'on a eu tort d'expliquer métaphoriquement. Lorsque saint Paul écrit, par exemple : « Si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur et si tu *crois de cœur* que Dieu l'a ressuscité, tu seras sauvé. En effet, c'est par la *foi du cœur* que l'on parvient à la *justice* et par la *confession de bouche* que l'on parvient au salut » (Romains, X, 9-10), il fait allusion aux cérémonies de l'initiation : la confession de bouche est l'aveu extatique dont il est question ailleurs (I, Corinthiens, XII, 3) et la foi du cœur est le résultat de l'Eucharistie ; le mélange des sangs dirige la volonté vers la fidélité au ressuscité. Lorsqu'il parle « de la rédemption qui est dans le Christ Jésus que Dieu a exposé publiquement comme *moyen de propitiation* par la foi en son sang » (Romains III, 24-25), il s'agit de la fidélité dont le lien a été créé par le sang. Je vois encore une allusion eucharistique dans cette phrase énigmatique : « Ce n'est plus moi qui vis ; mais c'est le Christ qui vit en moi. Et la vie que je vis maintenant dans la chair, c'est une vie dans la foi à Dieu et au Christ qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi » (Galates, II, 20). Cette foi qui anime la chair de saint Paul est le résultat du mélange des sangs. Je ne crois pas que l'on puisse donner un autre sens qu'un sens eucharistique à cette phrase : « Le Christ habite dans nos cœurs par la foi » (Ephésiens, III, 17).

Il nous faut maintenant chercher à comprendre quelle idée claire les premiers chrétiens pouvaient se faire de la coupe sanglante. Evidemment ils n'avaient aucune notion des problèmes compliqués que se posera la théologie quand elle voudra trouver une expression scientifique du dogme. Pour que les thèses précédentes soient acceptables, il faut qu'on puisse donner du rite de la coupe sanglante une interprétation qui soit en rapport avec l'ensemble des croyances de l'ère apostolique. Cela me semble



facile si l'on admet la longue durée de la vie posthume : Jésus vivant toujours sur la terre avec un vrai corps, tantôt visible, tantôt invisible, pouvait venir jeter une goutte de sang dans la coupe. Par analogie, on transformait le pain en sa chair ; cette partie du sacrement n'a pas une traduction dans ce qu'on peut nommer la grammaire des rites reçus ; ce sont ici des figures de langage et des dictons populaires qui intervinrent, sans doute, pour permettre l'extension de la communion au pain.

Les prières de la *Didaché* nous fournissent ici des indications précieuses ; on a fort discuté sur leur véritable nature ; la troisième se prononce quand les fidèles sont rassasiés et elle semble, par suite, convenir parfaitement à la fin de l'agape ; mais elle a un tel accent d'enthousiasme (1) qu'on ne saurait y voir une simple action de grâces dite après le repas (2) ; j'estime qu'elle constitue une introduction au sacrement ; voici comment elle se termine : « Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise pour la délivrer de tout mal et la perfectionner dans ton *agapé* (3) ; rassemble-la des quatre vents après l'avoir sanctifiée dans ton royaume que tu lui as préparé ; car à toi est la puissance et la gloire dans tous les siècles. Que ta grâce

(1) Mgr Duchesne dit qu'elle est plus exaltée que toutes les prières eucharistiques connus (*Origines du culte chrétien*, p. 53).

(2) Les Constitutions apostoliques en ont fait une prière dite après la communion (VII, 27) ; mais elles ont fait subir au texte des corrections ; notamment, elles ont changé la place du mot *maranatha*, en le mettant avant *hosanna* ; à la fin du quatrième siècle le sens primitif était perdu.

(3) Le mot *agapé* que l'on traduit tantôt par amour, tantôt par charité, me semble, presque toujours, avoir le sens de solidarité. Quand Jésus va quitter la terre, il recommande à ses disciples l'*agapé* ; c'est un nouveau commandement (Jean, XV, 12) ; il prescrit ainsi de maintenir après sa mort une solidarité qui avait existé durant sa vie, comme conséquence de la fidélité à la personne. A la fin de la seconde Epître aux Corinthiens, saint Paul souhaite la grâce du Seigneur, l'*agapé* de Dieu et la communication du Saint-Esprit : l'*agapé* est le lien qui unit le chrétien à la maison de Dieu.



arrive et que ce monde passe. Hosanna au fils de David. Si quelqu'un est saint qu'il vienne ; s'il ne l'est pas qu'il se repente. *Maranatha*. Amen » (Didaché, X, 3-4). Puis vient une étrange indication : on doit laisser les prophètes rendre grâce comme ils l'entendent.

Il est clair qu'il va se produire quelque chose de très solennel, puisque les pécheurs sont invités à se repentir ; le mot *maranatha* indique qu'on attend l'arrivée de Jésus ; sans doute, les prophètes interviennent pour faire descendre Jésus dans l'assemblée : eux seuls peuvent savoir quand le miracle s'est réalisé, il faut les laisser continuer leurs invocations tout le temps qu'ils désirent. Il est assez curieux que les liturgies orientales renferment encore un détail qui paraît provenir de ces temps primitifs : le prêtre prononce à voix basse une invocation au Saint-Esprit et c'est après l'épiclese que la consécration est regardée comme faite ; en Occident, au contraire, l'épiclese est une prière dans laquelle on demande à Dieu d'envoyer un ange pour lui présenter l'oblation déjà consacrée (1).

La *Didaché* ne renferme pas les paroles qui servent aujourd'hui à la consécration ; il n'est pas même bien certain qu'au temps de saint Justin, ces paroles eussent encore acquis la valeur théologique qu'elles ont aujourd'hui. On fut amené, dans toutes les Eglises, à régulariser assez vite les liturgies qui avaient été d'abord abandonnées aux hasards de l'inspiration ; lorsque saint Paul eut fait connaître les paroles de Jésus, les prophètes s'en inspirèrent dans leurs invocations et les rituels finirent par leur

(1) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 60-61 et p. 173. Le texte dit occidental du troisième Évangile (qui est aussi un texte syrien) ne renfermait peut-être pas les paroles d'institution eucharistique : c'est à quoi conclut M. Blass (Jaquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, tome II, p. 49). Cela tendrait à faire croire que ce texte dérive d'une liturgie dans laquelle les prières étaient prononcées à voix basse.



donner une place prépondérante. De là à croire qu'elles réalisaient le miracle, il n'y avait qu'un pas et il fut franchi en Occident.

Je n'attache pas une grande importance aux légères nuances qui existent entre les rédactions des synotiques ; mais je crois très utile, d'appeler l'attention sur deux passages de saint Mathieu qui ont une grande importance pour l'histoire de la présence réelle.

Dans le premier, Jésus, défendant contre les pharisiens ses disciples qui ont arraché des épis le jour du sabbat, dit : que les prêtres violent le sabbat dans le temple et qu'il y a ici quelque chose de plus grand que le temple (Mathieu, XII, 5). Cela paraît d'abord inintelligible ; mais dans une prière eucharistique de la *Didaché* les fidèles sont comparés aux grains de blé ; le compilateur, guidé par le souvenir du mot *grains*, a inséré ici une glose empruntée à une liturgie eucharistique. Après la résurrection on dû établir un rapprochement entre le corps de Jésus et le temple, considéré comme le type des choses saintes et éternelles (1) : les chrétiens qui assistent au service eucharistique, sont en présence du corps de Jésus et sont au-dessus des prêtres.

Dans le second passage, Jésus dit à une femme cananéenne qui implore la guérison pour sa fille : « Il n'est pas bon de prendre le pain des petits enfants pour le donner aux petits chiens » (XV, 26). Nous savons par la *Didaché* que la sentence relative aux choses saintes qu'on ne livre pas aux chiens, est relative à l'Eucharistie ; ce que Jésus ne veut pas donner à l'étrangère, c'est la *dynamis* qui lui sert pour produire des miracles ; on peut conclure de ce rapprochement que les Syriens (pour lesquels écrivait saint

(1) Cela résulte de Jean III, 21. A une époque où les apôtres cherchaient à glorifier leur maître, ce rapprochement était tout indiqué.



Mathieu) regardaient l'Eucharistie comme renfermant la *dynamis* qui avait existé dans le corps de Jésus. Comment cette *dynamis* aurait-elle pu passer dans le pain et le vin sans un contact avec Jésus lui-même ? Ce texte témoigne donc de la croyance à la présence réelle.

Nous avons vu que Jésus apportait une goutte de sang ; de cette croyance sont venues deux théories eucharistiques. Une matière très diluée a été souvent regardée comme une chose spirituelle et on aboutit ainsi à la doctrine de Théodoret, suivant lequel les espèces conservent leur substance, mais reçoivent une grâce qui s'ajoute à leur nature. On peut aussi regarder cette gouttelette comme un ferment (1) et on a la conversion enseignée par saint Cyrille d'Alexandrie. Saint Grégoire de Nysse essaya de donner une idée du mode de transformation eucharistique en partant de l'assimilation des aliments : le pain devient chair d'une manière miraculeuse, mais il devenait déjà chair d'une manière naturelle quand Jésus s'en nourrissait sur la terre (2). Cette thèse est fort obscure, surtout parce qu'on n'a pas pris garde qu'elle suppose la présence réelle de Jésus glorifié : son corps est en contact avec le pain et le miracle consiste en ce que l'assimilation se fait instantanément par un corps invisible et sans changement qui soit, non plus, visible.

Les Pères grecs ne se préoccupèrent, d'ailleurs, fort peu de cette *physique surnaturelle* qui a conduit les Occidentaux à la transsubstantiation. Cela n'est pas sans étonner beaucoup les catholiques contemporains qui sont assez

(1) L'idée de la fermentation a laissé une trace dans la liturgie ; jadis à Rome le pape envoyait aux prêtres urbains une portion de pain consacré pour le joindre à leur propre consécration. Mgr Batiffol voit là un symbole d'unité (*loc. cit.*, p. 157) ; mais ne faut-il pas y voir, tout d'abord, une conception de la conversion ?

(2) Batiffol, *loc. cit.*, pp. 263-265.



disposés à supposer une insuffisance théologique chez les Orientaux (1). Saint Jean Chrysostome eut une influence considérable à ce point de vue : « Il ramène la piété à l'adoration et à l'amour du mystère, dit Mgr Batiffol (2) ; il la détourne de l'allégorie et de la spéculation ». Je crois que les Pères grecs redoutaient de conduire les fidèles vers des voies superstitieuses en insistant trop sur les côtés physiques du sacrement. Cela me semble d'autant plus vraisemblable que saint Augustin a gardé, lui aussi, une attitude pleine de prudence ; il n'a pas voulu s'engager dans la *physique surnaturelle* et il avait surtout besoin de *prae-sentia spiritalis* ; les théologiens catholiques font de grands et vains efforts pour ramener sa doctrine aux formules que posera plus tard la scolastique (3). La piété ardente de saint Augustin eût été effrayée par la dogmatique de la transsubstantiation. Au Moyen-Age, lorsque toutes les idées scientifiques furent embrouillées, on trouva tout simple d'expliquer, par le menu, les opérations qui changent le pain en chair sans que personne puisse s'en apercevoir et qui mettent dans l'hostie le corps que Jésus a reçu dans l'Incarnation. Les modernes commencent à trouver cette physique inintelligible et ils voudraient bien revenir aux anciennes positions ; c'est ce que montre, par exemple, la brochure de M. Le Roy : *Qu'est-ce qu'un dogme ?*

(1) Batiffol, *loc. cit.*, p. 346. Ce savant explique aussi la réserve des Grecs par la crainte que leur faisait éprouver le monophysisme (p. 347). Il observe que la tentative d'explication de saint Grégoire de Nysse demeura isolée (p. 259, p. 282).

(2) Batiffol, *loc. cit.*, p. 278.

(3) Batiffol, *loc. cit.*, p. 242-245, pp. 249-252, p. 347, pp. 360-367.



VI

Les origines de l'épiscopat. — Conception politique primitive. — Soumission des inspirés à l'épiscopat. — Renseignements économiques fournis sous forme mythique par les *Actes*. — Le prétendu communisme primitif et le régime des revenus ecclésiastiques.

L'histoire de l'idéologie chrétienne ne peut être bien entendue qu'en l'éclairant constamment par les histoires parallèles de la piété et du sacerdoce ; on comprend donc que les origines de l'épiscopat aient autant préoccupé les théologiens que les dogmes eucharistiques.

Renan a très bien vu quelles énormes difficultés présente la théorie protestante, d'après laquelle un gouvernement monarchique serait sorti spontanément de libres réunions de piété : « L'histoire, dit-il, n'a pas d'exemple d'une transformation plus profonde... Les *presbyteri* (anciens) ou *episcopi* (officiers, surveillants) devinrent très vite les uniques représentants de l'Eglise et, presque immédiatement après, une autre révolution plus importante s'opéra. Entre les *presbyteri* ou *episcopi* il y en eut un qui, par l'habitude de s'asseoir sur le premier siège, absorba les pouvoirs des autres et devint l'*episcopos* ou le *presbyteros* par excellence » (*Eglise chrétienne*, p. 88).

Il regardait toute explication naturelle comme impossible, car il écrit : « Voilà le véritable miracle du christianisme naissant. Il tira l'ordre, la hiérarchie, l'autorité, l'obéissance du libre consentement des volontés ; il orga-



nisa la foule; il disciplina l'anarchie. Qui fit ce miracle, bien autrement frappant que de prétendues dérogations aux lois de la nature physique? L'esprit de Jésus fortement inoculé à ses disciples, cet esprit de douceur, d'abnégation, d'oubli du présent, cette unique poursuite des joies intérieures qui tue l'ambition » (p. 92).

Renan signale encore la fiction en vertu de laquelle on considéra l'épiscopat comme ayant reçu une délégation des apôtres; ceux-ci « restèrent vivants et gouvernèrent après leur mort » (p. 93).

Le complet renoncement à toute ambition que Renan croit trouver dans la primitive Eglise, ne correspond guère au témoignage de l'Épître de saint Clément aux Corinthiens: à la fin du premier siècle, on déplorait les nombreuses compétitions qui se produisaient autour des fonctions qui donnaient de l'autorité dans la société chrétienne. Quant aux fictions, est-il nécessaire d'observer qu'elles n'ont pu se produire que le jour où, l'épiscopat ayant acquis une force considérable, on chercha à légitimer son pouvoir? C'est alors seulement que l'on composa les listes épiscopales, qui donnent lieu à tant de doutes.

Les auteurs catholiques semblent assez disposés à abandonner les anciennes théories des apologistes; ils se contentent de montrer que la doctrine de l'institution apostolique des évêques ne se heurte pas à des difficultés aussi grandes qu'on l'avait dit autrefois et qu'elle peut même être appuyée sur de solides inductions (1).

Renan et les auteurs protestants se créent d'insurmontables difficultés en se représentant la première société

(1) C'est, du moins, ainsi que je comprends la conclusion de Mgr Duchesne dans les *Origines chrétiennes*, pp. 65-67 et du P. de Smedt, dans la *Revue des questions historiques*, 2^e semestre 1888, pp. 341-343. Mgr Batiffol est fort hésitant (*Études d'histoire et de théologie positive*, tome I, 3^e édition, p. 257 et p. 266).



chrétienne comme une démocratie ; ce qui caractérise surtout pour les anciens la démocratie, c'est que tous ses chefs sont élus par l'ensemble du peuple : des élections vraies ont-elles jamais existé dans les Eglises ? Renan reconnaît qu'il n'en était pas ainsi et que l'acclamation à main levée, dont il est plusieurs fois question dans les textes, n'était pas un véritable vote, mais « une formalité » (p. 94). Les sociétés chrétiennes primitives ressemblaient, sans aucun doute, aux villages kabyles : tous les hommes vont à l'assemblée hebdomadaire ; mais seuls les personnes considérables peuvent prendre la parole et on ne vote jamais ; si les groupes ne peuvent se mettre d'accord, ils choisissent un arbitre.

Beaucoup d'auteurs ont commis une grosse erreur en raisonnant sur les anciens textes chrétiens comme ils eussent fait sur des documents écrits par des juristes aux époques de la réflexion ; la terminologie ne pouvait avoir aucune précision chez des hommes qui manquaient de lettres. Je ne m'arrête pas aux renseignements que l'on a cru pouvoir tirer des écrits de saint Paul, parce que j'ai admis, d'après Renan, que ses Eglises comprenaient peu de membres et n'eurent pas grande solidité.

La *Didaché* ne mentionne aucun membre de la hiérarchie moderne quand elle décrit le service eucharistique et l'assemblée du dimanche ; elle parle de missionnaires qu'elle appelle apôtres, comme faisait saint Paul (*Didaché*, XI, 2), d'instituteurs ou didascales (XV, 1) et de prophètes ; ceux-ci sont les grands-prêtres des chrétiens et on doit leur payer des redevances (XIII, 2) ; il faut aussi subvenir aux besoins des didascales véridiques (XIII, 1).

La *Didaché* n'ignore pas l'existence des évêques ; elle recommande d'établir des évêques et des diacres ; ils doivent être « dignes du Seigneur, hommes doux, non



attachés à l'argent, véridiques (1) et éprouvés » ; elle prescrit de ne pas les mépriser (2) et même de les respecter comme les prophètes et les didascales (Didaché, XV, 1-2) ; mais elle ne fait pas connaître explicitement leur office. Lorsque l'épiscopat fut devenu tout puissant, ce texte parut scandaleusement bref, une correction fut apportée : on ajouta au premier verset cette glose : « car ils remplissent pour vous, eux aussi, l'office des prophètes et des didascales », ce qui veut dire, évidemment, qu'ils consacrent l'Eucharistie et enseignent (3).

Tous les historiens ont été frappés de voir l'ancienne littérature chrétienne associer étroitement les évêques et les diacres (4) ; ce fait conduit à penser que leurs fonctions devaient avoir de grandes analogies. On connaît les fonctions administratives des diacres ; on en a conclu que les évêques furent, à l'origine, les gérants des affaires de la communauté ; on les a comparés aux magistrats qui exerçaient des emplois de surveillance dans les villes et dans les associations grecques (5).

Cette théorie, qui a réuni beaucoup de suffrages, me semble fort insuffisante : elle ne rend pas compte de l'énorme autorité que posséda si rapidement l'épiscopat, autorité qui tient plutôt de la royauté que d'une charge sociale ; elle rend difficile l'explication du pouvoir monar-

(1) C'est-à-dire soumis aux règles de la vie chrétienne, qui sont les règles de vérité.

(2) Les Constitutions apostoliques, dans leur révision de la *Didaché*, traduisent cette loi par l'obligation de respecter les évêques et les diacres comme des parents (VII, 31).

(3) Cette correction a été faite en utilisant le deuxième verset qui assimile les évêques et les diacres aux prophètes et aux didascales au point de vue des honneurs qui leur sont dus.

(4) J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, p. 400. Les diacres sont l'oreille, la bouche, le cœur et l'âme de l'évêque (Nau, *Didascalie*, p. 67).

(5) J. Réville, *op. cit.*, pp. 452-459.



clique : il faudrait trouver des raisons historiques décisives, qui auraient pu opérer une telle transformation. Je crois donc que l'épiscopat primitif ne doit pas être considéré comme une fonction administrative ; il n'est pas non plus un sacerdoce ; resterait à supposer qu'il eût eu un caractère politique.

L'autorité épiscopale nous apparaît, dans les Constitutions apostoliques, comme toute politique : l'évêque est archonte, higoumène, roi et dynaste ; mais ces formules ne sont que la traduction profane de ses titres religieux : ministre du Verbe, médiateur, père qui vient après le Père céleste, divinité terrestre venant après Dieu, maître revêtu de la dignité divine (1) (Constitutions, II, 25 et 26). Comme les souverains asiatiques, l'évêque tire son pouvoir de sa ressemblance avec la divinité : il représente le Père céleste, tandis que les diaeres sont ses ministres, ses fils, et sont ainsi analogues à Jésus (II, 26 et 44). Ces dernières images proviennent des Epîtres ignatiennes (Tralliens, 3 ; Magnésiens, 6 ; Smyrniotes, 8). Saint Ignace écrivant à une époque où l'autorité impériale n'était pas encore divinisée, n'emploie pas les images de la politique romaine ; il va droit au vieux principe asiatique et établit un rapport divin entre l'évêque et ses subordonnés.

La manière dont l'autorité épiscopale s'exerçait, correspond d'ailleurs bien mieux à une conception politique qu'à une conception administrative. Dans l'Epître aux Smyrniotes, saint Ignace dit : « En fait d'Eucharistie, celle-là doit être tenue pour bonne qui est administrée par l'évêque ou par celui à qui il en a confié le soin. Il n'est permis ni

(1) On lui applique, en effet, le verset 6 du psaume LXXXII : « Vous êtes des dieux ». Dans la *Didascalie* les expressions ne sont pas moins énergiques ; il faut l'aimer comme un père, le craindre comme un roi, l'honorer comme un dieu (Nau, *op. cit.*, p. 57).



de baptiser, ni de faire l'agape sans l'évêque » (*Marc-Aurèle*, p. 418). Voilà une discipline bien étrange au point de vue de nos idées modernes ; le baptême pouvant être administré par tout chrétien et l'agape étant seulement un festin de confrérie, il semble que la présence de l'évêque ne serait pas aussi nécessaire ici que pour l'Eucharistie. Il faut se rappeler qu'en Syrie le baptême fut longtemps considéré comme une naturalisation exigeant l'intervention d'un magistrat revêtu d'une autorité légitime (1) ; d'autre part, les repas communs ont joué un rôle énorme dans les compagnonnages : l'évêque revendique donc ici un contrôle immédiat sur des actes qui ont un caractère politique plutôt que religieux.

Un passage obscur de l'Épître ignatienne à Polycarpe indique même que les mariages chrétiens étaient contrôlés par l'évêque : celui-ci veillait à ce qu'ils fussent conclus suivant l'esprit du Seigneur et non suivant l'esprit de cupidité (Polycarpe, 5). Une telle discipline existait encore au temps de Tertullien ; car, celui-ci, en décrivant le mariage chrétien, mentionne, tout d'abord, l'intervention de l'Eglise dans les fiançailles (2) ; il est très hostile aux mariages mixtes qui sont souvent motivés par la difficulté qu'éprouvent les chrétiennes riches à trouver des maris chrétiens de leur rang (II, *Ad uxorum*, 8 et 9). Il est clair que saint

(1) Tertullien dit que les presbytres et les diaques ont le droit de baptiser, mais sous le contrôle de l'évêque, à cause de la hiérarchie : « Propter ecclesie honorem » (*De baptismo*, 17) ; il ajoute cette réflexion sur laquelle on ne saurait trop réfléchir : « Quo salvo, salva pax est » ; on ne saurait mieux indiquer le caractère politique attaché au baptême. Les Constitutions apostoliques réservent le baptême aux évêques et aux prêtres, aidés par les diaques (III, 44).

(2) « Unde sufficimus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet ? Nam nec in terris filii sine consensu patrum recte et jure nubunt ».



Ignace pense aux mêmes questions que Tertullien ; il oppose bien évidemment dans son esprit Dieu et Mammon, et il veut que l'évêque empêche une exogamie qui ruine le *camp de la piété*, dont il est le chef. Nous avons encore ici une manifestation de l'autorité politique.

Pour comprendre l'origine d'un tel pouvoir, il ne faut pas examiner en bloc l'Eglise chrétienne ; l'organisation fut évidemment très variable à l'origine ; les petites communautés purent se contenter d'administrations rudimentaires, plus ou moins imitées de celles des synagogues ou des associations grecques ; mais rapidement tout se modela sur les types créés dans les grandes métropoles, où se formaient de véritables monarchies chrétiennes.

Dans les sociétés primitives, chaque groupe se regarde comme étant le centre du monde tout entier ; son dieu est le premier des dieux ou encore le seul qui vaille la peine d'être honoré ; son prince est le roi des rois. Dans le christianisme naissant, on devait retrouver des conceptions du même genre. Les grandes métropoles avaient conservé un fort sentiment de leur autonomie ; il est vraisemblable que l'Eglise fit, de très bonne heure, des conquêtes dans la haute bourgeoisie qui avait une puissante conception des valeurs locales ; elle dut subir l'influence de cet esprit particulariste.

La théorie eucharistique favorisait la conception de cette ubiquité du pouvoir suprême : toutes les communautés participaient au corps de Jésus, recevaient les mêmes grâces et étaient inspirées par un même esprit : une quelconque d'entre elles pouvait être prise pour le centre de l'Eglise. Saint Cyprien défendra encore cette doctrine, que les auteurs modernes ont tant de peine à comprendre, contre les prétentions de Rome (1). Rome

(1) Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 149. Cf. un article pseudonyme du



devait triompher et transformer les diverses communautés en provinces d'un grand empire, alors que chacune d'elles avait été *le royaume*.

Les métropoles constituèrent donc leurs Eglises comme États libres, sur le modèle de Jérusalem : à la tête était un souverain, analogue à ce frère du Seigneur qui avait occupé le premier siège épiscopal ; à côté de lui étaient des anciens que saint Ignaec compare aux apôtres et qui partagent avec lui le *condominium* ; enfin il a des agents d'administration temporelle. Une des plus singulières expressions que renferment les Epîtres ignatiennes fait allusion à ce régime ; dans l'Epître aux Ephésiens (4) on lit : « Votre vénérable corps presbytéral est avec l'évêque dans le même rapport harmonique que les cordes avec la cithare » (*Marc-Aurèle*, p. 419). Cette phrase dit plus qu'on n'a voulu y voir et il ne s'agit pas d'un banal conseil de concorde.

Le *condominium* primitif a laissé à Alexandrie des traces qui ne sont pas sans embarrasser les théologiens catholiques : avant le concile de Nicée les prêtres élisaient l'évêque sans le faire consacrer par des évêques de la province. Saint Jérôme s'expliquait cet usage en supposant qu'à l'origine avait existé un épiscopat collectif, qui aurait été transformé en monarchique pour raison de bonne administration (1). Il est bien plus naturel de voir là une survivance du régime qui a dû exister partout : indépendance des grandes métropoles et *condominium*.

On dit souvent que l'épiscopat recueillit l'héritage des prophètes, sans que l'on explique comment les prophètes

même auteur dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1896 : *L'idée de l'Eglise dans saint Cyprien*.

(1) Batiffol, *loc. cit.*, pp. 269-280.



disparurent ; il serait plus exact de dire que l'épiscopat, en développant sa souveraineté, disciplina les prophètes, au point de les rendre rares ou impuissants. Nous ne sommes pas en présence d'une usurpation analogue à celle des tyrans grecs dans les démocraties, mais en présence d'une application régulière d'un pouvoir monarchique primitif.

L'Épître de saint Clément aux Corinthiens nous montre cette libre inspiration en pleine décadence ; saint Paul avait énuméré huit dons du Saint-Esprit (I, Corinthiens, XII, 8-10 et 28) ; saint-Clément, quarante ans plus tard, ne paraît plus en connaître que trois. Ont disparu : le don des guérisons (*charismata iamatôn*), le pouvoir de faire les miracles (*energémata dynamôn*), le discernement des esprits (*diacrisis pneumatôn*), la glossolalie et l'interprétation du glosses. L'apôtre était déjà fort préoccupé des abus de la glossolalie qui donnait parfois aux assemblées chrétiennes une allure ridicule (XIV, 23) ; ces pratiques ne pouvaient se maintenir à côté d'une autorité régulière. Le discernement des esprits fut tantôt attribué à l'évêque qui, en transmettant le Saint-Esprit, pouvait éprouver le catéchumène, tantôt aux hommes qui avaient la sagesse pour le discernement des discours (*diacrisis logôn*) ; les guérisons et les miracles sont déjà, sans doute, attribués aux confesseurs, aux reliques ou aux sacrements. Restent trois charismes communs aux deux Épîtres : saint Paul avait énuméré : la révélation de sagesse (*logos sophias*), la révélation de science (*logos gnoseôs*) et la fidélité (*pistis*) ; saint Clément nomme : la capacité d'expliquer la science, la sagesse pour discerner les discours et la pureté dans les œuvres (Clément aux Corinthiens, 48). Les deux premiers charismes s'identifient facilement ; pour la troisième c'est un peu moins clair ; mais, dans une deuxième énumération de saint



Paul (1), *pistis* est remplacé par *antilépsis*, ce qui montre qu'il s'agit d'engagements pris par certains fidèles pour devenir les hommes de l'Eglise.

Non seulement les charismes sont plus rares, mais encore ils ne confèrent plus une aussi grande autorité à celui qui les possède : « Qu'il s'humilie d'autant plus qu'il paraît plus grand, écrit saint Clément, qu'il cherche l'utilité commune avant la sienne propre » (*Evangelies*, p. 328 et p. 333). Ainsi désormais la faculté mystique sera subordonnée à l'évêque, représentant de l'Etat chrétien. Quelques années plus tard, saint Ignace nous fournira un renseignement encore plus étrange peut-être sur cette subordination des hommes de foi aux hommes d'Etat : il écrit que si un *continent* s'enorgueillit, il se perd et que s'il se croit supérieur à l'évêque, il est mort pour toujours (Polyearpe, 5). Ainsi le vœu de chasteté est, lui-même, regardé comme suspect par une police devenue omnipotente.

Il devait se produire dans le monde chrétien ce qui se produisit en Judée à l'époque asmonéenne ; de même que les princes s'attribuèrent le souverain pontificat, les évêques furent amenés à exercer, eux-mêmes, les fonctions qu'ils contrôlaient déjà d'une manière très étroite et à leur

(1) La deuxième énumération étant donnée à très peu de distance de la première, il y a tout lieu de penser qu'elles sont parallèles ; la seconde débute par la fonction d'apôtre qui est évidemment hors de pair ; viennent ensuite les prophètes et les didascales, qui correspondent aux hommes de sagesse et de science, les forces surnaturelles (*dynameis*) et les *charismata iamaton* comme dans le premier texte ; à la fin sont les facultés relatives aux glosses, restent deux dons à expliquer : la *kybernésis* est le pilotage et doit être assimilée au discernement des esprits ; l'*antilépsis* ne peut donc être que l'analogue de la *pistis* ; on a généralement compris que par *antilépsis* saint Paul veut parler des services auxiliaires ; Renan traduit ce mot par « œuvres de charité » et *kybernésis* par « soins administratifs » (*Saint Paul*, p. 406), on ne comprendrait guère pourquoi des fonctions de gérance seraient placées là parmi les charismes.

tour ils furent grands-prêtres, aux lieu et place des prophètes (1).

Cette explication n'aurait aucune valeur si les intérêts matériels n'avaient eu assez d'importance dans les premières Eglises pour justifier la supériorité de l'autorité politique sur l'inspiration. Les premiers chapitres des *Actes* nous fournissent à ce sujet de très précieux renseignements et leur intérêt est d'autant plus grand qu'ils sont plus manifestement légendaires : ils ne nous apprennent pas ce qu'a été la communauté de Jérusalem, mais ce qu'on pensait à Rome peu après les temps apostoliques. Les *Actes* ont été écrits pour relier l'Eglise romaine à la tradition évangélique ; ils s'arrêtent au moment où saint Paul commence sa prédication, après avoir rompu avec la Synagogue de la capitale ; ils rattachent saint Paul aux apôtres de Jérusalem, mais ne savent pas grand'chose de l'histoire palestinienne. Ce qui intéressait surtout les lecteurs de ce livre, c'était de retrouver dans la légende primitive des précédents capables de justifier la discipline de leur Eglise : saint Luc projette donc constamment sur le passé de Jérusalem des préoccupations romaines ; d'ailleurs, il est évident que dans toutes les grandes métropoles on devait avoir des préoccupations du même genre.

On est, tout d'abord, frappé de la place considérable que les diacres occupent dans cette histoire (2) : le martyre

(1) Dans la *Didascalie* les évêques sont appelés prêtres et prophètes (Nau, *op. cit.*, p. 43).

(2) Le nombre de sept diacres ne peut s'expliquer par des usages orientaux : les Canons des saints apôtres prescrivent d'instituer trois prêtres et trois diacres (De Smedt, *loc. cit.*, p. 365) ; dans les *Reconnitions*, saint Pierre établit Zachée, évêque de Césarée avec douze anciens et quatre diacres (p. 359). A Rome le nombre sept est en rapport avec la division de la ville en quatorze quartiers. Les diacres furent si importants à Rome que jusqu'à la persécution de Valérien, tous les papes sortirent de leurs rangs ; à cette époque on abandonna l'ancienne règle parce que tous les diacres avaient été mis à mort.



de saint Etienne est raconté avec un luxe énorme de détails (68 versets, tandis que la conversion de saint Paul en a seulement 25); — Renan regardait saint Barnabé comme ayant été un personnage dont l'action fut décisive (*Saint Paul*, p. 120); — l'histoire la plus merveilleuse de ce livre est celle du baptême administré par saint Philippe à l'eunuque éthiopien; ce baptême aurait été antérieur à celui que saint Pierre se hasarda à conférer au centenier incircoucis Corneille. Renan pensait que les diaeres furent « les meilleurs prédicateurs du christianisme » (*Apôtres*, p. 120); nous pouvons supposer qu'à Rome ils eurent l'honneur d'amener à la foi nouvelle des gens du grand monde et que la légende de saint Philippe a été imaginée en conséquence.

L'épisode de Tabitha, ressuscitée par saint Pierre, a pour objet de glorifier les riches patriciennes qui abandonnent leurs relations pour se consacrer aux œuvres d'assistance (1). Nous avons le droit de rapprocher sa vie retirée de celle que menait Pomponia Graecina au grand scandale de l'aristocratie romaine (*Antéchrist*, pp. 3-4). Dans plus d'une métropole des femmes riches trouvèrent la force de survivre à de cruelles angoisses, grâce aux consolations du christianisme.

La légende de Ananie et de Saphira est la contre-partie de la précédente; nous sommes en présence de gens qui ne remplissent pas leurs engagements financiers. L'économie ecclésiastique reposait, tout entière, sur la conscience de fidéicommissaires: la première Epître à Timothée insiste sur les qualités qu'il faut exiger des diaeres: « Sérieux, incapables de duplicité, buvant peu de vin, adonnés à quelque métier convenable, gardant le mystère

(1) Renan estime que cette histoire est un indice de la haute antiquité de l'assistance chrétienne (*Apôtres*, p. 200. Cf. p. 123).



de la foi(1) en une conscience pure » ; il faut aussi se préoccuper de leurs femmes, qui doivent être « graves, incapables d'une médisance, sobres, fidèles en tout » (*Eglise chrétienne*, p. 97). Nous savons par le Pasteur d'Hermas (Similitude, IX, 26) que les diaques gaspillaient parfois l'argent qui leur était confié. Ananie et Saphira, ayant gardé une partie de ce qu'ils ont promis de remettre aux apôtres, sont frappés de mort (2) ; on veut effrayer les dépositaires infidèles.

La notice relative à Simon le magicien nous transporte dans un temps où l'autorité épiscopale a déjà commencé à contrôler les charismes et où des luttes violentes sont engagées autour de l'épiscopat : *le pouvoir a déjà une valeur économique*, et c'est pourquoi Simon demande à acheter une délégation apostolique. Les apôtres montrent une indulgence singulière pour le corrupteur : « Repens-toi, lui disent-ils, de ta méchanceté ; et prie le Seigneur pour que la pensée de ton cœur te soit pardonnée s'il est possible ». Simon leur demande de prier pour lui (Actes, VIII, 22-24). Ainsi, l'infidélité économique serait plus grave que la corruption politique : c'est là une donnée fort importante qui nous montre dès les origines un état d'esprit qui ne cessera pas d'être celui de l'Eglise : elle défendra avec âpreté ses biens, mais elle fermera facilement

(1) C'est-à-dire le serment de la fidélité (*mystérion tés pisteós*).

(2) Renan croit que les deux coupables furent peut-être tués par quelque fanatique (*Apôtres*, p. 89) ; il ne faut pas chercher de l'histoire sous un récit aussi manifestement mythique. Il croit que les excommunications furent des sentences de mort parfois exécutées. Saint Paul excommunie, de la manière la plus solennelle, un homme qui était l'amant de la femme de son père ; il le livre à Satan pour la mort de sa chair afin que l'esprit soit sauvé (I, Corinthiens, V, 5) ; Renan croit qu'il le condamne à mort (*Saint Paul*, p. 392) ; généralement on a pensé qu'il le condamne seulement aux épreuves de la maladie.



les yeux sur les intrigues grâce auxquelles les chefs arrivent au pouvoir (1).

Personne n'admet plus, je crois, que la primitive Eglise ait pratiqué le communisme absolu qu'on lui a si souvent attribué (2); Renan croyait que la réalité avait pu être assez voisine du récit des *Actes* et que la nouvelle religion avait commencé sous une forme cénobitique; il reconnaissait cependant que saint Luc a « l'habitude de transformer les faits suivant ses théories » (*Apôtres*, p. 77-79). Il ne faut pas se laisser prendre aux apparences de certaines formules; ainsi la *Didaché* porte ce qui suit: « Tu auras tout en commun avec tes frères et tu ne diras jamais qu'une chose t'appartient en propre (3); car si vous participez tous à une même immortalité, à combien plus forte raison participez-vous aux choses terrestres? » (*Didaché*, IV, 5); et cependant il s'agit là seulement de l'aumône, comme le fait voir le verset suivant qui débute ainsi: « Tu ne te détournes point de celui qui est dans le besoin ».

Le récit des *Actes* paraît d'ailleurs indiquer lui-même une distinction entre les divers groupes, au point de vue du régime économique. Après avoir affirmé que tous vendaient leurs immeubles pour donner l'argent aux apôtres, l'auteur mentionne que saint Barnabé vendit son champ et remit le produit de la vente; un peu plus loin saint Pierre dit à Ananie que rien ne l'obligeait à faire une promesse qu'il n'avait pas l'intention de tenir; il lui repro-

(1) Cette morale politique relâchée, souvent reprochée à l'Eglise, lui est commune avec toutes les sociétés dans lesquelles toute la pensée n'est pas subordonnée à la production; la toute-puissance du capitalisme usuraire et commercial en Amérique y rend indulgent pour les politiciens.

(2) Semeria, *Vinticinque anni di storia del cristianesimo nascente*, pp. 117-119.

(3) Chez les Grecs un proverbe disait que tout est commun entre les amis (Aristote, *Politique*, livre II, II, 4).



che d'avoir menti au Saint-Esprit (Actes, IV, 34-35, 37 ; V, 3-4). Il est très probable que la règle communiste fut seulement celle des gens qui se vouaient au service de l'Esprit, c'est-à-dire la règle du clergé naissant.

L'avarice du sacerdoce juif avait causé beaucoup de scandales (*Antéchrist*, p. 49-52) ; la tradition talmudique attribuera, plus tard, la ruine du second temple à cette rapacité des prêtres qui se disputaient les suprêmes places à coup d'argent : le premier temple avait été frappé à cause de l'idolâtrie, de l'inceste et du meurtre, et certains rabbins estimaient que ces trois crimes avaient été moins odieux à Jahvé que la cupidité des gens du second temple (1). Il ne faut donc pas s'étonner si saint Paul assimile la cupidité à l'idolâtrie (2) (Colossiens, III, 5) ; et je pense que c'est de cet enseignement, commun aux Juifs et aux chrétiens, qu'est venu le fameux précepte : « Nul ne peut servir deux maîtres, Dieu et Mammon » (Mathieu, VI, 24 ; Luc, XVI, 13).

Les premiers apôtres durent se considérer comme appelés à suivre une voie tout à fait supérieure à celle des autres hommes, en raison de leur fréquentation de Jésus ressuscité ; ils avaient besoin d'avoir une pureté parfaite et ils furent, comme tous les saints orientaux, placés en dehors de l'économie commune ; les fidèles leur devaient la nourriture ; mais eux, de leur côté, étaient comme les Lévites, sans héritage en Israël (Didascalie, VIII ; Constitutions apostoliques, II, 25). L'attente de la prochaine parousie rendait ce régime particulièrement acceptable pour les premiers chrétiens. Le service eucharistique, en rapprochant le prêtre de Dieu, a eu pour résultat de maintenir

(1) *Talmud de Jérusalem*, tome V, pp. 162-163.

(2) Ailleurs il place la cupidité sur le même rang que l'impudicité et toute sorte d'impuretés (Ephésiens, V, 3).



indéfiniment cette économie lévitique. Beaucoup des préceptes évangéliques reçurent leur forme actuelle au moment où la vie du clergé apparaissait déjà comme bien distincte de celle des fidèles et ils furent rédigés à l'usage des hommes qui continuaient à être des compagnons ordinaires de Dieu. Ce n'est pas l'Evangile qui fixa la loi chrétienne, mais bien plutôt la vie du clergé qui fixa l'Evangile.

Le mythe communiste résume très bien l'économie de l'Eglise ; celle-ci considère tout ce qu'elle détient comme un revenu indéfiniment renouvelable ; elle ne distingue pas le revenu du fonds et gaspille les capitaux. Ce principe n'a pas cessé de gouverner l'Eglise, malgré quelques éclipses, tenant à ce que celle-ci se laïcisait parfois ; il est une loi intérieure qui a la valeur d'un dogme caché et qui fournit l'explication d'un grand nombre de phénomènes.

A l'origine, ce système de gaspillage donna à l'Eglise une importance économique hors de proportion avec le nombre et la richesse de ses adhérents ; elle passa pour être beaucoup plus riche qu'elle n'était et M. P. Allard croit (1) que cette apparence de richesse peut avoir été une des raisons qui conduisirent Valérien à persécuter les chrétiens. La légende du diacre saint Laurent symbolise la situation : au préfet de Rome qui veut voir les trésors accumulés par l'Eglise, le martyr n'a que ses pauvres à montrer (2).

Le gaspillage des capitaux obligeait l'Eglise à chercher continuellement de nouvelles conquêtes ; quand les charges devinrent très lourdes, au troisième siècle, il fallut adopter une tactique moins intransigente que celle qui aurait été

(1) P. Allard, *Histoire des persécutions*, tome III, pp. 39-43.

(2) « Les païens ne comprenaient pas que l'Eglise, comme le dit saint Cyprien, ne fit pas d'économies et que tout ce qu'elle recevait, allât aux pupilles et aux veuves » (P. Allard, *loc. cit.*, p. 42).



conseillée par les seuls intérêts religieux ; plus on avançait et plus les nécessités économiques obligèrent l'Eglise à transiger avec les convenances de la vie bourgeoise (1).

Cette économie simplifiait beaucoup la situation juridique de l'Eglise, qui, n'ayant point de biens susceptibles de revenu (2), n'avait guère besoin d'avoir une constitution légale ; les discussions que l'on a engagées sur l'état civil de l'Eglise semblent ainsi dépourvues d'intérêt. Sous Aurélien, les chrétiens d'Antioche ne purent forcer Paul de Samosate, évêque déposé, à abandonner la « maison de l'Eglise » (3) ; ils durent recourir à l'empereur, qui décida que Paul était dans son tort attendu qu'il n'était pas en communion avec les évêques de Rome et de l'Italie (*Marc-Aurèle*, p. 619). Si l'Eglise avait eu un état civil régulier, les choses se seraient passées autrement et les tribunaux auraient prononcé sur la contestation en se fondant sur le droit.

Une des plus graves conséquences de la législation de Constantin fut de permettre à l'Eglise d'acquérir facilement des immeubles et la nouvelle économie eut une très grave influence sur l'attitude des évêques.

(1) C'est ce que montrent les canons d'Illyrie sous Dioclétien (P. Allard, *op. cit.*, tome IV, pp. 59-61).

(2) Renan suppose que l'Eglise romaine avait un riche patrimoine au milieu du second siècle (*Marc-Aurèle*, p. 73) ; mais il ne donne aucune preuve. M. P. Allard suppose qu'à l'époque de l'édit de Milan il y avait « déjà peut-être quelques immeubles de rapport » (*op. cit.*, tome V, p. 256).

(3) M. P. Allard comprend qu'il s'agit de l'église elle-même (*op. cit.*, tome III, p. 239).



VII

Raisons qui ont fait attaquer le quatrième Evangile. — Fixation de la Pâque. — Sens du mot *Logos*. — Caractères palestiniens du livre. — Original hébreu. — Comparaison avec les synoptiques et avec saint Paul.

Je regarde le quatrième Evangile comme étant le document qui permet de pénétrer le plus loin dans l'intimité de la première conscience chrétienne ; plus on étudiera ce livre sans parti pris, plus on sera surpris de l'abondance des lumières qu'il projette sur cette histoire. Je sais bien que la science a adopté une opinion tout opposée et qu'elle regarde l'Evangile de saint Jean comme le produit tardif de la spéculation théologique ; mais les arrêts de la science, même de la science allemande, ne sont pas irréformables ; je vais donc essayer de défendre ma modeste opinion. Je ne reviendrai pas sur les nombreuses observations que j'ai déjà eu l'occasion de présenter pour montrer qu'il y a des raisons sérieuses en faveur des récits johanniques ; je ne discuterai pas toutes les objections que l'on a faites à la doctrine de l'authenticité ; je veux seulement mettre en évidence quelques points de vue qui me semblent avoir une portée considérable. Il présenterai mes observations sous une forme très succincte, parce que le moindre développement pourrait mener trop loin.

Il faut, avant tout, bien poser le problème et savoir sur quoi l'on discute. Je ne cherche pas à démontrer que le quatrième Evangile fournit des détails parfaitement exacts sur la biographie de Jésus ; nous n'avons aucun moyen de



savoir s'il en est ainsi. Ecrit tout d'enthousiasme durant la période d'état dithyrambique, mêlant constamment des enseignements de la vie posthume à ceux de la vie naturelle, plein d'une rhétorique toute judaïque, ce document serait peut-être fort dangereux comme témoignage sur la biographie de Jésus; mais ce point de vue n'est pas le nôtre. Nous tenons le quatrième Evangile pour un témoignage relatif à l'esprit de la première communauté chrétienne; nous ne nous occupons point de l'authenticité de ses récits (c'est affaire de théologie), mais seulement de l'antiquité de sa composition (c'est affaire d'histoire). La question se trouve ainsi beaucoup simplifiée: je voudrais faire voir que le quatrième Evangile est probablement un vieux document hébreu, écrit peu d'années après la Passion et traduit en grec à une époque tardive, par un homme qui ne comprenait plus toujours très bien le texte.

L'histoire de la critique antijohannique nous fournit, tout d'abord, une constatation peu favorable aux résultats qu'elle prétend établir. Cette critique a été visiblement dominée par des préoccupations théologiques bien plutôt que par des raisons d'érudition. Hartmann pense que le protestantisme libéral a horreur du quatrième Evangile à cause du caractère panthéiste de ce livre (1); il serait peut-être plus exact de dire que le protestantisme libéral ne peut se résoudre à maintenir dans le canon chrétien un document qui atteste une foi si profonde dans la présence du surnaturel autour du croyant. Le quatrième Evangile que Luther admirait tant (2), est devenu trop chrétien pour

(1) Hartmann, *La religion de l'avenir*, trad. franç., p. 59.

(2) Luther a montré, le plus souvent, une très grande perspicacité dans ses jugements sur l'Ecriture; il n'est pas mauvais de rappeler ici que l'érudition moderne a retrouvé deux de ses appréciations: le livre d'Es-ther qu'il regardait comme un livre païen, semble être la révision d'un conte babylonien (*Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1899, p. 13); —



les incrédules qui prétendent se rattacher à la Réforme.

Au début du xix^e siècle, on soutint en Allemagne que le moment était venu de procéder à une révision du christianisme : après celui de saint Pierre et celui de saint Paul, devait venir celui de saint Jean ; les hégéliens voyaient dans le johannisme un moyen de rattacher leur philosophie à la religion (1). C'est contre ce système que s'éleva la critique allemande ; en 1820, parut la première attaque qui ait eu vraiment un certain retentissement ; en 1840, Bruno Bauer voulait réduire à rien le quatrième Evangile, avant de discuter les synoptiques ; il le regardait comme la perfection de l'histoire évangélique et comme un *zéro tout pur* : « l'auteur du quatrième Evangile, penseur de premier ordre, a été un poète d'imagination puissante, à moins qu'il n'ait été un grand faussaire » (2).

La tradition venait en aide aux nouveaux commentateurs, car elle présentait le quatrième Evangile sous un bien mauvais jour ; elle y voyait une œuvre tardive et une correction des synoptiques ; on avait cru autrefois que l'on renforçait l'autorité de l'enseignement johannique en lui donnant pour garantie la réflexion du dernier apôtre ; aujourd'hui, au contraire, on attacherait plus de valeur au document le plus ancien. La critique partit de la chronologie orthodoxe et chercha à déterminer, avec précision, les influences extra-apostoliques dans le livre attribué à saint Jean. Il n'est pas inutile d'observer ici que le

l'Épître de saint Jacques, qu'il jugeait si faible, a soulevé beaucoup d'objections dans ces dernières années et on s'est demandé si ce n'était pas un écrit juif à peine arrangé par une main chrétienne.

(1) Hartmann, *op. cit.*, p. 57 et p. 60.

(2) Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 40. — L'abbé Loisy ne paraît pas se douter des raisons historiques de la critique allemande ; il ne semble pas non plus voir que ses propres thèses ressemblent étonnamment à celles de Bruno Bauer.



deuxième Evangile a été regardé jadis comme un travail de réflexion ; saint Marc a été appelé longtemps un divin abrégiateur, ayant plus d'autorité que saint Mathieu et que saint Luc parce qu'il était venu après eux ; aujourd'hui cette tradition de Clément d'Alexandrie (1) paraît parfaitement ridicule et le deuxième Evangile est, d'ordinaire, considéré comme étant le plus vieux. Je voudrais faire subir à la légende johannique la même inversion.

Je ne crois pas que l'on puisse regarder comme sérieuses les raisons que l'on a tirées contre l'antiquité du quatrième Evangile du silence d'anciens auteurs ; ces raisons me semblent être aujourd'hui, en grande partie, abandonnées ; de ce que la *Didascalie* ne mentionne point notre document (2), tirons-nous en conclusion qu'il était encore inconnu au troisième siècle ?

A. — L'argument le plus fort de la science protestante est tiré de la chronologie de la Passion ; je vais m'y arrêter un peu longuement parce qu'il me donnera l'occasion de présenter quelques remarques nouvelles. Les Eglises d'Asie, à la fin du second siècle, célébraient la Pâque le 14 nissan et prétendaient se fonder sur une tradition venant de saint Jean : elles auraient donc commémoré la mort de Jésus, si on adopte le récit johannique ; il semble difficile à beaucoup de doctes d'admettre qu'un événement aussi douloureux ait pu être un sujet de fête (3). Cet argument est en complète contradiction avec tout ce que l'on connaît sur l'histoire de la Pâque : cette solennité se réfère au *passage* de Jésus vers son Père et elle a pu être aussi bien fixée au moment qui suit immédiatement la mort qu'à la résurrection ; l'Eglise persane, au quatrième siècle, suivait encore

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 33.

(2) Nau, *Didascalie*, I. 163.

(3) J. Réville, *Le quatrième Evangile*, pp. 66-67.



le premier système (1). Les plus anciennes théories des Pères de l'Eglise sont conformes au récit johannique et regardent le sacrifice de Jésus comme identique à celui de l'agneau (2).

L'abbé Loisy veut que l'auteur du quatrième Evangile ait échangé la vraie chronologie qui était dans les synoptiques et qu'il ait employé beaucoup d'adresse pour ne pas trop attirer l'attention sur son audace (3); mais comment l'abbé Loisy sait-il que les synoptiques ont conservé la vérité historique? Il est bien probable que ce sont des usages liturgiques et des raisonnements sur la manière de concilier la loi mosaïque avec la pratique chrétienne qui ont déterminé les chronologies.

La *Didascalie* nous fournit un exemple de chronologie artificielle d'autant plus curieux que ce livre n'a point eu pour objet d'harmoniser les Evangiles puisqu'il n'utilise jamais le quatrième : le lundi 10 nissan, les prêtres décident de faire un coup d'Etat, ils fixent la Pâque au lendemain pour arrêter ensuite Jésus; c'est le 10 nissan que l'agneau pascal devait être choisi d'après l'Exode (XII, 3); Jésus mange la Pâque; il est arrêté dans la nuit du mardi au mercredi et conduit chez Caïphe; le jeudi on l'amène chez Pilate et on le juge le vendredi; il meurt au moment où l'agneau aurait dû être égorgé. La *Didascalie* déduit de cette chronologie l'obligation de jeûner toute l'année le mercredi et le vendredi, de commencer le jeûne de Pâque le lundi et de l'accomplir d'une manière particulièrement sévère le vendredi et le samedi (4).

La *Didascalie* se propose de concilier deux conceptions

(1) Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, pp. 36-38.

(2) Duchesne, *Origines chrétiennes*, pp. 238-241.

(3) Loisy, *op. cit.*, p. 704.

(4) Nau, *op. cit.*, pp. 114-116, pp. 119-120.



qui ont eu une grande importance dans l'histoire de la pensée chrétienne. Saint Paul voulant montrer qu'il faut changer de mœurs, compare les anciennes habitudes au vieux levain et il dit qu'il faut, suivant la loi mosaïque, rejeter le vieux levain maintenant que, par la mort du Christ, on est entré dans le temps pascal (I., Corinthiens, V, 7).

Ainsi pour le chrétien la Pâque dure tout le temps; et on fut amené à regarder l'Eucharistic comme étant la répétition (au moins hebdomadaire) du festin sacré que les anciens Juifs avaient célébré une fois par an (1). Cette idée conduisit rapidement à imaginer que Jésus avait institué le sacrement en place de l'ancienne Pâque et par suite le jour même de Pâque. D'autre part on voulait prouver que le rituel judaïque était abrogé, parce que Jésus avait dans sa vie accompli toute la Loi. On fut amené à comprendre la formule de saint Paul comme affirmant que la mort de Jésus achevait le temps où le rite pascal ancien était demeuré obligatoire et on s'arrangea pour identifier sa mort avec l'immolation des agneaux (2). Les synoptiques ont adopté le premier point de vue qui a pour objet de rattacher la liturgie nouvelle à l'ancienne Loi; nous verrons comment le traducteur du quatrième Evangile s'y est pris pour faire concorder son récit avec la deuxième doctrine qui est plutôt dogmatique que liturgique.

Rien n'est plus arbitraire que la détermination des fêtes (3); pendant longtemps l'Eglise d'Espagne a fêté l'Incarnation le 18 décembre, ce qui ne l'empêchait pas de fixer au 23 la Nativité. Voici qui est encore plus singulier

(1) Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, tome II, p. 202.

(2) Les textes d'Apollinaire, de Clément d'Alexandrie et de Méliton cités par Mgr Duchesne (*op. cit.*, p. 238) dérivent manifestement de saint Paul.

(3) En Gaule on a fêté autrefois l'Assomption le 18 janvier. On sait que la naissance de Jésus a été tantôt placée au printemps, tantôt en hiver.

peut-être : la Gaule commémorait la Passion le 25 mars et la résurrection le 27, sans cesser, pour cela, de célébrer les solennités pascales à leur date mobile. Il ne faut donc pas attacher d'importance chronologique aux données liturgiques.

Les chrétiens furent obligés de chercher des faits historiques nouveaux pour expliquer les fêtes que le judaïsme avait rattachées aux événements nationaux. Les rabbins disaient que la Loi avait été donnée le jour de la Pentecôte ; ce fut probablement la première commémoration qui fut changée : nous voyons par les *Actes* qu'on fit de ce jour l'anniversaire de la descente du Saint-Esprit ; c'était, en quelque sorte, la nouvelle Loi qui s'opposait à l'ancienne. On aura été ensuite amené à identifier la Pâque et la mort de Jésus : le mot même prêtait à cette identification, puisqu'il veut dire : « passage » ; — on pouvait observer que si le sang de l'agneau pascal avait garanti les Juifs en Egypte (Exode, XII, 63) le sang de Jésus garantissait les chrétiens ; — j'ai déjà dit comment saint Paul avait rapproché, dans un but polémique, la mort de Jésus et le début du temps pascal. Enfin si vraiment saint Jacques fut tué à la Pâque de l'an 62, il était naturel de rapporter aussi la Passion à une fête de Pâque, de manière à attribuer plus de solennité à son martyre.

Il ne faut pas oublier que la *Didascalie* donne sa chronologie de la Passion comme fondée sur une révélation de la vie posthume ; cela veut dire que dans un temps on manquait de traditions relatives aux détails de la semaine sainte ; si on savait si mal ce qui devait tant importer, semble-t-il, aux chrétiens, savait-on mieux l'époque de la Passion ? C'est, au moins, douteux.

Des savants contemporains se sont demandé si on n'avait pas été trompé par les liturgies anciennes et si la Passion,



au lieu de s'être produite à Pâque, n'avait pas eu lieu en hiver. La scène du manteau de pourpre conviendrait bien mieux à un temps de carnaval qu'à un jour de grande solennité religieuse ; Jésus aurait pu être fait roi des saturnales et mis à mort avec cette qualification de roi ; l'obscurité du récit proviendrait de ce que les disciples ne comprenaient pas ce qui se passait devant eux et n'étaient pas au courant d'usages barbares sur lesquels les anciens nous ont d'ailleurs assez mal renseignés (1). La libération d'un prisonnier politique se rattacherait assez naturellement à un temps de réjouissances romaines. Le lavement des pieds qui semble si difficile à expliquer (2), n'offrirait rien de trop échoquant durant une fête qui était caractérisée par un renversement de tous les rangs sociaux.

D'autre part le texte johannique actuel est loin d'être fort satisfaisant ; le mot Pâque y revient trois fois, mais dans des conditions qui doivent le faire regarder comme appartenant à des gloses suspectes. La troisième mention est certainement erronée, car on n'a aucune indication relative à l'usage de grâcier un prisonnier à Pâque (XVIII, 39) ; les deux premiers synoptiques disent que Pilate accordait cette grâce à chaque fête (Mathieu, XVIII, 25 ; Marc, XV, 6) ; il y a là sans doute une certaine exagération, mais cette notice vaut autant que notre texte. La deuxième

(1) Les actes du martyre de Dasius ont appelé l'attention au cours de ces dernières années sur la mise à mort du roi des saturnales (P. Allard, *Histoire des persécutions*, tome IV, pp. 299-300). On peut se demander si le fameux lavement des mains de Pilate (Mathieu, XXVII, 24) ne serait pas un acte mal compris ; d'après la *Didascalie* (trad. Nau, p. 71) les juges païens levaient les mains au ciel et témoignaient qu'ils étaient innocents du sang qui allait être versé ; Pilate sortant d'une fête avait besoin de se purifier avant de faire ce geste religieux et de prononcer les paroles sacramentelles que saint Mathieu rapporte en les glosant dans un sens autre que celui qui leur donne la *Didascalie*.

(2) C'est je crois un rite d'hospitalité : le Fils lave les pieds de ceux qui vont devenir les hôtes de son Père.



est une très mauvaise explication ayant pour objet de rendre compte des allées et venues de Pilate (Jean, XVIII, 28) ; il est fort naturel qu'au jour des saturnales les prêtres n'aient pas voulu entrer dans le palais où il y avait une foule païenne en fête. La première est, en quelque sorte, appelée par la phrase qui suit : « Jésus sachant que son heure était venue de *passer* de ce monde auprès du Père » (XII, 1).

Par contre au verset XIX, 31, on s'attendrait à trouver le nom de Pâque ; ce verset n'a pas été corrigé et l'auteur dit seulement que le lendemain était un sabbat très solennel. On est étonné de ne pas entendre parler ici de la coïncidence qui devait, plus tard, tant frapper l'Eglise, entre la mort du Christ et l'immolation des agneaux au temple ; l'abbé Loisy imagine que notre auteur n'insiste point sur ce détail « pour ne pas contredire trop ouvertement les synoptiques » (1) ; il est bien plus vraisemblable que notre texte est antérieur à l'identification de la mort de Jésus et de la Pâque. L'abbé Loisy ajoute que « de nouvelles conformités avec le rituel pascal achèveront d'instruire le lecteur ou plutôt de lui rappeler le mystère enveloppé dans le récit ». Il s'agit du verset XIX, 36 dans lequel il est dit que les os de Jésus ne furent pas brisés, conformément à l'Écriture. Notre auteur est *certain* (2) qu'il y a ici une allusion à l'agneau pascal (Exode, XII, 46). Je erois, au contraire, tout à fait certain qu'il faut avoir recours à « la littérature des pauvres » chaque fois que cela est possible quand on doit expliquer les antiques documents chrétiens : le psaume XXXIV parle du Juste dont les os ne seront pas brisés, c'est-à-dire qui ne sera pas écrasé par le Méchant ; l'ahvé finira par le déli-

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 886.

(2) Loisy, *op. cit.*, p. 892.



vrer (1). Ce texte s'applique parfaitement à notre cas. Ainsi on ne trouve pas d'allusion à la Pâque, là où l'exégèse postérieure a cru en trouver.

Je suis très frappé de ce que saint Luc, qui utilise souvent des traditions fort voisines de celles de saint Jean, ait imité, dans son récit de la comparution devant le sanhédrin, un incident que le quatrième Evangile place à la fête de la Dédicace (Luc, XXII, 67-68 ; Jean, X, 23-25). Suivant le troisième Evangile on demande à Jésus s'il est le Messie : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas » ; suivant le quatrième, il répond : « Je vous l'ai dit et vous ne croyez pas ».

Je ne pense pas qu'on puisse mettre en doute que l'emprunt a été fait à la tradition johannique ; en effet, l'incident convient parfaitement à un entretien populaire et nullement à une audience. Je m'explique l'emploi qu'en a fait saint Luc en supposant que dans les anciens textes, cela figurait au commencement du récit de la Passion ; le début de l'épisode est fort singulier : « Il y eut la Dédicace à Jérusalem. *C'était en hiver* et Jésus se promenait au temple sous le portique de Salomon ». Pourquoi cette mention de l'hiver ? Toute bizarrerie disparaît si l'on admet que l'on a transposé des versets qui parurent très mal placés au traducteur grec dans le récit de la Passion ; à son époque, celle-ci était déjà fixée à Pâque ; il savait que la Dédicace avait lieu en décembre, il transporta à la Dédicace un bout de texte qui le gênait et qui nous met aujourd'hui sur la voie de la véritable chronologie de la Passion. Si l'on admet la vraisemblance de cette correction, il en résulte une présomption singulièrement forte en

(1) Isidore Loëb, *La littérature des pauvres*, p. 91. — L'abbé Loisy ne paraît pas accorder d'importance aux travaux des savants juifs sur cette littérature.



faveur de la très haute antiquité du quatrième Evangile.

B. — Je n'attache nulle valeur aux prétendus caractères philoniens du prologue johannique. M. Ménégoz fait observer (1) que Philon prend des précautions pour donner le nom de Dieu au *Logos* ; il y a loin de cette attitude aux brutales déclarations de notre Evangile (2). — Bien que Philon ait accumulé les titres d'honneur sur le *Logos*, il ne semble cependant jamais l'avoir appelé *monogène*, titre qui se trouve deux fois ici et qui provient de Zacharie, XII, 10. — Je ne erois pas que l'on ait signalé dans Philon la curieuse formule : *grâce et vérité*, qui revient deux fois. — L'abbé Loisy traduit *charin anti charitos* par : « grâce pour grâce » avec le sens de : grâce sur grâce, ou de grâces renouvelées ; il ne paraît pas bien certain de la vraie portée de cette expression, ni de la légitimité du rapprochement que l'on a établi entre cette formule et un passage de Philon (3). Je erois qu'il faut rapprocher le verset 16 et les versets 12-13 : les hommes qui ont accepté la lumière, sont devenus enfants de Dieu ; ils ont reçu *grâce contre grâce*, c'est-à-dire qu'ils ont contracté un échange d'engagements compagnonniques.

L'ensemble du quatrième Evangile permet de fixer le sens du mot *Logos* sans recourir à Philon. Il est employé pour désigner un proverbe (IV, 37), un verset de l'Ecriture (XII, 38 et XV, 23), un témoignage (IV, 39) des déclarations faites solennellement devant un tribunal et destinées à servir de base à des actions ultérieures (4) (XIX, 8 et 13).

(1) Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 204.

(2) En hébreu le mot *elohim* est beaucoup plus vague que *theos* et le texte primitif du prologue étant certainement hébraïque la formule johannique n'offrait rien de trop choquant pour des Juifs récemment convertis.

(3) Loisy, *op. cit.*, pp. 192-193.

(4) Pilate est fort ému quand il entend les Juifs prendre, en quelque sorte, des conclusions devant son tribunal ; on rend fort mal la scène quand on traduit *logoi* par : paroles.



C'est aussi un enseignement donné par les apôtres ou par Jésus (XVIII, 20 ; VI, 60 ; VII, 36 ; VIII, 37 et 43). De là on passe naturellement au sens de révélation soit de Jésus (V, 24 ; VIII, 51-52 ; XII, 48 ; XIV, 23-24 ; XV, 3 et 20) soit de Iahvé (V, 38 ; VIII, 55 ; XVII, 6, 14, 17). On peut retrouver l'emploi du même mot avec les mêmes acceptions dans l'antique littérature chrétienne ; je citerai seulement trois exemples. Saint Pierre dit : « Vous avez été régénérés d'une semence incorruptible par le *logos* de Dieu vivant et permanent » (I, Pierre, I, 23) ; les commentateurs se demandent s'il faut voir ici une allusion à l'Incarnation du Verbe (1) ; mais il est plus vraisemblable qu'il s'agit seulement de la nouvelle révélation. Saint Paul écrit aux Romains qu'il convient d'offrir son corps en sacrifice à Dieu et il nomme cela *latreia logiké* (Romains, XII, 1) ; on traduit généralement : « culte raisonnable » ; ce qui n'offre guère de sens ; l'apôtre veut dire que ce culte est celui qui est conforme à l'Evangile. Saint Justin appelle l'enseignement (*logos*) de Jésus une puissance (*dynamis*) divine (I, Apologie, 5), et parlant des philosophes païens, il reconnaît qu'ils ont dit de bonnes choses, parce que la semence du *logos* est répandue dans tout le genre humain (II, Apologie, 8).

Dans le prologue le mot *Logos* veut dire tout d'abord : révélation, et les premiers versets ont une allure toute hébraïque. Les Juifs personnifiaient facilement la Loi et même les livres de la Loi (2) ; ils disaient que la Loi est antérieure au monde et qu'elle a servi d'auxiliaire à Iahvé

(1) Calmels, *Epîtres catholiques*, p. 29.

(2) Le Deutéronome monte au ciel pour se plaindre que Salomon lui ait enlevé une lettre, un *yod*, ce qui rappelle un texte fameux de Jésus (Mathieu, V, 18) ; le roi fut alors chassé du trône, bafoué dans les écoles, battu avec un jonc ou avec des cordes (*Talmud de Jérusalem*, tome X, p. 251). N'y a-t-il pas là quelques souvenirs de la Passion ?



pour la création (1). Employer le même mot pour désigner la révélation et le révélateur ne pouvait blesser les Juifs et on retrouve le même usage dans les langues classiques bien qu'elles soient autrement précises : saint Justin nous apprend que Hermès était nommé *Logos hermèneutikos* et *Logos aggeltikos* parce qu'il était l'interprète et le messager de Zeus (I, Apologie, 21-22) ; saint Augustin dit que Mercure est le dieu de la parole et la parole elle-même (Cité de Dieu, livre VII, 14). Dans saint Justin le passage du sens abstrait (révélation ou raison) au sens concret est si commun qu'on est souvent fort embarrassé pour savoir comment il faut traduire : le Fils de Dieu est une puissance de révélation (*dynamis logiké*), la sagesse, le messager, le Seigneur, le *Logos*, le chef suprême (archistratège) ; il est le *Logos sophias* (2), puissance et gloire de son Père (Dialogue, 61) ; il est appelé *Logos*, parce qu'il porte aux hommes les instructions de son Père (127-128).

Il est donc fort inutile de faire de grandes recherches dans la philosophie judéo-alexandrine pour expliquer un texte qui s'explique si facilement.

C. — Nous avons de bonnes raisons pour regarder l'auteur du quatrième Evangile comme un homme de Palestine, non seulement parce qu'il donne des notices qui ne peuvent intéresser que des gens de ce pays, mais encore parce qu'il paraît remarquablement au courant des idées juives. Ainsi nous ne trouvons pas ici ces discussions bizarres avec les docteurs israélites qui étonnent tellement dans

(1) Moïse Maimonide, *Le guide des égarés*, tome I, p. 290 ; Isidore Loëb, article *Cabbale* dans la *Grande Encyclopédie*, tome VIII, p. 388, col. 2.

(2) Les textes de saint Justin nous montrent très clairement la valeur spéciale de la conjonction *kai* dans le grec judéo-chrétien : le Fils de Dieu est *Logos sophias* et ensuite appelé *Logos kai sophia* ; il est à la fois *dynamis kai logos* ou encore *dynamis logiké* ; on peut rapprocher de même *logos alêthês* et *logos kai alêtheia* (I, Apologie, 5 et 6).



les synoptiques ; les miracles sabbatiques scandalisent le peuple, mais soulèvent des difficultés sur lesquelles les pharisiens sont divisés (Jean, V, 10-18 et IX, 16-17) (1).

D'après tous les Evangiles les Juifs demandèrent à Jésus de prouver sa mission par un signe (Mathieu, XII, 39 et XVI, 1 ; Marc, VIII, 11 ; Luc, XI, 29 ; Jean, II, 18) ; mais saint Jean place cette mise en demeure au début, alors que Jésus n'avait encore produit que le miracle de Cana demeuré inconnu de ses auditeurs ; évidemment l'auteur savait qu'on réclame un signe d'un prophète au moment où il se révèle (2).

Il y a quelques années, un savant israélite a signalé l'intérêt que présente une indication spéciale qui se trouve dans le quatrième Evangile sur la sépulture de Jésus (3) ; d'après saint Jean l'ensevelissement se fait dans un jardin. Les synoptiques nous parlent d'un sépulchre taillé dans le roc et appartenant à une famille notable de Jérusalem (Mathieu, XXVII, 60 ; Marc, XV, 46 ; Luc, XXIII, 53 ; Jean, XIX, 41) ; on roule une pierre à l'entrée ; c'est donc un *four à cercueil* et il semble bien probable qu'il y en avait plusieurs dans une même chambre funéraire, en effet saint Marc et saint Luc nous disent que les femmes regardèrent où l'on mettait le corps de leur maître ; cette notice n'aurait aucun sens s'il n'y avait eu un groupe de *fours* dans la tombe (4). Nous savons que les suppliciés étaient, au contraire, enterrés d'abord sans honneur, et que les familles leur assuraient ensuite une sépulture hono-

(1) Je crois que l'importance de cette différence n'échappera à aucune personne connaissant un peu l'esprit juif.

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 74.

(3) *Revue des études juives*, 1^{er} semestre 1903, pp. 85-87.

(4) Sur les tombes juives, Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, tome VI, pp. 359-360.



nable (1). Si l'on suit l'indication johannique, Jésus a été mis dans la terre humide; pour éviter l'ignominie légale et pouvoir conserver le corps, on jeta dans le trou une quantité énorme d'aromates; le troisième jour les disciples vinrent pour relever le corps et procéder à un deuxième ensevelissement. D'après notre texte le corps avait été enveloppé de bandelettes; cela semble fort invraisemblable, étant donné le peu de temps que l'on aurait eu pour cette opération; mais le traducteur doit avoir mal compris (2) et je crois que les prétendues bandelettes sont le filet dans lequel on transportait le corps des suppliciés. Si l'on admet cette interprétation, il en résultera une nouvelle et très forte présomption, en faveur de l'antiquité du quatrième Evangile.

Le surnaturel est conçu par le quatrième Evangile d'une manière remarquablement juive; c'est quelque chose de redoutable qu'il ne faut pas trop chercher à comprendre; on a trouvé que dans ces récits les miracles sont incomplets; mais ils le sont toujours chez les Juifs. La manière mystérieuse dont est introduite la voix céleste le jour des Rameaux, est tout à fait digne d'attention (Jean, XII, 28-30).

(1) Josèphe ne mentionne pas cet adoucissement de la peine; mais il ne dit rien prouvant qu'il n'existait pas de son temps (*Antiquités*, IV, viii, 6 et VI, 1, 14). La règle était de laisser les chairs se consumer dans la terre (*Talmud de Jérusalem*, tome X, p. 283); mais l'intervention de Joseph d'Arimathée eut, sans doute, pour objet d'obtenir une atténuation de l'usage rabbinique. On s'est demandé, en effet, ce qu'avait pu solliciter ce Joseph de Pilate, puisque celui-ci a déjà donné l'ordre d'enlever le corps (Loisy, *op. cit.*, p. 896). On s'explique ainsi pourquoi le dimanche matin des disciples viennent au sépulchre.

(2) L'abbé Loisy remarque, avec raison, que cette opération est bien peu vraisemblable (*op. cit.*, p. 897).

Il est très vraisemblable aussi que la pierre fermant le tombeau (Jean, XX, 1) provient d'une autre faute du traducteur; en tout cas il ne s'agit plus ici d'un four à cercueil mais d'un trou creusé dans le sol.



La résurrection de Lazare ne ressemble nullement à celles qui sont rapportées dans les synoptiques (Mathieu, IX, 18 et 23-25 ; Marc, V, 22-24 et 35-43 ; Luc, VIII, 49-53 et VII, 12-15). Celles-ci ont lieu très peu de temps après la mort ; l'ensevelissement se faisait jadis dans la journée même du décès (1) ; Lazare est au tombeau depuis quatre jours accomplis ; les Juifs croyaient que l'âme restait pendant trois jours près du corps (2), en sorte que le miracle doit avoir pour effet d'enlever à la mort un être qu'elle possède en entier (3). Dans les synoptiques la résurrection se produit par un contact matériel, permettant un écoulement de fluide ; ici Lazare obéit à la seule *voix de Jésus ; il entend cette voix, comme les justes qui entendent dans le tombeau* (4) et il se lève.

Le Canon de Muratori renferme une très curieuse légende qui me semble remonter à un temps fort reculé : les disciples demandent à saint Jean d'écrire les enseignements du maître ; il les prie de jeûner pendant trois jours et de lui communiquer les révélations qu'ils recevront ; dès la première nuit saint André apprend que saint Jean doit écrire le livre (5). Le Canon de Muratori renferme ensuite un éloge du quatrième Evangile, qui ne doit pas être confondu, comme on l'a fait le plus souvent, avec cette notice qui est beaucoup plus ancienne : on ne comprendrait guère l'intervention d'un personnage aussi secondaire que saint André dans une légende fabriquée

(1) *Talmud de Jérusalem*, tome X, p. 282.

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 331. L'âme s'en va quand elle voit que le visage a changé d'aspect ; le quatrième Evangile note que le cadavre sentait (Jean, XI, 301).

(3) La grande difficulté du miracle est attestée par la réflexion de saint Thomas ; il croit que l'ange de la mort va les frapper tous et qu'aller à Lazare c'est aller à la mort (Jean, XI, 45-46).

(4) *Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 207.

(5) Loisy, *op. cit.*, pp. 30-31.



tardivement. La répugnance de saint Jean ne pourrait se comprendre à une époque où la littérature paulinienne fut répandue; elle a une couleur juive très marquée et le récit remonte évidemment à un temps assez voisin de Jésus. Plus tard il a été arrangé de diverses manières (1), par Clément d'Alexandrie (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, VI, 14) et par saint Jérôme (Préface à Mathieu).

D. — La question johannique me semble avoir fait un grand pas depuis que l'abbé Loisy a montré que le prologue est, très probablement, un petit poème comparable à un psaume; ce savant n'a point tiré parti de sa découverte, qui aurait dû le conduire à affirmer que le texte de l'Evangile était hébreu. Bien des difficultés sont atténuées quand on admet cette hypothèse, j'en ai donné un exemple en parlant des discours de Capharnahum (2). A la Dédicace, Jésus fait sur le mot *elohim* un jeu philologique qui n'a aucun sens en grec; aux Juifs qui le reprochent de se donner pour Fils de Dieu, il objecte que dans le psaume LXXXII *lahvé* appelle dieux (3) des hommes auxquels il s'adresse (Jean, X, 34-35).

La phrase bizarre : « Je suis la résurrection et la vie » (XI, 25) s'explique très facilement lorsqu'on sait que les Juifs avaient l'habitude de jouer sur *vie* et *par Dieu* (4).

(1) Les auteurs de ces arrangements reportent la rédaction du quatrième Evangile après la publication des synoptiques et ils ne comprennent plus la raison *toute rabbinique* qui empêche l'apôtre d'écrire une tradition. Les *Acta Joannis* renferment une légende fortement apparentée à celle du Canon de Muratori (*Acta Joannis*, édités par Zahn, pp. 152-153); toutes les deux supposent qu'il n'y a pas encore d'Evangile écrit. Renan pensait que saint André et saint Jean avaient été disciples du Baptiste (*Vie de Jésus*, p. 157); cela expliquerait son rôle dans cette histoire.

(2) Il n'est pas inutile d'observer ici que l'abbé Loisy ne tient nulle compte des figures de langage dont j'ai signalé l'emploi par Jésus. Pour lui tout serait eucharistique dans ce discours.

(3) Isidore Loeb, *op. cit.*, p. 59.

(4) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 276. Il n'est pas douteux que le



On peut se demander si la formule : « Il faut que le Fils de l'homme soit élevé » n'a pas dû une bonne partie de sa popularité au rapprochement qu'elle établissait entre Jésus et Iahvé souvent appelé Elion (élevé).

Si le quatrième Evangile était examiné de près par un philologue perspicace et doué d'un goût fin (comme était Renan) on arriverait, non seulement, à éclaircir bien des passages obscurs, mais encore à signaler bien des traces d'une médiocre traduction. Voici quelques exemples qui frappent au premier abord : au début du prologue il serait invraisemblable que le parallélisme ait été poussé si loin que l'expression *pros ton theon* ait été répétée deux fois ; — dans la conversation avec Nicodème il est dit que l'homme doit renaitre d'esprit et un peu plus haut qu'il doit naitre d'eau et d'esprit (III, 8, 6 et 5) ; cette dernière phrase est inintelligible ; — à la Dédicace, Jésus parle comme s'il avait enseigné son messianisme et cependant il ne l'a fait nulle part ; il est donc probable que la vraie version est celle que donne saint Luc : « Si je vous le dis, vous ne le croirez pas » (Jean, X, 25 et Luc, XX, 67). Dans plusieurs occasions le présent semble devoir être remplacé par le futur ; ainsi le Baptiste dit que Jésus baptise d'esprit (I, 33). Mais voici un fait beaucoup plus important que les précédents.

Le récit des noces de Cana renferme un détail qui a fort choqué les commentateurs, car il semble que Jésus traite sa mère avec dureté ; mais M. Israël Lévi a montré que dans le livre de Tobie il y a eu très probablement confusion entre deux mots qui s'écrivaient en hébreu par les mêmes con-

sens ne soit « par Dieu » car la suite du récit montre que Jésus sollicite avec ardeur son Père d'opérer ce miracle. On peut se demander si dans le texte de Capharnahum : « Les paroles que je vous ai dites, sont esprit et vie » ne devraient pas être corrigées de la même manière.



sonnes : *une servante et sa mère* ; il estime que ce fait constitue une très forte présomption en faveur d'un texte hébreu primitif pour le livre de Tobie (1) ; il me semble qu'on pourrait appliquer ici le même raisonnement ; ce serait une servante à laquelle la réponse aurait été adressée ; l'argument qui était excellent pour le livre de Tobie, doit être bon aussi pour le quatrième Evangile.

Si on admet que le texte primitif était en hébreu et qu'il a été traduit par un homme qui ne savait pas très bien les langues sémitiques, on est amené à regarder la rédaction comme très ancienne.

E. — La comparaison du quatrième Evangile avec les synoptiques est très favorable à la thèse de l'antiquité de notre livre ; je ne reviens pas sur un assez grand nombre de comparaisons faites antérieurement. Je mentionne d'abord cinq points par lesquels Jean se rapproche de Mare, qu'on regarde généralement comme le plus ancien synoptique : on n'y trouve ni les généalogies, ni la conception virginal (2), ni de récits de l'enfance, ni la mort de Judas (3), ni la fin de la vie posthume (4) ; il n'est pas douteux que ces cinq points ont vivement préoccupé l'Eglise dès les temps reculés. Lorsque le quatrième Evangile commença à se répandre, on trouva étrange qu'il ne renfermât point de mention des titres de saint Pierre et

(1) *Revue des études juives*, 2^e semestre 1902, pp. 287-288. Le texte reçu parle de plusieurs servantes ; la thèse de M. Israël Lévi suppose qu'il y en a une seulement ; le manuscrit du Sinaï n'en mentionne, en effet, qu'une.

(2) M. Holtzmann trouve dans Jean les arguments les plus forts de sa théorie d'après laquelle le christianisme primitif aurait ignoré la naissance virginal. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 46 et p. 60.

(3) La mort de Judas manque dans le troisième Evangile ; mais l'omission a été corrigée au début des *Actes*.

(4) Dans le premier Evangile l'Ascension n'est pas mentionnée ; mais la fin de la vie posthume est au moins indiquée par le dernier commandement relatif au baptême.



on ajouta l'appendice ; ce genre de composition ne s'expliquerait point dans un livre écrit après le premier siècle. Nulle délégation n'est donnée aux apôtres, et ce serait vraiment incompréhensible avec les hypothèses reçues sur la date du quatrième Evangile.

Je suis extrêmement frappé de l'absence de toute préoccupation eschatologique, alors que, durant au moins un demi-siècle après la ruine de Jérusalem, la conscience chrétienne fut si bouleversée par les terreurs de la parousie. La première Epître de saint Jean me semble avoir été, en partie, écrite pour combler cette lacune de l'Evangile ; elle annonce quelque chose de nouveau : l'approche de la lumière, et constate la présence de nombreux Antéchrists (I, Jean, II, 8 et 18). Tandis que les synoptiques mêlent, d'une manière si curieuse, les souvenirs de la guerre de Judée aux signes qui annoncent la parousie, ici on ne trouve aucune allusion à cette guerre. Comment pourrait-on admettre que dans le très court intervalle de temps qui séparerait les rédactions de nos Evangiles, d'après les opinions reçues (1), on eût pu oublier des événements aussi graves ? Il est infiniment vraisemblable que le quatrième Evangile est antérieur au désastre de la Judée.

Le rôle de Marie de Magdala dans le message de

(1) D'après M. Harnack, saint Marc écrivit de 65 à 70 ; saint Mathieu de 70 à 75 ; saint Luc de 78 à 93 ; saint Jean de 80 à 110. — Je crois qu'on s'est mépris, en général, sur le sens des textes qui renferment des allusions à la guerre de Judée ; on y a vu des prédictions relatives au siège de l'an 70 ; je crois, au contraire, qu'il s'agit de prédictions relatives à une guerre imaginaire, qui doit avoir lieu dans l'avenir ; le passage des deux premiers synoptiques sur l'abomination de la désolation (Mathieu, XXIV, 15 ; Marc, XIII, 14) ne peut guère laisser de doute sur ce point : après l'an 70 le lieu saint ne fut point profané comme il l'avait été sous Antiochus ; il faut descendre jusqu'au temps d'Adrien pour voir se produire ce sacrilège ; mais à cette époque nos Evangiles existaient déjà ; je ne crois point que personne ait accepté l'opinion de Graetz qui fait descendre Mathieu jusqu'à cette époque (*Histoire des Juifs*, tome III, p. 105).



Pâque est inexplicable avec le système reçu. Les synoptiques le réduisent à fort peu de chose ; d'après aucun d'eux elle ne se trouva seule au tombeau ; dans Mathieu la résurrection s'est produite avec fracas et a eu pour témoins des gardes ; dans Marc les femmes ont peur et ne parlent pas de ce que l'ange leur a dit ; dans Luc les disciples n'ajoutent pas foi aux rêveries des femmes et c'est l'apparition d'Emmaüs qui constitue le premier témoignage. Comment supposer qu'au second siècle un théologien grec aurait eu l'idée de donner à Marie de Magdala une place si grande dans cette histoire ? Le récit johannique suffirait à lui seul pour trancher la question de l'antiquité du quatrième Evangile ; ce récit porte d'ailleurs la marque d'un auteur qui a vécu avec des fantômes. Renan attachait la plus grande importance à ce récit, qu'il lui semblait fort difficile de transformer en une composition de faussaire (*Vie de Jésus*, p. 632).

J'en dirai autant de l'histoire de la famille de Béthanie ; on comprendrait qu'un écrivain eût fabriqué une telle légende, au moyen d'emprunts faits aux synoptiques, pour glorifier des personnages devenus très importants dans l'Eglise ; mais là il s'agit encore de gens qui disparaissent. Je crois donc avoir eu raison de dire (à la fin du troisième chapitre de l'introduction) que l'hypothèse des adversaires du quatrième Evangile suppose un phénomène sans causes, un fait inexplicable. Et puis, il y a bien autre chose que des emprunts ; il y a des traits très personnels.

Renan a très judicieusement observé que saint Jean manifeste une haine violente contre Judas (*Vie de Jésus*, p. 394). Les deux premiers synoptiques lui font concevoir le dessein de sa trahison après l'onction de Béthanie ; bien que les textes ne le disent pas, c'est le caractère messianique de cette onction qui a choqué Judas ; nous savons par une



légende de Papias que Judas serait devenu incrédule après avoir entendu la prophétie relative aux vignes messianiques (*Eglise chrétienne*, pp. 132-133). Dans Luc le diable entre dans Judas, sans que l'on sache pourquoi. Dans le quatrième Evangile il y a aussi une possession démoniaque, mais elle est préparée de longue main : Judas a douté à Capharnahum (Jean, VI, 64) et de plus c'est un voleur (XII, 6). Ce détail n'est pas de ceux que pouvait imaginer une théologie avancée ; il intéressait, au contraire, fortement les compagnons de Jésus ; s'il avait été fabriqué, on devrait le retrouver dans Luc, que nous voyons très préoccupé de l'économie cléricale dans les *Actes* (1).

F. — Les synoptiques racontent l'institution eucharistique en suivant la tradition de saint Paul, sans grandes variantes ; le quatrième Evangile, au contraire, ne renferme point cette institution (2) ; les commentateurs se sont épuisés en vaines explications pour rendre compte d'une omission qui est toute naturelle si l'on admet que notre texte est antérieur à la vulgarisation de la première Epître aux Corinthiens ; elle constituerait une énigme indéchiffrable après cette époque. Jusqu'au milieu du premier siècle, ces paroles ne furent pas répétées et saint Paul nous apprend qu'il les a connues par une révélation directe ; pourquoi ne pas les mentionner postérieurement ? C'est

(1) Voir les observations présentées au chapitre précédent sur l'histoire de Ananie et de Saphira.

(2) Cette omission ne saurait se comparer à celle que l'on constate dans la *Didaché* ; nous apprenons par ce document que les paroles d'institution n'étaient pas encore devenues sacramentelles à l'époque de sa rédaction ; dans ce manuel on n'avait pas à rappeler la naissance du rite et la consécration était faite par les prophètes au gré de leur libre inspiration. Suivant l'abbé Loisy les chapitres XIII-XVII du quatrième Evangile sont pleins du symbolisme eucharistique (*op. cit.*, p. 706) ; l'omission des paroles de Jésus est d'autant plus étrange.



ce qu'on ne parviendra jamais à expliquer d'une manière un peu vraisemblable, tant qu'on n'admettra pas l'hypothèse soutenue ici.

D'une manière générale, on doit dire que le quatrième Evangile a été écrit pour une société qui n'a pas encore une liturgie arrêtée et une dogmatique un peu développée. On n'y trouve rien qui rappelle cette influence des liturgies que l'on rencontre, à chaque pas dans les synoptiques. L'auteur paraît bien archaïque par rapport à saint Paul⁽¹⁾, qui trouve tant d'arguments dans le baptême et l'Eucharistie. L'entretien avec Nicodème est fort remarquable à ce point de vue : il y est dit que l'homme doit renaitre ; le changement de personnalité, qui est en rapport avec les conditions dithyrambiques de la vie posthume, est ainsi signalé ; mais la mort sacramentelle que saint Paul invoquera et qui dérive, sans nul doute, du rite baptismal, est absente. Le discours de Capharnaüm paraît singulièrement pauvre quand on le compare aux thèses pauliniennes sur le compagnonnage eucharistique.

Si on a fermé les yeux sur ces faits qui sont cependant très marqués, c'est qu'on a toujours abordé le problème du quatrième Evangile avec des idées préconçues ; les raisons qui auraient paru décisives pour fixer la date d'un autre document, n'ont pas été regardées comme solides quand elles tendaient à garantir l'antiquité de notre texte. Je n'ai pas la prétention que mes arguments convaincront les doctes ; mais ils feront sûrement réfléchir les gens de bonne foi et c'est tout ce que je puis ambitionner.

(1) Les écrivains protestants ont été fort surpris de ne trouver dans le quatrième Evangile rien qui se rattache au dogme de la rédemption par le sang de Jésus (J. Réville, *op. cit.*, pp. 249-250). Il semble qu'ils auraient dû conclure de là que le livre de saint Jean est antérieur à saint Paul.



VIII

Conclusion

Les résultats auxquels nous parvenons, à la suite de cette longue enquête, sont beaucoup plus satisfaisants qu'on n'aurait pu l'espérer. Sans doute, les problèmes que Renan avait regardés comme étant essentiels pour l'histoire des origines chrétiennes, ne sont pas résolus ; tout porte même à croire qu'ils resteront toujours insolubles ; mais il apparaît clairement que l'on peut traiter la question d'une autre manière que la sienne. Les thèses qui avaient été posées dans l'introduction de ce livre se sont trouvées justifiées. Pour obtenir un peu de science, il faut faire d'énormes sacrifices, ne pas avoir la prétention de satisfaire toutes les curiosités du lecteur, rejeter dans l'inconnaissable ce qui, ressemblant aux discussions sur les affaires courantes de la vie, rapproche l'histoire du roman. Le physicien a dû faire, lui aussi, beaucoup de sacrifices pour arriver à la science ; il n'a plus les ambitions de Platon ou de Descartes ; il se résigne à ne jamais savoir ce qu'est la lumière et l'électricité, mais il connaît des lois mathématiques, de plus en plus nombreuses.

La limitation de la recherche historique permet de concevoir un concordat entre la théologie et la science. Nous avons essayé de montrer, à plusieurs reprises, que des faits qui ont provoqué d'abondantes disputes, n'importent nullement à l'histoire : les conséquences qu'on leur attribue, pourraient tout aussi bien exister sans eux. L'explication



historique est, en effet, un simple éclaircissement ; elle consiste à grouper en système les conditions au milieu desquelles se produisent les événements, sans jamais atteindre la génération elle-même ; celle-ci peut être imaginée d'une infinité de manières et nous ne sommes pas en état de discerner les hasards, les combinaisons et les illusions qui constituent la réalité que les anciens auteurs prétendaient atteindre. Les théologiens ne veulent pas se contenter de ce qu'ils nomment les apparences ou le côté extérieur des choses (1) ; ils entendent séparer ce qui est humain et ce qui est divin dans le monde ; c'est sur l'aspect divin qu'ils font porter leurs raisonnements et ainsi ils se posent des problèmes qui sont étrangers à l'histoire. Quant aux historiens, ils n'ont jamais besoin d'entrer sur ce terrain propre de la théologie.

Au fur et à mesure que l'on approche des origines, il devient plus difficile de construire les systèmes explicatifs et il arrive même un moment où cela devient impossible. La constitution de la société chrétienne s'est faite avec une rapidité vertigineuse, en sorte que l'histoire peut aller beaucoup plus loin qu'elle ne peut le faire pour d'autres naissances ; les théologiens regardent cette rapidité comme une preuve de la présence d'une cause surnaturelle ; ils ont le droit de raisonner ainsi. Nous avons été amenés à regarder la croyance à la résurrection de Jésus comme un principe qui éclaire la très grande masse des origines

(1) « Extérieurement, dit Newman, le christianisme est ce que l'apôtre le dit être, un vase de terre, en tant que religion des hommes... Il est évident qu'il se conformera, dans sa manière de se propager et dans son organisation politique, aux méthodes générales que suit le cours des choses » (*Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. Gondou, p. 105). L'abbé Loisy cite une autre phrase de Newman qui caractérise heureusement sa pensée : « L'histoire d'Israël (et l'on peut en dire autant du christianisme) est double : terrestre pour le monde, céleste pour les héritiers du royaume » (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 257).



origines chrétiennes ; mais cette croyance reste isolée dans l'ensemble de l'histoire ; elle n'est pas explicable ; il y a là un mystère que la science ne doit pas chercher à dissimuler et dont les théologiens peuvent s'emparer comme de leur bien propre. Mgr Batiffol dit qu'il faut ignorer ou adorer (1) : *la science ignore* et déclare qu'elle se doit à elle-même d'ignorer ; *la théologie adore* ; chaque domaine est ainsi parfaitement délimité. Le Christ de l'histoire n'est pas tout le Christ, suivant cet auteur (2) ; et nous n'avons rien à opposer à cette affirmation qui nous semble évidente.

Dans ces origines, il ne faut pas redouter le surnaturel ; on pourrait dire, sous une forme un peu paradoxale, que plus on relèvera de croyance au surnaturel, plus aussi l'explication scientifique sera facile : c'est ainsi que nous avons trouvé insuffisant de fonder cette histoire sur le seul message de Pâque ; nous y avons ajouté une longue vie posthume de Jésus. Les écrivains rationalistes n'ont pas généralement pris garde qu'en chicanant les théologiens sur les détails des miracles, ils aboutissent à faire rentrer le surnaturel en bloc et à supprimer toute explication scientifique. Ils placent au début du christianisme des petits faits, des erreurs de gens ignorants, des accidents minimes ; et les lecteurs finissent par se demander comment de si petites causes pourraient porter le poids d'un édifice aussi colossal que celui de l'Eglise : et alors on en revient à admettre la nécessité d'une intervention divine et toute la critique aboutit à restaurer le principe de l'ancienne apologétique.

*
* *

On ne saurait trop insister sur le caractère de nou-

(1) Batiffol, *Jésus et l'histoire*, p. 33.

(2) Batiffol, *op. cit.*, p. 34.



veauté que présente le christianisme : il n'a pas été une réforme, ni un perfectionnement du judaïsme, pas plus qu'une synthèse du monothéisme juif et du polythéisme grec : par lui a commencé vraiment une ère nouvelle. Il ne faut pas discuter cette nouveauté en se plaçant à un point de vue abstrait, en comparant des formules morales ou métaphysiques ; il faut considérer la masse tout entière de la vie chrétienne et la traiter comme une naissance, un *ricorso* (suivant la terminologie de Vico) : cette théorie du *ricorsi* permet d'écarter un grand nombre d'hypothèses médiocres.

Puisque nous sommes à une époque primitive, il ne saurait y avoir de vrai symbolisme dans le premier christianisme (1) : les paroles doivent être entendues dans le sens le plus littéral ; les rites renferment autant de réalité que la vraisemblance permet de leur en imposer ; c'est à la logique populaire qu'il faut s'adresser pour comprendre les sens nouveaux que prennent les formules qui proviennent de milieux lettrés et qui tombent dans les nouveaux courants.

Nous trouvons ici un prodigieux développement des facultés poétiques ; il y avait plus d'enthousiasme que de logique dans la conscience chrétienne ; il faut éviter de vouloir juger les premières expressions de la nouvelle religion au moyen de principes qui appartiennent soit à l'ancienne philosophie grecque, soit à la théologie avancée.

Les théologiens protestants n'ont jamais pu arriver à se rendre compte des conditions d'un *ricorso* ; ils n'ont

(1) « Autrefois, dit Mgr. Batiffol, symbole voulait dire mystère et il n'y avait pas de mystère sans symbole. C'est ce qui permet à M. Harnack de dire qu'Origène n'est pas, au sujet de l'Eucharistie, un symboliste et que de purs et de vrais symbolistes, sur ce sujet, il n'y en a jamais eu » (Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, tome II, p. 198).



pas encore renoncé à l'espoir de démontrer que la tradition a déformé l'enseignement de Jésus ; ils sont obligés, pour tenter cette démonstration, de condenser l'enseignement primitif en formules aussi précises que celles d'une dogmatique conciliaire ; ils peuvent ainsi mettre en parallèle deux systèmes de thèses susceptibles de comparaison ; mais ils effacent ainsi la différence de nature qui existe entre la pensée primitive et la pensée des époques intellectualistes. Leur erreur ressemble un peu à celle que commettraient des astronomes qui voudraient traiter comme des thèses scientifiques les mythes babyloniens, qui ont probablement donné naissance à la science grecque, mais qui leur sont hétérogènes.

C'est surtout pour comprendre l'histoire de l'Eucharistie qu'il est nécessaire de bien mesurer la portée de la théorie de Vieo. Pendant plusieurs siècles les auteurs chrétiens continuèrent à imiter le langage imagé, mystérieux et populaire que l'antiquité avait créé dans son enthousiasme dithyrambique et qui continuait à plaire à ces fidèles que les docteurs nommaient *simpliciores* (1) ; ainsi l'état primitif, en ce qui concerne l'Eucharistie, se prolongea bien au-delà des temps qui correspondaient à ceux de la création poétique. De là résultent de grandes difficultés pour expliquer les termes dont se servent les Pères de l'Eglise ; il faut pour les bien entendre, se reporter aux manières de se représenter les choses qui conviennent aux époques tout à fait primitives ; aujourd'hui on n'éprouve plus autant de difficultés pour ce travail que les controversistes du xvii^e siècle parce qu'on connaît mieux les institutions, les mœurs et les idées des peuples qui sont à l'aurore de la culture.

(1) La gêne que cette situation cause à Clément d'Alexandrie est fort grande et telle qu'il est difficile de savoir ce qu'il pense (Batiffol, *loc. cit.*, pp. 183-191).



Les catholiques firent autrefois, par exemple, des efforts désespérés pour traduire « dans le bon sens » des textes de Tertullien dans lesquels le pain eucharistique est appelé *figura corporis*. Ces subtilités constituent certainement des modèles d'inintelligence historique (1); Mgr Batiffol les abandonne d'une manière complète : « Le pain qui paraît à nos sens est une figure du corps ; mais à ce signe symbolique est associée une réalité insaisissable qui opère efficacement et qui permet de dire que le fidèle est, dans son âme, *engraissé par Dieu*, nourri de la chair et du sang du Christ. Le pain est la figure sensible, le corps est la réalité mystérieuse (2) ». Nous sommes ainsi amenés à concevoir la présence spirituelle du Christ dans les espèces consacrées sous une forme qui semble rappeler un peu celle que l'on trouve dans certains sacrifices de sauvages.

On commettrait un singulier contresens si l'on supposait que Tertullien se soit reporté, pour comprendre l'Eucharistie, aux idées qui avaient cours parmi des Barbares ; il ne cherchait point à approfondir l'énigme des expressions populaires que lui fournissait la liturgie ; il utilisait des combinaisons verbales qu'il trouvait toutes faites et qui lui semblaient commodes.

On pourrait croire parfois que les anciens Pères possédaient une doctrine secrète des sacrements qu'ils dissimulaient sous un langage rendu mystérieux à dessein ; une telle hypothèse est fort invraisemblable et en pleine contradiction avec ce qui a été dit plus haut au sujet de la permanence des notions primitives sur l'Eucharistie. Il est fort rare, d'ailleurs, que les hommes raisonnent au moyen de

(1) Turmel, *Tertullien*, pp. 257-259.

(2) Batiffol, *loc. cit.*, p. 224. — Tertullien dit au traité *de la résurrection de la chair* : « Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur ».



principes rigoureusement analysés (1); ils se guident, le plus souvent, sur des analogies, des images ou des concours de mots qui les ont frappés. Cela est surtout remarquable lorsque des écrivains sont obligés d'employer un langage archaïque, créé durant une époque de haut enthousiasme.

L'historien est, presque toujours amené, pour rendre plus facile l'intelligence du passé, à rechercher quels sont les faits et les raisons qui peuvent expliquer les manières de parler populaires; le plus souvent, il procède pour cela à des recherches qui furent à peu près complètement étrangères à la pensée des hommes dont il étudie l'histoire; mais il peut, quelquefois aussi, trouver des combinaisons qui ont eu une portée réelle durant un certain temps et qui ont vraiment contribué à engendrer les analogies, les images, les concours de mots dont se servirent les générations ultérieures. Je crois que, dans notre cas, on peut parvenir à une telle solution, avec assez de vraisemblance.

J'ai supposé que la toute première communauté chrétienne avait cru que Jésus glorifié apportait du sang dans le calice; cette hypothèse est fort vraisemblable et elle est en rapport naturel avec l'importance extraordinaire prise, dès l'origine, par l'Eucharistie; mais tout indique que l'on perdit très rapidement cette conception (2). Il est, en effet, remarquable que saint Paul se soit montré si discret sur ce sujet, — lui qui avait cependant poussé l'audace jusqu'à révéler le secret de l'institution eucharistique.

(1) Je crois que Mgr Batiffol, dans le commentaire qu'il donne de la doctrine de Tertullien, dépasse le degré d'analyse auquel celui-ci s'était arrêté.

(2) Au second siècle on trouve à Lyon un gnostique qui prétendait convertir, d'une manière sensible, l'eau en vin (*Marc-Aurèle*, pp. 127-128). Il invoquait un des éons de sa théosophie pour qu'il apportât de son sang (Batiffol, *op. cit.*, p. 178). Il n'y avait point là une tradition, mais une traduction du langage chrétien.



On peut supposer, sans grande témérité, qu'il ne fut jamais donné d'enseignement explicatif sur ce mystère et que saint Paul, n'ayant probablement pas été admis aux réunions où paraissait Jésus ressuscité, ne connut jamais les idées des premiers disciples. Mais quand le souvenir de l'explication fut perdu, on continua souvent à parler comme si on l'avait conservé.

*
* *

Lorsque l'Eglise fut parfaitement constituée, qu'elle put rendre des services de tout ordre à ses membres, il se trouva que l'Empire devenait impuissant ; à partir de la fin du second siècle, il remplit très mal ses fonctions de défenseur contre les Barbares, de pacificateur et de juge. Renan accuse les chrétiens d'avoir travaillé à ruiner la société antique : « Ils buvaient sa force, ils enlevaient à ses fonctions, à l'armée surtout, ses sujets d'élite » (*Marc-Aurèle*, p. 428). Quelle que soit la valeur de ce jugement (1), il nous intéresse surtout par l'idée qu'il donne d'une victoire nécessaire du christianisme toujours grandissant sur une force continuellement diminuée. « Loin qu'il faille être surpris du succès du christianisme, dit encore Renan, il faut bien plutôt s'étonner que cette révolution ait été si lente à s'accomplir » (p. 565).

Ce qu'il est difficile de comprendre, c'est le commencement. A l'époque de l'Épître à Diognète, qui a motivé la réflexion de Renan sur la ruine progressive de l'Empire, les chrétiens ont bien le sentiment qu'ils constituent un monde à part, que l'Eglise forme une *politeia* ; mais comment une idée pareille a-t-elle pu naître ? C'est ce qu'il

(1) Mgr Duchesne s'exprime à peu près de la même manière (*Origines chrétiennes*, pp. 366-367).



est impossible d'apercevoir quand on suit les opinions reçues. Les documents pauliniens ne fournissent, à peu près aucune lumière sur ce problème des origines ecclésiastiques, au moins tant qu'on les consulte en suivant les manières de voir habituelles. Les obscurités disparaissent au contraire, quand on admet le système que j'ai exposé.

Dans mon système il y a trois grandes hypothèses fortement liées : 1^o le quatrième Evangile est le document fondamental du christianisme primitif, celui qui nous permet de nous représenter ce que fut l'état mental de la communauté des disciples après la Passion durant la longue vie posthume de Jésus ; 2^o la monarchie épiscopale remonte aux premières années qui suivirent la mort du maître ; 3^o l'Eucharistie a été la raison qui a maintenu l'union des fidèles, transformés en compagnons du Christ. Ces trois hypothèses doivent être considérées ensemble et elles suffisent pour rendre compte de l'existence d'un groupe chrétien appelé à grandir sans jamais rien perdre de ses forces.

J'ose espérer que mes lecteurs auront, en étudiant mon livre, conçu assez de doutes sur la *science des exégètes officiels* pour ne pas se laisser influencer par les décrets qui ont été rendus jusqu'ici par le protestantisme libéral. Il arrivera nécessairement un jour où les historiens voudront voir clair dans ces problèmes qui sont beaucoup plus simples que ne le croit le public et qui ont été si fort embrouillés par des gens qui avaient intérêt à faire des ténèbres. Le jour où l'on voudra avoir une explication suffisante et naturelle de la conquête chrétienne, l'exégèse du protestantisme libéral aura vécu ; on trouvera ridicule de se demander si Jésus a voulu vraiment créer une Eglise ; on comprendra que toutes les recherches doivent avoir pour postulat l'existence d'une puissante organisation primitive de la communauté chrétienne.



*
* *

Je ne me représente pas la conquête chrétienne de la même manière que Renan ; il a donné aux traditions juives une place qui n'est pas celle qui leur convient dans cette histoire : « Jérusalem se vengera, dit-il après avoir raconté la guerre de Titus ; elle vaincra Rome par le christianisme, détruira la patrie antique, deviendra pour les meilleures âmes la patrie du cœur » (*Antéchrist*, p. 594). Arrivé au terme de son œuvre et résumant ses idées sur les origines de la nouvelle religion, il insiste encore beaucoup sur le caractère juif de celle-ci : « Le christianisme s'imposera et s'imposera tout entier à l'empire. La religion que Rome répandra dans le monde, sera justement celle qu'elle a le plus vivement combattue, le *judaïsme sous forme chrétienne* (*Marc-Aurèle*), p. 585) ; — « Le christianisme est une édition du judaïsme accommodée au goût indo-européen ; l'islam est une édition du judaïsme accommodée au goût des Arabes » (p. 632).

Renan reconnaît que cette accommodation s'est faite de telle sorte que « produit juif à son origine, le christianisme est en quelque sorte arrivé à dépouiller, avec le temps, tout ce qu'il tenait de la race, si bien que la thèse de ceux qui le considèrent comme la religion aryenne par excellence, est vraie à beaucoup d'égards » (p. 625). Dans le discours prononcé aux funérailles de E. Havet, il a exprimé la même pensée sous une forme particulièrement saisissante : « Nos vertes et froides fontaines, nos forêts de chênes, nos rochers ont collaboré [au christianisme]. Dans l'ordre des choses de l'âme, notre charité, notre amour des hommes, notre sentiment tendre et délicat de la femme, le suave est subtil mysticisme d'un saint Bernard ou d'un saint François d'Assise viennent bien plutôt de nos ancêtres, païens



peut-être, que de l'égoïste David, ou de l'exterminateur Jéhu, ou du fanatique Esdras, ou du strict observateur Néhémie » (*Feuilles détachées*, p. 334) Il avait déjà dit dans *Marc-Aurèle* : « Chaque race, en s'attachant aux disciplines du passé, se les attribue, les fait siennes. La Bible a ainsi porté des fruits qui ne sont pas les siens ; le judaïsme n'a été que le sauvageon sur lequel la race aryenne a produit sa fleur. En Angleterre, en Ecosse, la Bible est devenue le livre national de la branche aryenne qui ressemble le moins aux Hébreux. Voilà comment le christianisme, si notoirement juif d'origine, a pu devenir la religion nationale des races européennes, qui lui ont sacrifié leur ancienne mythologie » (*Marc-Aurèle*, pp. 635-636).

Cette théorie présente à mes yeux, un étrange mystère. Si au Moyen-Age il a fallu faire subir au christianisme la plus énorme déformation pour l'adapter aux besoins spirituels et moraux des races aryennes, combien ne devient pas difficile à comprendre la conquête du monde gréco-latin par une religion encore toute sémitique ? Renan a lui-même signalé des traces de la répulsion que les anciens chrétiens auraient éprouvée pour les origines juives de leur religion (pp. 631-632). Tant qu'on posera le problème dans les termes que Renan a adoptés, on devra se résoudre à le regarder comme dépassant les forces humaines.

La continuité que Renan remarquait entre le judaïsme et le christianisme, ne provient point de ce que celui-ci fut d'abord tout juif, mais de ce qu'il résulte d'une révolution opérée dans un pays juif. Toute révolution conserve beaucoup de choses du passé, alors même qu'elle prétend rompre, de la manière la plus absolue, avec toute autorité antérieure. J'ai cherché à montrer en quoi a consisté cet héritage : un corps d'écritures et d'histoires sacrées, une sévère discipline des mœurs et « une manière d'utiliser les



livres, les traditions et la morale pratique soit pour faire une propagande efficace, soit pour défendre le groupe contre l'invasion des idées étrangères » (1). Ce dernier point n'est pas le moins important ; lorsque la seission ne put plus être maintenue pour l'ensemble de la société chrétienne, l'Eglise créa des institutions capables de conserver l'héritage qu'elle avait reçu ; on peut donc dire que celui-ci a beaucoup contribué à engendrer l'autonomie du clergé.

Cette révolution est facile à se représenter quand on admet que le coup de force par lequel se termina l'existence de Jésus, fut précédé de troubles nombreux et que les disciples vécurent un assez grand nombre d'années dans un état d'exaltation extraordinaire.

Par rapport au monde européen, le christianisme fut une renaissance des sentiments religieux. Une telle renaissance était impossible dans les pays que la culture gréco-latine avait fortement touchés, parce qu'on y était devenu trop lettré, qu'on y était habitué à trop argumenter et qu'on était trop engagé dans la vie mondaine, pour pouvoir revivre une époque tout à fait primitive. Les tentatives qui furent faites au iv^e siècle pour rajeunir le paganisme aboutirent à du pur charlatanisme : l'histoire des derniers philosophes et de l'empereur Julien illustre fort bien la théorie de Vico sur les *ricorsi*.

Il peut paraître étrange que la renaissance se soit faite dans un pays sémitique ; mais cet apparent paradoxe ne pourra pas étonner ceux qui auront suivi avec soin les faits exposés dans ce livre. Renan avait dit que la religion juive était demeurée fort semblable à celle des nomades primitifs de l'Arabie ; mais il n'a presque point utilisé cette admirable intuition qui sert de base à mon explication du chris-

(1) Cf. p. 73, pp. 171-172, pp. 207-208.



tianisme. La Judée, demeurée si archaïque au point de vue de la pensée, était très propre à une renaissance religieuse.

La Palestine n'était point demeurée complètement étrangère aux idées grecques ; mais celles-ci ne pouvaient y pénétrer qu'à la condition de s'harmoniser avec l'ensemble des conceptions juives, c'est-à-dire qu'à la condition de rétrograder jusqu'aux états primitifs. La littérature apocalyptique nous montre cette importation de notions qui venaient du monde grec, qui devaient faire un court séjour dans le monde sémitique et qui retournèrent en partie à leur pays d'origine lorsque le christianisme eut fait un choix parmi elles. La raison d'un berceau sémitique pour une religion aryenne se trouve ainsi expliquée : il fallait que les idées aryennes pussent revenir à l'enfance et cela n'était possible que dans un milieu demeuré jusque-là étranger à toute mythologie et à toute philosophie.

Les importations formaient un amoncellement d'éléments disparates, arrachés aux traditions les plus diverses et susceptibles d'entrer dans une multitude de combinaisons imprévues. Les apocalypses montrent clairement l'hétérogénéité de ces importations qui y sont groupées d'une manière, presque toujours, fort maladroite. Nul n'aurait pu prévoir qu'une religion nouvelle et originale sortirait de ce chaos : rien ne fut moins déterminé que le christianisme ; il dépendit de hasards qui demeurèrent toujours inconnus. Cette indétermination permet à la théologie de développer ses thèses sans heurter l'histoire, pourvu que le théologien consente à reconnaître les limites de la démonstration qu'il peut faire.

Il n'est plus aussi difficile de comprendre le succès de la conquête chrétienne lorsqu'on admet le système présenté ici, puisque le christianisme ne fit que porter aux populations aryennes une renaissance de leur propre religion.



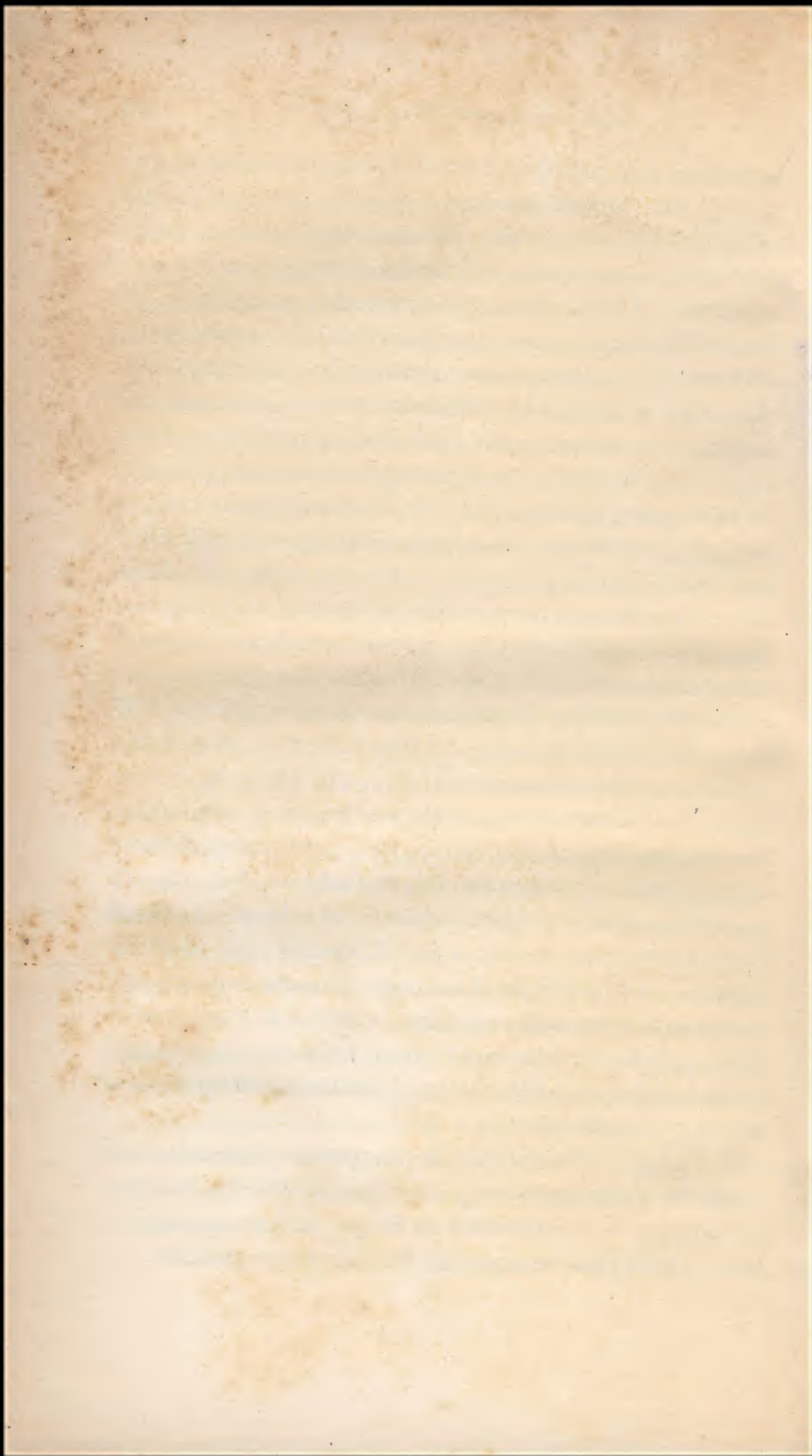


TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT AU LECTEUR.	Pages 4
-----------------------------------	------------

INTRODUCTION

I. — Les divers systèmes historiques. — Raisons favorables au système psychologique et ses difficultés. — Moralistes et dramatis-tes. — Historiens ecclésiastiques. — Parti adopté par Renan pour la <i>Vie de Jésus</i> . — Le rôle du panthéisme dans cette œuvre.	4
II. — Système scientifique. — Histoires régulières et fécondes. — Les trois grandes histoires d'après Renan. — Développement du catholicisme. — Rôle de la royauté française. — Les origines. — Histoire et théologie	15
III. — L'histoire moderne et le roman historique. — L'interprétation de goût et l'autorité en critique. — Position prise par Renan sur le quatrième Evangile. — Raisons qui déterminèrent Renan à adopter un plan biographique. — La <i>Vie de Jésus</i> traitée comme un roman. — Difficultés qui résultent de ce plan	24
IV. — Programme dressé en 1848 par Renan et pourquoi il ne fut pas exécuté. — Apocalypses juives et difficultés que présente leur interprétation ; illusions de Renan à ce sujet. — Observations de Isidore Loëb et de Théodore Reinach sur la littérature juive. — Le Talmud. — Doutes sur la sûreté de l'érudition de Renan . . .	39
V. — La théologie de Renan : Gavroche et Ilomais. — Religion considérée du point de vue littéraire. — Raisons qui rendaient le christianisme peu intelligible pour Renan : le péché ; la chasteté ; le pessimisme. — Comment Renan se trompa sur son aptitude à comprendre le christianisme : son goût pour les légendes ; son admiration pour les œuvres de charité ; son sentiment sur l'économie cléricalle	51
VI. — Utilité des études sur les origines chrétiennes. — But poursuivi par Renan. — Passage au christianisme par rupture. — Lois	



	Pages
de Vico et leur application à l'histoire chrétienne. — Unité de cette histoire. — Le noyau fondamental et ses limites.	67
VII. — Diverses méthodes pour classer les phénomènes sociaux. — Les trois attitudes de la connaissance. — Les trois moments principaux de l'activité et la détermination des degrés dans chacun d'eux	81

PREMIÈRE PARTIE

RENAN HISTORIEN DU JUDAÏSME

I. — Théorie de Renan sur le monothéisme juif. — Résultats réels du prophétisme. — Différences entre le nord et le midi de la Palestine. — Comparaison entre le Livre de l'Alliance et le Deutéronome. — Explication des règles relatives à la terre et aux dettes . . .	89
II. — Les prophètes du royaume d'Israël. — Le culte de lahvé en Israël et à Jérusalem. — Légende d'Elie et son origine. — Création de la doctrine iconoclaste. — La défense de la sorcellerie. — Les institutions salomonienues. — Stabilité de la royauté à Jérusalem. — Influence de la politique sur les conceptions religieuses.	100
III. — Immigration des gens du nord. — Les hôtes du temple. — Caractère littéraire du prophétisme judéen. — L'antiritualisme. — L'économie théocratique et le prétendu socialisme des prophètes. — Paresse, parasitisme et optimisme. — Le messianisme. — La morale de classe. — Fin du prophétisme.	117
IV. — Le parti de la guerre et le parti de la paix à Jérusalem. — Les fléaux de Dieu et les troupes mercenaires. — Abaissement de l'idée royale. — Influence des Juifs babyloniens. — Dévotion des gens qui vivent de faveurs. — Triomphe des rigoristes. — Disparition de la famille de David.	121
V. — Le judaïsme passe dans le monde grec. — Mépris pour les cultes idolâtriques expliqués par l'évhémérisme. — Impuissance des dieux protecteurs des dynasties. — Idoles chez les marchands et dans les maisons. — Prospérité des fidèles. — Pharisaïsme. — Esprit magique. — Libre pensée et ritualisme. — Déisme philosophique. — Morale juive.	141
VI. — Justification des idées de Renan sur le caractère de la religion d'Israël. — Le surnaturel primitif. — Sentiment aristocratique des Juifs et ses conséquences. — Pourquoi on se convertissait au judaïsme. — Services rendus par le judaïsme au renouvellement chrétien.	161



	Pages
VII. — La littérature judéo-alexandrine et ses causes économiques. — L'idéalisme moral de Philon. — Son système allégorique. — Absence de système philosophique. — Rapprochements avec l'an- cienne littérature chrétienne. — Prétendue influence de Philon sur la théologie. — Raisons de la place que Philon occupe au iv ^e siècle	473
VIII. — Les apocalypses juives : renseignements qu'elles fournissent sur des préoccupations nouvelles et des influences grecques. — Livre d'Ellénob ; les séjours d'outre-tombe. — Le Fils de l'homme. — Changement de sens sous l'influence de la légende d'Alexan- dre. — Le sens chrétien.	187
IX. — Les changements d'idiome. — Equivoques philologiques signalées par Renan. — Sens du terme <i>Fils de Dieu</i> . — Logique spéciale à chaque peuple. — Allure dichotomique de la langue biblique et son influence religieuse. — L'esprit de révolte. — La Bible et l'esprit de scission	198

DEUXIÈME PARTIE

RENAN HISTORIEN DU CHRISTIANISME

I. — Importance de l'histoire chrétienne au III ^e siècle. — Il faut remonter des temps bien connus vers les origines. — Obscurité du second siècle. — Rôle de l'archéologie. — Caractères singuliers et trompeurs des récits évangéliques. — Leur nature lyrique . .	209
II. — Problème des synoptiques. — Trois Evangiles comme trois centres liturgiques. — Création de la liturgie. — Discours sur la montagne. — Discours eschatologiques. — La Passion. — Trans- formation des légendes juives et progrès esthétique de la litté- rature évangélique	218
III. — Type franciscain suivant lequel Renan conçut Jésus : diffé- rences des deux mouvements qu'il a rapprochés. — Type saint- simonien. — Traces d'une vie évangélique plus tourmentée que ne supposait Renan. — Influence des troubles sur les grands miracles. — La première communauté chrétienne	230
IV. — Les traditions recueillies par Papias. — Les vigner messiani- ques. — Une <i>halaka</i> de Jésus rapportée dans le Talmud. — Traces d'enseignement rabbinique dans les Evangiles. — Peu de souci des premiers chrétiens pour garder l'enseignement. — Saint Paul. — La <i>Didaché</i> . — Impossibilité de reconstituer le temps de Jésus	241
V. — Saint Jean dans Polystrate et Irénée. — Le presbytre Jean.	



	Pages
— Confusion de personnes. — Origines probablement montanistes de la légende. — Travail populaire sur saint Jean	257
VI. — Le voyage de saint Pierre à Rome. — L'Épître de saint Clément. — Histoire des reliques. — Théorie de Lipsius. — Les chaires apostoliques. — Dualisme primitif. — Influences syriennes et gloire de saint Clément. — Services rendus par l'Eglise de Rome. — Rome et Alexandrie	271
VII. — L'histoire de saint Paul riche en documents psychologiques : sa mysticité ; sa chasteté ; son genre de vie. — Faible portée de ses missions. — Son infériorité par rapport aux apôtres. — Son importance comme écrivain. — Importance qu'on lui a accordée pour des raisons théologiques	292
VIII. — Théories de Renan sur les persécutions. — L'esthétique nouvelle. — L'enthousiasme pour le martyre. — Démonstrations de la vérité par le martyre. — Raisons pour rejeter les opinions reçues. — La <i>théomachie</i> . — Néron comme fondateur. — Théorie de l'Antéchrist. — Les Hérodes	304
IX. — Dessein poursuivi par Renan dans <i>Marc-Aurèle</i> . — Défauts qui annulent toute valeur morale chez l'empereur philosophe. — Persécutions. — Faveurs accordées aux charlatans. — Abus administratifs. — Conséquences pour la conquête chrétienne	322

TROISIÈME PARTIE

LES PREMIERS TEMPS APOSTOLIQUES

I. — Période des phénomènes extraordinaires. — Le vie posthume de Jésus et les traces qu'elle a laissées. — Gouvernement de saint Jacques. — Transformations subies par l'histoire ecclésiastique.	337
II. — Le messianisme chez les Juifs. — Opinions des docteurs sur le Messie. — Influences chrétiennes. — Apparition de l'idée messianique dans les <i>Actes</i> . — Le messianisme dans les Évangiles. — Raisons ecclésiastiques du secret messianique.	352
III. — Changements survenus à la suite de la résurrection. — Attribution à Jésus des titres les plus pompeux de la Bible. — Interprétation messianique des Psaumes. — Espérance d'un retour de Jésus. — Introduction d'éléments empruntés aux apocalypses juives et l'Antéchrist. — La piété eucharistique comme fin du messianisme.	367
IV. — Le gnosticisme. — Les mystères. — La mort sacramentelle dans saint Paul. — Le baptême comme rite funéraire. — Le baptême comme introduction dans la cité chrétienne. — Le baptême comme ordalie. — La formule trinitaire	384



	Pages
V. — L'Eucharistic. — Ses origines d'après Renan. — Le sermon de Capharnahum. — Le compagnonnage. — La théorie paulinienne de la foi et l'Eucharistic. — Les prières de la <i>Didaché</i> et les synoptiques. — Théories de la présence réelle.	402
VI. — Les origines de l'épiscopat. — Conception politique primitive. — Soumission des inspirés à l'épiscopat. — Renseignements économiques fournis sous forme mythique par les <i>Actes</i> . — Le prétendu communisme primitif et le régime des revenus ecclésiastiques.	417
VII. — Raisons qui ont fait attaquer le quatrième Evangile. — Fixation de la Pâque. — Sens du mot <i>Logos</i> . — Caractères palestiniens du livre. — Original hébreu. — Comparaison avec les synoptiques et avec saint Paul.	434
VIII. — Conclusion	457







100.



