

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Band: 7 (1874)

Artikel: Le problème christologique
Kapitel

Autor: Astié, J.-F.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379165>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE

PAR

J.-F. ASTIÉ

I

De l'avis de Rothe, nous abordons, avec la christologie, un des chapitres de la dogmatique traditionnelle qui réclament le plus impérieusement une rénovation et dont une fausse prudence écarte soigneusement les investigations des savants. « Les nombreux dogmes, dit-il, qui n'ont pas été retravaillés au point de vue du principe fondamental de l'église évangélique, doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une église spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification aucune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'église évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler, il y a un millier d'années, comme elles ont vieilli !... Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

.... Ce sont justement ces dogmes, non révisés au point de vue protestant, qui tiennent hors de l'église bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles

de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisante aux yeux des gens du dehors. » (Pag. 17, 18.)

La spéculation philosophique est également intervenue dans ce domaine, promettant, suivant son habitude, de faire beaucoup mieux que les théologiens. Mais encore ici elle est fort loin d'avoir tenu ses belles promesses.

L'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss a coupé court aux essais de christologie spéculative et transporté de nouveau le problème sur le simple terrain historique. Malheureusement au lieu, sinon d'abdiquer devant l'histoire, du moins de compter avec elle, la spéculation a cédé à la tentation de la suborner. Il n'en est pas moins résulté tout un nouveau développement des études historiques sur les origines du christianisme. Il a eu pour effet de faire reparaître le problème christologique, qu'on aurait voulu éluder, et de le placer sur un nouveau terrain.

Tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que, malgré ses hautes prétentions au désintéressement et à l'impartialité, il n'est rien de moins dépréoccupé que la critique de Strauss. « La *Vie de Jésus*, dit Schwarz, a deux points de départ, l'un *spéculatif*, l'autre *historico-exégétique*, qui, en se soutenant et en se complétant, constituent la *force* et l'*unité* de l'ouvrage. Le point de départ spéculatif est celui de l'immanence de Dieu dans le monde. Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière*; il ne saurait donc y avoir place pour la moindre *trouée* dans ce tissu aux mailles serrées: *le miracle est impossible*. C'est cette négation aprioristique du miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. Cette idée fondamentale est présentée dans une autre forme, quand il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se reproduit sans cesse dans chaque membre de la famille humaine. »

« L'idée du mythe est le point de départ historico-critique. L'église orthodoxe voyait dans la Bible une histoire *surnaturelle* ; le rationalisme retranchait l'adjectif ; Strauss supprime substantif et adjectif ; cette prétendue histoire n'est qu'un *tissu de fables*. » (Pag. 53, 54.)

Strauss s'était trop pressé, comme il l'avoue lui-même : il avait prétendu prendre la forteresse d'un coup de main. L'ardeur avec laquelle il s'était lancé dans cette aventure l'avait fait tomber dans une méprise étrange. Il avait essayé de faire une critique de l'histoire évangélique, avant de s'être livré à une étude sérieuse et approfondie des sources, des écrits évangéliques qui la contenaient. Aussi, bien loin d'atteindre son but n'avait-il fait que soulever de nouveaux problèmes historiques.

C'est à les résoudre et à combler ainsi une grave lacune que s'applique l'école de Tubingue. Baur prétend donner une base objective à la critique de Strauss. Dans ce but il s'entoure de toutes les ressources de l'art pour soumettre la forteresse à un siège en règle. Il ne s'agit plus de nier simplement l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, mais bien d'en rendre compte d'une manière historique. On prétend assigner à chaque livre du canon une place marquée dans la littérature du premier et du second siècle, et la faire ainsi rentrer dans le grand courant de l'histoire. D'accord avec Strauss pour nier tout surnaturel, se refusant à admettre des *procédés frauduleux* dans les livres du Nouveau Testament, le chef de l'école de Tubingue a cherché à prouver qu'ils ne proviennent pas d'auteurs contemporains : qu'il s'est écoulé entre les faits et leur consignation par écrit un temps *suffisant* pour donner lieu à la formation de ces fables inconscientes qui ne compromettent pas le caractère moral des rédacteurs de nos documents.

Jusqu'ici rien de plus légitime que cette entreprise, dût l'histoire entière du canon être bouleversée, à la suite de recherches nouvelles. Malheureusement la spéculation *a priori* jouait un trop grand rôle dans la révision de ce grand procès historique. Au fond cette révision était entreprise en faveur d'une idée préconçue qu'il s'agissait d'imposer à l'histoire, au lieu d'écou-

ter docilement les leçons qu'elle pouvait avoir à donner impartialement à ceux qui la consulteraient.

« Poussant à ses dernières conséquences la méthode *constructive*, introduite dans l'histoire par le hégélianisme, Baur ne tient pas suffisamment compte des *personnalités* ; les événements particuliers sont trop noyés ou perdus dans la grande évolution de l'esprit général. » (Pag. 62.)

Cette subordination de l'histoire à la spéculation aboutit à deux conséquences aussi graves qu'étranges. L'école de Tubingue prétend que le christianisme n'est pas descendu du ciel comme quelque chose de parfait et d'arrêté une fois pour toutes et qu'il s'est développé peu à peu. Jusqu'ici tout est bien. Mais quand on demande à l'école d'où sont venus les porteurs, les ingrédients de cette longue évolution à laquelle ils tiennent tant ; pourquoi les adversaires en présence sont dès le début entrés en hostilité absolue pour finir par se réconcilier ; où ils ont puisé la force, le nerf nécessaire pour activer le développement : l'école hésite, demeure sans réponse, en tout cas se divise.

« Tous les travaux de l'école de Tubingue, dit Dorner, n'ont eu qu'un seul but : *justifier* l'hypothèse historique sur laquelle reposait la théorie des mythes.... *Mais en voulant justifier l'hypothèse des mythes sur le terrain historique, on l'a compromise.* A la suite de toutes les opérations critiques de Baur, on s'est vu en face d'un étrange résultat : le christianisme est apparu comme un produit *anonyme*, sans fondateur personnel. On nous parlait de chrétiens judaïsants, de chrétiens sortis du paganisme. Toute la littérature du Nouveau Testament était présentée comme un produit de leurs controverses d'abord, et puis des essais de conciliation qui survinrent quand la lutte eut perdu de sa vivacité. Mais ici se pose une question importante : *d'où* sortent donc ces judéo-chrétiens et ces chrétiens-païens ? D'où vient l'impulsion qui les pousse à se combattre avec tant d'acharnement ? Quelle est cette *puissance irrésistible* qui s'impose aux uns et aux autres, et qui, non contente de *prévenir* une rupture définitive, les oblige à finir par se concilier ? Comment se fait-il qu'il se soit formé *parmi les juifs* un parti qui a

reconnu en Jésus le Messie et qui, pour le suivre, n'a reculé ni devant les souffrances, ni devant la mort ?

» Comme l'école de Tubingue ne conteste pas l'existence *historique* du Seigneur, elle est bien obligée d'avouer que les discours, les œuvres et le sort de Jésus ont *provoqué* cette foi des judéo-chrétiens. Mais ici deux autres questions décisives se posent : Comment les premiers apôtres peuvent-ils être demeurés *foncièrement juifs*, tout en se mettant en *directe opposition* avec les idées *messianiques* régnantes, et en admettant un Messie humilié, crucifié ? Du moment où sur l'article du Messie, — ce point fondamental de la religion juive, — ils se sont mis en opposition avec la foi de leur peuple, il reste à *expliquer comment* ils en sont venus à rompre ainsi avec les préjugés nationaux.

» Ici il s'agit de se décider : on se trouve en face d'une énigme historique qui n'admet qu'une solution. Nos évangiles l'expliquent naturellement, en respectant toutes les exigences psychologiques. S'il ne s'est pas passé quelque chose comme les œuvres et la résurrection du Sauveur pour convertir ces juifs dissidents, s'ils n'ont pas été conduits à le reconnaître comme Messie par l'impression miraculeuse qu'il leur a faite, par ses déclarations sur sa haute dignité, *leur rupture avec la foi populaire* demeure inexplicée. Evidemment les premiers apôtres ne sont pas *restés* purement et simplement des juifs. Tout en conservant des éléments traditionnels, ils ont admis certaines vérités *en commun* avec saint Paul. De sorte qu'il faut considérer l'accord entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'entre les païens non pas comme la *résultante* de longues controverses, mais comme un fait *primitif*. Et cet accord lui-même ne s'explique nullement par un procès dialectique de l'idée, conforme aux exigences de la logique hégélienne, mais par l'*impression décisive* que le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, a produite sur les uns et sur les autres. Ils étaient au fond d'accord parce que leur foi a été déterminée par l'*action* que sa personne a exercée sur eux ¹. »

¹ Voir Dorner : *Histoire de la théologie protestante, Compte rendu*, pag. 43 et suivantes, 1^{re} année.

Ce n'est pas simplement le fait de l'existence des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens qui oblige à remonter plus haut pour en trouver en Jésus la raison d'être. Ces deux tendances inexplicables elles-mêmes sont impuissantes à rien expliquer. C'est ici que nous voyons éclater les divisions et les hésitations dans le sein de l'école de Tubingue.

Il devient absolument impossible de rendre compte du christianisme historique. Serait-il provenu d'un développement lent et successif du judéo-christianisme, de l'ébionitisme? nullement, car, d'après Schwegler, ces premiers chrétiens étaient purement et simplement des juifs; privée de toute capacité de développement, cette tendance serait demeurée stationnaire comme le judaïsme. Dirons-nous que c'est chez saint Paul que le judaïsme s'est transformé en christianisme? Mais comme après des efforts stériles le christianisme, à peine né, doit, par suite de la mort de son fondateur Paul, avoir été refoulé dans le judaïsme, pour ne triompher que dans le second siècle, le problème se trouve déplacé mais non expliqué. Les disciples de Paul deviennent tout à coup les vrais fondateurs du christianisme, mais sans qu'on sache pourquoi. Schwegler signale ici deux causes. 1° L'extension extraordinaire de l'église dans le monde païen. — Mais comme, d'après lui, ces convertis devenaient des juifs et rien de plus, cette cause ne saurait avoir été très efficace. 2° L'invasion de l'esprit romain. — Cette seconde cause ne saurait avoir été plus effective, puisqu'on a soin de nous dire que l'église de Rome était elle-même judaïsante. En tout cas, le progrès ne saurait être provenu d'un développement immanent du *judaïsme*.

Schwegler veut néanmoins que l'ébionitisme se soit développé en christianisme sous l'action sollicitante du paulinisme. C'est oublier que, d'après le même auteur, la tendance judéo-chrétienne était tout ce qu'il y avait de plus *infécond*. Faudrait-il peut-être partager entre les deux tendances les matériaux et les forces du développement? Cette hypothèse est inadmissible. Car on ne comprendrait pas comment deux éléments à ce point hétérogènes, le paulinisme et l'ébionitisme, auraient pu concourir à un développement commun. Il ne

peut y avoir eu que juxtaposition et non pénétration réciproque.

Planck conçoit l'ébionitisme comme primitivement moins juif et moins stérile. La transformation de la religion de la loi en celle de la liberté aurait eu lieu non pas seulement chez Paul mais déjà en Christ : elle aurait constitué l'essence du christianisme primitif ; de sorte que le tout premier judéo-christianisme renfermait un principe nouveau. Jésus se serait borné à avoir conscience d'une force vivante et rédemptrice, mais il n'aurait jamais déclaré que cette force nouvelle aurait une portée universelle de réconciliation avec Dieu. Paul au contraire aurait exprimé, pour la *conscience générale*, ce qui était contenu en fait dans le christianisme primitif. L'apôtre des gentils expose cette phase où le divin entre en l'homme et s'y établit. — Ici encore le développement demeure inexpliqué. Car si les ébionites sont devenus plus chrétiens, ils sont toujours profondément séparés du paulinisme. Si Paul ne prend plus la place de Christ, comme chez Schweigler, il dépasse l'ébionitisme qui est seul la fidèle image du fondateur et du christianisme authentique. Si pour le premier de ces docteurs l'ébionitisme n'était pas *encore* du christianisme, pour Planck le paulinisme ne l'est déjà *plus*.

D'après Koestlin, le vrai christianisme ne serait ni l'ébionitisme, ni le paulinisme, mais *autre chose*. Paul et les judaïsants représenteraient les deux tendances extrêmes du christianisme des deux premiers siècles, au-dessus desquels aurait plané la majorité, le centre qui représentait le pur intérêt chrétien. L'unité se serait donc trouvée dans le christianisme primitif qui aurait dominé les deux extrêmes. — Seulement ce christianisme primitif n'est guère que la résultante des idées des deux partis extrêmes. L'unité véritable fait donc encore défaut.

Ritschl croit l'avoir enfin découverte cette unité si désirable en remontant jusqu'à Christ pour trouver la source des deux tendances capitales des temps primitifs, et par cela même leur unité et le point de départ de leur développement respectif et postérieur. Jésus a élargi et perfectionné le point de vue de

la loi mosaïque, mais sans quitter, soit dans le fond, soit dans la forme, le terrain de l'Ancien Testament. Le seul élément nouveau qu'il a apporté consiste dans le fait suivant : il a réellement accompli lui-même la justice parfaite qu'il présentait aux pharisiens comme la condition de l'entrée dans le royaume des cieux. Les ébionites se seraient attachés exclusivement à la *doctrine* de Jésus enseignant l'obéissance à la loi mosaïque, tandis que Paul aurait insisté sur la *personne* de Jésus qui était le fait nouveau, le centre d'une religion supérieure.

Les deux tendances subséquentes auraient donc leur point de départ, leur point d'attache en Christ. Avons-nous enfin l'unité ? Il n'y paraît pas. En Jésus la doctrine et la personne ne diffèrent pas seulement, elles se contredisent : la doctrine est juive ; la personne est chrétienne. Le judéo-christianisme et le paulinisme à leur tour ne sauraient former une unité ; nous ne sommes pas en présence de deux branches vigoureuses sortant du même tronc : si l'un est le christianisme l'autre ne l'est certainement pas.

Ici encore nous ne comprenons pas davantage la possibilité d'un développement *commun* aux deux tendances. Le paulinisme pouvait seul se développer ; il devait inévitablement refouler le judéo-christianisme, disons-mieux, le judaïsme, aussi certainement qu'en Jésus la personnalité l'emportait sur l'enseignement.

De guerre lasse, les *défauts* du paulinisme seraient appelés à fournir les motifs, les causes du développement. Le principal défaut aurait consisté dans le besoin de donner au principe paulinien la forme d'une règle, d'une discipline morale universelle. L'impopularité de la doctrine de Paul, la difficulté de la comprendre, et l'influence de la tradition évangélique remontant à Jésus auraient amené cette transformation. La doctrine de la justification par la foi disparut toujours plus, pour céder la place aux œuvres. Les commandements de Christ prévalant, la justification par la foi alla s'appauvrissant, à mesure qu'on vit croître le mérite des œuvres.

Mais peut-on bien voir là un développement du *paulinisme* ?

n'en est-ce pas plutôt l'abdication et l'absorption ? On ne peut dire que le paulinisme s'est développé et a pris la forme d'une règle morale universelle, car cette règle qui n'est nullement paulinienne ne saurait être émanée de la doctrine de Paul.

Au fait, pour Ritschl le nerf réel, effectif du développement c'est la tradition évangélique ou la doctrine de Jésus. Mais comme d'après ce théologien la doctrine de Jésus est juive (sa personne seule est chrétienne), cela revient à dire que le judéo-christianisme s'est insinué dans le paulinisme. D'après Schwegler l'ébionitisme a dû se développer sous l'action sollicitante du paulinisme : d'après Ritschl, c'est au contraire le paulinisme qui se développe sous l'action de l'ébionitisme. Nous avons passé d'un extrême à l'autre. — L'essentiel, à notre point de vue, c'est qu'on n'aboutit pas mieux avec une explication qu'avec l'autre à nous rendre compte du développement du christianisme primitif. Baur a remarqué que le résultat final est le même ; c'est toujours la juxtaposition extérieure, dans un cas, de la foi et de la charité, dans l'autre, de la foi et des œuvres. Ritschl a échoué comme les autres et pour la même cause : l'unité fait défaut au point de départ. N'étant que juxtaposées en Jésus-Christ les deux tendances conservent cette attitude extérieure et dans le cours de leur développement et dans leur association finale. Tout en rejetant l'idée favorite du hégélianisme qui prétend que ce qui est le premier en date est toujours inférieur, Ritschl subit l'influence de cet axiome. Il n'explique le développement du paulinisme que par des défauts inhérents à cette tendance et au christianisme lui-même.

Malgré les efforts de la spéculation, ces tentatives diverses de la plus savante stratégie ont eu pour résultat de ramener la lutte sur le terrain historique. Pour se rendre compte du judéo-christianisme et du paulinisme il a fallu remonter jusqu'à *l'impression décisive que Jésus-Christ a produite sur les uns et sur les autres*. « Ce premier pas sur le terrain historique en réclamait un second, remarque Dorner. L'accord foncier des deux grandes tendances, compatible d'ailleurs avec d'importantes différences, implique l'unité du fondateur. C'est ainsi qu'en appro-

fondissant les questions critiques, la théologie a été forcément ramenée vers le problème christologique qu'elle prenait plaisir à éluder. On a tenté d'expliquer la formation du christianisme primitif en la plaçant *longtemps après* la mort du fondateur, en faisant provenir nos écrits évangéliques des luttes entre les judéo-chrétiens et les chrétiens-païens; mais arrivés là, les critiques n'ont pu se dispenser de *rendre compte* de ces deux grandes écoles. C'est ainsi que l'attention a été ramenée vers les vraies sources du christianisme. »

Baur lui-même à qui on avait reproché avec juste raison de laisser la personne de Jésus comme un x inconnu, enveloppé dans les ténèbres du passé, pour faire dépendre le développement de l'église de l'impulsion décisive imprimée par Paul, a été obligé à céder au mouvement général qui a contraint l'école entière à remonter enfin jusqu'à Jésus. Il y aurait eu dans le Seigneur deux facteurs, deux éléments. L'un vraiment moral, — la doctrine de Jésus telle qu'elle nous apparaît dans le sermon sur la montagne, dans les paraboles, dans les enseignements de Jésus portant sur les conditions d'entrée dans le royaume de Dieu, — aurait constitué l'essence du christianisme, le centre vraiment substantiel. Paul se serait attaché à cet élément vraiment divin, universel, absolu, éternel. A côté de cela se serait trouvé un élément temporaire, national, enveloppe inévitable du premier; les ébionites auraient cru devoir faire prédominer cet élément accessoire.

Baur ici n'est plus d'accord avec sa conception bien connue des premiers âges du christianisme. Ce qui, chez Christ, est inséparable et se pénètre, — l'élément moral et l'universalisme, — se brise et se morcelle chez les disciples. Paul fait prévaloir l'universalisme, les ébionites, l'élément moral substantiel; la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan par les ébionites; le paulinisme transforme l'idée messianique et en fait le dogme de la personne de Christ. Pour saint Paul lui-même la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan; c'est tout au plus l'idée du retour du Maître qui acquiert de l'importance. L'essence substantielle de Christ est laissée de côté, toute l'attention se concentre sur des problèmes qui, pour Jésus-Christ, n'existaient pas,

ou étaient du moins relégués dans l'ombre. La foi en la résurrection de leur Maître n'a pas pour unique effet de communiquer aux apôtres une force inconnue jusque-là, mais après cet événement nous ne retrouvons pas le moindre vestige de ce qui chez Christ lui-même était l'essentiel. L'universalisme a disparu sans laisser de trace, la spiritualité de la morale a cédé la place au zèle le plus grossier pour la loi. La foi en la messianité de Jésus est loin d'être spirituelle; en dépit de la mort et de la résurrection on voit toujours prédominer l'ancien point de vue juif et théocratique.

Cette explication de Baur, qui reproduit pour l'essentiel le point de vue de Schwegler, ne saurait aboutir plus que les autres. En effet si Jésus-Christ a été tel que Baur le dépeint, s'il a exposé, enseigné le vrai christianisme, il est de toute impossibilité que ses disciples immédiats aient été, soient demeurés, ces judaïsants opiniâtres, étroits et bornés, cristallisés, que nous décrit sa critique. Réciproquement si les disciples n'ont pensé et n'ont agi qu'en judaïsants intraitables, il ne se peut que Jésus ait agi et pensé comme Baur le prétend : l'une des hypothèses exclut nécessairement l'autre. Au fait, Baur remonte bien jusqu'à Christ et à son œuvre, — c'est un avantage qu'il a sur son disciple Schwegler, — mais il n'en profite pas, il n'y a pas en effet de liaison intime, de point de contact vivant entre la vie et le ministère de Jésus, d'une part, et l'activité de ses apôtres et de ses premiers disciples d'autre part. Car pour Baur, comme pour Schwegler, c'est avec la doctrine paulinienne que l'élément chrétien proprement dit pénètre pour la *première fois* dans le judéo-christianisme.

On sent la haute portée de ces tentatives diverses qui ont toutes échoué. Le problème a été pris par tous les bouts sans qu'on soit arrivé à le résoudre; le protée est demeuré insaisissable, le sphinx a gardé son secret. Le judéo-christianisme et le paulinisme ne demeurent pas seulement inexplicables; à leur tour ils n'expliquent rien. Si on veut bien se rappeler que le but suprême de l'école de Tubingue était d'expliquer naturellement le christianisme, on doit reconnaître qu'elle a échoué complètement, quel que soit d'ailleurs le mérite incontestable

ble de ses travaux à d'autres égards. Tous ces efforts variés et gigantesques ont abouti à un résultat diamétralement opposé à celui qu'on se proposait. Comme le christianisme n'en demeure pas moins un fait incontestable, on est forcément ramené vers l'explication surnaturelle qui seule peut rendre compte de tout. On n'aboutit à un développement réel, normal, rationnel qu'en proclamant que Christ est le point de départ suprême, le miracle par excellence. Il n'y a qu'un commencement miraculeux qui soit ici un commencement réel. De lui seulement peut jaillir un développement réel.

C'est là un résultat inattendu des travaux de Tubingue dont on ne paraît guère se douter en France où l'on n'a fait connaître cette école que dans un intérêt exclusivement polémique. En Allemagne cette étrange ironie qui a contraint l'école de Tubingue à édifier à sa façon, à asseoir sur de solides bases l'édifice qu'elle avait entrepris de renverser, n'a échappé ni aux amis ni aux adversaires.

Ce n'est pas à dire qu'on soit revenu à l'explication surnaturelle ; non, le courant général d'une époque entière ne se change pas en si peu de temps. Mais il y a un retour marqué vers les solutions purement historiques ; on éprouve généralement le besoin d'étudier les faits en eux-mêmes ; on réagit contre les formules aprioristiques nées dans un milieu hostile à l'histoire même qu'elles ont mission de construire. C'est ainsi que plusieurs des axiomes favoris de Strauss se trouvent avoir perdu la puissance magique qu'ils ont eue pendant quelques années. D'après le célèbre critique, l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. « Sans doute, répond Gass, mais qu'est-ce qui prouve que *tout* esprit soit soumis à ce genre de développement ?—Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. — Mais de quel droit ? Christ, par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer, n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres ? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au-dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vint déclarer que le fait ne *pouvait*, ne

devait pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective, que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême ? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun autre centre que Jésus-Christ. » (Pag. 288.)

Ainsi Ullmann prétend à son tour que l'incarnation de Dieu dans l'humanité entière ne saurait exclure son incarnation *spéciale* dans *une* personne historique, à un degré éminent. La révélation doit avoir un centre, un chef. Pour être un organisme vivant il faut que l'église ait une tête. Les choses ne se passent pas autrement dans le domaine de l'art. Il surgit de loin en loin des génies dans lesquels l'idée de la beauté prend un corps. Il suffit de citer Homère, Sophocle, Dante, Shakespeare, Raphaël. Voilà des cas où, malgré l'assertion de Strauss, l'idée se trouve incarnée dans sa plénitude chez *un seul* exemplaire de l'espèce humaine. Cet argument est irrésistible ; il met à nu le défaut fondamental de la conception hégélienne qui méconnaît entièrement la valeur historique des *individualités* puissantes, pour ne tenir compte que de l'élément *général, impersonnel*, de l'idée. Les personnes concrètes ne sont plus que des masques qui servent d'écho à l'esprit général. L'humanité cesse d'être un tout organique, elle devient la somme d'une masse d'atomes, d'unités égales les unes aux autres. Pour échapper à l'idée de la divinité de Christ dans le sens spécifique et exclusif du mot, Strauss est tombé dans l'autre extrême ; il a proclamé une *égalité artificielle* de tous les hommes. Par peur de reconnaître la dignité métaphysique de Jésus, il méconnaît sa grandeur historique et ce qu'il y a en lui d'unique. Jésus ne se trouve pas seulement à la *limite* de deux grandes époques. C'est la profondeur et la puissance incontestable de sa personnalité qui ont imprimé l'*impulsion* nécessaire pour passer du monde ancien dans le monde moderne. Aux yeux de Strauss, Jésus cesse d'être le fondateur, le centre du christianisme pour en devenir simplement l'*occasion*.

« Le célèbre critique a cherché plus tard à corriger ce que

son point de vue avait d'excessif. Dans la troisième édition de son ouvrage, il reconnaît en Jésus un génie religieux ; comme fondateur de la religion absolue, il a dépassé de beaucoup tous les autres fondateurs de religion et ne sera jamais dépassé. Toutefois Strauss et Ullmann diffèrent encore. Celui-ci ne voit dans cette idée de génie qu'une simple *analogie* qui ne saurait rendre la plénitude de tout ce qui était en Jésus. Le Sauveur demeure toujours l'*incomparable*, renfermant en lui d'une façon *absolue* ce qui ne se trouvait que d'une manière relative chez les héros et les génies de l'humanité. Ici on voit se creuser de nouveau l'abîme qui sépare le Christ de l'histoire de celui de la dogmatique. » (Pag. 58, 59.)

Après les travaux de l'école de Tubingue, Strauss à son tour s'est vu obligé d'aborder le terrain historique qu'il avait évité avec tant de soin. C'est là ce qu'il a essayé dans sa nouvelle *Vie de Jésus*, mais sans grand succès. « Tout en se proposant un but positif, dit Schwarz, il n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent ; il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire « qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus. »

Strauss se montre également arriéré quand il prétend fixer les rapports entre les commencements de la vie de Jésus et le judaïsme et l'hellénisme. Les constructions historiques à la façon du hégélianisme ont passé de mode. Strauss présente, — et c'est ici un point important, — la conscience que Jésus a de lui-même comme le *centre* de sa vie et de son enseignement. Jésus accomplit un grand progrès en reconnaissant en Dieu le Père céleste, plein de bonté pour tous sans exception.

Il a dû tirer cet élément-là *de son propre fonds* ; c'est parce qu'il était la bonté même qu'il s'est représenté Dieu comme éminemment bon. De là résulta pour Jésus une sérénité intérieure parfaite qui l'éleva au-dessus des privations, des soucis et des désirs et constitua son état d'âme harmonieux et permanent. Aucune lutte intérieure n'ayant précédé cette phase, on ne retrouve pas chez Jésus des échos d'un passé douloureux, comme chez saint Paul, Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus sans qu'aucune *conversion* fût nécessaire. Cette sérénité parfaite, Jésus l'avait reçue de l'hellénisme.

« Strauss nous engage à laisser le Christ *historique*, fait problématique, pour nous occuper du Christ *idéal*. Il entend par là, avec Kant, cet idéal de l'homme selon le cœur de Dieu qui se trouve dans la raison humaine et auquel chaque individu doit s'élever. Le christianisme doit ainsi se transformer en humanitarisme, conformément à toutes les nobles aspirations de notre époque. Sans contredit, s'il n'y avait pas eu de Christ *historique*, cet idéal ne serait pas aussi élevé ; Jésus nous en a fourni des traits nouveaux ; il en a relégué dans l'ombre d'autres qui auraient nui à l'effet général ; il y a plus, en concevant cet idéal d'une manière *religieuse*, il lui a donné une consécration supérieure, en l'incarnant en sa personne il lui a communiqué la chaleur et la vie.

» Malgré tout cela, Strauss ne peut se résigner à nous faire grâce de l'inévitable refrain : l'idéal n'aime pas à se manifester en sa plénitude dans un *seul* exemplaire. Pour si haut placé que soit Jésus parmi ceux qui ont contribué à former l'idéal de l'humanité, il ne saurait être ni le premier, ni le *dernier*. Grâce à cette idée, Strauss se trouve renfermé dans un cercle étroit et stérile dont il ne peut plus sortir. Dans un écrit précédent (*Friedlichen Blättern*) il avait présenté Jésus comme ayant atteint un idéal religieux qui ne *pourrait jamais être dépassé* ; il avait déclaré que l'humanité ne pourrait pas plus se passer de Jésus que de religion. Aujourd'hui revenant en arrière, il reprend son vieux et triste refrain, exclusivement négatif : Jésus n'est ni le premier, ni le dernier de ceux qui ont

exposé l'idéal de l'humanité, il n'est pas seul et unique de son espèce. » (*Der Alleinige.*)

Mais si, — comme nous aurons encore l'occasion de le montrer, — la *Nouvelle vie de Jésus* n'a pas une grande valeur pour résoudre le problème historique, elle a eu le grand mérite de faire accomplir un pas décisif à la question critique. Nous avons déjà vu que Baur et ses disciples n'avaient eu qu'un seul but : donner de solides bases historiques à la théorie des mythes. Strauss, de son côté, en essayant de répondre dans la *Nouvelle vie de Jésus* aux exigences de Baur, a renversé les bases sur lesquelles il voulait fonder sa propre théorie et l'hypothèse des mythes elle-même. Voilà comment ces deux grands critiques, en se contrôlant l'un l'autre, sont arrivés à montrer tout ce qu'il y avait d'arbitraire dans les données aprioristiques qu'ils admettaient en commun.

C'est là un fait capital que Dorner a mis en lumière. « Baur, dit-il, avait reproché à Strauss d'avoir, dans son premier ouvrage, fait une critique de l'*histoire* évangélique, sans toucher à celle des *évangiles* ; Strauss, retournant l'objection, reproche au chef de l'école de Tubingue de s'être appliqué à une critique des *évangiles*, sans avoir abordé celle de l'*histoire* évangélique. » Strauss est disposé à admettre que, par suite des travaux de Baur, il convient d'accorder une plus large place à la poésie *consciente* et *intentionnelle* qu'on ne l'avait d'abord cru.

Il est inadmissible que dans une époque si *éloignée* des événements on ait fait des récits fabuleux, en indiquant soigneusement le temps, les *lieux*, les noms *propres*, et tout cela d'une manière *inconsciente*, sans *intention* aucune. De sorte qu'il ne reste plus que les deux alternatives signalées par Baur. Si on ne veut pas accorder des *falsifications intentionnelles* et *conscientes*, il faut admettre que nos récits évangéliques sont, pour l'essentiel, *dignes de foi*. L'explication qui rend compte de l'origine du christianisme au moyen de la théorie des mythes est donc en train *de se dissoudre*. Tous les travaux de la critique ont un étrange résultat : *dès qu'on se refuse à reconnaître le caractère historique de la littérature du Nouveau Testament, il ne reste plus qu'à en accuser les auteurs de fraude consciente.* »

« Strauss voudrait échapper à cette dernière alternative, qui a toujours répugné à la science allemande. Dans ce but, il suppose que nos évangiles n'ont été composés qu'après l'âge apostolique. Mais pour que ce point de vue intermédiaire fût soutenable, il faudrait que le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus, réponde aux *légitimes exigences* de la science et que l'étude des sources, faite par Baur, résistât à la *contre-épreuve* à laquelle son émule la soumet. Sans cela la critique ne pourra pas s'arrêter sur cette pente glissante ; elle sera contrainte de recourir aux accusations des adversaires les plus vulgaires et les plus superficiels du christianisme. »

Or Schwarz et Dorner, bien qu'appartenant à deux écoles fort différentes, s'accordent pour reconnaître que les explications que Strauss propose de la personne de Jésus d'abord et ensuite de l'âge apostolique sont loin d'être satisfaisantes. Le premier s'élève contre la prétention de Strauss de faire de la sérénité, de l'harmonie parfaite d'une belle nature, de l'hellénisme, en un mot, le point central de la conscience de Jésus. « Cet élément se trouve en Jésus, mais ce n'est que la *manifestation* de quelque chose de plus profond encore : il n'est pas la *cause* mais uniquement le symptôme de cette force appelée à agiter et vaincre le monde. Cette bonté aimable, cette affabilité était avant tout une *commisération universelle* pour l'humanité *malheureuse* et *pécheresse*. Et cette commisération s'explique à son tour par la nature profondément *religieuse* de Jésus, par son cœur tourné vers Dieu, par son union avec Dieu qui est la commisération même. En un mot, ce n'est pas d'*esthétique* qu'il est ici question, mais de religion : au lieu de l'élément hellénique, il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. Mais Strauss ne sent pas ces vérités religieuses et morales, aussi éprouve-t-il une répulsion presque malade à appeler Jésus le *Sauveur*. » (Pag. 93.)

Dorner de son côté fait voir que le tableau de la personne historique de Jésus présenté par Strauss ne saurait satisfaire aux exigences historiques, ni paraître même historiquement possible,

quand on cherche à se rendre compte des rapports de l'église et de son fondateur. « Le fait incontestable du christianisme et de l'église demeure *inexpliqué* ; on ne nous donne pas de raison *suffisante* qui en rende compte. D'où vient cette paix, ce *sentiment du salut* qui, de l'avis de tous, caractérise à un si haut degré l'église, s'il n'y a eu ni Sauveur, ni Rédempteur ? Au moment même où il fait appel à la loi de la *causalité* pour nier la possibilité du miracle, Strauss la viole autant qu'il est en lui, en ne présentant pas une cause *suffisante* d'un fait historique qui ne saurait être méconnu. L'église s'est donnée comme l'assemblée des rachetés. Ce fait ne pouvant être nié, on est tenu d'en rendre compte. Il y a plus. Ce trait caractéristique oblige à remonter jusqu'au *fondateur*, jusqu'à l'*activité* et jusqu'aux *déclarations* du fondateur de la religion chrétienne. Comment l'époque qui suivit celle des apôtres aurait-elle pu le considérer, — et tout le monde accorde qu'elle le fait, — comme le médiateur entre Dieu et les hommes, le Sauveur, si cette doctrine n'avait pas constitué le *contenu même de la prédication apostolique*, ainsi qu'on le voit par l'Apocalypse ? D'autre part, comment les apôtres auraient-ils pu prêcher cette doctrine, *vivre* et *souffrir* pour elle, si Jésus ne s'était pas réellement présenté à eux comme rédempteur, et s'il n'avait réclamé la foi en sa personne comme un *acte religieux* ? »

« Dès l'instant où ces faits-là sont bien établis, il est superflu de chercher, en dépit des témoignages de l'histoire, à faire composer les évangiles *après* le siècle apostolique. *On ne saurait décharger ni les apôtres, ni le Maître, de la part qui leur revient dans les déclarations destinées à glorifier le fils de Marie.* Strauss reconnaît que les espérances eschatologiques, partagées par les judaïsants, reposaient sur des déclarations de Jésus lui-même. Il est hors de doute qu'il a parlé de son *retour dans la gloire du Père pour juger le monde entier*. En tenant ce langage, Jésus s'est posé en face de l'humanité comme *parfaitement saint* ; il est, en effet, impossible que celui qui a besoin d'être racheté, se donne comme le *rédempteur* du péché et le *juger* du monde. De deux choses l'une : Jésus en parlant ainsi aura été un enthousiaste plein d'orgueil spirituel, comme le veut

M. Renan, ou bien il faut reconnaître que ces déclarations ont été l'expression de son sentiment intime et de la vérité. Or, de l'aveu même de Strauss, la grandeur morale et religieuse de Jésus est à *l'abri de tout doute*; chacun sait, en outre, que la connaissance de soi-même et l'humilité sont la *condition absolue* de toute vie morale et religieuse vraiment puissante; là où se trouve le péché, l'humilité et le sentiment de la culpabilité *augmentent* à mesure que l'homme intérieur se développe. Que conclure de tout cela? Le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus est une *contradiction*, une *impossibilité historique*, une *monstruosité logique, morale et religieuse*. Le célèbre critique veut, en effet, que Jésus ait été un *simple pécheur* et qu'il se soit rendu néanmoins le beau témoignage que nous savons. Du moment où il était pécheur, il lui suffisait de posséder le degré *le plus ordinaire* d'humilité pour l'empêcher de s'attribuer la sainteté et de se donner comme le fils de Dieu. Mais il est *incontestable* que Jésus s'est rendu à lui-même ce magnifique témoignage. Il ne suffit donc pas de lui attribuer une grandeur religieuse et morale qui n'était pas à *l'abri des faiblesses* humaines; il faut aller plus loin encore et poser deux alternatives: *ou bien le témoignage que Jésus se rend à lui-même est vrai, ou bien il n'est qu'un misérable, un criminel qui a prétendu fonder le royaume de Dieu après avoir commencé par en renverser en lui-même les fondements indispensables*. La décision à prendre est singulièrement simplifiée: on peut s'en remettre, sans crainte, au verdict que portera toute conscience vraiment religieuse et morale. »

« C'est ainsi que la fameuse théorie qui prétendait rendre compte du christianisme évangélique au moyen de fables que les premiers chrétiens auraient forgées d'une manière *inconsciente*, ne peut se soutenir un instant sur le terrain *historique*. Et, chose étrange! après tant d'années, après tant de travaux, après avoir essayé de toutes les hypothèses, la critique négative est obligée de finir *par où elle avait commencé!* Il faut en revenir aux *fragments de Wolfenbüttel* qui attaquent hardiment le caractère *moral* de Jésus et des apôtres. On a essayé de toutes les méthodes pour éviter de se ranger à cette explica-

tion de Reimarus. Il semble que la critique ait instinctivement prévu le danger qu'elle courait elle-même : contrainte de revenir à cette solution, elle s'est *suicidée* aux yeux de tous ceux qui ont conservé le sens des choses religieuses, morales et historiques ¹. »

On le voit, un instant on a pu croire que la spéculation renversant les bases historiques de tout l'édifice chrétien réussirait en quelque sorte à lui faire perdre terre. Mais on se sent singulièrement rassuré en face de toutes les tentatives infructueuses auxquelles Strauss et l'école de Tubingue ont dû se livrer pour s'acquitter de la portion la plus difficile de leur tâche, qui consistait à trouver des bases nouvelles pour rendre historiquement et rationnellement compte d'un fait incontestable : l'église et le christianisme historique. Voilà comment on a vu se combler, — et cela aux dépens de la spéculation, — l'abîme que celle-ci prenait plaisir à creuser entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique. Soustraite aux régions de l'idée pure et ramenée sur le terrain historique que l'on prenait tant de soin à éviter, la christologie, comme Antée en touchant terre, a reçu des forces nouvelles qui promettent de la transformer.

Montrons que c'est bien là ce qui ressort clairement des plus récents travaux sur la vie de Jésus.

A la rigueur nous pourrions nous abstenir de parler de la tentative de M. Renan, car il faut toute l'ignorance dont le public français dispose en ces matières, pour voir dans cette *Vie de Jésus* un travail historique.

Dorner a montré comment l'écrivain français, dans son inexpérience des questions de haute critique, est allé donner en plein contre l'écueil que la science s'efforçait depuis longtemps d'éviter. « Il adopte la date qu'on assigne ordinairement à la composition des synoptiques ; il reconnaît, en partie du moins, le quatrième évangile comme une source historique. En rapprochant ainsi la date de la composition de nos documents du moment où les faits se sont passés, il ne réussit à

¹ On sait que Strauss est revenu à ce point de vue dans son dernier ouvrage : *L'ancienne et la nouvelle foi*.

se débarrasser du miracle et du surnaturel qu'*aux dépens* du caractère moral du Maître et des apôtres. Il faut que Jésus-Christ, par ses discours, ait provoqué ses disciples à croire à sa divinité. Cet esprit colossal, d'abord animé des plus pures intentions, a été poussé, par l'opposition qu'il a rencontrée, à se faire Dieu et à recourir au mensonge et à la tromperie. » (*Ibid.* pag. 45.)

Les savants allemands les moins suspects de complaisance pour la théologie traditionnelle, ont sévèrement apprécié « le roman » du premier styliste français. « M. Renan a eu un grand mérite, dit Schwarz. En lieu et place d'un Christ *abstrait*, perdu entre ciel et terre, il a fait marcher devant nous un être *vivant*, se mouvant à l'aise sur les montagnes et dans les vallées de la Palestine dont les scènes variées nous ont été dépeintes avec un riche coloris et tous les attraits de la couleur locale. Mais ce qui fait le grand mérite de cette *Vie de Jésus*, constitue aussi son extrême faiblesse. Le monde extérieur nous est présenté comme exerçant une influence décidément trop *prépondérante* sur la vie intérieure de Jésus. Le jeune rabbi de la Palestine n'est plus qu'une espèce de harpe éolienne qui frémit poétiquement au moindre souffle de la nature. Ce n'est pas assez que le paysage absorbe la personnalité; l'imagination s'en mêle aussi pour confondre, avec l'arbitraire le plus illimité, la vérité et la poésie, l'histoire et le roman. M. Renan avoue lui-même sans détour que le point de vue *artistique* est le meilleur pour exposer de tels faits; tout est donc mis à contribution pour produire l'*effet*, les *contrastes* qu'affectionne la poésie moderne en France. Le plus brillant de ces contrastes est celui entre l'idylle galiléenne du début, et la tragédie de la fin qui met un terme à la vie de l'aimable rabbi des premiers jours, devenu un sombre et violent thaumaturge, n'ayant d'autre ressource que de se précipiter à la rencontre de la mort pour se tirer d'embarras. L'aimable et jeune enthousiaste qui rêvait d'abord un idéal, à la vérité irréalisable, devient un fanatique aigri qui, sentant son impuissance en face des dures nécessités de la vie, embouche la trompette du jugement dernier, annonce son retour sur les nuées du ciel,

se met à tromper malgré lui et à faire des miracles pour réaliser le programme messianique que ses partisans lui imposent. »

On éprouve une vive satisfaction à voir un écrivain allemand qui pas plus que M. Renan ne croit au surnaturel, flétrir comme il convient les libertés que l'auteur français s'est permises au sujet du Seigneur et de son œuvre. On sent là la marque du vrai libéralisme. « Ce n'est pas assez, poursuit Schwarz, de ces contrastes qui rappellent le romantisme français et les dernières productions de Victor Hugo. A ces tons criards s'ajoute un grave relâchement moral, de fraîche date aussi ; la figure historique est recouverte des plus tristes souillures. (Das geschichtliche Bild mit dem hässlichsten Schmutz bedeckt.)

Ceux qui se rappelleront le milieu dans lequel cet ouvrage est né, le souffle littéraire de l'époque, et qui auront cherché à comprendre la personnalité même de l'artiste français, ratifieront sans peine le jugement que porte le docteur allemand sur l'inspiration qui a produit cet ouvrage. « Ces jugements indulgents portés sur le fanatisme et la tromperie, dit Schwarz, cette manie de plaider pour tout cela les circonstances atténuantes, rappelle la morale casuistique des jésuites et l'église catholique, à laquelle M. Renan ne cesse d'appartenir par le fond de son âme, en dépit de son radicalisme. Que voulez-vous ? On ne peut agir sur le peuple qu'en le trompant un peu et en favorisant ses illusions. Le seul coupable en tout ceci c'est la pauvre humanité qui voulant être trompée doit nécessairement l'être. »

Quelques amis complaisants, tout en faisant leurs réserves au sujet du livre de M. Renan, ont cru devoir se réjouir de sa publication dans la pensée qu'il contribuerait à attirer sur l'Évangile l'attention du grand public. On apprécie autrement au delà du Rhin la portée de cette œuvre de haute fantaisie. « Partant de telles idées morales, continue le même critique, M. Renan n'a pas honte d'assigner à Jésus le rôle d'un misérable prestidigitateur qui finit par se prêter à la fameuse scène de la résurrection de Lazare. Voilà comment on respire partout

dans ce livre le nouvel esprit parisien, avec sa profonde corruption morale. »

Voici encore comment Schwarz fait justice de toute la mise en scène, à laquelle le public français enclin à admirer la bagatelle n'a pas manqué de se laisser prendre. « En dépit des teintes chaudes de l'Orient et de l'air embaumé de la Palestine, que nous croyons respirer, nous avons devant nous, non pas un tableau historique, mais une falsification de l'histoire, l'antique évangile travesti à la dernière mode de Paris, un roman historique. Le vrai fondateur du christianisme a disparu pour céder la place à un apôtre démocratique et communiste de l'école de Saint-Simon. »

Si certaine école maintient qu'en peinture le laid peut être d'un aussi bel effet esthétique que le beau, M. Renan accorde dans le domaine intellectuel les mêmes prérogatives à ce qui est faux. « Que de phrases vides ! quel fard et quelles mignardises ! s'écrie notre savant allemand, quelle religiosité artificielle ! Le tout s'étale sur un fond semi-panthéiste, seminaturaliste. Quand on connaît le point de vue philosophique de l'auteur, quel sens peut-on attacher à des paroles comme celles-ci : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, » où Dieu habita vraiment sur la terre ? » Quelle phrase intolérable que la suivante : « le jour où il prononça cette parole » (dans l'entretien avec la Samaritaine), il fut vraiment fils de » de Dieu ! » M. Coquerel a déjà sérieusement prié son compatriote et ami de faire disparaître le mot d'un mauvais goût incroyable sur « les belles créatures. » Mais M. Renan recherche surtout ce genre d'ornements qui plaisent aux lecteurs et aux lectrices de romans. »

Toutes ces choses qui aspirent à être belles, jolies même, reposent-elles du moins sur une science de bon aloi ? Encore ici la réputation de M. Renan n'est pas sans recevoir un accroissement des plus graves. « C'est au moyen de l'arbitraire le plus violent, dit en finissant Schwarz, que M. Renan est arrivé à écrire cette fantastique *Vie de Jésus*. Les données des quatre évangiles sont morcelées, puis mélangées, comme un jeu de cartes, sans le moindre égard à la chronologie et au plan des

évangiles. Cela s'appelle solliciter doucement les textes ; une sentence est violemment arrachée du milieu qui l'explique et la tempère ; le langage hyperbolique, que Jésus affectionne, est pris à la lettre pour en faire sortir les plus grands contrastes. Grâce à ces libertés, rien de plus aisé que de faire de Jésus un exalté, un utopiste, un communiste ennemi de la richesse, un ascète méprisant les affections de famille.... Non-seulement M. Renan n'est pas au courant des questions critiques, mais il tombe dans les plus étranges méprises. Luc est à la fois un compagnon de saint Paul et un *ébionite exalté*. » (Pag. 87 et suivantes.)

Tandis que M. Renan s'acquerrait une facile réputation de novateur en donnant une seconde édition de bien des idées abandonnées en Allemagne, les savants de ce pays s'accordaient à réagir contre les prétentions de la spéculation et à faire prévaloir les droits de l'histoire dans le problème christologique.

Schenkel et Keim, d'accord avec toutes les aspirations modernes, prétendent ne donner qu'une description *humaine* et purement *historique* du caractère de Jésus. Keim est avant tout *historien* : la critique, qui chez Strauss dévore tout, n'est à ses yeux qu'un simple *moyen*. Le professeur de Berlin part de l'idée que le développement de la conscience de Christ a eu lieu d'une manière *vraiment* et *exclusivement humaine*, à travers les luttes et les tentations. L'idée du développement successif est prise tout à fait au sérieux. « Ce qui caractérise éminemment Jésus, c'est son sens à la fois admirablement *ouvert* et *fermé* pour le monde, c'est en d'autres termes sa profonde intimité avec Dieu. Tout en lui gravite autour d'une intense religiosité, découlant des plus pures sources du judaïsme. Jésus est avant tout un héros, un orateur religieux. A côté de certains traits doux, tendres et mélancoliques rappelant Jérémie, qui ont tant d'attraits pour les malheureux, les malades, les femmes, se trouve une sérénité idyllique qu'il tenait de la Galilée sa patrie. — Tout chez lui s'est développé *du dedans au dehors*, il est une nature religieuse éminemment créatrice. — Jésus n'a rien appris dans les écoles des Juifs ou

des Grecs. Il a été le plus pur et le dernier produit naturel du judaïsme déjà en dissolution et en train de devenir la religion universelle. — Jésus nous fait l'impression d'un homme qui n'a jamais connu l'aiguillon du péché ; sa sainteté toutefois ne s'étend qu'à l'époque de son activité *publique* : il n'est jamais tombé dans des péchés de commission. Il y avait en lui une certaine *disposition* au mal comme au bien, un aliment (Zunder) pour le péché, sans quoi il n'en aurait pas eu une connaissance exacte et profonde. Jésus a décliné le titre de bon au sens absolu ; ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus des idées juives pour substituer enfin le royaume *de la croix* à celui du Messie. »

Keim ne voit pas dans les écrits évangéliques discordants la main d'auteurs *différents*, mais les *phases successives* d'un développement intérieur. « Strauss en établissant un dualisme absolu entre l'idée et l'histoire, recule jusqu'à Kant et tombe dans un anachronisme. L'histoire est là pour témoigner que les grands événements relèvent non pas de l'impératif catégorique, mais de personnalités *puissantes et originales*.... » Keim en appelle à Jésus comme au plus grand des miracles (potenzirte Wunder) : il croit à ses apparitions dans un corps glorifié, pourvu d'une organisation nouvelle ; il voit dans les histoires sur la résurrection des « effets *réels* du Christ glorifié. » (Pag. 94 et suivantes.)

« Le progrès dans le sens d'une tractation historique vraiment grandiose, remarque Schwarz, est beaucoup plus sensible encore dans un récent ouvrage de Hausrath. (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1868.) Rappelant par sa tendance le livre de Keim, auquel elle est supérieure quant à la forme, cette *Histoire contemporaine du Nouveau Testament*, écrite pour le grand public, vise à encadrer le récit sacré dans l'histoire générale, de manière à les compléter et à les éclairer l'une par l'autre. Elle est fort bien réussie. C'est au moyen de pareils ouvrages, éminemment positifs parce qu'ils ne sont qu'au service de l'histoire, qu'on arrivera à concilier la science et la foi d'une manière qui leur fera honneur à l'une et à l'autre. » (Pag. 96.)

On le voit, l'abîme entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique est en train de se combler. Il est vrai que pour la plupart des savants qui viennent d'être cités le rapprochement se fait aux dépens de tout élément surnaturel. Mais, en partant de ce point de vue *aprioristique*, raisonne-t-on encore historiquement ? tout en prétendant ne tenir compte que des faits seuls ne continue-t-on pas à partir de certaines prémisses métaphysiques qu'on est censé avoir désavouées ? Est-il donc bien certain qu'une étude historique impartiale et vraiment désintéressée aboutisse à une explication exclusivement naturelle de la personne du Sauveur ? Il nous semble qu'en ceci on ne tient pas suffisamment compte de l'échec éclatant auquel l'école de Tubingue a abouti. Du reste les adversaires systématiques du surnaturel tombent dans une étrange contradiction. Ils s'accordent à déclarer que Jésus est un être unique, un génie religieux qui ne sera jamais dépassé ; n'est-ce pas reconnaître là que Jésus est finalement plus qu'un grand homme ? Car d'aucun simple homme, pour si grand qu'il soit, on n'est autorisé à dire qu'il ne sera jamais dépassé. C'est donc là un fait qui ne peut être expliqué que par l'admission de cet élément surnaturel qu'on s'obstine à répudier. Voilà un élément incontestable de dualisme. Si les études historiques impartiales ne permettent pas d'admettre les préjugés de l'ébionitisme le plus extrême qui ne sait voir en Jésus qu'un simple homme, il faut avoir le courage de surmonter la répulsion à l'égard du surnaturel, pour peu que l'on tienne encore à sa réputation d'historien désintéressé et impartial. On n'a jamais répondu à cette exigence parfaitement légitime du rationalisme chrétien et vraiment indépendant.

II

S'il est nécessaire de dépouiller les préjugés métaphysiques du XIX^e siècle pour arriver à une christologie vraiment historique, il n'est pas moins indispensable d'user de la plus grande liberté à l'égard des formules qui nous sont venues des siècles passés. Mais ici il faut s'attendre à la résistance des personnes