

L'apologétique de la primitive Église : son influence sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus

Autor(en): **Baldensperger, Guillaume**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **8 (1920)**

Heft 34

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380019>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'APOLOGÉTIQUE DE LA PRIMITIVE ÉGLISE

SON INFLUENCE SUR LA TRADITION DES ORIGINES
ET DU MINISTÈRE GALILÉEN DE JÉSUS

I.

La religion chrétienne, pour devenir universelle, dut se dégager du judaïsme, au sein duquel elle avait pris naissance. Cette « déjudaïsation » ne s'effectua point sans difficultés, sans luttes. On est généralement bien renseigné sur les différends doctrinaux qui divisèrent l'Eglise primitive et qui sont dûs à la persistance des préjugés juifs dans une moitié de la chrétienté. On a moins remarqué, et, en tous cas, on a moins étudié, l'action qu'exercèrent les croyances juives sur l'*histoire* évangélique. Bien des côtés de la vie de Jésus furent critiqués par les docteurs de la Synagogue dès la première heure. La communauté apostolique eut à lutter sur le terrain de l'histoire avant qu'elle dût livrer la grande bataille sur le terrain doctrinal. Mais les débats concernant la loi mosaïque et les prescriptions légales nous sont plus connus et durèrent davantage, car ils ne portaient pas sur des événements dont on n'avait plus que le souvenir et qui s'estompaient dans un passé toujours plus lointain, mais ils étaient alimentés toujours à nouveau par la vie ecclésiastique et la pratique des devoirs journaliers. Il est

donc naturel qu'ils aient laissé plus de traces et des traces plus profondes dans la littérature de l'ancienne Eglise.

Avons-nous encore quelques moyens de connaître les discussions que les chrétiens de l'âge apostolique eurent avec les Juifs sur la vie de Jésus et d'apprécier l'influence qu'elles exercèrent sur la formation de l'histoire évangélique ? Nos évangiles canoniques nous renseignent sur la polémique des pharisiens contre Jésus, non point sur celle de la Synagogue contre l'Eglise. A l'époque de leur rédaction, bien des années s'étaient écoulées depuis la mort de Jésus. L'histoire de sa vie fut commentée, discutée par toute une génération, avant qu'elle fût couchée par écrit. Par quelles phases passa-t-elle, quels changements y furent-ils introduits durant cette longue période ? Pour refaire l'histoire première de la tradition évangélique, il faudrait voir plus loin que nos évangiles, derrière nos textes canoniques. Il n'est pas probable que dès la première pentecôte chrétienne on ait raconté l'Évangile, présenté les faits de la vie de Jésus comme on le fit trente ou quarante ans plus tard. La période de la tradition orale, avant la lettre écrite, fut certainement la plus féconde, la plus riche en innovations de tout genre. C'est elle qui excite le plus la curiosité de l'historien. Sans doute, au point de vue dogmatique qui est celui de nos Eglises chrétiennes, c'est l'interprétation de nos évangiles canoniques, c'est la recherche du sens exact de ces textes qui paraît être la tâche la plus élevée de la science théologique. Mais il n'en est pas ainsi pour qui a uniquement le souci de l'histoire. Ce que disent nos textes canoniques lui importe souvent moins que ce qu'ils ne disent pas. Il en va de nos évangiles comme de certaines personnes : ce qu'elles cachent sous le masque du visage, ce qu'elles laissent deviner de leur vie passée attire le plus l'attention de l'observateur.

Les théologiens ont coutume de caractériser l'époque antérieure à la rédaction de nos évangiles comme l'ère de la tradition *orale* et ils se contentent d'ajouter qu'il régnait

alors une grande liberté dans le choix des sujets et dans la manière de les raconter. C'est là une caractéristique purement formelle. Une étude plus serrée de cette tradition orale s'impose. Il importerait d'établir quel en fut le contenu, à qui elle était destinée, dans quel but on s'en servait. Si la première génération chrétienne avait surtout à cœur d'édifier et d'affermir les fidèles dans la foi, son activité cependant ne se borna pas à cela. Elle dut, plus que les suivantes et dès les premiers jours, se livrer à la propagande. L'Eglise de Jérusalem, la plus ancienne Eglise chrétienne, fut essentiellement missionnaire. Et cette activité missionnaire, elle l'exerça tout d'abord et pendant longtemps presque uniquement dans le monde juif. C'est dans les réunions familiales ou synagogales, parmi les Israélites pieux qui vivaient dans l'attente du Royaume messianique, et parmi les prosélytes qui s'étaient affiliés à eux, que se recrutèrent les premiers membres de la communauté nouvelle. Le mot d'ordre de la propagande était que le Messie avait paru et que Jésus était le Christ. C'est à cette fin que les missionnaires racontaient les événements qui s'étaient passés à Jérusalem, la passion, la mort et la résurrection et en outre les miracles, les enseignements et toute la vie terrestre de Jésus. Cependant leur préoccupation dominante n'était pas de retracer l'enchaînement historique de ces faits ou de donner un tableau complet de cette vie ; mais de la dépeindre sous les couleurs messianiques et de faire jaillir de toute leur narration la conviction que Jésus était vraiment Celui qu'Israël attendait. L'Évangile de la première Eglise, l'Évangile missionnaire fut essentiellement *messianique*. Il participait autant de la démonstration que du récit.

L'idée messianique, dans laquelle se résumait pour l'Eglise le sens de la vie de Jésus, n'était pas d'origine chrétienne. C'était une ancienne croyance juive, dont les dogmaticiens de la Synagogue avaient fixé tous les points essentiels. Nous admettons, pour notre part, que les motifs messianiques ont joué un grand rôle dans la vie réelle de

Jésus. Néanmoins, cette vie, telle qu'elle s'était déroulée depuis sa naissance jusqu'à la croix, était loin de répondre au schéma messianique du judaïsme. Les disciples de Jésus se virent donc contraints de l'enchâsser dans un cadre emprunté, c'est-à-dire qu'ils lui appliquèrent des règles étrangères, auxquelles elle ne se pliait pas toujours. Souvent ce n'est que par une interprétation forcée et par des arguments arbitraires qu'ils atteignaient leur but. Ce fut là pour l'Eglise une source de difficultés, de déboires et de controverses sans fin. Car les docteurs du judaïsme, qui ne reconnaissaient pas la messianité de Jésus et qui discernaient sans peine les points faibles de l'argumentation des adversaires, contestaient la justesse de leurs thèses. Le fait que les deux partis s'en référaient à l'Ancien Testament, qu'ils considéraient tous deux comme la norme de leur foi et qu'ils interprétaient chacun à sa manière, aggravait encore le débat.

On peut affirmer que la controverse messianique remplit une grande part de la vie de l'Eglise chrétienne pendant les premières années de son existence et avant que, par l'initiative de Paul, l'Evangile fût porté hors de la Palestine dans les pays païens. L'Eglise, à cette époque, se composait presque exclusivement d'anciens juifs, elle était judéo-chrétienne. Le judéo-christianisme n'en était pas seulement une fraction plus ou moins importante. Il ne faut pas se laisser induire en erreur par les écrits des Pères qui font allusion aux judéo-chrétiens et qui les représentent comme une secte. C'est la création et l'extension de plus en plus considérable de la grande Eglise en terre païenne, puis la destruction de la vie nationale des Juifs et la disparition, par ce fait, de l'Eglise-mère de Jérusalem, qui causèrent la déchéance du judéo-christianisme. Mais, à l'époque dont nous parlons, il est au premier plan et c'est lui qui porte l'offensive dans le camp de l'orthodoxie juive.

La lutte fut de longue durée et, comme il arrive entre frères ennemis, elle fut acharnée; d'une violence qui ne

reculait pas devant la contrainte par corps. Dès que l'hérésie galiléenne avait gagné des adhérents dans un coin du pays, des inquisiteurs envoyés par les autorités de Jérusalem venaient extirper la mauvaise herbe. Le voyage que Saul de Tarse entreprit pour inspecter et épurer les synagogues de Damas (Actes ix, 2) n'est qu'un exemple de ce qui se pratiquait sur une large échelle. A la mission chrétienne répondit partout une contre-mission juive. Dans les maisons des riches et des pauvres, dans les réunions synagogales et dans les milieux du sanhédrin (cf. Jean vii, 45-52) on s'entretenait de la foi nouvelle, on discutait le pour et le contre. Comme au temps de la Réforme du XVI^e siècle, les nouvelles doctrines pénétraient sous tous les toits, défrayaient toutes les conversations. Les chefs du judaïsme prirent les mesures les plus sévères contre les novateurs.

C'est à cette époque de compression violente que se rapportent sans doute les versets 11 et 12 du chapitre v de Matthieu (cf. Luc vi, 22-23), qui sont une addition au groupe primitif des macarismes. Ils forment double emploi avec Mat. v, 10. Il s'agit de persécutions fomentées non par la Rome païenne, mais par les Juifs (cf. Mat. v, 12 *ἐδίωξαν τοὺς προφήτας* et Luc vi, 23 *οἱ πατέρες αὐτῶν*). Le fait que les persécutés confessaient la messianité de Jésus, Mat. v, 11 *ἐνεκεν ἐμοῦ*, Luc vi, 22 *ἐνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*) permet de remonter aux premières années de l'âge apostolique. Le quatrième évangile, qui esquisse un tableau très vivant de la procédure des autorités juives contre ceux qui étaient soupçonnés d'hérésie (cf. Jean ix) mentionne leur décision formelle d'excommunier ceux qui reconnaissaient Jésus pour le Christ (cf. ix, 22). On imagina les mesures les plus impressionnantes pour enrayer le fléau. Justin rapporte que les Juifs avaient coutume, après la prière, de bafouer le nom du Messie chrétien. Dans les liturgies des synagogues on intercala des passages où l'on demandait à Dieu d'exterminer promptement les hérétiques nazaréens et de rayer leurs noms du Livre de la Vie. Malgré cela le judaïsme per-

dait toujours plus de membres et le danger de la contagion croissait sans cesse. On se décida à interdire aux fidèles du judaïsme tout commerce avec les chrétiens et surtout on leur fit défense de discuter religion avec eux (cf. Justin, *c. Tryph.*, 38, 122).

Il faut tenir compte de ces circonstances pour bien juger la crise par laquelle passa la tradition de Jésus en ces jours orageux. Que la question du Messie ait agité tous les esprits et qu'elle fût au premier plan du débat, on ne s'en étonnera nullement, puisque les deux adversaires étaient de nationalité juive. C'est le contraire qui ne s'expliquerait pas. C'est contre les attaques savantes et passionnées des théologiens juifs que les croyants durent maintenir les prétentions messianiques de leur maître. Les objections de l'adversaire leur ouvrirent les yeux sur certaines lacunes et certaines anomalies de la tradition évangélique. Il fallut reviser les positions prises, placer tel fait dans un jour nouveau, c'est-à-dire dans la lumière messianique, et chercher des appuis dans les textes des Ecritures. Ce n'est pas dans la calme réflexion du souvenir, mais dans le creuset de la lutte que s'élabora l'Évangile primitif, celui des missionnaires judéo-chrétiens. A peine la jeune Eglise s'était-elle constituée qu'elle dut réparer hâtivement les brèches que l'ennemi ne cessait de faire dans ses murs. La controverse suscite la passion et, dans le feu de la bataille, dans la tension des esprits qu'elle provoque, on ne faisait pas toujours un choix rigoureux des armes. Il en résulta des modifications plus ou moins grandes de l'histoire évangélique, parfois des altérations graves qui en transformèrent le type primitif. L'Évangile missionnaire de l'Eglise judéo-chrétienne eut une tendance *apologétique* prononcée. Il faut y voir l'évolution la plus radicale que l'histoire de Jésus ait traversée depuis la résurrection jusqu'au jour où elle fut fixée irrévocablement dans nos évangiles canoniques. Malheureusement, les documents directs et détaillés retraçant cette phase judéo-chrétienne de l'historiographie évangéli-

que nous font défaut. On doit y suppléer par l'intuition. Je ne doute pas, pour ma part, que s'il nous était donné, aujourd'hui, d'entendre de nos oreilles comment les propagandistes judéo-chrétiens en Samarie, en Galilée, à Antioche ou ailleurs exposaient le drame de la vie de Jésus et rétorquaient les arguments de leurs contradicteurs, nous en apprendrions plus long sur la manière dont beaucoup de nos péripécies évangéliques se sont formées que par l'étude critique la plus minutieuse de nos textes actuels.

2.

Si la phase la plus ancienne de l'histoire évangélique n'est plus pour nous qu'une ombre sans consistance, elle n'en a pas moins laissé quelques vestiges dans les livres du Nouveau Testament et dans la littérature extra-canonique; vestiges qui nous permettent de nous faire une idée de son genre apologétique. Le livre des Actes, par exemple, nous fournit à cet égard des renseignements précieux. J'entends parler des discours que l'auteur, dans les premiers chapitres de ce livre, met dans la bouche des apôtres. Ces derniers ne racontent pas à proprement parler les événements dont Jérusalem fut le théâtre. Leurs harangues sont des plaidoiries en faveur de la foi nouvelle. Ils prouvent la mission divine, le caractère messianique de Jésus par les signes, les miracles et les Écritures (Act. II, 22; III, 22-24; IV, 10). La mort du Christos est expliquée par les desseins de Dieu, par les prophéties (Act. II, 23; III, 18; IV, 11, 25 et suiv.) Elle est attribuée à l'ignorance, à l'aveuglement des Juifs (Act. III, 13, 14, 17). Les orateurs insistent sur la résurrection comme contre-partie et justification de la mort (Act. II, 24-28; IV, 10). Le ton argumentatif domine. L'histoire cède le pas à la controverse. On objectera peut-être l'inauthenticité des discours en question. Mais si l'auteur les a rédigés librement, il n'en reste pas moins que la forme

sous laquelle il présente les faits, c'est-à-dire la tournure apologétique des discours en question, répond bien à ce que devait être en réalité la prédication missionnaire parmi les Juifs. C'est un indice qui prend tout son prix, quand on le rapproche du fait que les discours des chapitres postérieurs des Actes ont un genre différent. La controverse messianique proprement dite passe au second plan et il s'y mêle des sujets d'une autre nature. D'ailleurs les motifs des premiers discours qui ont trait surtout à la mort et à la résurrection de Jésus, ne furent pas les seuls qu'on jeta dans le débat. Bien d'autres points importants, tels que la naissance ou l'activité galiléenne de Jésus, furent passés peu à peu au crible messianique, bien que les Actes n'en fassent point mention. Divers écrits de l'antiquité chrétienne en témoignent.

Parmi ces derniers, il faut citer en première ligne l'ouvrage de Justin intitulé : *Dialogue avec le Juif Tryphon*, où nous assistons à une discussion approfondie de la doctrine chrétienne. Non moins important est le *Livre de Vérité* (ἀληθῆς λόγος) du philosophe Celse contre le christianisme. On sait qu'Origène, qui le réfuta, nous en a conservé une grande partie. La date de composition de ces deux ouvrages étant bien postérieure à l'âge apostolique, peut-on faire état de leur contenu pour le problème qui nous occupe ? Nous pensons que oui. Le Juif que Justin met en scène n'est pas un personnage fictif. Le judaïsme qu'il défend n'est pas d'invention chrétienne. Tryphon se présente à nous comme un Juif de la vieille roche (Ἑβραῖος ἐκ τῆς περιτομῆς). S'il est permis de l'identifier avec un rabbin du nom de Tarphon, dont il est souvent question dans les écrits rabbiniques, il était lié d'amitié avec le célèbre R. Akiba et se distingua par son ardeur à combattre les Minim ou judéo-chrétiens. Il demandait par exemple qu'on brûlât leurs évangiles sans égard pour le nom de Dieu qu'ils contenaient. Il aurait encore assisté au culte du temple de Jérusalem avant sa destruction. Il n'est donc pas exclu que, dans son jeune

âge, il ait eu aussi des rapports avec l'un ou l'autre des pharisiens et des membres du sanhédrin qui jouèrent un rôle à l'époque de Jésus. Nous concluons de tout cela que les thèses soutenues par le Juif Tryphon dans l'œuvre de Justin, peuvent et doivent être prises en considération quand on étudie la formation de la tradition évangélique au sein de la première Eglise chrétienne. La *paradosis* (tradition) juive était d'une fixité étonnante. Ce qu'un chef d'école avait proclamé faisait loi pour tous ses successeurs. Les générations nouvelles cherchaient leurs armes dans l'arsenal du passé. Ce que Tryphon oppose à son contradicteur, les arguments qu'il met en avant, sont ceux dont se servaient déjà les docteurs et les légistes qui, selon les Actes, citèrent les apôtres Pierre et Jean à la barre. Un point qui milite particulièrement en faveur d'une haute antiquité de l'exposé de Tryphon dans le *Dialogue*, c'est l'abondante argumentation scripturaire. Elle atteint des proportions qui dépassent singulièrement celle que Paul emploie dans ses épîtres. Ce n'est que dans un milieu authentiquement juif que l'étude des Ecritures a pu se développer de la sorte et être pratiquée sur une aussi large échelle. Si l'auteur chrétien du *Dialogue* n'avait voulu composer qu'une apologie fantaisiste, au lieu de reproduire fidèlement ce qu'il avait appris sur la pensée et l'argumentation juives, il aurait pu se faire la partie bien plus belle en présentant à ses lecteurs un judaïsme anémié ou édulcoré.

Avec Celse, ce n'est plus un Juif, mais un païen, qui s'attaque aux doctrines des chrétiens et à l'histoire de Jésus. Où a-t-il puisé ses matériaux? Quelle est leur valeur historique? On a pensé qu'il les avait empruntés à nos évangiles synoptiques et plus spécialement à Matthieu et à Marc. Il est très probable qu'il a eu connaissance des écrits de l'Ancien comme du Nouveau Testament et en particulier des quatre évangiles, mais il ne leur accorda pas plus de crédit qu'aux renseignements de source juive ou païenne. Les évangiles lui suffisaient d'autant moins qu'il soupçonnait

les chrétiens d'en avoir altéré le texte primitif, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. D'autre part Celse fait allusion lui-même à ses relations personnelles avec les prophètes juifs de la Syrie et de la Palestine (*c. Cels.*, VII, 9). Le fait qu'il demeura à Rome n'y contredit pas. Les Juifs affluaient dans la capitale. Celse dut se renseigner auprès d'eux sur les objections que la Synagogue faisait à la doctrine nouvelle. Il était si bien documenté à ce sujet qu'il consacra toute une partie du *Livre de Vérité* à la polémique juive contre le christianisme. En effet, avant d'exposer ce que, de son point de vue philosophique, il reproche tant aux Juifs qu'aux chrétiens, il met en scène un rabbin qui, dans un discours très étendu, s'en prend d'abord à Jésus et se retourne ensuite contre ceux de ses coreligionnaires qui s'étaient laissé enrôler sous la bannière de l'Eglise. Il y a lieu, je pense, de s'étonner et de se rendre compte, plus que ne l'ont fait les critiques, de ce double courant du *Livre de Vérité*. La juxtaposition des deux parties n'est pas naturelle. L'insertion de la polémique juive contre le christianisme ne se comprend bien que si l'auteur n'a pas composé cette partie expressément pour son livre, mais s'il utilise un travail antérieur, peut-être des notes prises par lui dans les entretiens avec les rabbins dont il fut question plus haut. Cela revient à dire que la polémique du Juif de Celse n'est point de date récente, mais la reproduction des vieux arguments forgés par les docteurs palestiniens du I^{er} siècle. La littérature polémique et apologétique des Juifs, comme celle des chrétiens, avait sa topique et ses formes traditionnelles.

Celse disposait donc de sources d'information indépendantes du Nouveau Testament. Si les points qu'il traite se retrouvent dans Matthieu, Luc ou Jean, ce n'est pas encore la preuve qu'il les a empruntés à ces écrivains. Quand un critique, à la recherche des sources du *Livre de Vérité*, raisonne ainsi : « (Celse) sait que Jésus s'appelait le Nazaréen,

ce qui nous reporte à Matthieu » (1), ce raisonnement peut se soutenir par rapport aux lecteurs modernes de Celse, mais il ne tranche pas la question pour Celse lui-même. Il faudrait des citations textuelles d'une certaine étendue. Il suffirait même que Celse eût indiqué une fois ou l'autre le nom de l'évangéliste qu'il a mis à contribution. Mais dans les fragments qui nous restent, il n'invoque jamais le témoignage d'un de nos évangiles canoniques en le désignant par son nom. D'autre part, il apporte quelques détails qu'il ne peut tenir de ces derniers. Il compte par exemple dix ou onze apôtres, soit qu'il ne connaisse pas la tradition officielle de l'Eglise, soit qu'il donne la préférence à un écrivain inconnu. Mais quoiqu'il en soit des lectures que ce philosophe épris de vérité ait pu faire sur le sujet qui l'intéressait, il n'a certainement pas dédaigné l'information orale (2) et il eut l'occasion précieuse pour sa tâche de polémiste de s'enquérir auprès de personnes qui étaient au courant des anciennes controverses entre Juifs et judéo-chrétiens. Dans cette supposition que Celse parvint vraiment à s'entourer de quelques lumières sur le passé lointain de l'Eglise, un passage de son réquisitoire mérite une mention spéciale. Il est capital pour la solution de notre problème. Au livre II, 26-27, le rabbin qui réprimande ses anciens coreligionnaires pour leur apostasie, affirme que la tradition évangélique est un tissu de fictions invraisemblables, et que quelques-uns d'entre les chrétiens, semblables en cela aux gens ivres qui portent la main sur eux mêmes, ont *remanié trois ou quatre fois et plus l'évangile, en altérant le texte primitif, afin de*

(1) PÉLAGAUD, *Celse et les premières luttes entre la philosophie et le christianisme* (Paris, 1879), p. 409.

(2) D'après F. S. MUTH (*Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899), Celse tient sa connaissance du christianisme de l'observation personnelle et des rapports oraux. Mais sa connaissance de l'argumentation juive ne peut être basée que sur un écrit ou des entretiens avec qui de droit.

pouvoir répondre aux objections de ceux qui les avaient convaincus d'erreur. Voilà un propos bien significatif. Ce n'est pas là un grief qu'on invente au pied levé. L'allusion à tout un travail de transformations successives d'un texte primitif(1) ne ressemble point à un argument conventionnel. C'est un bruit qui courait, les adversaires l'avaient grossi, mais il ne laissait pas de reposer sur un fondement véritable. La critique interne de nos évangiles prouve suffisamment que l'histoire évangélique a évolué, même encore après qu'on eût commencé à la fixer par écrit. Cette évolution était due en partie, ainsi que le texte sus-mentionné le confirme, au devoir pressant des chrétiens de parer aux attaques des adversaires.

En quelle mesure cette thèse s'accrédite-t-elle par l'étude de nos synoptiques ? A l'époque où ils furent rédigés, l'âge apostolique n'était déjà plus qu'un souvenir. La lutte contre le messianisme juif n'était plus le sujet unique, ni principal, des préoccupations de l'Eglise. La propagande chrétienne avait rencontré sur son chemin bien d'autres difficultés, surtout d'ordre pratique : l'abrogation de la loi mosaïque, la vie commune avec les pagano-chrétiens, l'organisation ecclésiastique, le rôle et le rang des apôtres, etc. De tout cela, il y a plus d'une trace dans nos documents évangéliques. Surtout on y remarque une conception nouvelle du Christos, dont la christologie de l'Eglise est l'émanation. La caractéristique de Jésus comme le Messie d'Israël n'entre plus que

(1) Les termes employés par Celse *μεταχαραττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον* sont des plus caractéristiques. Il n'y a pas lieu de les rapporter à des évangiles apocryphes, puisque Celse voulait combattre le christianisme officiel et ses écrits. Il n'aurait pu imputer à l'Eglise les errements des sectaires. Il est vrai que les hérétiques se livraient à des falsifications de textes continuelles et que les orthodoxes s'employaient à les découvrir et à les signaler (voir Tertullien, *adv. Marc.*, iv, 5 « nam et quotidie reformant, prout a nobis quotidie revincuntur »). Mais cet état de choses au sein de l'Eglise du II^e et du III^e siècle n'était rien d'absolument nouveau, ce n'était que la répétition de ce qui s'était passé dès la fondation du christianisme entre les fidèles de la Synagogue et les croyants de la nouvelle observance.

pour une part dans le programme de ces œuvres placées sur les confins de deux âges. La controverse messianique, propre à l'époque primitive, est encore la plus apparente dans l'évangile de Matthieu. Et c'est à bon droit. Car ainsi se confirment les déclarations des Pères concernant l'origine de cet évangile. Le fait que Matthieu relève volontiers dans la vie de Jésus les traits messianiques, est en corrélation parfaite avec cette circonstance qu'il écrit dans un milieu juif et pour des chrétiens judaïsants. Le même évangéliste se distingue encore des autres par l'abondance des citations de l'Ancien Testament et cela est conforme également au procédé qu'on employait dans la discussion de l'âge apostolique.

Mais quel que soit le zèle de Matthieu pour le problème messianique, il ne nous permet plus de nous faire une idée de la passion intense avec laquelle ce problème était débattu immédiatement après la mort de Jésus par les partis en présence. Dans l'intervalle, l'horizon, le caractère, la langue même de l'Eglise avaient changé. N'oublions pas que le récit et les démonstrations scripturaires de Matthieu sont rédigés en grec, tandis que dans les discussions auxquelles nous faisons allusion on s'était servi de l'araméen et de la langue sacrée de l'Ancien Testament. Cette différence de langues est aussi un indice du recul dans lequel était entré le messianisme. Qu'on en juge par la terminologie. Alors que l'évangile de Jean fait encore usage à deux reprises (I, 42; IV, 25) de la forme originale *ὁ Μεσσίας*, aucun des autres évangélistes, pas même Matthieu, ne l'a reproduite une seule fois. Et c'est ainsi que, sous bien d'autres rapports encore, ils ne nous donnent plus qu'un écho très affaibli de la vie du passé. Cependant, l'allure didactique, la forme théorique que le problème de la messianité de Jésus a revêtues chez eux, ne doivent pas nous voiler l'importance qu'il eut auparavant. Ces cendres presque éteintes témoignent d'une fournaise antérieure dont elles sont le résidu. La tâche de l'exégète consiste à souffler sur elles pour

en faire jaillir une flamme qui nous éclaire sur leur provenance.

Examinons donc maintenant de plus près quelques-uns des motifs messianiques qu'a notés le premier évangile, et étudions-les à la lumière des débats de l'âge apostolique. Nous fixons notre choix sur les données qui se rapportent aux origines de Jésus et au cadre extérieur de sa vie : soit sa descendance, son lieu de naissance et son champ d'activité.

3.

La prétention des disciples de Jésus, qu'on devait reconnaître en lui le Messie, se heurta dès l'abord à son manque de descendance royale. Car c'était la croyance générale du judaïsme que le Messie sortirait de la famille de David. Rien peut-être ne prouve mieux combien elle était enracinée dans les esprits que l'exemple de l'apôtre Paul. Il l'adopta (Rom. 1 4), bien qu'elle paraisse peu en harmonie avec sa théorie de l'extrême abaissement du Fils de Dieu. Ne semble-t-il pas aussi que l'idée paulinienne de l'origine céleste du Christos dût rendre la naissance royale superflue ? Mais les Ecritures parlaient haut et clair et c'est précisément dans l'épître où il démontre l'harmonie profonde de la foi chrétienne avec les oracles de l'Ancien Testament que Paul décerne aussi le titre de Fils de David à son Christ. Dès que la foi en la messianité du Crucifié fut rendue indubitable par sa résurrection, elle emporta dans les âmes la conviction que sa vie terrestre répondait en tous points aux exigences du dogme messianique. L'un de ces points était l'origine davidique. La question se posa pour les néophytes comme pour les conservateurs juifs de savoir si le nouveau Messie était en règle avec le dogme. Ses adhérents la résolurent par l'affirmative. Mais comme les adversaires exigeaient des preuves, les propagandistes de la foi nouvelle se mirent en quête de documents à l'appui. Ce fut là l'origine des tables généalogiques.

Leurs auteurs n'avaient point le souci de l'histoire.

Sans doute ils durent étudier de près les textes sacrés avant de consigner les résultats de leurs recherches par écrit. Mais ces études n'étaient pas de nature théorique, comme celles des scribes et des docteurs de la loi.

Un texte ancien nous apporte des détails inédits sur ce sujet. Un fragment des *Catenaë*, qui a trait aux écrits d'Irénée, rappelle que l'évangile de Matthieu fut écrit à l'intention de lecteurs d'origine juive (πρὸς Ἰουδαίους) et que ceux-ci désiraient ardemment que le Christ fût de la race de David. Matthieu lui-même, ajoute le commentateur, avait le même désir, qui se manifestait plus fortement encore chez lui. Il s'efforça donc de toutes les manières de donner satisfaction à ces gens-là et à leur *supposition* que le Christ était de la race de David (ὡς εἶη ἐκ σπέρματος...). C'est pourquoi Matthieu traita d'abord de la genèse de Jésus (1).

On ne saurait souligner plus fortement le caractère tout subjectif de l'entreprise. C'est la controverse qui a engendré la littérature généalogique. En remontant jusqu'aux patriarches, on crut asseoir solidement le credo messianique de la communauté, mais on ne parvint pas à convaincre les adversaires, qui continuèrent à propager les bruits les plus fâcheux sur Jésus. C'est de leurs propos que s'inspire Celse, quand il affirme que Jésus était issu d'une pauvre paysanne, qui dut gagner sa vie en filant. Elle n'était, dit-il, ni fortunée, ni de condition royale. La misère des parents de Jésus ne cadre pas avec le Royaume de Dieu (2) (*c. Cels.*, 1, 39). Ailleurs

(1) Voici le texte original complet [reproduit par Th. ZAHN, *Einl. in das N. T.*, II, p. 267, 1899²] : Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη ὅτι οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πᾶν σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστὸν, ὁ δὲ Ματθαῖος ἔτι μᾶλλον σφοδρότεραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἶη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός ὁ διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο. Le dépouillement de la littérature touffue des *Catenaë* n'en est encore qu'à ses débuts. Les recherches de quelques savants, comme Paul Wendland, font voir le profit que la science biblique peut en retirer.

(2) L'expression « Royaume de Dieu » n'appartient pas à Celse, ainsi que Keim (*Celsus' Wahres Wort*, p. 13) l'a relevé. C'est une preuve que Celse ne fait que reproduire ici l'ancienne polémique juive.

encore Celse revient sur la campagne des polémistes juifs contre les essais généalogiques des chrétiens. Peut-être doit-on inférer de ses paroles qu'il a fait une distinction entre les évangélistes et les auteurs des généalogies. La tentative de ramener l'origine de Jésus aux rois de Juda et au premier homme est, selon lui, une preuve d'effronterie et d'orgueil (*c. C.*, II, 32). C'est là encore une réminiscence. Apparemment, il fut un temps où la question de la descendance de Jésus eut le don d'exciter les esprits au plus haut point. La publication des tableaux canoniques n'eut pas l'effet de clore le débat, mais elle le ralluma à nouveau. Toute la question généalogique fut essentiellement une matière de controverse. Car les chrétiens eux-mêmes, ainsi que l'observe Origène dans le passage susdit, ne s'accordaient nullement sur le sujet et beaucoup d'entre eux contestaient l'authenticité des listes.

On connaît les résultats auxquels a abouti, il y a longtemps, la critique littéraire des textes canoniques relatifs aux généalogies. Ils confirment le point de vue que nous venons de développer. Rappelons seulement les conclusions suivantes : Les tables généalogiques de Matthieu et de Luc ont existé d'abord indépendamment de nos évangiles. Elles y furent incorporées par les rédacteurs. Le titre de la généalogie dans Matthieu ne se rapporte qu'à cette généalogie et ne doit pas s'entendre de tout l'évangile. La fin de la table, au verset 17, est reliée avec peine au récit qui suit, par une soudure qui ne satisfait le lecteur ni par la forme, ni par le fond. Luc ayant inséré sa liste tout occasionnellement, à une place différente, fait voir que cette matière n'appartenait pas à la vieille tradition évangélique.

4.

La naissance de Jésus dans la bourgade royale de Bethléem en Judée est intimement liée à sa descendance davidique. A lire le récit de Matthieu, il semblerait qu'on transférât

le lieu de naissance de Nazareth à Bethléem pour se mettre en règle avec les Écritures. Mais il est certain que ce n'est pas l'exégèse des écoles qui donna la première impulsion. La Bible ne fut pas le point de départ, mais la confirmation de la thèse nouvelle. La naissance à Bethléem fait partie d'un système. Elle est en connexion avec une question d'une plus large envergure, c'est-à-dire avec une conception nouvelle de la vie de Jésus, comme nous l'exposerons dans la suite.

La polémique juive contre l'Église naissante posa en principe que le Messie d'Israël ne pouvait pas appartenir à la Galilée. Il ne devait point naître dans cette province retirée, tout aussi peu qu'il devait limiter son activité à ses habitants. La question du *lieu* de naissance n'était qu'un corollaire de celle de la province. Si Nazareth seul avait paru indigne et empêché les conservateurs juifs de se joindre aux chrétiens, pourquoi ceux-ci n'auraient-ils pas fait naître Jésus à Capernaüm ou quelque autre endroit de la Galilée ? Mais la dogmatique juive assignait au Messie, comme champ d'activité, Jérusalem et la Judée. L'opposition entre les Galiléens et les Judéens ne date pas de Jésus, mais c'est à son sujet qu'elle fut ravivée. Déjà de son vivant il fut appelé le Nazaréen ou le Galiléen par la populace de la capitale fanatisée par les prêtres. Après son exécution, la propagande des apôtres ayant réussi à détacher du judaïsme un nombre croissant de fidèles, la polémique s'accrut. Les docteurs de la Synagogue publièrent maintenant à tous les vents la tare galiléenne de la nouvelle secte. On réédita d'anciens propos malveillants sur les petites bourgades galiléennes et leurs habitants. Si l'auteur du quatrième évangile rapporte expressément que le Christ, selon l'opinion de ses contemporains, ne pouvait venir de la Galilée (Jean VII, 41), c'est qu'il n'était pas sans savoir que les Juifs de ce temps-là s'étaient servis principalement de cet argument pour dissuader ceux qui étaient sur le point de se laisser gagner par les nouveautés galiléennes. Le mot bien connu de Natha-

naël : « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth ? » (Jean 1, 46), est peut-être un vieux dicton populaire qu'on s'empressa de faire revivre pour arrêter les progrès du mal. Un passage de Justin mérite d'être signalé. Parlant de la croisade que les Juifs entreprirent, au lendemain de la résurrection, par tout l'univers, il en caractérise l'objet de la manière suivante : Les délégués juifs étaient chargés d'annoncer partout qu'une secte impie venait d'être fondée par un certain Jésus, un *imposteur galiléen* (*Dial.*, 108).

Il n'y a donc pas de doute que le judaïsme ne dirigeât dès l'abord ses efforts contre le galiléisme de Jésus. Ce faisant, il avait bien calculé son coup. L'œil de l'adversaire n'excelle-t-il pas à découvrir nos points faibles ? Le christianisme commença par être un mouvement galiléen. Ce n'est pas seulement que son promoteur s'était confiné lui-même jusqu'à la fin de sa carrière dans d'étroites limites territoriales, mais encore ses adhérents s'étaient recrutés presque exclusivement dans les contrées avoisinant la mer de Galilée. Lors de son entrée triomphale à Jérusalem, ce furent les pèlerins de la Galilée qui lui firent cortège et lui préparèrent une ovation. Si la première communauté ne se fixa pas dans un endroit galiléen, mais à Jérusalem, c'est qu'elle attendait le retour glorieux du maître dans la ville même où il avait subi le martyre. Elle ne perdit pas pour cela son caractère propre, car elle y forma un groupe à part, une sorte de colonie étrangère, dont le parler trahissait la provenance galiléenne (cf. Act. II, 7, *ἀπαντες οὗτοι εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι*; cf. I, II, *ἄνδρες Γαλιλαῖοι*).

Le christianisme était donc bien à l'origine un mouvement séparatiste qui s'était dessiné au sein du judaïsme. On le décria comme une innovation inintelligente et antinationale. La masse juive éprouva pour ces schismatiques du nord à peu près les mêmes sentiments que provoquerait en France un mouvement insurrectionnel et séparatiste de la Vendée ou de la Bretagne. L'épithète de « galiléen » joua à certains égards le même rôle que les termes de « parpaillot »

ou de « chouan » à d'autres époques de l'histoire. Dans les discussions religieuses des assemblées juives on se servait couramment de cette épithète pour fermer la bouche aux contradicteurs : cf. Jean VII, 52 (*μη και συ εν της Γαλιλαίας ει;*). Si l'on excepte la croix du Christ, il n'y eut sans doute rien dans le christianisme qui inspira davantage aux Juifs le mépris de la secte nouvelle et les incita plus fortement à repousser ses avances que le fait que l'Évangile était une importation galiléenne. On sait que la société païenne elle-même emprunta aux Juifs l'habitude de désigner les adeptes de la religion chrétienne comme des galiléens. Cet emprunt et l'étonnante persistance du préjugé jusqu'au temps de Julien l'Apostat sont encore des preuves de l'importance majeure que le judaïsme avait accordée à ce point dès l'origine. Le terme de galiléen avait pris une valeur symbolique : il résumait l'aversion de tout un peuple, de toute une génération et eut cette longévité surprenante, particulière aux symboles.

5.

Examinons maintenant l'attitude qu'adopta l'Église judéo-chrétienne dans la controverse que nous venons d'exposer. On peut résumer son point de vue en disant qu'elle partagea l'enfance de Jésus entre Nazareth et Bethléem, comme elle partagea son activité entre la Galilée et la Judée. C'était là un compromis entre l'histoire et la dogmatique. Sans renier ouvertement la tradition ancienne, on la modifia dans le sens messianique. Cette attitude manque sans doute de netteté et de vérité ; mais n'oublions pas que l'Église naissante était engagée dans une lutte sans merci et qu'elle était résolue d'en sortir victorieuse. Devant concilier le dogme avec des faits qui ne s'y pliaient guère, elle ne pouvait aboutir qu'à des résultats imparfaits.

Étudions de plus près d'abord la question de la naissance à Bethléem, ensuite celle de l'activité galiléenne. La substi-

tution de Bethléem à Nazareth montre clairement combien le besoin de conformer l'enseignement de l'Eglise à la théologie juive était pressant. Nazareth n'avait pas la moindre place dans le système messianique traditionnel. S'il ne s'était agi que d'orner la naissance du nouveau Messie de traits légendaires, comme ils abondent dans les récits de l'Ancien Testament relatifs aux héros d'Israël, Nazareth eût fait l'affaire aussi bien que Bethléem. Pour entourer le berceau de Jésus d'une auréole surnaturelle, il était superflu de le déplacer. Pourquoi s'écarter de l'histoire authentique au point de remplacer Nazareth par un endroit qui ne figurait nulle part ailleurs dans la vie connue de Jésus ? Mais Bethléem offrait d'inappréciables avantages à la propagande chrétienne, puisque celle-ci se mettait ainsi en règle avec les Saintes Ecritures, avec les exigences de la théologie messianique et avec les aspirations de ceux qu'elle cherchait à convertir. En effet, la naissance dans la « ville de David » (Luc II, 4) formait pendant à la descendance davidique. C'était comme un sceau nouveau imprimé sur le parchemin messianique de Jésus. Le fondateur de la nouvelle religion étant né à Bethléem devint un judéen, un Juif authentique. On coupa court à la critique de son origine galiléenne. Les textes évangéliques semblent porter encore la trace de cette préoccupation de la chrétienté. Il se peut que Luc II, 4 (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας... εἰς τὴν Ἰουδαίαν) ne reflète aucune intention. Mais il n'en est pas de même de la citation du prophète Michée dans Mat. II, 6. Car ici l'évangéliste a changé le texte sacré, en remplaçant les mots du prophète : « Bethléem Ephrata » par « Bethléem, terre de Judée ». La tendance de placer le berceau de Jésus en territoire judéen et de revendiquer pour le prophète galiléen un droit de cité dans la Judée est ici nettement accusée.

Cependant il faut se garder de mal juger cette entreprise apologétique de l'Eglise, comme si elle résultait d'une décision arbitraire. Les conducteurs du troupeau n'avaient nullement conscience d'altérer la vérité de l'histoire. Partant

de la conviction que Jésus était le Messie promis, ils devaient admettre aussi que toutes les prophéties s'étaient réalisées en lui. La thèse bethléémite n'était donc point d'invention humaine à leurs yeux. Elle leur était révélée par l'Esprit de Dieu, qui l'avait annoncée dans les Ecritures. Sans cette conviction intime ils ne se fussent jamais aventurés dans la voie nouvelle. Le passage de Michée cité par Matthieu en faveur de Bethléem fut certainement interprété dans le sens messianique déjà avant l'ère chrétienne par les docteurs de la Synagogue (cf. Mat. II, 4-5). Seulement c'était alors une thèse de la théologie plutôt qu'une croyance répandue dans les masses. Sauf dans Michée et dans l'histoire de David, Bethléem ne figure nulle part dans la littérature de l'Ancien Testament. C'est l'Eglise judéo-chrétienne qui lança ce motif dans le domaine public et l'exploita dans l'intérêt de sa cause. Sa démonstration ne fut pas sans faire impression sur la foule et plus d'un se laissa convaincre (Jean VII, 1-43). Dans ces circonstances on s'explique que depuis lors, comme l'affirme Origène (*c. Cels.*, I, 51), les adversaires des chrétiens aient évité avec soin de parler de Bethléem, comme de la patrie du Messie. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point de doctrine dont les docteurs du judaïsme durent se désister. La Synagogue a évacué plus d'une fois ses anciennes positions, lorsque l'Eglise réussit à y prendre pied.

Le texte de Matthieu contient encore un autre indice de l'influence de la tendance apologétique sur le texte sacré. Tandis que le prophète Michée disait de Bethléhem : « Tu es trop petite pour être classée parmi les villes de Juda », notre évangéliste a donné à ce texte la forme suivante : « *tu n'es nullement la plus petite* entre les principautés de Juda ». Ainsi donc Matthieu nie expressément la petitesse de Bethléem, alors que ce point était fortement marqué dans le texte authentique du prophète. Que le sens général de la citation en soit affecté ou non, c'est une question à part. Mais les commentateurs ne devraient pas, en la sou-

levant, se dispenser de répondre à cette autre question plus grave : pourquoi l'évangéliste se sert-il d'une tournure différente de l'original ? Elle n'est pas l'effet du hasard. Elle dénote au contraire le souci de ne pas jeter la moindre déconsidération sur l'endroit qui vit naître le Christ. Dès l'instant que les chrétiens renonçaient à la Galilée, objet du dédain de l'orthodoxie juive, ils ne pouvaient s'accommoder d'un texte qui avouait et soulignait l'insignifiance de Bethléem. On ne troque pas une non-valeur contre une non-valeur. L'Eglise, mise en garde par l'esprit de dénigrement de l'adversaire, veilla avec un soin jaloux à ce que rien de défavorable à son Christ ne pût être déduit de ses allégations messianiques.

Nous avons constaté plus haut, à propos de la généalogie, que nos conclusions sont appuyées par la critique littéraire des synoptiques. Il en est de même pour la question qui nous occupe maintenant. Pour ce qui concerne Luc, les exégètes ont observé que la mention de Bethléem n'est pas un élément absolument indispensable de son évangile de l'enfance. On trouvera les preuves de cette assertion dans les commentaires modernes de cet évangile. Mais dans Matthieu aussi la naissance en Judée fait l'impression d'un motif surajouté qu'on eut bien de la peine à accorder avec les données de l'histoire. Le verset qui relate que Joseph prit la mère et l'enfant et *s'en vint au pays d'Israël* (II, 21), surprend. Il eût été plus naturel de dire ouvertement qu'il ne retourna pas à Bethléem. L'auteur éprouve lui-même le besoin de s'expliquer, puisque dans le verset suivant, sans plus nommer Bethléem, il rappelle qu'un fils d'Hérode régnait *en Judée* et que pour cela Joseph craignit d'y aller. Mais l'ange qui lui ordonnait de retourner, n'avait-il pas déclaré aussi : « car ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie du petit enfant » (II, 20) ? Pourquoi Joseph a-t-il encore des craintes et pourquoi ne tient-il compte que de la moitié de l'injonction céleste. C'est que l'évangéliste doit donner à partir de cet endroit la description de la carrière publique,

c'est-à-dire de la vie *galiléenne* de Jésus. Il veut donc atteindre son but, qui est l'établissement de la sainte famille en Galilée. Le ciel doit intervenir une seconde fois (Mat. II, 22 b) pour amener le résultat désiré. Si Joseph a quelque peine à aboutir, le narrateur n'en a pas moins. Ayant introduit l'épisode de Bethléem, c'est-à-dire un motif étranger à l'histoire, il a dérangé l'économie de l'évangile et ne peut se soustraire aux conséquences de son acte. L'embarras qui en résulte pour lui est bien visible dans le texte. A partir du verset 19 où il raconte le retour de Joseph dans son pays, il ne fait plus qu'une allusion voilée à l'événement de Bethléem et met une certaine affectation à ne plus prononcer ce nom. Si la naissance du Christ à Bethléem a trouvé une place dans son évangile, elle reste cependant en marge de son œuvre.

La fin de la péricope de Matthieu contient un passage très suggestif. C'est un essai de justification du caractère *nazaréen* de Jésus (Mat. II, 23). Donc, avant de tourner ses regards vers Bethléem, l'Eglise naissante avait livré bataille sur la position de Nazareth. Cette justification va à l'encontre de la tendance qui domine actuellement dans l'évangile et qui est en faveur de la Judée. Elle n'est donc pas le fait du rédacteur de l'évangile. C'est un motif plus ancien que ce dernier a sauvé de l'oubli et qui jouait un rôle dans la première controverse sur les origines de Jésus. La tradition primitive entendait par ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, que le Christ serait *natif* de Nazareth. Que Jésus fût allé demeurer quelque temps à Nazareth n'importait guère. Cela ne valait pas les frais d'une démonstration scripturaire. Mais l'évangéliste qui avait adopté la thèse bethléémite ne pouvait se donner un démenti à la fin de son récit. Il dut interpréter la prophétie relative au Nazaréen du fait que son héros *habita* l'endroit. S'il a fait quand même une place à cette citation dans son livre, c'est qu'il n'ignorait point que les premiers chrétiens s'en étaient souvent servis dans la discussion. En outre, Jésus ayant passé toute sa jeunesse à Nazareth, il

n'était pas superflu pour son biographe d'insérer une prophétie qui s'y rapportait. Il ajoutait ainsi à tous les autres un argument nouveau en faveur de sa messianité.

Si le passage Mat. II, 23 doit être entendu primitivement dans le sens que nous venons d'indiquer, il nous éclaire sur la première phase de l'apologie chrétienne. On ne songeait point encore dans ces temps-là à situer la patrie de Jésus en Judée. On s'en tenait à Nazareth et on revendiquait pour cet endroit obscur un droit messianique. Saint Jérôme a gardé le souvenir de cet état de choses ancien, car il rapporte que cette citation de Mat. II, 23 (*quoniam Nazoræus vocabitur*) était empruntée à l'évangile des Hébreux (*De vir. ill.*, III). Cependant cet argument des judéo-chrétiens n'était pas de nature à ébranler leurs compatriotes demeurés fidèles à la foi des pères. En effet, la preuve qu'on prétendait tirer de la citation repose sur une base bien fragile. Elle ne pouvait à la longue satisfaire la conscience chrétienne elle-même. Il suffit de considérer cette citation un instant. Comme aucun prophète n'avait fait mention de Nazareth, elle en appelle *aux prophètes* en général, c'est-à-dire à diverses paroles de l'Ancien Testament, où il est parlé d'un rejeton (*nezer*). Ce terme de « *nezer* », où l'on vit une allusion au Nazaréen, devait être une désignation du Messie. C'était un échafaudage très problématique. La combinaison de tous les textes de l'Ancien Testament que les commentateurs ont invoqués pour justifier la citation ne donne jamais le résultat cherché, c'est-à-dire la leçon canonique : il s'appellera le Nazaréen. Les exégètes les moins prévenus contre l'Évangile l'ont bien senti, puisque, en désespoir de cause, ils ont recours à des expédients, comme celui d'un ouvrage apocryphe ou d'un livre perdu, auquel l'évangéliste aurait fait un emprunt.

L'arme défensive que les judéo-chrétiens s'étaient forgée d'abord en canonisant Nazareth, ne fut pas assez forte pour parer le coup de l'adversaire. Nazareth resta l'écharde dans leur chair. N'y aurait-il pas trace de cela dans nos docu-

ments canoniques? La façon dont cet endroit y est traité est la preuve que ni la confiance dans le bon droit messianique de Nazareth, ni même sa considération en général ne furent accrues par cette première campagne en sa faveur. Les évangélistes parlent *d'une ville appelée* Nazareth (Mat. II, 23; Luc I, 26) à peu près comme ils font pour des endroits obscurs du nom de Naïn (Luc VII, 11), de Sichar (Jean IV, 5) et d'autres. La nuance est sensible si l'on compare leur manière de s'exprimer quand il s'agit de Bethléhem ou de Jéricho ou de Capernaüm (cf. Mat. II, 10; IV, 13; XX, 29). Matthieu n'aurait-il pas aussi la tendance de substituer à Nazareth un centre plus important, quand il fait de Capernaüm la résidence habituelle de Jésus? Le verset 13 de son quatrième chapitre, qui n'a pas de parallèle dans les deux autres synoptiques, offre matière à réflexion. Pourquoi cette hâte d'éloigner Jésus de Nazareth pour le fixer *définitivement* (κατόκησεν) à Capernaüm. L'évangile de Luc ne permet pas de supposer un déplacement de ce genre. Dans un discours prononcé dans la synagogue de Nazareth, Jésus fait allusion à des œuvres en grand nombre qu'il a accomplies *antérieurement* à Capernaüm (Luc IV, 23). Donc le départ *définitif* de Nazareth (καταλιπών) comme l'établissement *définitif* à Capernaüm sont quelque peu théoriques. Il n'y a pas de doute que Jésus n'ait visité plus d'une fois dans le cours de son ministère itinérant la ville de Capernaüm, située au bord du lac, point de départ et d'arrivée de tous les voyageurs. Mais cela ne justifie pas le terme de κατόκησεν employé par Matthieu. Rappelons, à titre de contraste, que le quatrième évangile parlant d'un voyage de Jésus et de sa famille à Capernaüm ajoute textuellement qu'ils n'y demeurèrent que *peu de jours* (Jean II, 12). Au reste il est compréhensible que les fidèles galiléens aient mieux aimé assigner à leur maître comme résidence un endroit de l'importance de Capernaüm qui était à la fois ville de garnison, port marchand, entrepôt de douane et rendez-vous des étrangers. S'il pouvait encore rester un doute

quant à cette intention des judéo-chrétiens d'établir un lien des plus étroits entre Jésus et Capernaüm au préjudice de Nazareth, il devrait disparaître à la lecture de Mat. ix, 1. Car ici Capernaüm est désigné comme la *propre ville* de Jésus, ce qui est en opposition flagrante avec la tradition la plus ancienne, conservée par Matthieu lui-même et où Nazareth est appelé la patrie (et même *ἰδία πατρίς*) de Jésus (Mat. xiii, 54, 57).

En présence des textes que nous venons d'analyser, il faut bien conclure comme suit : de même qu'on substitua Bethléem à Nazareth comme lieu de sa naissance, on entreprit aussi de déplacer la demeure de Jésus en la fixant à Capernaüm de préférence à Nazareth. C'était pour combler en quelque mesure le déficit que présentait l'histoire du prophète nazaréen au point de vue messianique. Mais du même coup la première communauté chrétienne avouait l'impuissance où elle se trouvait à faire accepter son Christ par la masse juive. Toutes les recherches bibliques en faveur de Nazareth ne réussirent pas à détruire l'effet de l'impitoyable critique des scribes et des docteurs contre cet endroit déshérité. Cette première passe d'armes entre la Synagogue et l'Eglise fait mieux comprendre pourquoi celle-ci se décida bientôt à évacuer la position de Nazareth pour se retrancher plus fortement dans le bastion nouvellement érigé de Bethléem.

Mais la fiction, quelque belle qu'elle soit, ne dure jamais qu'un temps. Elle est impuissante contre les faits. On n'efface pas l'histoire d'un trait de plume. Nazareth, qu'on avait voulu évincer, réapparaissait à chaque étape de la vie de Jésus et réclamait ses droits. Non seulement sa jeunesse se passe dans ce lieu, sa famille y demeure, il y revient lui-même et y participe au service divin, mais encore, comme nous venons de le voir, les évangélistes eux-mêmes continuent de parler de Nazareth comme de la patrie de Jésus. Rien ne donne une idée plus nette de l'impasse dans laquelle l'Eglise s'était engagée que la péricope de Luc iv, 16-30. La remarque par la-

quelle l'auteur l'introduit: « Nazareth, où il (Jésus) avait été élevé » est destinée à la raccorder avec l'histoire de Bethléem. Mais toute la suite du texte lucanien, où Nazareth figure comme patrie de Jésus (iv, 23-24), forme disparate avec l'exorde. Cette double qualification de la bourgade de Nazareth, comme mère nourricière et comme patrie de Jésus, dans la même péricope, caractérise le changement d'orientation qui se produit dans l'historiographie évangélique. Luc, qui a des prétentions d'historien, s'est préoccupé de mettre de l'unité dans son œuvre, tandis que Matthieu, qui se soucie moins de la concordance entre les diverses parties de son livre, signale l'arrivée de Jésus dans sa *patrie* Nazareth (xiii, 54; cf. Marc vi, 1), comme s'il n'avait pas fait une assertion différente au chapitre II. Il reproduit sans doute la péricope, telle qu'elle s'était formée avant lui et nous fournit ainsi la preuve qu'on ne se doutait pas encore dans ces temps reculés de l'existence de la légende de Bethléem.

6.

Il était dans la logique des choses que la controverse messianique qui s'était engagée sur la généalogie et le lieu de naissance de Jésus prit des proportions plus vastes. L'opposition que le judaïsme témoignait aux origines galiléennes du nouveau Messie devait s'étendre à tout son ministère. Le fait qu'il s'était concentré sur la Galilée paraissait incompatible avec la prétention messianique. L'Élu de Dieu, le Roi d'Israël ne pouvait faire d'un coin de terre mal réputé, infecté de paganisme, le centre de son activité. C'est donc le caractère galiléen de l'œuvre de Jésus qui fut mis en cause. La jeune Église réagit d'une façon toujours plus décidée et plus ouverte contre cette critique. Le chapitre de ces réactions successives offre un intérêt considérable. Après avoir essayé de plusieurs autres méthodes, les chrétiens finirent par faire sortir leur maître des frontières étroites de la province galiléenne. Ils élargirent son

champ d'activité jusqu'à le mettre en contact avec le peuple juif tout entier. Ce ne fut pas là une petite entreprise. On avait plutôt fait de déplacer le berceau de Jésus en imaginant un motif qui obligeait la famille à faire un voyage en Judée, que de relâcher les liens étroits qui l'unissaient à la Galilée. Il était relativement facile d'ajouter des traits nouveaux à l'histoire de son enfance, puisque plus de trente années s'étaient écoulées depuis. Ces événements paraissaient lointains, ils appartenaient déjà à une autre génération. Il n'en était pas de même de la vie publique de Jésus. Au lendemain de sa mort, on ne pouvait songer à y apporter un changement radical. En nier ou en effacer le caractère galiléen eût été chose impossible. Donc les théologiens de l'Eglise n'eurent d'abord d'autre ressource que d'essayer de le justifier. Voici qui donne une idée des moyens qu'ils employèrent.

Le premier évangile nous a conservé un passage (Mat. iv, 12-16), qui fait connaître l'opinion qu'ils professaient à ce sujet. Il fait partie de l'ancienne tradition judéo-chrétienne. Les deux autres synoptiques, qui s'adressent à un public non palestinien, ne l'ont pas inséré. Saint Jérôme atteste qu'il figurait, comme tous les autres textes de l'Ancien Testament cités par Matthieu, dans l'évangile que lisaient les Nazaréens (*De vir. ill.*, 3). C'est donc un fragment de l'apologie de la première génération. Il s'explique sur l'activité galiléenne de Jésus. A la différence des autres narrateurs, qui parlent simplement de l'arrivée ou du retour de Jésus en Galilée, Matthieu en fait une retraite (*ἀνεχώρησεν*). Et c'est la crainte de subir un sort analogue à celui du Baptiste qui selon cet auteur détermina Jésus. Il dut chercher un refuge en Galilée, et c'est pour cette raison qu'il ne s'est pas manifesté dès la première heure publiquement en Judée et à Jérusalem.

Les Nazaréens ne s'en tinrent pas à cette apologie, dont l'insuffisance ne pouvait leur échapper. Au motif empirique ils joignirent un argument d'ordre théologique. C'est l'An-

cien Testament qui dut couvrir la retraite en Galilée. On mit la main sur un passage d'Ésaïe, où le prophète annonçait qu'une grande lumière se lèverait, non pas sur le royaume de Juda, mais d'abord sur la partie septentrionale du pays qui venait d'être saccagée par les Assyriens. Une interprétation franchement messianique de ces paroles, dans ce sens qu'elles traçaient au futur Messie un programme strictement galiléen, était très sujette à caution. Aussi voyons-nous que les autres synoptiques n'ont pas fait usage de cette argumentation de Matthieu. Les apologistes durent faire de grands efforts pour établir une correspondance exacte entre les indications du prophète et le cadre géographique du ministère de Jésus. C'est pour cette raison que Matthieu décrit ce dernier avec des expressions d'une étrangeté qui frappe. Il parle des « confins de Zabulon et de Nephthali » et de Capernaüm comme de « la ville proche de la mer » (τὴν παραθαλάσσιον). Jamais il ne se serait servi d'un pareil langage pour délimiter le champ de travail de Jésus s'il n'avait en vue le passage du prophète. Les termes sont choisis pour éveiller tout de suite l'impression d'un accord parfait avec la citation qui suit et qui débute par « Zabulon, Nephthali et chemin de la mer » (ὁδὸν θαλάσσης). Il importe peu, en l'occurrence, de savoir à quoi se rapportaient dans la pensée du prophète hébreu les termes susdits. Seule une exégèse prévenue contestera que pour Matthieu il y ait préméditation et correspondance voulue entre les formules qu'il emploie et celles du texte sacré. Si cette façon d'appliquer la Bible n'est pas à notre convenance, elle ne le cède pas cependant en correction à celle qui était à l'ordre du jour dans les écoles juives et dont l'apôtre Paul lui-même donne plus d'un exemple. Aussi l'évangéliste s'empresse-t-il de faire part de l'intéressante découverte scripturaire, persuadé qu'il était de sa valeur pour réfuter l'antigaliléisme de la Synagogue. C'est un défaut général de toute apologétique que l'histoire y soit adaptée à la thèse plutôt que la thèse ne vienne à l'appui des faits historiques. Dans le cas présent l'évangé-

liste a institué un mariage forcé entre l'oracle du prophète et la tradition chrétienne. Le caractère emprunté de ce genre de démonstration ne put satisfaire à la longue les esprits, au sein de l'Église même, ainsi que Marc et Luc en font foi.

On s'avisa de moyens plus efficaces pour bannir de la tradition évangélique l'impression de l'étroitesse galiléenne. Il y a dans les quatre évangiles comme un effort continu et un plan d'élargissement de l'activité de Jésus. Le lecteur est frappé d'abord par le soin qu'ils prennent de composer au maître galiléen un auditoire exotique, composé de gens accourus de tous les coins de la Palestine. Bien entendu, nous ne suspectons nullement les remarques fréquentes ayant trait à tous ceux qui se rassemblaient autour de lui pour entendre ses paraboles et ses exhortations. Il n'y a là rien que d'absolument conforme à l'histoire authentique. Mais un passage comme celui de Mat. iv, 23-25 ne rentre pas dans cette catégorie. L'évangéliste y formule le programme du ministère public de Jésus et il est difficile de ne pas y voir un grossissement intentionnel de la tradition. « *Toute la Syrie* » fait écho à « *toute la Galilée* ». La tournure « *tous ceux* qui étaient malades » (iv, 24) tend également à faire naître l'idée d'un mouvement universel. L'énumération de *tous* les pays limitrophes de la Galilée enseigne que la nouvelle doctrine déborde les frontières de cette province. Il faut remarquer tout particulièrement que dès ce chapitre (et c'est le cas dans les trois textes synoptiques Mat. iv, 25; Marc iii, 7-8; Luc vi, 17) *la Judée* et *Jérusalem* sont englobées dans l'activité de Jésus. Et cela ne doit pas être entendu dans un sens restreint, c'est-à-dire de la présence fortuite et passagère d'un certain nombre de Judéens et de Jérusalémites parmi les auditeurs de Jésus. Des cas isolés de ce genre se sont présentés sans aucun doute. Mais nos textes ont une autre portée. Les évangélistes esquissent un programme. Ils supposent, eux, qu'un groupe considérable d'adhérents, originaires de la Judée et de Jérusalem, faisaient cortège à Jésus et l'entendaient régulièrement.

Accordons qu'on pourrait en appeler au caractère populaire de la narration évangélique pour ne considérer les points indiqués que comme des exagérations habituelles à ce genre. Cette manière de voir n'est plus de mise pour le sujet qui va suivre. Jésus n'est pas resté jusqu'au bout en Galilée. Son dernier voyage l'amena à Jérusalem, au centre de la théocratie. Cette circonstance se prêta fort bien au besoin qu'éprouvaient les messianistes chrétiens, disons mieux, à la nécessité qui s'imposait à eux d'élargir le champ de travail de leur maître. Comparée à la période galiléenne, la partie que les trois sources synoptiques ont consacrée au voyage et au séjour de Jésus à Jérusalem est proportionnellement bien plus forte. Car les événements relatés à partir de Mat. XIX se répartissent sur un laps de temps bien moindre que ceux qui précèdent. La quantité de matériaux accumulés par la tradition dans cette phase dernière a donc de quoi surprendre.

Puis il y a la manière dont est saluée par ses historiographes l'apparition de Jésus sur la scène nouvelle. Nous avons constaté plus haut les traces de la gêne que leur causaient ses accointances avec Nazareth et la Galilée. On ne peut méconnaître que c'est avec une satisfaction intime qu'ils le voient s'acheminer maintenant vers la capitale. Dès le chapitre XIX, Matthieu signale son départ de la Galilée et son arrivée en Judée. Au chapitre XX, on nous le montre encore en route pour Jérusalem. Les trois narrateurs saisisent ensuite l'occasion de son arrivée à Béthanie pour rappeler derechef qu'il s'approchait de Jérusalem (Mat. XXI, 1 ; Marc XI, 1, et surtout Luc XIX, 28). Ces affirmations réitérées ne doivent pas passer inaperçues. Elles sont les vestiges d'anciennes discussions où les Juifs convertis eurent à défendre leur Messie de s'être cantonné en Galilée. A ce sujet nous devons rappeler une scène du quatrième évangile qui est une illustration aussi inattendue que frappante de notre thèse. Les frères de Jésus, dont l'évangéliste note l'incrédulité (VII, 5), représentent à ses yeux la manière de voir de la Synagogue à l'endroit du Christ de

l'Eglise. Ils sont les porte-parole de l'argumentation des Juifs incrédules. Or leur point de vue se résume dans cette injonction à l'adresse de leur frère Jésus : « Pars d'ici, (c'est-à-dire de la Galilée) et va en Judée... *car on ne peut borner son action à un coin obscur* (ἐν κρυπτῷ) quand on veut se manifester publiquement. Si c'est là ton plan (c'est-à-dire si tu as des prétentions messianiques) fais-toi connaître au monde (VII, 3-4) ». Ce langage populaire est représentatif de l'opinion courante des Juifs à l'époque de Jésus. C'est la forme que prirent les postulats de la dogmatique messianique dans les petites assemblées où l'on débattait les questions religieuses. Sans doute dans le quatrième évangile Jésus n'obéit pas directement à l'injonction juive. Il va à Jérusalem *à son heure*. La christologie johannique a ses exigences. Cependant, à peine Jésus a-t-il décliné l'invitation de ses frères, qu'il semble se raviser et se dirige vers la capitale. Son plan est renversé d'un verset à l'autre (VII 9, 10). Tant de hâte aurait de quoi surprendre, si l'on ne connaissait la tendance dominante de Jean de concentrer le plus possible l'action de son Christ en Judée. Ce n'est certes pas l'effet du hasard que le même évangéliste, qui vient de rappeler combien les Juifs insistaient sur un ministère messianique *au grand jour*, soit aussi celui qui, comme nous le dirons encore, « judaïsa » le plus le ministère de Jésus. L'exposé de Jean VII, 1-10 est une preuve manifeste de l'influence qu'exerça la polémique juive plus ou moins consciemment sur la prédication apostolique. Au demeurant, nos livres canoniques, composés à l'époque postapostolique, ne contiennent plus que des vestiges d'un état de choses qui préoccupa plus vivement la primitive Eglise. Car bien *avant* la rédaction de nos évangiles l'argumentation juive avait fait grande impression sur beaucoup de fidèles et la tradition de Jésus en fut plus ou moins modifiée.

Si l'on peut arguer de l'insignifiance des indices que nous avons relevés tout à l'heure dans les deux premiers évangiles, le problème prend cependant un nouvel aspect

et une importance majeure dans Luc. On rencontre ici à partir du neuvième chapitre une série de péricopes originales, sans parallèles dans les deux autres synoptiques. Les théologiens ont parlé à ce propos d'un journal de voyage, relatant le trajet de la Galilée à Jérusalem. Le fait est que Luc a clos la période galiléenne dès ix, 51 et qu'il assigne à tout ce qui suit, un théâtre nouveau. Par ces mots « Jésus dirigea son visage vers Jérusalem » (1), il lui fait tourner le dos à la Galilée et entreprendre une œuvre nouvelle. Ce changement d'orientation mérite d'arrêter notre attention d'autant plus que l'auteur insère dans cette partie, qu'il oppose à celle qui précède, des péricopes que ses prédécesseurs ont placées en Galilée. L'ancienne économie synoptique en est dérangée. Luc est en train de donner un « visage » nouveau à la tradition évangélique. (2)

L'évangile de Jean achève ce que Luc a commencé. Il y est question d'une série de voyages de Jésus à Jérusalem. Ici c'est dès la première heure que « le visage de Jésus est tourné » vers la ville sainte (Jean II, 13). Son ministère tout entier se partage maintenant entre la Judée et la Galilée. Mieux encore. Un lecteur non prévenu, c'est-à-dire non influencé par les réminiscences synoptiques, serait tenté certainement de ne voir dans les parties galiléennes de Jean que des épisodes de la vie de Jésus, tandis que Jérusalem

(1) L'expression employée par Luc *στηρίζειν τὸ πρόσωπον* est tout à fait hébraïsante. N'aurait-il pas fait un emprunt à un document plus ancien qui voulait mettre en relief l'activité judéenne ?

(2) C'est dans tout l'ensemble du tableau tracé par Luc qu'il faut aussi placer et juger le voyage que cet auteur fait faire à Jésus en compagnie de ses parents alors qu'il avait atteint l'âge de douze ans. La présence de l'adolescent dans le temple, les enseignements qu'il y donne sont une anticipation de la tradition du dernier voyage du prophète galiléen. Cette préparation légendaire de faits historiques appartenant à des temps postérieurs est un procédé qui convient à la mentalité orientale. On le retrouve par exemple dans l'histoire des patriarches de l'Ancien Testament. La prise de possession définitive du pays qu'occupait Israël, est préparée également par les légendes de l'époque patriarcale. L'institution de rapports provisoires doit consacrer par avance les changements survenus dans la réalité historique ou imposés par une théorie dogmatique.

en serait le théâtre habituel. Une étude détaillée de l'évangile fournit des arguments sans nombre en faveur de cette manière de voir. Contentons-nous pour l'instant d'en relever l'un ou l'autre. Jean IV, 45, nous lisons que Jésus vint en Galilée. La réception que lui font les habitants est motivée par « toutes les choses qu'ils lui avaient vu faire à Jérusalem ». C'est donc maintenant Jérusalem qui donne le ton et qui paraît être le siège du mouvement messianiste. Dans l'ancienne relation c'est plutôt la renommée des œuvres accomplies en Galilée qui précède Jésus en Judée. N'est-il pas singulier que maintenant les Galiléens *doivent se rendre à Jérusalem* pour se faire une idée des œuvres de leur prophète? L'expression hyperbolique « toutes les choses qu'il avait faites (παντα ὅσα) à Jérusalem » est d'autant plus surprenante que la relation antérieure de l'évangéliste n'est pas faite pour la justifier. Car il s'est borné auparavant à décrire la purification du temple (II, 13 suiv.) et à faire une mention toute générale de *signes* accomplis par Jésus pendant son séjour dans la capitale (II, 23). Si les Galiléens contemporains de Jésus ont eu de lui l'impression notée par l'évangéliste, on ne saurait en dire autant des lecteurs modernes de son livre.

Par contre Jean est conséquent avec lui-même quand, à l'occasion de l'entrée triomphale de Jésus dans la capitale, il le fait acclamer comme *roi d'Israël* (XII, 13). Car le Christ johannique s'est consacré vraiment à la nation tout entière. Cette acclamation ne prend toute sa signification que si on la compare avec celle qu'une tradition plus ancienne nous a conservée. Dans le premier évangile, en effet, la foule qui accompagne Jésus et qui entonne le « Hosanna au Fils de David », le salue aussi par ces mots : « C'est le prophète Jésus, de *Nazareth* en Galilée (Mat. XXI, 11) ». Cette tradition eût détonné dans le cadre du quatrième évangile. Car ici tous les habitants de Jérusalem se sont familiarisés depuis longtemps avec la personne de Jésus. Comment et pourquoi l'auraient-ils salué de prophète *galiléen*? Une autre consé-

quence s'impose encore au narrateur de l'évangile johannique. La question rapportée par Matthieu et qui témoigne de l'ignorance de *toute la ville* à l'endroit de Jésus (Mat. XXI, 10) ne peut figurer dans son récit. La péricope de l'entrée de Jésus à Jérusalem a un sens différent dans les deux évangiles. Matthieu laisse entrevoir qu'il s'agissait d'une tentative des Galiléens de faire reconnaître leur prophète comme le Messie du peuple. Pour Jean, c'est tout Jérusalem, c'est le monde (XII, 19) qui proclame la royauté de Jésus. Mais tout porte à croire que la leçon de Matthieu repose sur un fondement historique et que c'est Jean qui a innové.

Au surplus ce ne sont pas seulement les séjours réitérés et prolongés de Jésus dans la ville sainte, mais c'est surtout la *manière* dont il s'y comporte qui donne une idée nette des intentions de l'auteur du quatrième évangile. Son Christ est toujours au premier plan, il siège au temple, il assemble les foules autour de lui, les scribes et les pharisiens sont les témoins permanents de ses paroles et de ses actes, il accapare en quelque sorte toute la vie publique de la cité, et encore qu'il disparaisse par moments à l'improviste et comme miraculeusement, il domine vraiment tout Jérusalem. Ainsi se réalise, selon Jean, le programme messianique du judaïsme, auquel lui-même a fait allusion, VII, 4; le Messie doit jouer un rôle *public* (ἐν παρρησίᾳ εἶναι) et se manifester au *monde* (τῷ κόσμῳ). C'est dans ce cercle d'idées que la déclaration de Jésus devant le souverain sacrificateur (Jean XVIII, 20) prend son sens plein. Il y résume lui-même toute son œuvre par ces mots : « J'ai parlé *ouvertement au monde* (παρρησίᾳ... τῷ κόσμῳ), j'ai toujours enseigné dans la Synagogue et dans le Temple, où les Juifs ont coutume de s'assembler, et je n'ai rien dit *en cachette* (ἐν κρυπτῷ). » Cette réplique de Jésus au grand-prêtre est en même temps la réplique de l'Église à la polémique de la Synagogue concernant le galiléisme de Jésus. De la sorte, le débat soulevé Jean VII, 3 suiv. (il faut rappeler surtout v. 4 οὐδεὶς ἐν κρυπτῷ) est tranché définitivement au chapitre XVIII, 20.

Les indices de Matthieu et Marc que nous avons relevés plus haut n'ont pas de force probante, pris en eux-mêmes. Mais considérés à la lumière que Luc et Jean projettent sur la question, ils prennent une valeur symptomatique. Du premier au quatrième évangile, l'orientation vers la Judée et Jérusalem va en s'accroissant. Marc et Matthieu s'en tenaient encore à la tradition la plus ancienne, selon laquelle le ministère judéen de Jésus n'excédait pas les derniers jours de sa vie. Mais on vit cette phase judéenne s'enrichir bientôt d'éléments dont la localisation n'était plus certaine. Puis le travail de *judaisation* se donna libre cours à l'autre bout de la carrière du prophète galiléen. Il apparaît nettement dans l'intercalation du récit de la naissance à Bethléem dans le récit de Matthieu. Luc se plaît à montrer son Christ en chemin pour Jérusalem et semble ne considérer tout ce qui précède que comme une entrée en matière. Avec le quatrième évangile, l'activité jérusalémitique dépasse considérablement en étendue et en importance les périodes galiléennes. La première est la norme, les autres, l'accessoire. L'Eglise aboutit ainsi à un déplacement du centre de gravité de l'œuvre de Jésus.

7.

Les points que nous venons de passer en revue, la descendance davidique, Nazareth, Bethléem et le ministère galiléen n'épuisent pas la question de l'influence de l'apologétique chrétienne sur la tradition évangélique. Cette influence s'exerça sur toutes les parties de cette tradition. Nous ne voulons pas dire par là, que l'évangile soit un produit uniforme. Bien des choses s'y reflètent : à côté des souvenirs authentiques, les besoins de l'enseignement, de l'édification des fidèles, de l'organisation des Eglises, les expériences de la mission apostolique etc. Mais il ne faut pas oublier de ranger parmi ces facteurs l'apologétique contre le judaïsme. La théologie n'en a pas tenu un compte suffisant. Et pourtant il suffit d'un instant de réflexion pour

en saisir l'importance. L'Église naissante ne pouvait faire le moindre pas sans susciter une opposition irréductible. La poussée missionnaire des apôtres signifiait un tel ébranlement du judaïsme qu'une scission du peuple en deux camps pouvait en résulter. Cette perspective menaçante souleva forcément des débats d'une extrême violence. La foi nouvelle était un messianisme si anormal qu'il prêtait à mille critiques. Surtout le galiléisme de Jésus parut un scandale intolérable et comme une décapitation nationale. Les origines humbles du Galiléen, sa carrière modeste le discréditaient par avance. C'était là un messianisme au rabais, sans éclat, sans grandeur. Cela était tellement contraire aux traditions immémoriales, à toutes les aspirations du peuple, que les Juifs les moins prévenus contre Jésus ne pouvaient s'y retrouver. Il suffit pour s'en convaincre de mettre en regard de l'évangile un document messianique comme les Psaumes de Salomon, composés peu avant l'ère chrétienne. Ils se plaisent à tracer des tableaux de l'avenir où les conditions morales et religieuses sont plus accentuées qu'ailleurs et ils ont une notion très élevée de la personne du Messie. Cependant, nul ne pourrait établir une équation entre le portrait messianique du psalmiste et le prophète nazaréen. On sait que les propres disciples de Jésus ne pouvaient concilier l'idéal qu'ils portaient dans leurs cœurs avec l'humilité, la retenue et les hésitations de leur maître. Les plus grands eux-mêmes, l'apôtre Paul et sans doute aussi le Christ historique, malgré leur superbe campagne contre la superstition du privilège charnel des enfants d'Abraham, quelles peines n'eurent-ils pas à se libérer entièrement des préjugés de la race ! Rom. ix-xi et Mat. x en fournissent la preuve. Il faut bien se pénétrer de cet état de choses pour comprendre en face de quelle tâche ardue se trouvaient les premiers missionnaires qui prêchaient la messianité du Galiléen aux Juifs.

La théologie moderne y verra-t-elle aussi une raison suffisante pour ne pas juger trop sévèrement les procédés apolo-

gétiques qu'employèrent les premiers représentants du christianisme ? Nous avons constaté qu'ils firent de larges concessions à la dogmatique juive. D'aucuns estimeront qu'ils allèrent trop loin dans cette voie, puisqu'ils finirent par altérer la vérité historique. N'oublions pas cependant que les innovations qu'ils tentèrent leur étaient fournies et garanties par les Saintes Ecritures, dont ils avaient une conception différente de la nôtre. Leurs études bibliques les avaient convaincus du bien-fondé de leurs thèses. Où notre critique moderne constate des déviations de la réalité de l'histoire, les apologistes anciens voyaient des révélations de l'Esprit d'En-Haut.

Sans doute (et c'est peut-être là le reproche le plus grave qu'on puisse leur adresser) leur méthode apologétique manque de profondeur chrétienne, elle n'est pas suffisamment pénétrée par l'esprit religieux et moral de l'Évangile. Mettant l'accent sur les postulats *extérieurs* de la messianité tels que les rapports du Christ avec David, Bethléem et la Judée, ils devinrent infidèles aux grands principes que leur avait enseignés le maître. Faire dépendre le caractère du Messie, c'est-à-dire aussi la valeur de la personnalité chrétienne, de certains avantages matériels, c'était s'aventurer sur le terrain propre du judaïsme, où cependant les disciples du Christ ne pouvaient aller jusqu'au bout. Cette attitude partagée des apôtres et des missionnaires du premier âge est certes profondément regrettable, mais elle ne laisse pas d'être conforme à la loi de l'évolution historique. Elevés dans les conceptions juives, ils ne pouvaient faire table rase de tout leur passé. Leurs croyances, leurs méthodes et leur argumentation théologique gardèrent toujours la trace de leur origine.

Mais s'ils n'ont pas su faire état dans la controverse de ce qui leur aurait assuré le succès décisif, c'est-à-dire du facteur purement religieux et moral, ils n'en ont pas moins senti la beauté et la vérité profonde de la religion intérieure de leur maître. Que de paroles d'un spiritualisme élevé la

tradition évangélique, dont ils furent les intermédiaires et les plus anciens représentants, n'a-t-elle pas enregistrées? Aujourd'hui encore elles seules nous permettent de nous représenter ce que fut la vraie doctrine de Jésus. Non, ce n'est pas en vain que ces judéo-chrétiens de la première génération furent à l'école de Celui qui leur enseigna de ne pas juger l'arbre par la terre et l'endroit où il pousse, mais par les fruits qu'il porte. N'ont-ils pas aussi conservé le souvenir de la magnifique promesse faite à ceux de l'Orient et de l'Occident qui viendront s'asseoir à la table du Royaume avec Abraham, Isaac et Jacob, ou encore de ce témoignage courageux rendu au Samaritain miséricordieux, qui accomplit les commandements divins mieux que les représentants de l'orthodoxie juive? En présence de textes semblables, une distinction entre la Galilée et la Judée, Nazareth et Bethléem n'a plus de sens. Les disciples de Celui qui adorait en esprit et en vérité n'avaient plus aucune raison d'appliquer une norme extérieure. Mais l'esprit ne pénètre la matière que lentement, par degrés. Dans les époques créatrices particulièrement, les conceptions arriérées persistent à côté des intuitions nouvelles les plus hautes. Le quatrième évangile lui-même, célèbre par son caractère de spiritualité, accuse néanmoins une dualité de point de vue à l'instar des synoptiques. Dans la controverse messianique il fait preuve d'une tendance judaïsante très marquée, ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Mais dans le même domaine il a émis une sentence d'une valeur apologétique à nulle autre pareille. Aux objections des Juifs contre le Messie nazaréen, qu'ils résumaient dans ce dicton dédaigneux: « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth? » Jean coupe court par cette formule lapidaire: « *Viens et vois* » (I, 46). On ne trouvera jamais mieux que cela pour la défense du christianisme. En religion, c'est sur l'expérience personnelle que se fonde la certitude. Et cette certitude intérieure se passe des critères extérieurs.

G. BALDENSPERGER.