

L'ÉVANGILE
ET
L'ÉGLISE

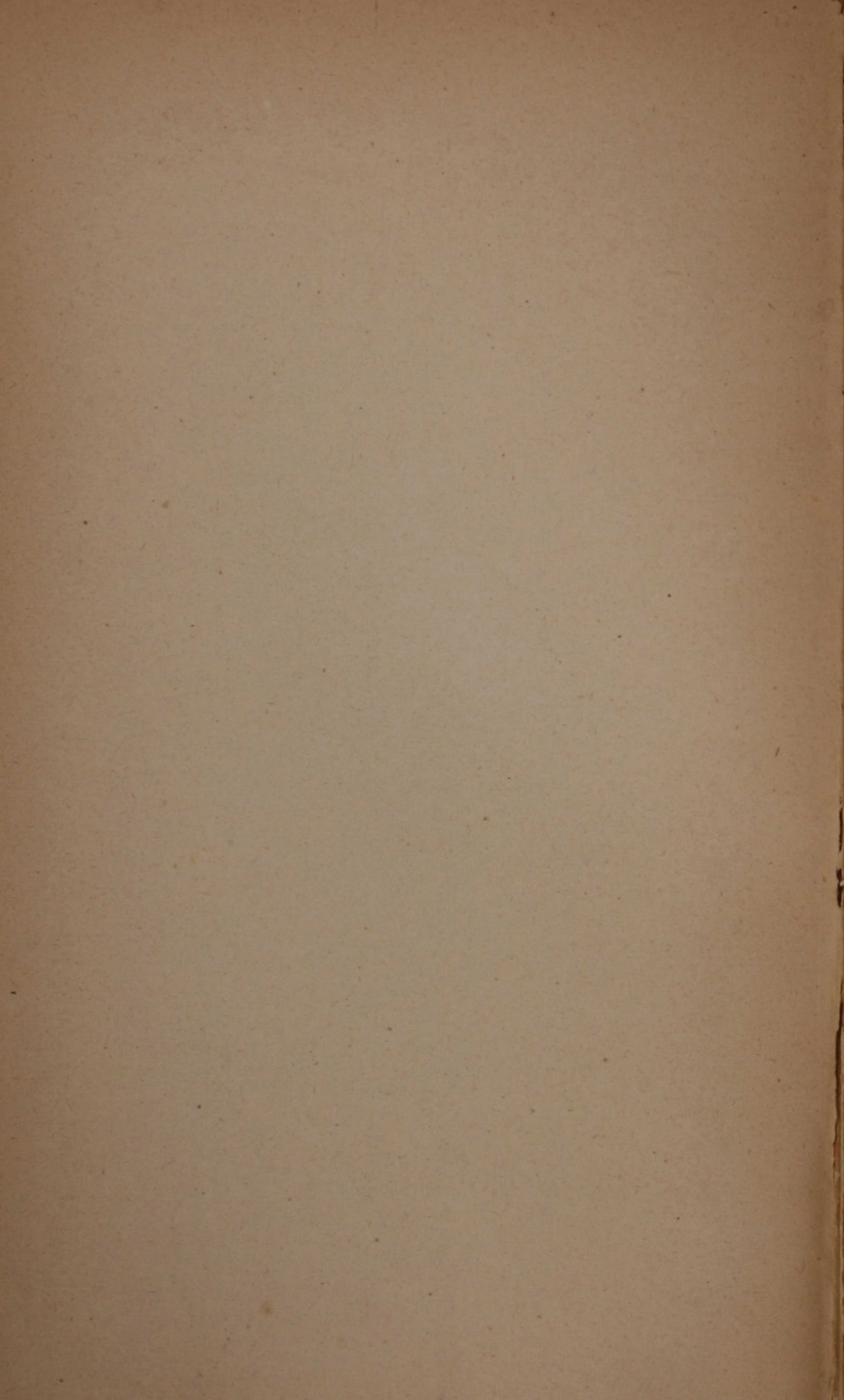
PAR
ALFRED LOISY

QUATRIÈME ÉDITION

CHEZ L'AUTEUR
Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne)

—
1908

J. Regenera Penni



L'ÉVANGILE

ET

L'ÉGLISE

DU MÊME AUTEUR

- HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT
(1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.
- HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT
(1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.
- HISTOIRE CRITIQUE DU TEXTE ET DES VERSIONS
DE L'ANCIEN TESTAMENT (1892-1893), 2 vol.
in-8. *Épuisé.*
- LE LIVRE DE JOB, traduit de l'hébreu, avec une
introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*
- LES MYTHES BABYLONIENS ET LES PREMIERS
CHAPITRES DE LA GENÈSE (1901), 1 vol. gr. in-8,
xix-212 pages. *Épuisé.*
- LA RELIGION D'ISRAEL (1901), in-8, xi-88
pages. *Épuisé.*
- ÉTUDES BIBLIQUES, troisième édition (1903), 1 vol.
in-8, 240 pages. 3 fr.
- ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES (1902), 1 vol. gr. in-8,
xiv-333 pages. *Épuisé.*
- LE QUATRIÈME ÉVANGILE (1903), 1 vol. gr. in-8,
960 pages. *Épuisé.*
- LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES (1907-1908), 2 vol.
gr. in-8, 1,014 et 818 pages. 30 fr.
- AUTOUR D'UN PETIT LIVRE (1904), 1 vol. in-12,
xxxvi-300 pages. 3 fr.
- QUELQUES LETTRES SUR DES QUESTIONS ACTUELLES
ET SUR DES ÉVÉNEMENTS RÉCENTS (1908), 1 vol.
in-12, 295 pages. 3 fr.
- SIMPLES RÉFLEXIONS SUR LE DÉCRET DU SAINT-
OFFICE LAMENTABILI SANE EXITU ET SUR L'EN-
CYCLIQUE PASCENDI DOMINICI GREGIS, deuxième
édition, (1908), 1 vol. in-12, 300 pages. 3 fr.

L'ÉVANGILE
ET
L'ÉGLISE

PAR

ALFRED LOISY

QUATRIÈME ÉDITION

CHEZ L'AUTEUR

Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne)

—
1908

INTRODUCTION

Les conférences de M. Harnack sur l'essence du christianisme¹ ont eu un grand retentissement dans le monde protestant, principalement en Allemagne. Profession de foi personnelle en forme d'aperçu historique, elles répondaient sans doute à un besoin de beaucoup d'intelligences, et elles résumaient tout un ensemble d'idées où plusieurs se sont retrouvés avec satisfaction. Mais les suffrages des théologiens ont été partagés. Quelques-uns ont formulé des réserves, et il en est aussi qui ont critiqué vivement une façon d'entendre le christianisme qui élimine de son essence à peu près tout ce qu'on est accoutumé à regarder comme croyance chrétienne.

1. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, 1900.

L'ouvrage aurait fait sans doute plus de bruit en France, et même parmi les catholiques, s'il n'était venu après l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*, de M. A. Sabatier, dont l'esprit et les conclusions étaient à peu près semblables. Cependant, une traduction française vient de paraître ¹, et quelques revues catholiques avaient attiré déjà l'attention de leurs lecteurs sur cette publication remarquable, en en donnant des analyses où se mêlaient certaines rectifications.

L'originalité d'une pareille synthèse théologico-historique a de quoi frapper les esprits, dans un temps où la science se fait érudite et se défie des théories générales, où l'on discute les problèmes religieux à un point de vue qu'on pourrait dire purement phénoménal, et où beaucoup pensent que la théologie est chose vaine, tandis que d'autres, au contraire, pensent encore qu'elle est chose si divine, qu'elle n'a pas à s'occuper de ce que des chercheurs

1. *L'essence du christianisme*. Paris, 1902.

téméraires racontent de son passé. Peut-être y a-t-il quelque utilité à faire de ce livre un examen attentif, non précisément pour le réfuter, mais pour déterminer sa véritable situation à l'égard de l'histoire.

C'est, en effet, au point de vue de l'histoire que l'on a voulu se mettre dans cette étude. On ne s'est nullement proposé d'écrire l'apologie du catholicisme et du dogme traditionnel. Si l'on avait eu cette intention, le présent travail serait très défectueux et incomplet, notamment en ce qui regarde la divinité du Christ et l'autorité de l'Église. On n'entend pas démontrer ici la vérité de l'Évangile ni celle du christianisme catholique, mais on essaie seulement d'analyser et de définir le rapport qui les unit dans l'histoire. Le lecteur de bonne foi ne s'y trompera pas.

Puisque l'œuvre du savant conférencier s'annonce comme historique, on la discutera uniquement d'après les données de l'histoire. M. Sabatier indiquait, à côté de l'histoire,

comme source de sa philosophie religieuse, la psychologie. M. Harnack en appelle surtout aux faits; il expose beaucoup moins une philosophie religieuse qu'une religion, ou pour mieux dire que « la religion », dans le principe unique et immuable qui est censé la constituer; il extrait ce principe de l'Évangile, et il s'en sert comme d'un critérium pour juger tout le développement chrétien, lequel n'aurait de valeur que dans la mesure où cette précieuse essence a pu s'y conserver. Toute la doctrine du livre porte sur ce point fondamental : l'essence de l'Évangile consiste uniquement dans la foi au Dieu Père, que Jésus a révélé. De la solidité ou de l'insuffisance de ce principe dépend la valeur des jugements qui sont émis sur l'évolution de l'Église, de son dogme et de son culte, depuis les origines et dans les diverses confessions qui se réclament aujourd'hui de l'Évangile et du nom de Jésus.

Aussi ne peut-on, dès l'abord, se défendre d'une certaine inquiétude, en voyant un mou-

vement aussi considérable que le christianisme ramené à une seule idée ou à un seul sentiment. Est-ce bien la définition d'une réalité historique, ou une façon systématique de la considérer? Une religion qui a tenu tant de place dans l'histoire et qui a renouvelé, pour ainsi dire, la conscience de l'humanité, a-t-elle son point de départ et toute sa substance dans une seule pensée? Comment cette grande force peut-elle consister en un seul élément? Se peut-il qu'un tel fait ne soit pas plus complexe? La définition du christianisme, d'après M. Harnack, est-elle d'un historien, ou seulement d'un théologien qui prend dans l'histoire ce qui convient à sa théologie? La théorie qui est exposée dans les conférences sur l'essence du christianisme est celle qui domine la savante histoire des dogmes ¹, qu'a publiée le même auteur. Mais l'a-t-il déduite réellement de l'histoire, ou

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg e. B. I-II, 1894; III, 1897.

bien n'aurait-il pas simplement interprété l'histoire d'après la théorie?

On sait que Renan ¹ comparait assez irrévérencieusement le théologien libéral à un oiseau dont on a coupé le bout des ailes : tant qu'il est au repos, son attitude est naturelle, mais quand il se met à voler, son allure n'est pas franche. Ce n'est pas à propos des théologiens catholiques, assimilés, comme les protestants orthodoxes, à des oiseaux en cage, que l'auteur des *Origines du christianisme* a fait cette comparaison, mais à l'intention de certains exégètes rationalistes qui associaient à une critique minutieuse, dont on aurait pu croire que les conclusions générales devaient être fondées sur l'expérience, les théories les plus absolues et les plus risquées.

La remarque de Renan n'est pas un axiome indiscutable. Une incompatibilité radicale n'existe pas entre la profession de théologien et celle d'historien. Peut-être a-t-on vu déjà

1, *Vie de Jésus* (13^e éd.), ix-x.

des théologiens qui savaient être historiens, c'est-à-dire prendre les faits tels qu'ils résultent des témoignages sainement compris, sans introduire leurs propres pensées dans les textes qu'ils interrogeaient, et en se rendant compte de la transposition que l'on fait nécessairement subir aux idées antiques lorsqu'on les adapte à la mentalité moderne. Mais il faut bien avouer qu'on en a toujours vu et que l'on en voit encore un bien plus grand nombre qui, pourvus d'un système général que la tradition leur a fourni ou qu'ils ont eux-mêmes élaboré sous l'influence de la tradition, tout en croyant parfois s'y soustraire, plient inconsciemment, ou même consciemment, les textes et les faits au gré de leurs doctrines. On doit ajouter que les adversaires des théologiens peuvent apporter aussi, et qu'ils ont apporté souvent, en ces matières d'histoire religieuse, des partis pris antécédents à l'examen des choses et qui peuvent en compromettre, tout autant que les partis

pris théologiques, sinon davantage, l'équitable et sereine appréciation.

Au fond, M. Sabatier et M. Harnack ont voulu concilier la foi chrétienne avec les exigences de la science et de l'esprit scientifique en notre temps. Il faut que ces exigences soient devenues bien grandes, ou qu'on les croie telles, car la foi se fait bien petite et modeste. Qu'aurait pensé Luther, si on lui eût présenté sa doctrine du salut par la foi, avec cet amendement : « indépendamment des croyances », ou avec cet autre : « la foi au Père miséricordieux, car la foi au Fils est étrangère à l'Évangile de Jésus » ? La religion s'accorde ainsi avec la science, parce qu'elle ne la rencontre plus. On a ou l'on n'a pas cette confiance en la bonté de Dieu ; mais il semble impossible qu'un sentiment puisse contredire aucune conclusion de la critique biblique ou de la critique philosophique.

Cependant cet accord négatif est peut-être moins solide qu'il ne paraît. Toute assertion

absolue qui défie le contrôle de l'intelligence peut devenir, à un moment donné, un obstacle au mouvement libre et légitime de la pensée. Bien que ce minimum de foi, extrait de la Bible, semble autoriser une liberté complète et illimitée de la critique biblique, il serait néanmoins un obstacle à l'exercice de cette liberté, et un obstacle des plus sérieux à son exercice le plus indispensable en ce qui regarde l'Évangile, si, par hasard, il ne se trouvait pas dans l'Évangile, ou s'il n'y était pas dans le sens où on l'entend. Ceux qui s'obligeraient à l'y voir se contraindraient en même temps à ne pas prendre l'Évangile tel qu'il est. On a dit assez longtemps, et non sans motif, que le dogme de l'inspiration biblique, en tant qu'il induisait à tenir la Bible pour un livre dont la vérité ne connaissait ni la limite, ni l'imperfection, ni l'à peu près, et qui était comme rempli de la science infinie de Dieu, empêchait de percevoir le sens réel et historique de l'Écriture; mais on pourrait en dire autant de

la persuasion arrêtée avant examen, ou pour des motifs pris en dehors de l'histoire, qu'un système religieux quelconque, que l'on croit être le vrai, doit avoir été l'Évangile du Christ. L'Évangile a existé indépendamment de nous ; tâchons de l'entendre en lui-même avant de l'interpréter par rapport à nos préférences ou à nos besoins.

Si l'on veut déterminer historiquement l'essence de l'Évangile, les règles d'une saine critique ne permettent pas qu'on soit résolu d'avance à considérer comme non essentiel ce que l'on est porté maintenant à juger incertain ou inacceptable. Ce qui a été essentiel à l'Évangile de Jésus est ce qui tient la première place, et la plus considérable, dans son enseignement authentique, les idées pour lesquelles il a lutté et pour lesquelles il est mort, non celle-là seulement que l'on croit encore vivante aujourd'hui. De même, si l'on veut définir l'essence du christianisme primitif, on devra chercher quelle était la préoccupation

dominante des premiers chrétiens, et ce dont vivait leur religion. En appliquant le même procédé d'analyse à toutes les époques, et en comparant les résultats, on pourra vérifier si le christianisme est resté fidèle à la loi de son origine, si ce qui fait aujourd'hui la base du catholicisme est ce qui soutenait l'Église du moyen âge, celle des premiers siècles, et si cette base est substantiellement identique à l'Évangile de Jésus, ou bien si la clarté de l'Évangile s'est bientôt obscurcie, pour n'être dégagée de ses ténèbres qu'au xvi^e siècle ou même de nos jours. Si des traits communs se sont conservés et développés depuis l'origine jusqu'à notre temps dans l'Église, ce sont ces traits qui constituent l'essence du christianisme. Du moins, l'historien n'en peut pas connaître d'autres ; il n'a pas le droit d'employer une autre méthode que celle qu'il appliquerait à une religion quelconque. Pour fixer l'essence de l'islamisme, on ne prendra pas, dans l'enseignement du Prophète et dans

la tradition musulmane, ce que l'on peut juger vrai et fécond, mais ce qui, pour Mahomet et ses sectateurs, importe le plus en fait de croyance, de morale et de culte. Autrement, avec un peu de bonne volonté, l'on découvrirait que l'essence du Coran est la même que celle de l'Évangile, la foi au Dieu clément et miséricordieux.

Il y aurait aussi peu de logique à prendre pour l'essence totale d'une religion ce qui la différencie d'avec une autre. La foi monothéiste est commune au judaïsme, au christianisme et à l'islamisme. On n'en conclura pas que l'essence de ces trois religions doive être cherchée en dehors de l'idée monothéiste. Ni le juif, ni le chrétien, ni le musulman n'admettront que la foi à un seul Dieu ne soit pas le premier et principal article de leur symbole. Chacun critiquera la forme particulière que l'idée reçoit dans la croyance du voisin ; mais aucun ne s'avisera de nier que le monothéisme soit un élément de sa religion, sous

prétexte que le monothéisme appartient aussi à la religion des autres. C'est par leurs différences qu'on établit la distinction essentielle de ces religions, mais ce n'est pas uniquement par ces différences qu'elles sont constituées.

Il est donc tout à fait arbitraire de décréter que le christianisme doit être essentiellement ce que l'Évangile n'a pas emprunté au judaïsme, comme si ce que l'Évangile a retenu de la tradition juive était nécessairement de valeur secondaire. M. Harnack trouve tout naturel de mettre l'essence du christianisme dans la foi au Dieu Père, parce qu'il suppose, assez gratuitement d'ailleurs, que cet élément de l'Évangile est étranger à l'Ancien Testament. Quand même l'hypothèse serait fondée, la conclusion qu'on en tire ne serait pas légitime. Cette conclusion peut se présenter d'elle-même à l'esprit d'un théologien protestant, pour qui le mot « tradition » est synonyme de « catholicisme » et d' « erreur », et

qui est heureux de penser que l'Évangile a été comme le protestantisme de la Loi. Mais l'historien n'y peut voir qu'une assertion dont la preuve reste à fournir. Jésus n'a pas prétendu détruire la Loi, mais l'accomplir. On doit donc s'attendre à trouver, dans le judaïsme et dans le christianisme, des éléments communs, essentiels à l'un et à l'autre, la différence des deux religions consistant dans cet « accomplissement » qui est propre à l'Évangile, et qui, joint aux éléments communs, doit former l'essence totale du christianisme. L'importance de ces éléments ne dépend ni de leur antiquité ni de leur nouveauté, mais de la place qu'ils tiennent dans l'enseignement de Jésus et du cas que Jésus lui-même en a fait.

L'essence de l'Évangile ne peut être établie que sur une discussion critique des textes évangéliques, et en partant des textes les plus sûrs et les plus clairs, non de ceux dont l'authenticité ou le sens peuvent être douteux. On irait contre les principes les plus élémentaires

de la critique en échafaudant une théorie générale du christianisme sur un petit nombre de textes médiocrement garantis, et en négligeant la masse des textes incontestés et leur signification très nette. Avec une telle méthode, on offrirait au public une synthèse doctrinale plus ou moins spécieuse, mais non l'essence du christianisme d'après l'Évangile.

M. Harnack n'a pas évité cet écueil. Sa définition de l'essence du christianisme n'est pas fondée sur l'ensemble des textes certains, mais elle repose, en dernière analyse, sur un très petit nombre de textes, on pourrait presque dire sur deux passages : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, ni le Père, si ce n'est le Fils ¹ », et : « Le royaume de Dieu est en vous ² », qui ont chance l'un et l'autre d'avoir été influencés, sinon produits, par la théologie des premiers temps. Ce parti

1. MATTH. XI, 27.

2. LUC, XVII, 21.

pris de sa critique pourrait donc avoir exposé l'auteur à la suprême infortune, pour un théologien protestant, d'avoir fondé l'essence de l'Évangile sur une donnée de la tradition chrétienne.

Le mal ne serait pas grand, au point de vue de l'histoire, si l'on n'isolait pas ces textes en leur donnant la préférence sur tous les autres. Le départ, il faut bien l'avouer, est souvent difficile à faire entre la religion personnelle de Jésus et la façon dont ses disciples l'ont comprise, entre la pensée du Maître et les interprétations de la tradition apostolique. Si le Christ avait rédigé lui-même un exposé de sa doctrine et un résumé de sa prédication, un traité méthodique de son œuvre, de son rôle, de ses espérances, l'historien soumettrait cet écrit à l'examen le plus attentif et déterminerait, d'après un témoignage indiscutable, l'essence de l'Évangile. Mais jamais un tel écrit n'a existé, et rien ne peut suppléer à son absence. Il ne reste dans

les Évangiles qu'un écho, nécessairement affaibli et un peu mêlé, de la parole de Jésus ; il reste l'impression générale qu'il a laissée à ses auditeurs bien disposés, ainsi que les plus frappantes de ses sentences, selon qu'on les a comprises et interprétées ; il reste enfin le mouvement dont Jésus a été l'initiateur.

Quoi que l'on pense, théologiquement, de la tradition, que l'on s'y fie ou que l'on s'en défie, on ne connaît le Christ que par la tradition, à travers la tradition, dans la tradition chrétienne primitive. Autant dire que le Christ est inséparable de son œuvre, et que l'on tente une entreprise qui n'est qu'à moitié réalisable, quand on veut définir l'essence du christianisme d'après le pur Évangile de Jésus, en dehors de la tradition, comme si cette seule idée de l'Évangile sans la tradition n'était pas en contradiction flagrante avec l'état du fait qui est soumis à la critique. Cet état de choses, trop naturel, n'a rien de déconcertant pour l'historien ; car l'essence du christia-

nisme doit être dans l'œuvre de Jésus, ou bien elle ne sera nulle part, et on la chercherait vainement dans quelque débris de ses discours. Si une foi, une espérance, un sentiment, un élan de volonté dominant l'Évangile et se sont perpétués dans l'Église des premiers temps, là sera l'essence du christianisme, quelques réserves qu'on puisse faire sur l'authenticité littérale de certaines paroles et sur les modifications plus ou moins notables que la pensée de Jésus a dû subir en se transmettant de génération en génération ¹.

« Les essences des choses sont immuables », disait la vieille philosophie, en considérant

1. A vouloir chercher le Christ du pur Évangile, écrivait naguère un savant professeur d'Oxford, « nous arriverions graduellement à vider de son contenu l'idée que nous avons de lui, ou tout au moins à la réduire à quelque chose de très vague et de très général, quelque chose qui ne pourrait fixer la religion du monde. D'autre part, si nous rejetons cette méthode, et si nous admettons que le Christ doit nous être interprété par ce qui est sorti de lui, par toute l'impression qu'il a produite sur ses contemporains et sur la génération suivante, — et c'est ainsi que nous devons le prendre si nous le considérons comme le centre de notre religion, — nous ne pouvons tracer nulle part des lignes de séparation; nous devons le re-

les types éternels des réalités contingentes. Pour constituer une telle essence au christianisme, il faut le transformer lui-même en entité métaphysique, en essence logique, en quelque chose de pareil à la notion scolastique de l'espèce, que certains théologiens craignent encore de corrompre en admettant l'idée d'évolution. M. Harnack semble craindre aussi que son essence du christianisme ne fût gâtée, s'il y introduisait l'idée de vie, de mouvement et de développement.

Il se défie cependant des essences abstraites, et il s'est bien gardé, tout en disant que le christianisme est la religion absolue, ce qui

garder comme vivant dans et par son Église, et se révélant de plus en plus complètement en elle. Nous devons le traiter comme étant, en un sens, une idée, ou, si l'on veut, un esprit qui trouve pour lui-même de nouveaux organes à chaque génération, et qui, par ces organes, développe continuellement de nouvelles facultés et s'assimile de nouveaux éléments de la vie humaine. Nous devons, pour employer une expression de Tennyson, tourner nos regards vers le Christ qui est et qui sera, autant que vers le Christ qui a été, comme vers le centre de nos espérances pour l'humanité ». E. CAIRD, *Christianity and the historical Christ*, dans *The New World*, VI, 21 (mars 1897), pp. 7-8.

est un propos hégélien, de donner une définition théorique de la religion, qui aurait été, par là même, la définition du christianisme. Il a mis l'essence du christianisme dans un sentiment : la confiance filiale en Dieu, le Père miséricordieux. Là serait toute la religion et tout le christianisme. L'identité de ce sentiment dans Jésus et dans les chrétiens ferait la continuité de la religion et l'immutabilité de son essence.

Mais cette essence, dans l'exiguïté de ses proportions, est-elle vraiment immuable, et pourquoi faudrait-il qu'elle le fût ? La miséricorde divine a-t-elle été comprise tout à fait de la même façon par les apôtres et par M. Harnack ? Les apôtres se faisaient du monde et aussi de Dieu, conséquemment de sa miséricorde, une idée assez différente de celle qu'insinue la péroraison de *L'essence du christianisme*. Or, le sentiment n'est pas indépendant de l'idée ; si l'idée change, la forme du sentiment changera aussi, bien que le sen-

timent reste le même par sa direction, l'on peut dire par l'esprit qui le soutient. Et si l'identité de direction et l'impulsion qui vient du Christ font sur ce point ce qu'on appelle l'immutabilité du christianisme, pourquoi ne la feraient-elles pas sur d'autres points? Pourquoi pas en ce qui concerne l'espérance du royaume éternel, que Jésus a prêchée constamment, et que l'Église chrétienne n'a jamais laissé perdre? Pourquoi pas en ce qui concerne la mission des apôtres chargés de propager cette espérance? Pourquoi pas en ce qui concerne le Christ lui-même, dont le rôle messianique appartient à l'Évangile primitif et n'a cessé de remplir la pensée de l'Église depuis le commencement? Pourquoi pas en ce qui concerne les divers thèmes de l'enseignement évangélique, dont aucun n'a été regardé comme accessoire durant les siècles chrétiens? Pourquoi tous ces éléments du christianisme, sous toutes les formes où ils se sont conservés, ne seraient-ils pas l'essence du

christianisme? Pourquoi ne pas mettre l'essence du christianisme dans la plénitude et la totalité de sa vie, qui, par cela même qu'elle est vie, est mouvement et variété, mais en tant que vie procédant d'un principe évidemment très puissant, a grandi suivant une loi qui affirmait, à chaque progrès, la force initiale de ce qu'on pourrait appeler son essence physique, révélée dans toutes ses manifestations? Pourquoi l'essence de l'arbre devrait-elle être censée contenue dans une particule du germe d'où il est sorti, et pourquoi ne serait-elle pas aussi véritablement et plus parfaitement réalisée dans l'arbre que dans la graine? Le procédé d'assimilation par lequel se fait la croissance est-il à regarder comme une altération de l'essence virtuellement contenue dans le germe, et n'est-il pas plutôt la condition indispensable de son être, de sa conservation, de son progrès dans une vie toujours la même et incessamment renouvelée?

On ne peut condamner l'historien à regarder

comme essence du christianisme vivant un point qui se multiplie sans grandir. Il y aurait plutôt à reprendre la parabole du Sénevé, en comparant à une petite semence le christianisme naissant. La graine était petite, car la religion nouvelle était moindre, par le prestige de l'antiquité, que les vieilles religions, encore subsistantes, de l'Égypte et de la Chaldée ; elle était moindre, par la puissance extérieure, que le paganisme gréco-romain ; elle était moindre, en apparence, que le judaïsme, dont elle se présentait comme une variété sans avenir, puisque le judaïsme la repoussait. Cette semence néanmoins enfermait en germe l'arbre que nous voyons ; elle avait pour sève la charité ; sa poussée de vie était dans l'espérance du royaume ; sa force d'expansion dans l'apostolat ; son gage de succès dans le sacrifice ; comme forme générale, cette religion embryonnaire avait la foi à l'unité et à la souveraineté absolue de Dieu, et comme forme particulière et distinctive, la

foi à la mission divine de Jésus, qui lui a valu son nom de christianisme. Tout cela était dans la petite semence, et tout cela était l'essence réelle de la religion chrétienne ; tout cela ne demandait qu'à grandir, à tel point que cela vit encore, après avoir beaucoup grandi.

Quand on veut savoir où est l'essence du christianisme, il faut regarder ces manifestations vitales qui contiennent la réalité du christianisme, son essence permanente, reconnaissable en elles, comme les traits principaux du christianisme primitif sont reconnaissables dans leur développement. Les formes particulières et changeantes de ce développement, en tant que changeantes, ne sont pas l'essence du christianisme, mais elles se succèdent, pour ainsi dire, dans un cadre dont les proportions générales, pour être variables, ne laissent pas d'être équilibrées, en sorte que si la figure change, son type ne varie pas, ni la loi qui gouverne son évolution. Ce sont les traits généraux de cette

figure, les éléments de cette vie et leurs propriétés caractéristiques, qui constituent l'essence du christianisme; et cette essence est immuable comme peut l'être celle d'un être vivant, qui est le même tant qu'il vit, et dans la mesure où il vit. L'historien pourra trouver que l'essence du christianisme a été plus ou moins sauvegardée dans les diverses communions chrétiennes; il ne la croira pas compromise par le développement des institutions, des croyances et du culte, tant que ce développement sera gouverné par les principes qui ont été vérifiés dès le début. Il ne pensera pas que cette essence ait été réalisée absolument et définitivement à un point quelconque des siècles passés; il croira qu'elle se réalise plus ou moins parfaitement depuis le commencement, et qu'elle continuera de se réaliser ainsi, de plus en plus, tant que vivra le christianisme.

M. Harnack ne conçoit pas le christianisme comme une semence qui a grandi, d'abord

plante en puissance, puis plante réelle, identique à elle-même depuis le commencement de son évolution jusqu'à son terme actuel, et depuis la racine jusqu'au sommet de la tige ; mais comme un fruit mûr, ou plutôt avarié, qu'il faut peler pour arriver jusqu'au noyau incorruptible. Et M. Harnack enlève la pelure avec tant de persévérance qu'on peut se demander s'il restera quelque chose à la fin. Cette façon de dépecer un sujet ne convient pas à l'histoire, qui est une science d'observation sur le vif, non de dissection sur le mort. L'analyse historique remarque et distingue ; elle ne détruit pas ce qu'elle touche ; elle ne prend pas tout mouvement pour un écart, ni tout accroissement pour une déformation. Ce n'est pas en épluchant le christianisme qu'on trouvera la loi de sa vie. Un pareil découpage aboutit nécessairement à une théorie particulière, qui peut avoir sa valeur philosophique, mais qui ne compte guère au point de vue positif de l'histoire. Il n'appartient pas

même aux théologiens, si ce n'est dans un exercice tout personnel de leur esprit, et à plus forte raison n'appartient-il pas à un critique, de saisir la religion au passage, de la mettre en morceaux, d'en extraire un élément quelconque et de le déclarer unique en disant : « Voilà l'essence du christianisme. » Regardons vivre la religion chrétienne, et en voyant ce dont elle a vécu depuis le commencement, ce par quoi elle se soutient, notons les traits principaux de cette existence séculaire, persuadés qu'ils ne perdent rien de leur réalité ni de leur importance pour se présenter à nous aujourd'hui sous des couleurs qui ne sont plus celles d'autrefois.

En réduisant le christianisme à un seul point, à une seule vérité que la conscience de Jésus aurait perçue et révélée, on protège bien moins qu'on ne croit la religion contre toute attaque, attendu qu'on la prive à peu près de tout contact avec la réalité, de tout appui dans l'histoire, et de toute garantie de-

vant la raison. Le Christ qu'on nous présente n'aura eu qu'une seule idée vraie parmi beaucoup de fausses, et celles que l'on regarde comme erronées et de nulle valeur ne sont pas celles dont il a été le moins préoccupé. Si l'on vient à ne pas sentir la vérité unique dont il est dit révélateur, on n'attendra plus rien de lui. Et pour sentir cette vérité incomparable, pour la trouver plus vraie que le reste, seule vraie sans le reste, pour y voir la religion absolue, il ne suffit pas de la contempler; il faut une sorte d'entraînement intellectuel et moral qui prépare à ne voir qu'elle et à s'en contenter.

On dirait que le Dieu de M. Harnack, chassé du domaine de la nature, chassé aussi de l'histoire en tant qu'elle est matière de fait et mouvement d'idées, s'est réfugié sur les hauteurs de la conscience humaine, et n'est plus aperçu que là, de ceux qui l'aperçoivent encore. Est-il bien certain qu'on ne puisse le voir d'ailleurs, et que, si on ne le voit pas

ailleurs, on le trouve là infailliblement? Ne pourrait-il pas, si l'on ne faisait effort pour le retenir, être chassé aussi bien de ce dernier retranchement et identifié à « la catégorie de l'Idéal » ou à « l'Activité imparfaite aspirant au Parfait », ces fantômes de Divinité dont la raison s'amuse, quand elle s'est égarée en se cherchant elle-même, et qui ne sont rien pour la religion? La conscience pourra-t-elle garder bien longtemps un Dieu que la science ignore, et la science respectera-t-elle toujours un Dieu qu'elle ne connaît pas? Dieu sera-t-il bonté s'il n'est d'abord être et vérité? Ne le conçoit-on pas aussi facilement, et aussi nécessairement, comme source de vie et de vérité que comme bonté indulgente? Aurons-nous besoin de lui pour rassurer nos consciences, si nous n'avons pas eu besoin de lui pour affermir nos intelligences? N'est-ce pas avec toute son âme et toute son activité que l'homme peut chercher Dieu et le trouver? Ne faut-il pas que Dieu vive dans la nature

et dans l'homme, et la formule intégrale de la vraie philosophie religieuse ne serait-elle pas : « Dieu partout », comme la formule intégrale du christianisme est : « Le Christ dans l'Église, et Dieu dans le Christ » ?

Mais l'on n'a pas à examiner ici la théologie de M. Harnack. On va seulement vérifier si son « essence du christianisme », au lieu d'être la religion absolue, le christianisme absolu, entités qui ont peu de chance d'appartenir à l'histoire, ne marquerait pas une étape ou ne serait pas simplement une formule radicale du protestantisme.

L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE

I

LES SOURCES ÉVANGÉLIQUES

A peu près tous les renseignements que l'on possède sur la vie et la prédication de Jésus sont contenus dans les Évangiles. Le témoignage de Paul confirme celui des évangélistes plutôt qu'il ne le complète, et les maigres indications qu'on trouve dans les historiens profanes entrent à peine en ligne de compte. Mais les Évangiles mêmes ne sont pas des documents proprement historiques, et, avant de les utiliser pour sa définition de l'essence du christianisme, M. Harnack a dû exprimer son opinion sur leur caractère et leur valeur. On savait déjà que cette opinion était relativement modérée. Ce n'est pas à dire qu'elle soit critiquement inattaquable.

Note.

I

On ne contestera pas que les Évangiles synoptiques « nous fournissent d'abord une claire image de la prédication de Jésus, tant à l'égard des principes que de leur application dans le détail; qu'ils racontent ensuite la fin de sa vie, sacrifiée à son œuvre; qu'ils nous représentent l'impression faite par lui sur ses disciples, et que ceux-ci ont communiquée¹. » Cependant l'on aimerait voir plus nettement les motifs de ces conclusions et trouver une idée plus concrète de leur objet. Dans le cas présent, il ne suffit pas de traiter l'origine des Évangiles comme un problème purement littéraire. C'est de la tradition elle-même qu'il s'agit, et il convenait d'en analyser la nature, d'en esquisser les progrès.

Il va de soi que l'on mette à part le quatrième Évangile, et que l'on regarde les Synoptiques comme des « livres d'évangélisation² ». Il est bon aussi d'ajouter que « ce ne sont pas des écrits

1. *Wesen d. C.* 20.

2. *P.* 14.

de parti », et que l'on s'était trompé naguère en leur attribuant certaines tendances générales qui en auraient fait de véritables manifestes au profit de Pierre, de Paul, ou de la conciliation entre les deux apôtres. Mais c'est résumer bien sommairement, et de façon peu exacte, l'histoire de la composition des Évangiles, que de présenter celui de Marc comme une œuvre de première main, ceux de Matthieu et de Luc comme ayant été composés d'après Marc et une autre source ¹, celui de Jean comme fondé sur une tradition spéciale, bien que difficile à reconnaître ². Le caractère primitif de Marc est-il si indiscutable? Ne faut-il pas admettre au moins une troisième source pour Luc? Et la tradition spéciale du quatrième Évangile ne s'évanouit-elle pas à mesure que l'on pénètre mieux le sens de ce livre mystérieux?

Quand on examine les textes et leur rapport, en négligeant de regarder et de suivre la vie des idées, le développement des croyances et des institutions, on est tenté d'enfermer l'histoire dans les limites que l'analyse littéraire impose à la critique des documents. Le second Évangile

1. P. 15.

2. P. 13.

étant passé presque tout entier dans les deux autres Synoptiques, on en conclut que Marc est l'Évangile primitif. Il l'est, en effet, par rapport aux Évangiles à nous connus. On ne peut dire qu'il le soit absolument. Outre que sa relation avec Matthieu et Luc n'est pas clairement définie sur tous les points, il n'est pas trop malaisé de voir que ce n'est pas un livre d'une seule venue et de rédaction homogène. On le suppose tel, parce qu'on ne peut le collationner avec une rédaction ou un document plus anciens que notre texte traditionnel.

De ce qu'il existe des parties communes entre Matthieu et Luc, dans les discours du Christ qui ne sont pas dans Marc, on conclut à l'existence d'une source autre que Marc, et l'on identifie hypothétiquement cette source à l'Évangile hébreu de Matthieu, aux *Logia* dont parle Papias d'Hiérapolis. L'on commence maintenant à voir que Matthieu et Luc ont dû travailler sur des recensions différentes de ces *Logia*. Le recueil de discours avait donc subi diverses modifications avant de prendre les formes sous lesquelles nos évangélistes l'ont possédé. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de Marc ?

Comme Luc déclare avoir connu plusieurs Évangiles, et que les critiques n'en peuvent vérifier que deux, Marc et les *Logia*, ils supposent volontiers qu'une partie au moins des matériaux qui sont propres au troisième Évangile vient d'une autre source. Rien ne prouve que ces matériaux ne viennent pas de deux sources ou d'un plus grand nombre, ou de recensions particulières des deux sources principales. La critique s'en tient à un minimum d'hypothèses, et on ne peut l'en blâmer. Il faudrait dire seulement que la réalité paraît avoir été beaucoup plus complexe que ces hypothèses. En ce qui regarde Jean, l'existence d'une tradition spéciale est un expédient aussi commode que vulgaire pour expliquer les divergences que le quatrième Évangile présente relativement aux Synoptiques.

Il est permis de penser que ces résultats du travail critique seraient assez maigres, si on ne devait les considérer comme les préliminaires indispensables d'une considération plus approfondie, qui remontera des mots aux choses, et qui expliquera l'histoire de la littérature évangélique par celle du mouvement religieux dont cette

littérature a été l'expression partielle. L'ancienne école de Tubingue n'avait pas tort de vouloir rendre compte des livres chrétiens par l'évolution du christianisme ; elle aurait dû seulement être plus circonspecte et moins simpliste dans ses conjectures, discuter plus minutieusement les textes, les idées et les faits, avant de formuler ses conclusions.

Si l'on voulait poursuivre la critique de Marc d'après la méthode purement littéraire, on pourrait dire un peu extérieure et mécanique, qui a été suivie jusqu'à présent, il ne serait pas difficile d'y reconnaître les mêmes phénomènes de sutures, de combinaisons et de superpositions que l'on signale dans Matthieu et dans Luc. La discussion avec les pharisiens à propos de Beelzeboul ¹ est comme interpolée dans le récit de la démarche que les parents de Jésus avaient faite pour le ramener chez eux ². Dans le chapitre des paraboles, on distingue comme trois étapes de la tradition et de la rédaction : les fables primitives ³, qui étaient très claires en elles-mêmes et

1. MARC, III, 22-30.

2. MARC, III, 21, 31-35.

3. MARC, IV, 2-9, 21-32.

n'avaient pas besoin d'explication ; l'interprétation sollicitée par les disciples après la première parabole ¹ ; la réflexion générale sur le but de l'enseignement parabolique ², qui vient en surcharge avant l'explication allégorique du Semeur. Il est peu croyable que les deux récits de la multiplication des pains ³ soient dus à une même tradition : l'un des récits aura été ajouté par un rédacteur qui avait rencontré une seconde version du miracle. La prédiction concernant la passion et la mort du Fils de l'homme ⁴ semble intercalée entre la confession de Pierre ⁵ et la promesse relative au prochain avènement du règne de Dieu ⁶. Une parole sur les souffrances du Fils de l'homme ⁷ coupe également ce qui est dit de la venue d'Élie en la personne de Jean-Baptiste ⁸. La parabole des Mauvais vigneron ⁹ a été introduite entre la réplique faite par Jésus,

1. MARC, IV, 10, 13-20.

2. MARC, IV, 11-12.

3. MARC, VI, 30-44 ; VIII, 1-9.

4. MARC, VIII, 31-38.

5. MARC, VIII, 27-30.

6. MARC, IX, 1.

7. MARC, IX, 12*b*.

8. MARC, IX, 12*a*-13.

9. MARC, XII, 1-12*b*.

dans le temple, aux chefs des prêtres qui l'interrogent touchant l'autorité qu'il s'attribue ¹, et la retraite des questionneurs déconfits par la demande que Jésus lui-même leur adresse ². L'annonce des apparitions du Christ en Galilée après sa résurrection ³ sépare mal à propos ce que Jésus dit touchant le scandale que sa passion va causer à ses disciples ⁴, de ce que Pierre y répond pour protester de sa fidélité ⁵. Il paraît donc incontestable que le second Évangile a été composé par les mêmes procédés que le premier et le troisième : source par rapport à ceux-ci, il a lui-même des sources et n'a pas acquis du premier coup sa forme définitive.

L'examen critique ne démontrerait-il pas avec la même facilité que la plupart des éléments du quatrième Évangile où l'on croit reconnaître une tradition particulière ont chance d'être symboliques et de ne pas représenter des souvenirs, mais des conceptions personnelles de l'auteur? Ce qui fait illusion à cet égard est la précision

1. MARC, XI, 27-33.

2. MARC, XII, 12 c. Cf. *Études évangéliques*, p. 55.

3. MARC, XIV, 28.

4. MARC, XIV, 27.

5. MARC, XIV, 29.

de certaines données, notamment des indications chronologiques, qui ne s'accordent pas avec les premiers Évangiles, et qui n'ont pu, à ce qu'il semble, en être extraites ni être imaginées par l'évangéliste. Ainsi l'on remarque d'abord le cadre du ministère de Jésus, qui embrasse trois pâques¹, et plus probablement quatre², c'est-à-dire une durée de trois ans et quelques mois, avec plusieurs séjours à Jérusalem, tandis que les Synoptiques inviteraient à penser que la prédication galiléenne aurait duré quelques mois, et la prédication hiérosolymitaine, à la fin, quelques jours seulement.

Les arguments que l'on va chercher dans les premiers Évangiles, pour corroborer la chronologie du quatrième, sont extrêmement faibles³, et les indications de cette chronologie semblent subordonnées au but didactique et polémique du livre. Si l'auteur avait voulu donner un aperçu historique de la carrière de Jésus, il n'aurait pas rejeté au second plan le ministère gali-

1. JEAN, II, 13 ; VI, 4 ; XIII, 1.

2. JEAN, V, 1, doit désigner une pâque.

3. On invoque surtout MATTH. XXIII, 37 (LUC, XIII, 34), mais ce passage a chance d'être une citation.

léen, et il aurait décrit autrement le ministère hiérosolymitain. Tout le monde admet qu'il a voulu montrer le Christ sur le théâtre assigné par la tradition prophétique à l'activité du Messie, et faire entendre que la manifestation évangélique n'avait pas eu lieu, pour la plus grande partie, dans un coin obscur de la Palestine, mais dans la capitale du judaïsme. Interprété en histoire, le point de vue johannique serait incompatible avec celui des premiers Évangiles, et l'on devrait choisir entre les deux. Or la netteté apparente de Jean n'autoriserait pas à lui donner la préférence, attendu que l'on n'a pas seulement à se prononcer entre deux systèmes de chronologie, mais entre deux enseignements du Sauveur, deux représentations du Christ et de son œuvre. La représentation la plus fidèle, en ce qui regarde les discours et la physionomie historique de Jésus, doit être aussi la plus rapprochée de la vérité chronologique.

Il paraît inconcevable que Jésus ait, à plusieurs reprises et durant plusieurs années, prêché à Jérusalem, en se déclarant Messie, sans être arrêté. Il n'a pu le faire qu'une fois et l'a payé

de sa vie. Les énormes lacunes de la narration johannique font soupçonner que son cadre n'est pas réel. Il est clair qu'elles n'ont pas été ménagées pour qu'on les comble avec le contenu des premiers Évangiles. Ce sont les discours qui cachent les vides du récit. Il a suffi à Jean de conduire le Christ à Jérusalem pour les deux premières pâques ¹, de rattacher la multiplication des pains à la troisième ², de ramener le Sauveur à la fête des Tabernacles ³ et à celle de la Dédicace ⁴, en attendant la dernière pâque ⁵, pour épuiser son thème doctrinal et satisfaire à l'intention de son apologétique. Si la dernière année comprend trois voyages et trois séjours, bien que la période antérieure, qui embrasse plus de deux ans, n'ait que deux voyages et deux séjours, c'est qu'il convenait de réserver la plus grande part de l'enseignement pour les derniers mois et les derniers jours.

Inutile d'objecter que l'évangéliste n'aurait pas

1. JEAN, II, 13 ; V, 1.

2. JEAN, VI, 4.

3. JEAN, VII, 2, 10.

4. JEAN, X, 22.

5. JEAN, XII, 1 ; XIII, 1.

dû élargir à ce point le cadre synoptique s'il n'avait pas de quoi remplir les compartiments qu'il y avait pratiqués. Une autre considération, également liée au but didactique du livre, a dû intervenir pour déterminer le schéma chronologique. Trois ans et demi font une demi-semaine d'années, le chiffre messianique par excellence, qui joue un grand rôle dans la prophétie de Daniel¹ et dans l'Apocalypse². Le schéma du ministère serait en rapport avec celui qu'insinuent, pour la vie entière du Christ, les passages d'où il résulte que le temple, qui avait été quarante-six ans en construction, figurait le corps de Jésus³, et que Jésus lui-même n'avait pas encore cinquante ans⁴ dans l'année qui précéda sa passion. On sait que saint Irénée rend témoignage de « cette tradition » johannique, et qu'il la retrouvait dans le qua-

1. DAN., XII, 7, 11.

2. AP. XII, 6, 14 (XI, 2-3; XIII, 5).

3. JEAN, II, 20-21. L'allusion aux constructions hérodiennes, admise par beaucoup de commentateurs, est tout à fait invraisemblable.

4. JEAN, VIII, 57. Ce passage donne à entendre que le Christ avait alors plus de quarante ans, et moins de cinquante, comme l'admet saint Irénée (*Haer.* II, 22, 5).

trième Évangile. La vie terrestre du Sauveur serait censée correspondre à un nombre parfait, à sept semaines d'années ¹, une demi-semaine étant réservée, à la fin, pour la manifestation du Christ, Verbe fait chair; Jésus aurait eu, figurativement, quarante-six ans, quand il expulsa les vendeurs du temple, et la cinquantième année, l'année jubilaire, coïnciderait avec son entrée dans la gloire éternelle par la résurrection.

Cette chronologie allégorique, tout à fait conforme à l'esprit du livre, a donc chance de n'être pas fondée sur un souvenir vraiment traditionnel; elle pourrait bien n'avoir pas plus de consistance que les généalogies davidiques du Sauveur, dans Matthieu et dans Luc, et signifier la même chose, c'est-à-dire que Jésus est le Christ. Des remarques analogues seraient à faire sur la date assignée par Jean à la mort de Jésus : la coïncidence de cette mort avec l'immolation de l'agneau pascal ², qui, d'après les Synoptiques, aurait été mangé la veille ³, fait probablement

1. D'après DAN. IX, 25, 27 (?).

2. Cf. JEAN, XVIII, 28.

3. Cf. MARC, XIV, 12; LUC, XXII, 7, 15.

partie du système d'adaptations symboliques qui domine tout le récit johannique de la passion.

Toutes ces hypothèses, plus ou moins probables, qu'il serait facile de multiplier, n'aboutissent qu'à soulever devant les théologiens une série interminable de difficultés, parce que le critique, en portant le principal de son attention sur les faits littéraires, laisse trop souvent l'histoire sans explication, et non seulement l'histoire du christianisme naissant, mais l'histoire même de la composition des Évangiles. Les divergences des Synoptiques entre eux, celles de Jean à l'égard des Synoptiques ont été soigneusement relevées, et l'on a ainsi fixé à l'autorité historique des textes une limite que les croyants ne peuvent s'empêcher de trouver effroyablement étroite. La raison d'être de ce qui n'est pas à prendre comme lettre d'histoire, par rapport au Christ, leur échappe, parce qu'elle a échappé, jusqu'à un certain point, aux critiques eux-mêmes, et que ceux-ci ne l'ont pas assez montrée aux croyants. La foi s'inquiète de conclusions et de conjectures scientifiques qui ne satisfont pas entièrement l'intelligence. On ne s'en troublerait pas si l'on avait pu les comprendre.

Mais pour rendre tout à fait intelligibles le développement et le caractère de la littérature évangélique, il ne faut pas seulement étudier les Évangiles, en eux-mêmes et dans leur rapport mutuel, comme des œuvres littéraires et de simples documents historiques, mais on doit les prendre comme une expression partielle du grand mouvement qui est sorti de l'Évangile prêché par Jésus. La tradition littéraire de l'Évangile a suivi l'évolution du christianisme primitif. Les deux s'expliquent l'une par l'autre, et si l'analyse critique des Évangiles précède nécessairement la reconstitution de l'histoire évangélique et apostolique, il n'en est pas moins vrai que, par une sorte de réciprocité, c'est l'histoire primitive du christianisme qui rend compte de la composition des Évangiles et qui en éclaire les particularités les plus déconcertantes pour les esprits étrangers à la critique. Entendus et présentés comme un produit et un témoignage de la foi ancienne, ce qu'ils sont réellement, les Évangiles critiquement analysés ne seront plus une épreuve périlleuse pour la foi de nos contemporains.

II

Au fond de la tradition concernant la vie du Christ il y a cette simple donnée, qui est énoncée encore dans certains discours des Actes où l'on peut voir des spécimens de la plus ancienne prédication chrétienne : Jésus a passé en faisant le bien, et en guérissant, parce que Dieu était avec lui, tous ceux que le démon tenait sous sa domination par les maladies; crucifié par ordre de Ponce Pilate, sur la dénonciation des prêtres, il est ressuscité le troisième jour après sa mort, et il est ainsi devenu Christ et Seigneur ¹. Jésus a été fait Christ par la résurrection; la preuve de sa dignité messianique est dans cette résurrection même, et la gloire dont il jouit se manifestera dans son prochain avènement. Ainsi son enseignement et ses œuvres restent encore ce qu'ils étaient dans la réalité, ce qu'ils avaient paru être à ceux qui en avaient été témoins, une introduction préliminaire au règne de Dieu, et des œuvres

¹, Act. II, 22-24, 36 ; x, 38-40.

de miséricorde, non une attestation formelle de la présence du royaume céleste dans l'Évangile, ni un argument direct en faveur de la messianité du Sauveur.

Ce n'est pas sous cette forme primitive que la mission du Christ est présentée dans les Évangiles. La tendance naturelle de la tradition devait être et elle fut bientôt à découvrir, dans le ministère de Jésus, des traits caractéristiques et des preuves péremptoires de sa dignité messianique. La gloire du Seigneur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre. De là une sorte d'idéalisation et de systématisation des discours et des faits. Si les paraboles, qui étaient des fables dont l'application seule concernait l'économie du royaume des cieux, sont supposées pleines de mystères, c'est que l'on y voit un enseignement divin. Si les miracles prouvent que Jésus est le Christ, c'est qu'on y reconnaît des œuvres de la toute-puissance divine, hors de comparaison avec celles que Dieu aurait pu permettre à un homme pieux de faire pour le soulagement de ses semblables. Si les possédés acclament Jésus comme Fils de Dieu, c'est que leur témoignage a une portée singulière, venant de

Satan, qui salue son vainqueur 1. Si le ciel s'ouvre sur la tête de Jésus baptisé, c'est pour le sacre du Messie 2. Si Jésus est tenté dans le désert, c'est pour triompher, dès l'abord, de celui dont il vient ruiner l'empire 3. S'il a donné du pain à une foule affamée, c'était pour signifier le salut des hommes par la foi et dans la communion chrétienne 4. S'il a paru transfiguré sur la montagne, entre Moïse et Élie, c'était pour montrer que la Loi et les Prophètes rendent témoignage à sa qualité de Messie 5. S'il a prédit sa passion et sa résurrection, c'est qu'il était comme en possession de son avenir par une prévision certaine. Si la terre s'enténébre quand il est sur la croix, c'est qu'elle prend le deuil du Christ expirant 6. Si le voile du temple se déchire au moment de sa mort 7, c'est que la nouvelle Alliance, désormais accomplie, détruit l'ancienne et en révèle le mystère. Tout a pris,

1. Cf. MARC, I, 24.

2. MARC, I, 9-11.

3. MATTH. IV, 1-11.

4. Cf. MARC, VIII, 14-21.

5. MARC, IX, 2-8.

6. MARC, XV, 33.

7. MARC, XV, 38.

pour ainsi dire, une physionomie messianique, et tout contribue à prouver que Jésus était le Christ.

Cependant tous ces arguments ne sont pas une simple expression de la foi grandissante. Ils sont, le plus ordinairement, une interprétation de faits primitifs et de données réelles, qui prennent un nouvel aspect dans la perspective de la gloire messianique, comme s'ils s'adaptaient maintenant à la condition du Christ immortel. Jésus s'était réellement fait connaître à ses disciples en qualité de Messie, et l'ensemble de sa prédication sur le royaume des cieux impliquait le rôle qui lui appartenait à lui-même dans l'avènement du règne de Dieu. Les miracles de guérison ne sont pas contestables, de quelque manière qu'on les explique, et si le Sauveur ne les a pas faits ordinairement pour démontrer sa mission divine, ils ne laissent pas de la prouver en quelque façon, puisqu'ils révèlent à la fois la puissance de son action et la bonté de son cœur. Les malheureux démoniaques ont eu raison de saluer en Jésus le Fils de Dieu, puisqu'il venait, dans la foi confiante et dans la charité, apporter la paix à leur esprit inquiet et à leur âme troublée. La réception

du baptême de Jean paraît avoir été un moment décisif dans la carrière du Sauveur. Le tableau de la tentation présente, en forme symbolique et en raccourci, la psychologie de Jésus et la manière dont il a envisagé son rôle providentiel. Jésus comprenait ce rôle comme il est figuré dans la scène de la transfiguration, et il entendait le rapport du royaume céleste avec la Loi comme le fait entendre le trait du voile déchiré. Il avait admis pour lui-même, comme pour les siens, la nécessité de perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité ¹.

Si la perspective est nouvelle et diffère de l'impression que l'enseignement et les faits évangéliques avaient produite sur les témoins immédiats, elle n'en est pas moins vraie à sa manière. Il est conforme à l'ordre des choses humaines que l'œuvre des plus grands, leur génie et leur caractère, ne puissent être bien appréciés qu'à une certaine distance, et quand ils ont disparu. Le Christ, en tant qu'il appartient à l'histoire des hommes, n'a pas échappé à la loi commune. Sa grandeur n'a été perçue qu'après sa mort, et n'est-il pas vrai

1. MATTH., X, 39.

qu'elle est de mieux en mieux comprise à mesure que les siècles s'écoulent, que le présent s'améliore sous l'influence de l'Évangile, et que le passé s'éclaire de toutes les expériences faites par l'humanité vieillissante ? Ajoutons seulement que cette idéalisation inévitable et légitime du Christ, se produisant spontanément dans la conscience chrétienne, et non par un travail d'observation rigoureuse et de réflexion méthodique, a dû affecter, jusqu'à un certain point, la forme d'un développement légendaire, et qu'elle se présente comme telle au premier regard du critique, bien qu'elle ne soit, en elle-même, qu'une expansion de la foi et un moyen encore insuffisant de placer Jésus à la hauteur qui lui convient.

Envisagée de ce point de vue, la question des miracles évangéliques, toujours si embrouillée pour le critique, si hérissée de difficultés pour l'apologiste, peut s'éclaircir, au moins partiellement, et cesser d'être un thème de controverses angoissant et dangereux. M. Harnack la discute encore un peu scolastiquement ¹, et il en vient à

1. P. 16-19.

partager les miracles en cinq catégories : ceux qui sont le grossissement de faits naturels mais saisissants ; ceux qui sont comme la réalisation extérieure et matérielle de sentences et de paraboles, ou de phénomènes de la vie religieuse intime ; ceux qui ont été conçus pour marquer l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament ; les guérisons extraordinaires que Jésus a opérées par sa puissance spirituelle ; ceux dont on ne voit pas l'explication.

Il serait bien difficile de répartir les récits évangéliques dans les subdivisions de ce catalogue. Un certain grossissement du fait primitif se montre partout ; il résulte de ce que l'on raconte comme miracle du Christ un incident qui a été interprété d'abord comme une grâce de Dieu, et dont le caractère miraculeux n'a pris une signification particulière que dans la perspective messianique. On pourrait douter que tels récits de miracles, par exemple celui du figuier desséché ¹, ou la multiplication des pains, où l'on a voulu voir la matérialisation d'une parabole, soient à expliquer de la sorte ; mais il paraît incontestable que

1. MARC, XI, 12-14, 20-23. Cf. MATTH., XXI, 18-22, et LUC, XIII, 6-9.

les évangélistes voient volontiers dans les miracles un enseignement du Christ, comme ils y voient une preuve de sa toute-puissance, et que leur rédaction a pu être, qu'elle a été influencée par cette intention didactique, comme elle l'a été dans les paraboles, par leur tendance allégorisante. L'influence de l'Ancien Testament se fait sentir un peu partout, à raison de la préoccupation messianique, et il serait sans doute plus juste de dire qu'elle colore la plupart des récits, que d'affirmer qu'elle en a créé quelques-uns. Enfin il y a une part de mystérieux et d'inexplicable dans les miracles les plus solidement garantis. Mieux vaudrait donc ne pas poursuivre une classification rigoureuse, qui ne correspond pas à la réalité des choses, et constater simplement la valeur substantielle de la tradition concernant l'activité bienfaisante du Christ, en même temps que l'élaboration messianique des souvenirs primitifs, élaboration plus ou moins considérable suivant les cas, mais qui est dominée tout entière par le même principe, la foi qui recherche et qui retrouve le Messie dans toutes les œuvres et les péripéties de sa carrière terrestre.

III

A ce degré de son développement, la tradition évangélique est encore enfermée dans les limites que le livre des Actes assigne au témoignage des apôtres ¹. Elle embrasse le temps compris entre le baptême de Jésus par Jean, et la résurrection du Sauveur ; et elle s'en tient encore à la notion du Messie promis à Israël, bien que déjà elle tende à la dépasser en la traduisant. L'Évangile de Marc, qui, dans l'ensemble, représente cette étape de la foi, contient néanmoins les traces d'une doctrine plus compliquée, d'une spéculation qui s'exerce sur la vie et la mort du Christ, et les interprète au gré d'une théologie plus savante. On pressent déjà que le cadre métaphysique de la foi chrétienne s'est élargi. Il ira s'élargissant toujours, et le cadre historique s'allongera aussi, de façon à comprendre toute la vie de Jésus.

La première théorie christologique a été formulée par saint Paul. Cet apôtre, qui n'avait pas

1. Cf. Act. I, 21-22.

connu Jésus, et que les vicissitudes de sa carrière ont fait l'évangéliste des nations, a eu besoin le premier, ou l'un des premiers, de se former une idée du Christ, de le définir comme Sauveur, puisqu'il ne pouvait le raconter, et qu'il était dans la nécessité de l'expliquer. Partant de son expérience religieuse, et aussi des données juives, transformées par sa foi et interprétées en vue des Gentils, il affirme la préexistence éternelle du Messie, et il formule la théorie de la rédemption. Dans ses dernières Épîtres, il en vient à identifier plus ou moins le Christ à la Sagesse éternelle, lui attribuant une fonction cosmique, comme la théorie de la rédemption lui attribue une fonction humanitaire. L'auteur de l'Épître aux Hébreux fait de même, sous des symboles et des termes un peu différents. Cette double théorie, cosmologique et sotériologique, ne pouvait manquer d'entrer dans la tradition évangélique, et elle y est entrée. La doctrine de la rédemption s'accuse dans Marc ¹ ; celle du Christ éternel, Sagesse du Père, agent de toutes les œuvres divines, s'insinue dans Matthieu et dans Luc ², en attendant

1. Cf. MARC, x, 45 ; XIV, 24.

2. MATTH. XI, 27 ; LUC, x, 22.

qu'elle trouve sa formule définitive dans l'Évangile johannique.

Ainsi se forme peu à peu, dans l'atmosphère de la foi, au-dessus de ce qu'on peut appeler la réalité historique de l'Évangile, au-dessus même de son idéalisation messianique, le dogme qui veut en déterminer le sens providentiel, la portée universelle, la transcendante efficacité. On doit dire cependant que l'élément messianique, dominant dans Marc, est encore le plus apparent dans Matthieu et dans Luc; la théorie du salut universel, exprimée dans les Synoptiques, ne fait que les pénétrer de son esprit et se juxtaposer aux matériaux traditionnels, que le messianisme a influencés plus profondément; et la théorie du Christ éternel, de la Sagesse divine, révélée en Jésus, se manifeste plus discrètement encore. C'est seulement dans le quatrième Évangile que la doctrine du Christ, agent intermédiaire de la création et sauveur des hommes, après s'être nettement définie dans le prologue ¹, se propose librement dans les discours qui se substituent aux sentences traditionnelles qu'elle veut interpréter,

1. JEAN, I, 1-18.

et dans les récits symboliques qui se substituent aux miracles messianiques pour signifier l'action illuminatrice et éternellement vivifiante du Verbe incarné.

Toutefois, les spéculations théologiques de Paul et de Jean ne dépassent pas le cadre historique de l'Évangile primitif. Il semblerait même que Paul le rétrécit, puisque, tout en voyant dans Jésus la manifestation terrestre du Christ éternel, il considère surtout comme actes messianiques la passion et la résurrection du Sauveur. Quant à Jean, il limite au ministère de Jésus la manifestation du Verbe, dont l'incarnation semble même ramenée, pour la perspective, à la circonstance du baptême, et n'a d'autre raison d'être que la révélation qui se fait dans l'enseignement, les miracles, la mort et la résurrection du Christ. L'idée johannique est toujours une vue de foi, d'une foi qui, pour apprécier dignement le rôle de Jésus, s'aide des éléments les plus élevés de la philosophie religieuse en ce temps, et qui s'exprime dans le langage de cette philosophie mystique : le Christ est la manifestation sensible du Verbe éternel, et le quatrième Évangile, description symbolique de cette vérité, est une sorte d'in-

carnation, la révélation, par les images allégoriques des discours et des récits du Christ, vie et lumière de l'humanité.

Mais on a voulu connaître les antécédents humains de Jésus, ou plutôt on a voulu se représenter ses origines terrestres conformément à l'idée que l'on se faisait de sa dignité et de sa fonction providentielle. Au point de vue de Paul, et surtout à celui de Marc et de Jean, le thème des récits de l'enfance est, pour ainsi dire, en dehors de la christologie, comme il paraît avoir été inconnu à la tradition primitive de l'Évangile. M. Harnack écrit à ce propos ¹ : « Deux Évangiles renferment, à la vérité, une préhistoire, l'histoire de la naissance, mais nous n'avons pas à nous en préoccuper ; car, quand même le contenu en serait plus croyable qu'il n'est réellement, cette préhistoire serait à peu près sans signification pour notre but ». Ce n'est pas là, en effet, que l'on pourrait apprendre que l'essence du christianisme consiste dans la foi au Dieu-Père, sans égard à la filiation divine de Jésus.

Il n'en est pas moins vrai que ces récits repré-

1. P. 20.

sentent un développement normal de la christologie. La nature même de leur objet, l'examen critique des deux relations, prises à part ou comparées entre elles, et l'analyse de la tradition évangélique peuvent ne pas permettre d'y voir l'expression ferme de souvenirs historiques; ils ne s'en présentent pas moins comme un document de la foi chrétienne et ne laissent pas de s'imposer, en cette qualité, à l'attention de l'historien. L'idée de la conception virginale, par l'opération du Saint-Esprit, n'est pas simplement, comme on le dit volontiers, une explication physique de la filiation divine de Jésus, mais une explication religieuse, comme celle qui s'attache à l'idée du Messie, et une explication métaphysique, comme celle qui s'attache à l'idée de l'incarnation; elle tient de près à l'une et à l'autre, attendu que, si la conception virginale veut faire droit, en un sens, à la paternité de Dieu, l'action du Saint-Esprit n'a pas pour fin directe la formation miraculeuse d'un être purement humain, mais une communication de vie divine qui fait de Jésus, dès le premier instant de son existence, l'élu de Dieu, le Christ oint par l'Esprit, le Fils unique du Père céleste; on anticipe ainsi la consécration

messianique, que la plus ancienne rédaction de l'Évangile synoptique rapportait au baptême. L'affirmation de la foi s'adresse à la foi et ne relève que du jugement de la foi ; au point de vue catholique, c'est à l'Église qu'il appartient d'en fixer le sens et la portée.

Les récits de l'enfance ne sont, pour l'historien, qu'une expression et une assertion de la foi messianique, de cette foi qui s'affirme au début de l'Évangile de Marc et qui a transfiguré les souvenirs des apôtres, qui s'affirme aussi et se développe dans Paul, puis dans le quatrième Évangile. Cette foi est comme la réponse que les générations de fidèles font successivement à la proposition de l'Évangile de Jésus ; elle grandit en restant toujours la même, comme un écho qui, en se répercutant de montagne en montagne, deviendrait plus sonore, à mesure qu'il s'éloignerait de son point de départ.

A aucun stade de son développement, son objet n'est perceptible, pour l'historien, comme une réalité de fait. Le critique n'a pas à décider si Jésus est ou non le Verbe incarné, s'il préexistait à sa manifestation terrestre, s'il a été consacré Messie dès sa conception, s'il l'a été le jour de

son baptême, si l'idée messianique, dans sa forme première et sous ses transformations successives, est une vérité. En tant que foi, cette idée s'adresse à la foi, c'est-à-dire à l'homme jugeant, avec toute son âme, la valeur de la doctrine religieuse qui lui est offerte. L'historien, comme tel, n'a pas à s'en constituer l'apologiste ni l'adversaire. Il la connaît seulement comme une idée ou une force dont il peut, jusqu'à un certain point, analyser les antécédents, la manifestation centrale et le progrès indéfini, mais dont la raison profonde et la secrète puissance ne sont pas choses qui relèvent de la simple analyse ni de la discussion critique des textes et des faits.

Il ne s'avisera pas néanmoins de nier que l'idée du Christ soit essentielle au christianisme ; car le christianisme, à toutes les époques, et dès sa première apparition dans l'Évangile de Jésus, lui apparaîtra comme établi sur la foi au Christ. Il reconnaîtra dans les paroles les plus authentiques de Jésus la substance de cette foi, à savoir la prédestination éternelle et unique du Messie, son rôle unique dans l'économie du salut et son rapport unique avec Dieu, rapport

qui n'est pas fondé sur une simple connaissance de sa bonté, mais sur une communication substantielle d'esprit divin, c'est-à-dire de Dieu même, au Messie prédestiné. Les Évangiles seront pour le critique le témoignage éloquent de cette foi vivante, dont la source n'est pas à chercher ailleurs qu'en l'âme de Jésus lui-même. Aucune page de ces livres ne lui semblera négligeable, sous prétexte qu'elle ne représente pas directement la pensée du Sauveur. Les Évangiles sont le document principal de la foi chrétienne, pour la première période de son histoire, et aucune de leurs indications n'est à rejeter comme insignifiante, vu que toutes, sans exception, et depuis l'origine, ont été pour la foi un moyen de s'exprimer, de s'affirmer et de se répandre.

LE ROYAUME DES CIEUX

Jésus avait pour thème ordinaire de sa prédication le règne de Dieu, ou le royaume des cieux. La plupart des paraboles sont en rapport avec l'avènement de ce royaume et la façon de s'y préparer. Dans l'Oraison dominicale, le Christ fait dire aux siens : « Que ton règne arrive ! » Tous ses enseignements sont donnés en vue du royaume.

Cependant, comme l'Évangile n'en contient aucune définition expresse, on a pu discuter et l'on discute encore sur l'objet propre de cette idée. Avant Jésus, l'idée du règne de Dieu est surtout eschatologique, c'est-à-dire qu'elle concerne la fin du monde et l'économie définitive qui doit se substituer à l'ordre actuel et imparfait des choses : Daniel et les auteurs d'apocalypses y voient la grande manifestation de la

puissance divine, qui doit inaugurer la félicité éternelle des saints sur la terre régénérée, et ce bonheur même, auquel Dieu présidera dans la nouvelle Jérusalem. Des éléments divers entrent dans cette conception : cosmologie et transposition de cosmogonie, où le renouvellement universel est amené par la destruction du monde présent ; sentiment national, qui associe à la rénovation cosmique et au jugement général la restauration d'Israël ; sentiment religieux de la justice divine qui récompense les bons et punit les méchants. Dans l'Évangile, l'élément national a disparu, la qualité d'Israélite n'étant plus par elle-même un titre au royaume ; l'élément eschatologique cesse de remplir toute la perspective, et l'élément religieux et moral apparaît au premier plan. Mais c'est une question actuellement fort débattue que celle du rapport entre ces deux derniers éléments, qui semblent coordonnés. Plusieurs critiques admettent que la pensée de Jésus reste entièrement dominée par l'eschatologie apocalyptique. D'autres pensent que le point de vue moral de la rémission des péchés et de la réconciliation avec Dieu est le plus important, le seul essentiel.

I

Cet avis est celui de M. Harnack, et l'éminent conférencier a même des paroles sévères, disons injustes ¹, à l'égard de ceux qui professent l'opinion contraire. En reconnaissant que le royaume à venir est proprement ce que Jésus entend par le royaume, ils céderaient au désir, conscient ou inconscient, de tout niveler et d'abaisser ce qui est élevé. Jésus, nous dit-on, aurait partagé cette croyance du royaume à venir, mais elle ne serait pas pour lui le tout du règne de Dieu ; elle n'en serait même pas le principal, parce que le Sauveur aurait enseigné d'abord, et lui seul, que le royaume des cieux ne se reconnaît pas à des signes extérieurs et qu'il est déjà dans l'homme qui se confie en Dieu.

Un problème de ce genre n'est pas à trancher par des insinuations sur les tendances des personnes qui ont soutenu telle ou telle conclusion. Les exégètes accusés de diminuer le Christ auraient trop facile de répondre qu'on l'honore

1. P. 35.

peut-être moins que l'on ne croit, en lui prêtant les idées que l'on juge soi-même les plus vraies. Les textes évangéliques sont là, et c'est uniquement d'après leur témoignage que la question doit être décidée.

Les évangélistes ont résumé la prédication de Jésus, au début de son ministère, dans les mots : « Faites pénitence, parce que le royaume des cieux est proche ¹ ». Ces paroles pourraient aussi bien représenter, en abrégé, tout l'enseignement du Sauveur en Galilée et à Jérusalem. Elles expriment la nécessité d'une conversion morale, d'un changement intérieur, de la rémission des péchés, mais en vue du royaume prêt à venir, c'est-à-dire en vue de la perspective eschatologique, le règne qui approche étant celui que Jean-Baptiste avait annoncé avant Jésus. L'idée dominante est visiblement celle du royaume qui vient, et la pénitence a sa signification par rapport au royaume, en tant qu'elle est la condition indispensable pour y être admis.

Mais l'Évangile entier ne fait que développer

1. MATTH. IV, 17.

cet avertissement. Les béatitudes, au commencement du discours sur la montagne, promettent le royaume aux pauvres, aux affligés, aux affamés, aux persécutés ; elles le leur promettent comme récompense future et ne le supposent pas réalisé en eux. Quand le Sauveur envoie ses apôtres prêcher, les évangélistes lui font sous-entendre la pénitence, et le message qu'il leur confie se résume dans la formule : « Le royaume des cieux est proche ¹ », qui sans doute a chance de contenir l'essentiel de l'Évangile, d'être « la bonne nouvelle » annoncée par le Christ. Quand on lui demande un signe, Jésus répond qu'il n'en donnera pas d'autre que celui de Jonas ², c'est-à-dire qu'il ajourne ses auditeurs au prochain jugement de Dieu. Il assure à ses disciples que plusieurs d'entre eux vivront encore quand arrivera le royaume ; et lorsque les disciples lui observent qu'Élie doit venir auparavant, il répond que c'est chose faite, et qu'Élie est venu dans la personne de Jean-Baptiste ³. La parabole des

1. MATTH. X, 7.

2. MATTH. XVI, 4 (XII, 39).

3. MATTH. XVII, 12.

Ouvriers de la vigne ¹ montre que le royaume est garanti à tous ceux qui auront travaillé pour Dieu, ne fût-ce qu'un peu de temps. Dans la parabole du Festin ², le rapport du royaume à l'Évangile est celui d'un repas à l'invitation qui le précède. Il faut se tenir sur ses gardes, parce que le royaume arrivera comme un voleur ³; il faut être à l'égard du royaume comme un serviteur vigilant qui attend le retour de son maître ⁴; il faut avoir prête sa provision de mérites, comme les vierges sages avaient leur provision d'huile, faute de quoi on s'expose, quand le royaume viendra, au sort des cinq étourdies qui frappèrent inutilement à la porte de l'époux ⁵; il faut faire fructifier les dons de Dieu en vue du jugement, comme les serviteurs qui firent valoir, en l'absence de leur maître, les talents qu'ils avaient reçus de lui ⁶; il faut, par un bon usage de la vie et des biens présents,

1. MATTH. XX, 1-15.

2. LUC, XIV, 16-24.

3. MATTH. XXIV, 43.

4. MATTH. XXIV, 45-51.

5. MATTH. XXV, 1-13.

6. MATTH. XXV, 14-29.

s'assurer une part au royaume, comme l'intendant malhonnête a su se préparer un asile chez les débiteurs de son maître ¹; il faut se résigner à la pauvreté, en songeant que la vie future réparera les misères de la vie présente, comme on le voit par l'exemple de Lazare ²; il faut se consoler de la mort du Sauveur lui-même, en se rappelant que, dans la dernière cène, quand Jésus a présenté à ses disciples la coupe symbolique, il leur a donné rendez-vous au festin du royaume de Dieu ³.

L'idée du royaume céleste n'est donc pas autre chose qu'une grande espérance, et c'est dans cette espérance que l'historien doit mettre d'abord l'essence de l'Évangile, ou bien il ne la mettra nulle part, aucune autre idée ne tenant autant de place et une place aussi souveraine dans l'enseignement de Jésus.

Les qualités de l'espérance évangélique sont aussi faciles à déterminer que son objet. Elle est d'abord collective, les joies du royaume étant destinées à tous ceux qui aiment Dieu, et de telle

1. LUC, XVI, 1-8.

2. LUC, XVI, 19-25.

3. MARC, XIV, 25.

sorte qu'ils en jouissent en commun, et que leur félicité ne peut pas être mieux comparée qu'à un grand festin. Elle est objective et ne consiste pas uniquement dans la sainteté du croyant ni dans l'amour qui l'unit à Dieu, mais elle implique toutes les conditions d'une vie heureuse, et les conditions physiques aussi bien que les conditions morales, les conditions extérieures aussi bien que les intérieures, en sorte que l'on peut parler de l'avènement du royaume comme d'un fait qui couronne l'histoire, et qui ne se confond nullement avec la conversion de ceux qui y sont appelés. Elle se rapporte et ne peut se rapporter qu'à l'avenir, ainsi qu'il convient à sa nature d'espérance ; et cet avenir n'est pas le sort prochain de l'individu en ce monde, mais le renouvellement du monde, la restauration de l'humanité dans la justice et le bonheur éternels.

S'il y a comme une anticipation du royaume dans la prédication de l'Évangile et dans les fruits qu'elle produit, c'est que la perspective du royaume est très rapprochée ; que l'Évangile est une préparation immédiate et directe à l'avènement du royaume ; que ce présent confine

à cet avenir et le contient virtuellement. Si le royaume des cieux est comparé à un festin, l'Évangile est l'invitation du père de famille, celle qui se fait quand le repas est prêt, pour prier les convives de s'y rendre ¹. La principale garantie de la sécurité dans le royaume sera la ruine de Satan ; mais déjà Satan est vaincu, il a trouvé plus fort que lui, et sa maison est au pillage ².

Jésus a vu dans les guérisons qu'il opérait, spécialement dans les guérisons de possédés, le gage de sa victoire définitive sur les puissances infernales, et il a pu dire que le royaume de Dieu était arrivé, puisqu'il chassait les démons par l'esprit de Dieu ³. Encore est-il que cette assertion, qui vient à l'appui d'un argument tiré des exorcismes pratiqués par les Juifs, et qui sépare assez mal à propos ⁴ les deux comparaisons du royaume divisé et du guerrier armé, pourrait appartenir à une couche secondaire de la tradition évangélique. Supposé qu'elle vienne

1. MATTH. XXII, 2.

2. MATTH. XII, 29.

3. MATTH. XII, 28.

4. Cf. MARC, III, 24-27.

de Jésus, elle présenterait le royaume réalisé dans son commencement et non dans sa plénitude, le pouvoir de Satan n'étant pas encore anéanti.

On doit entendre de la même façon les paroles : « Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume des cieux souffre violence, et les violents le prennent 1. » Le royaume des cieux a été inauguré après que Jean a eu terminé son ministère, parce que c'est alors que Jésus lui-même a prêché l'Évangile; mais il a été inauguré dans sa préparation, non dans son accomplissement; et ceux qui le dérobent, les publicains et les pécheresses qui s'en emparent et qui ont l'air de le voler, n'entrent pas dans la félicité du royaume; ils ont saisi le royaume dans la promesse, ils ont acquis un droit au bonheur des justes.

Le royaume est pour ceux à qui Dieu pardonne, et Dieu pardonne à tous, pourvu qu'ils pardonnent eux-mêmes. Ainsi le royaume est pour ceux qui sont bons à l'exemple de Dieu, et, en organisant la vie présente dans la charité,

1. MATTH. XI, 12.

l'Évangile réalise déjà le royaume, dont l'avènement définitif ne fera, pour ainsi dire, qu'assurer le bonheur et l'immortalité des hommes charitables. Mais le royaume est proprement ce bonheur immortel. Sa racine est intérieure : il est déposé comme un germe précieux dans l'âme de chaque croyant ; dans cet état, néanmoins, il est caché, rudimentaire, imparfait, et il attend sa perfection de l'avenir.

II

Pour établir en quoi consiste l'essence du royaume, de l'Évangile et du christianisme, M. Harnack est parti d'un principe qui n'est rien moins qu'évident par lui-même et que contredit l'attitude générale de Jésus à l'égard de la religion mosaïque et de la tradition israélite. « Certes, écrit-il, c'est une tâche difficile et de grave responsabilité que celle de l'historien distinguant ce qui est traditionnel de ce qui est personnel, le noyau de l'écorce, dans la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu ¹. » Ainsi ce qui est traditionnel est l'écorce ; ce qui

1. P. 36.

est personnel est le noyau. Et parce que la notion eschatologique du royaume appartient à la tradition israélite, M. Harnack trouve tout naturel de la considérer comme étant seulement l'écorce de l'Évangile ; la foi au Dieu miséricordieux en serait le noyau, en tant qu'élément original dans l'enseignement du Sauveur.

Une telle conception de l'essentiel et de l'accessoire en matière de croyance évangélique n'est pas acceptable pour le philosophe ni pour l'historien, qui ne peuvent se croire en droit de décider que l'élément traditionnel de l'Évangile est suspect ou garanti par le seul fait qu'il est traditionnel, mais qui doivent seulement examiner l'importance que Jésus lui-même attache aux différents objets ou aux différents aspects de sa doctrine. Or le Christ n'a jamais dit ni laissé entendre que l'ancienne révélation fût moins autorisée que celle dont lui-même était l'organe. Au contraire, il n'avait pas d'autre prétention que d'accomplir la Loi et les Prophètes ; il a voulu sans doute élargir et perfectionner ; mais, en élargissant et perfectionnant, il entendait conserver ; il ne s'est pas présenté comme le révélateur d'un principe nouveau ; s'il ne donne

jamais sa définition du royaume de Dieu, c'est que le royaume dont il est le messenger et l'agent s'identifie dans sa pensée, comme dans celle de ses auditeurs, à celui que les prophètes avaient annoncé ; il tient à l'espérance du royaume, comme il tient au précepte de l'amour et à la foi de Dieu.

Ces trois éléments de son Évangile sont connexes, inséparables, essentiels, quoique, ou mieux, parce que traditionnels ; ils sont l'essence de l'Évangile, parce qu'ils étaient l'essence de la révélation biblique. Que sa façon d'entendre et de sentir Dieu, l'amour et le royaume, soit plus pure, plus intime, plus vivante que celle de l'Ancien Testament, elle parfait ce qui la précède et ne le détruit pas. Chercher dans l'Évangile un élément tout à fait nouveau par rapport à la religion de Moïse et des prophètes est y chercher ce que Jésus n'y a pas voulu mettre, et ce qui, de son propre aveu, n'y est pas.

La contradiction que l'on découvre entre l'idée d'un royaume à venir et celle d'un royaume déjà présent n'existe que si l'on attribue à la seconde idée un caractère absolu qu'elle n'a pas dans

l'Évangile. On serait fort embarrassé de prouver, par des textes authentiques et clairs, que le royaume, don surnaturel, est un bien purement religieux, l'union avec le Dieu vivant, et l'expérience capitale d'un homme, dans la rémission de ses péchés ¹. Ici encore la grande importance que la théologie protestante attache à la notion du péché et à la justification peut rendre compte de ce qui, au point de vue de la critique historique, ne serait qu'un parti pris d'apprécier seulement dans l'Évangile ce dont on a fait soi-même le principal de la religion. Nulle part le Christ ne confond le royaume avec la rémission des péchés, qui est seulement la condition d'admissibilité au royaume. Nulle part il n'identifie le royaume avec Dieu même et sa force agissant dans le cœur des individus ².

C'est par une exégèse très particulière que l'on trouve cette définition du royaume dans les paraboles ³. La parabole du Semeur ne signifie pas que le royaume soit la parole de Dieu : la parole évangélique, non le royaume, est com-

1. P. 40.

2. P. 35.

3. P. 36.

parée au grain que le semeur jette dans son champ, et dont une partie seulement porte fruit. Une partie de la semence est perdue, et c'est ce qui ne peut être dit du royaume. La partie de la semence qui profite correspond à la prédication utile, à celle qui suscite des candidats au royaume, mais elle n'est pas le royaume lui-même; elle fructifie pour le royaume, qui est le but en vue duquel la semence de la parole a été jetée. Les paraboles de la Perle et du Trésor caché ne tendent pas à prouver que le royaume soit Dieu même, dans le secret du cœur, mais simplement que la félicité du royaume éternel mérite d'être acquise par le sacrifice de tous les biens et avantages terrestres, comme la belle perle et le trésor enfoui dans le champ méritaient d'être achetés au prix de tout ce que possédaient ceux qui ont découvert cette perle et ce trésor. L'application de ces paraboles n'est pas douteuse, et elle est en rapport avec la conception eschatologique du royaume. La semence qui croît sans que le laboureur s'en inquiète ¹ peut éveiller l'idée d'un progrès

1. MARC, IV, 26-29.

moral accompli dans les âmes : en réalité, la comparaison porte sur le royaume prêché et sur le royaume manifesté, le premier répondant aux semailles, et le second à la moisson; entre les deux se place le temps où la semence pousse et où l'Évangile grandit. Les paraboles du grain de Sénevé et du Levain, qui font valoir le contraste d'un début chétif et d'un grand résultat final, s'appliquent aussi à l'antithèse du royaume semé par la prédication évangélique, et du royaume développé dans sa manifestation définitive. Partout l'Évangile est subordonné au royaume proprement dit.

Il est besoin d'une certaine préparation pour trouver que celui qui récite l'Oraison dominicale prie uniquement afin de conserver la force qu'il possède déjà et d'affermir l'union dans laquelle il vit avec Dieu ¹. La première partie de la prière concerne l'avènement du royaume, et le chrétien qui dit : « Que ton règne arrive », ne suppose pas que le royaume des cieux soit réalisé en lui-même. La seconde partie est subordonnée à la première, comme l'Évangile est

1. P. 42.

subordonné au royaume ; car c'est en vue du royaume à venir et prochain que l'on demande à ne pas manquer du pain quotidien, à être pardonné, à être préservé de la tentation. La paternité de Dieu, l'adhésion intérieure à sa volonté, la certitude d'être en possession de biens éternels et d'être protégé contre le mal n'excluent pas la conception eschatologique du royaume et n'ont même leur pleine signification que par rapport à cette idée. Il est évident que les termes de la prière seraient tout autres s'il ne s'agissait que de garantir l'union, déjà existante, de l'individu avec son Père céleste.

La parole : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il perd son âme ¹ », ne signifie pas précisément « la valeur infinie de l'âme humaine ² », abstraction faite de la destinée de l'homme dans le royaume futur. Jésus dit qu'il faut perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité, et que celui qui la cherche ou la gagne maintenant la perd pour l'avenir ; or, il ne sert à rien de tout gagner, si l'on perd la

1. MARC. VIII, 36.

2, P. 40,