

REVUE DE THÉOLOGIE

ET DES

QUESTIONS RELIGIEUSES

PUBLIÉE TOUS LES DEUX MOIS, SOUS LA DIRECTION

DE

MM. C. BRUSTON, A. WABNITZ
E. DOUMERGUE, F. LEENHARDT, H. BOIS
L. MAURY, A. WESTPHAL
E. BRUSTON, A. ARNAL, L. PERRIER

DIX-HUITIÈME ANNÉE

N° 2. — 1^{er} Mars 1909

SOMMAIRE

Calvin écrivain	JACQUES PANNIER.
Fantaisies exégétiques et critiques	CH. BRUSTON.
L'affaire Tyrrell (suite)	RAOUL GOUT.
Contre la « folie » de Jésus	ANDRÉ ARNAL.
La mission historique de Jésus (suite et fin)	CH. BRUSTON.

MONTAUBAN

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE (ANCIENNE MAISON J. GRANIE)

3, AVENUE GAMBETTA, 3



Bibliothèque Maison de l'Orient



141045

AVIS IMPORTANTS

Le Comité dirige la marche générale de la *Revue*; mais les collaborateurs sont seuls responsables des articles qu'ils signent; et, pour prévenir tout malentendu, le Comité déclare que la *Revue* n'engage en rien la responsabilité de la Faculté.

On est prié d'adresser tout ce qui concerne la rédaction à M. Henri Bois, 7, faubourg du Moustier, et l'administration à M. Momméja, Faculté de théologie protestante, Montauban (Tarn-et-Garonne).

Le prix de l'abonnement est fixé comme suit :

Pour la France..... 6 francs.

(MM. les abonnés français qui s'adresseront directement à M. Momméja, en lui envoyant le montant de leur abonnement, ne paieront que **cinq** francs. On peut aussi s'abonner *sans frais* dans tous les bureaux de poste de France : il suffit de verser dans n'importe quel bureau la somme nette de *cinq* francs pour être transmise à l'administration de la *Revue de théologie*, l'administration prenant à sa charge tous les frais.)

Pour l'Alsace-Lorraine et la Suisse..... 6 francs.

Pour les autres pays de l'Union postale.. 7 francs.

Chaque numéro se vend séparément 1 fr. 50.

Calvin Écrivain

Sa place et son rôle dans la formation de la langue française

QUELQUES APPRÉCIATIONS ANCIENNES ET MODERNES

(A propos d'une nouvelle édition de *l'Institution*)

L'année 1909 marque le quatrième centenaire de la naissance d'un homme qui a joué un grand rôle non seulement dans l'histoire de la pensée chrétienne, mais aussi dans l'histoire de la langue française : Jean Calvin. S'il a *réformé* l'Église, il a aussi contribué à *former* la langue nationale plus qu'aucun écrivain de son temps.

« La seule multitude et qualité de ses écrits suffit pour étonner », a dit Bèze¹. La bibliographie de la *France protestante* comprend 95 numéros (de 1532 à 1565), et le *Corpus reformatorum* a consacré aux *Opera Calvini* 59 volumes in-4° (1863-1900). Un dixième environ de ces textes est écrit en français, et les deux documents les plus intéressants à ce point de vue sont les *Lettres* et *l'Institution chrétienne* dans ses éditions de plus en plus considérables, depuis le petit livre de 1541 jusqu'au gros recueil de 1560. L'épître dédicatoire au roi de France est un des plus beaux morceaux qui aient jamais été écrits dans aucune littérature.

Quelle a été sur le style de Calvin l'opinion de Calvin

1. *Vie de Calvin*.

lui-même, celle de quelques auteurs anciens, celle de quelques historiens modernes de la littérature, c'est ce qu'il sera peut-être intéressant de rechercher d'abord, avant de dégager les conclusions qui paraissent ressortir des études le plus récemment et le plus minutieusement faites sur cette matière.

* * *

Calvin, dans le testament dicté sur son lit de mort, le 25 avril 1564, proteste qu'il a « tâché d'enseigner purement la parole de Dieu, tant en sermons que *par écrit d'exposer fidèlement l'Écriture sainte* ». Et cela est vrai. Nulle part il ne vise à l'effet; il ne veut pas être admiré, mais compris; ou plutôt il veut que le dessein de Dieu soit compris dans toutes ses parties. Or, le temps est précieux : celui de l'auteur, celui du lecteur aussi. Il faut donc exprimer en peu de mots le plus d'idées possible, en se mettant à la portée de tous : d'où nécessité de conserver volontairement au style deux qualités que Calvin possédait naturellement d'ailleurs : brièveté, clarté : « C'est un labour très utile que de traiter *brièvement* et néanmoins *clairement* déduire la somme de ce qu'il faut savoir¹. »

Labour éminemment français que de présenter ainsi les systèmes et les idées sous une forme accessible à beaucoup de lecteurs, populaire sans vulgarité, distinguée sans affectation. Il y a eu et il y a ainsi, en France, des « manuels », des « précis », qui sont des chefs-d'œuvre. Calvin a voulu d'abord écrire des « livrets » de cette espèce, dans un but d'utilité toute pratique. Ce n'est pas le diminuer que dire cette vérité : il fut d'abord un commentateur et un vulgarisateur, pour bien faire comprendre l'Écriture sainte et les doctrines nouvelles

1. *Petit Traité de la sainte Cène* (1540), introduction.

ou plutôt le christianisme renouvelé, retrouvé dans ses textes fondamentaux. Au rôle de commentateur Calvin était préparé par la tendance générale des humanistes et par ses études spéciales de juriste. Les catéchismes, les confessions de foi sont œuvres également brèves et populaires, où chaque article doit être condensé en peu de mots.

La polémique, les discussions personnelles, les subtilités théologiques ne sont venues que plus tard encombrer de plus en plus les écrits nouveaux ou les éditions nouvelles imposés par les circonstances. Aux petits livrets in-12 succèdent alors les pesants in-4° et les redoutables in-folio d'après lesquels, pendant longtemps, on a jugé l'ensemble de l'œuvre calvinienne; mais, si le plan devient plus compliqué, si l'allure générale du texte — souvent traduit du latin — est plus savante, la phrase reste toujours aussi nerveuse, n'ayant, jusqu'à la fin, rien perdu de sa clarté, si elle perd quelque chose de sa brièveté.

Les épîtres dédicatoires, par dizaines, les lettres de la correspondance ordinaire, par centaines, portent la même griffe. Le moindre billet n'a rien de banal. Comme une flèche lancée sans effort, mais d'une main sûre, une phrase, un mot, part de Genève et va toucher un cœur au bout de l'Europe. Aux grands comme aux petits, aux rois comme aux sénats, aux pasteurs comme aux fidèles, aux adversaires comme aux amis, Calvin écrit toujours à la fois avec la même dignité et la même simplicité...; parfois aussi, aux amis comme aux adversaires, mais surtout dans les derniers temps, avec une certaine rudesse d'expression qui nous semble aujourd'hui aux extrêmes limites de la politesse et de la sincérité.

En tout cas, quelques réserves qu'on fasse sur tel ou tel détail, on est aujourd'hui encore saisi par l'ensemble de l'exposition. Comparé à tant d'autres auteurs, même plus récents, ce langage a extraordinairement peu vieilli.

Ainsi s'accomplit le vœu de Bèze « qu'il soit écouté par la postérité jusques à la fin du monde ».

* * *

Mais, en disant cela, Bèze ne pensait pas à la forme, pas plus que Calvin lui-même n'avait attaché d'importance intrinsèque au véhicule de sa pensée.

Et si la force et l'originalité de *la pensée* ne cessèrent jamais d'être appréciées — en bien ou en mal — par des lecteurs toujours nombreux, partisans ou adversaires, les mérites de *la forme* furent longtemps inconnus ou méconnus.

Le premier biographe de Calvin¹, son fidèle disciple et collègue Th. de Bèze, était, certes, un homme d'une culture assez raffinée pour pouvoir apprécier la beauté de la forme chez un auteur classique de l'antiquité grecque ou romaine...; mais, quand il s'agit des « tant doctes et saints écrits » où son ami traite des vérités chrétiennes, le *fond*, la « doctrine » seule lui importe; il croirait mal faire en s'attardant à considérer la *forme*; s'il remarque que Calvin « avait accoutumé de répondre *brièvement* », il le loue surtout de répondre « fort *péremptoirement* ». Cependant, il sent, plus qu'il ne se permet de l'exprimer, ce qu'il y a d'exceptionnellement grand dans le style comme dans la pensée de Calvin : « Ceux qui liront ses écrits y verront reluire cette *majesté* dont je parle. » Et il déclare que, si le serviteur de Dieu avait voulu écrire pour écrire et non écrire pour agir, il aurait sans peine trouvé moyen de se faire admirer lui-même, au lieu de s'effacer volontairement pour « suivre plus grande simplicité en exposition d'Écriture. *Et toutefois qui a plus eu de quoi se faire valoir, s'il eût*

1. *Discours contenant en bref l'histoire de la vie et mort de maître Jean Calvin* (Genève, 1564).

voulu profaner l'Écriture par subtilité et vaines ostentations? »

* * *

C'est donc à tort que Bossuet reproche à Calvin d'avoir recherché et orgueilleusement savouré la gloire d'être un grand écrivain; il appuie cette appréciation erronée sur une seule phrase (en latin) découpée dans un écrit particulièrement véhément et s'appliquant, d'ailleurs, surtout aux œuvres latines de Calvin¹. Le jugement du grand orateur catholique est, d'ailleurs, l'hommage le plus admiratif rendu au génie littéraire de Calvin au XVII^e siècle (pour cette époque, comme pour les suivantes, nous citerons de préférence les auteurs catholiques, les protestants pouvant être suspects de partialité et ayant, du reste, loué ou critiqué Calvin, comme ses contemporains, presque exclusivement au point de vue de la doctrine et presque jamais au point de vue de la langue).

Voici le paragraphe de l'*Histoire des Variations*² consacré à « l'éloquence de Calvin » :

« Donnons-lui, *puisqu'il le veut tant*, cette gloire d'avoir aussi bien écrit qu'homme de son siècle; mettons-le même, si l'on veut, au-dessus de Luther : car encore que Luther eût quelque chose de plus original et de plus vif, Calvin, inférieur par le génie, semblait l'avoir emporté par l'étude. Luther triomphait de vive voix, mais la plume de Calvin était plus correcte, *surtout en latin*; et son style, qui était plus triste, était aussi plus suivi et plus châtié. Ils excellaient l'un et l'autre à parler la langue de leur pays. »

1. *Secunda defensio*, etc., *contra J. Westphali calumnias*, etc. (1556) : « Tout le monde sais combien je sais presser un argument, et combien est précise la brièveté avec laquelle j'écris. » (Traduction de Bossuet.)

2. Parue en 1688. Livre IX, § 81.

Remarquons — ce qu'on n'a pas toujours fait en citant cette phrase — que Bossuet y apprécie surtout le *latin* de Calvin, et qu'il n'applique pas spécialement à son *français* l'épithète « *triste* » (qui avait plus de sens divers au XVII^e siècle qu'aujourd'hui).

Jusqu'à cette époque, les œuvres françaises de Calvin avaient été, après la Bible, les livres les plus répandus parmi les réformés français (surtout l'*Institution*, les *Catéchismes*, les *Commentaires* et les *Sermons*); mais ils ne les lisaient que pour leur édification, tout en subissant inconsciemment le charme de ce génie au point de vue littéraire. Et les écrits des disciples portent souvent la trace de l'influence du maître, sans jamais arriver à l'égaliser. Après la Révocation, ces œuvres sont, en France, pratiquement retirées de la circulation; le clergé en a détruit le plus d'exemplaires possible. A l'étranger, on lit encore beaucoup « le plus grand théologien de la Réforme¹ », mais en latin plutôt. Il faut arriver presque jusqu'au milieu du XIX^e siècle — trois cents ans après la première édition française de l'*Institution* — pour que l'on s'avise du mérite littéraire des œuvres françaises de Calvin, et de la nécessité de les rééditer.

Le pionnier, en cette circonstance, ne fut pas un protestant, mais un érudit à l'esprit libéral et au goût délicat, le « bibliophile Jacob », de son vrai nom P. Lacroix. Dès la première page, on sent avec quel intérêt il a fait et publié ce choix de lectures, sans aucun emprunt d'ailleurs à l'*Institution* (1842).

« Le style de Calvin est un des plus grands styles du XVI^e siècle : simple, correct, élégant, clair, ingénieux,

1. Schaff, *Creeeds*, I, p. 423.

animé, varié de formes et de tons, il a commencé à fixer la langue française pour la prose, comme celui de Clément Marot¹ l'avait fait pour les vers. Ce style est moins savant, moins travaillé, moins ouvragé, pour ainsi dire, que le style de Rabelais; mais il est plus prompt, plus souple et plus habile à exprimer toutes les nuances de la pensée et du sentiment; il est moins naïf, moins agréable et moins riche que celui d'Amyot, mais il est plus incisif, plus imposant et plus grammatical; il est moins capricieux, moins coloré et moins attachant que celui de Montaigne, mais il est plus concis, plus grave et plus français². »

Douze ans plus tard, M. J. Bonnet publiait les *Lettres françaises de J. Calvin*, « dignes sœurs de l'immortelle préface de l'*Institution* ». Enfin en 1863 commence la monumentale édition des *Opera Calvinii*, dont les tomes III et IV sont consacrés aux textes français de l'*Institution* : le dernier, celui de 1560, est intégralement reproduit; le premier, celui de 1541, figure en notes seulement et par fragments.

Un quart de siècle s'écoule encore avant qu'on reconnaisse l'importance de ce document primordial au point de vue de l'histoire de la langue française.

Rappelons cependant qu'en 1878, publiant, avec M. Th. Dufour, le *Catéchisme français* paru dès 1537, M. Rilliet faisait avec raison cette remarque : « C'était presque le début de Calvin dans l'usage de la langue vulgaire. Sauf l'*Épître* placée en tête du Nouveau Testament publié par R. Olivétan (1535), et peut-être l'écrit sur la Cène (1536), il n'avait encore rien fait paraître en français. Au point de vue purement littéraire, le Catéchisme peut être considéré comme les prémices de ce

1. Un autre réformé.

2. *Œuvres françaises de J. Calvin*, recueillies pour la première fois... par P.-L. Jacob, bibliophile. Paris, Gosselin, 1842; avertissement de l'éditeur.

talent hors ligne. » L'écrivain n'avait pas encore trente ans.

* * *

Nous arrivons enfin, en 1894, avec un article de M. Lanson¹, à l'époque où le chef-d'œuvre de Calvin, l'*Institution* française dans sa forme primitive (1541), commence à faire l'objet d'études approfondies.

« Le texte français de l'*Institution* est, avec le livre de Rabelais, le plus grand monument de notre prose dans la première moitié du XVI^e siècle, et l'on peut dire qu'il faut descendre jusqu'à Pascal et Bossuet pour retrouver une aussi haute et sérieuse éloquence appliquée aux matières de philosophie morale et religieuse. Si l'on songe de combien de facéties et de trivialités la pensée de Rabelais s'enveloppe, Calvin nous apparaîtra comme le premier et le seul qui ait su rendre des idées graves dans une forme grave, sans une défaillance d'esprit ni de plume; il est celui aussi qui donna le coup mortel à la théologie scolastique en inaugurant une théologie nouvelle par l'esprit et la méthode autant que par le style, je veux dire une théologie rationnelle et psychologique. A ce titre, François de Sales, Pascal, Bossuet, Bourdaloue, pour n'en pas nommer d'autres, procèdent de lui. »

* * *

Depuis l'article de M. Lanson, les études « calviniennes » se sont multipliées pendant le dernier quart de siècle².

1. *Revue historique*, janvier, p. 60-75 : « L'*Institution*, etc., examen de l'authenticité de la traduction française. » Cf. les éditions ultérieures de l'*Histoire de la littérature* du même auteur.

2. Nous bornons toujours ces notes aux auteurs français d'origine catholique, examinant l'œuvre de Calvin au point de vue littéraire; mais dans cette même décennie ont été publiés des travaux importants de théologiens protestants, en

M. Brunetière lui-même s'en mêla, avec sa maîtrise coutumière, et il serait intéressant de montrer comment ses partis pris du début s'atténuèrent peu à peu, sans jamais disparaître complètement; une étude loyalement poursuivie pénétra le critique, comme malgré lui, d'une respectueuse admiration pour le génie littéraire de l'écrivain qu'il avait abordé avec antipathie.

Le nom de Calvin ne figurait même pas dans la table sommaire de la première édition du *Manuel de l'Histoire de la littérature française* en 1898. C'est deux ans plus tard, en 1900, que M. Brunetière a publié son travail le plus complet sur la question. Nous lui empruntons les citations suivantes¹ :

« Ce qu'il y a de plus remarquable dans beaucoup de pages, c'est la décision et, par suite, la lucidité de la pensée. Calvin est maître de son style. Il sait toujours ce qu'il veut dire et il le dit toujours. Autant ou plus que d'un écrivain, sa manière est d'un homme d'action. On ne saurait donner moins à l'agrément ou au charme, et c'est sans doute la nudité, mais c'est aussi la gravité du temple protestant. *L'Institution* est, à tous ces titres, un des grands livres de la prose française, et le premier en date dont on puisse dire que les proportions, l'ordonnance, l'architecture ont vraiment quelque chose de monumental. »

« ... Louons encore la langue, dont la qualité n'a rien de commun avec la fluidité de la langue des *Amadis* ni avec l'originalité composite de la langue de Rabelais, mais dont la sévérité ne laisse pas d'avoir sa noblesse, et la raideur même ou la tension leur majesté. Elle n'est pas toujours aussi nue qu'on l'a dit, et les orne-

France et à l'étranger : nous ne citerons que l'œuvre monumentale de M. le doyen Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, dont le premier volume parut en 1899.

1. *Revue des Deux Mondes* du 15 octobre 1900 : « *L'Œuvre littéraire de Calvin.* »



ments n'y font point défaut. Entre autre dons, Calvin a celui de la comparaison familière et pittoresque... Il a déjà le rythme oratoire, tantôt plus lent et tantôt plus pressé... Ni de cette vivacité dans le raisonnement ou pour mieux dire dans l'argumentation, ni de cette précision et de cette propriété de termes, ni de cette brièveté succincte et pénétrante nous n'avions encore de modèles dans notre langue. Nous n'en avons pas non plus de cet art de « suivre » sa pensée, et, tout en l'expliquant ou la paraphrasant, de ne pas la perdre de vue. La paraphrase du Décalogue est, à cet égard, une des belles choses de la langue française... »

« Le talent de Calvin, en son vivant même, n'a pas moins contribué que son caractère à l'autorité de son personnage, et on peut affirmer que s'il n'était pas l'auteur de son *Institution chrétienne* il ne serait pas ce qu'il fut... En l'écrivant en sa langue nationale il a établi de lui à nous, et à ceux qui viendront après nous, une communication, si je puis ainsi parler, et un contact qui ne s'interrompt qu'avec la durée de cette langue elle-même.

« Si son œuvre française ne fait qu'une petite partie de son œuvre littéraire, elle n'en est pas moins la plus importante. *L'Institution chrétienne*, à elle seule, c'est presque Calvin tout entier. Trente ans durant, ou peu s'en faut, de 1536 à 1561, *L'Institution* est le livre qu'il a remanié, dont il a modifié, d'édition en édition, le plan, l'économie visible, l'architecture extérieure, mais non pas l'idée première, et encore moins la doctrine. Même on en peut à cet égard recommander l'étude à tous ceux qui ne distinguent pas une « évolution » d'un « changement », et qui ne savent pas de combien d'expressions d'elle-même, et de « modalités » et de développements, et de prolongements, et d'éclaircissements, une même idée peut s'enrichir et ne pas changer (cependant de nature. »

« ... En 1541, Rabelais n'ayant encore donné que les deux premiers livres de son *Pantagruel*, l'*Institution* est donc, par sa date, le premier de nos livres que l'on puisse appeler classique. Elle l'est également par la sévérité de la composition, par la manière dont la conception de l'ensemble y détermine la nature et le choix des détails... Elle l'est par la gravité soutenue d'un style dont on a pu voir que la *tristesse* n'est pas le seul caractère. Elle l'est enfin pour cette *libéralité*, si je puis dire, toute nouvelle alors, avec laquelle Calvin y a mis à notre portée les matières qui ne s'agitaient jusqu'alors que dans les écoles des théologiens. Elle ne l'est pas moins pour le retentissement que la prose française en a reçu dans le monde. Mais l'est-elle aussi par sa convenance avec le génie français et par la nature de son inspiration morale? » Ici M. Brunetière fait quelques réserves, mais conclut cependant :

« Je ne sais, sans Calvin, si Pascal peut-être, et Bossuet certainement, seraient tout ce qu'ils sont; ou plutôt je ne le crois pas. »

* * *

Ainsi, l'un après l'autre, les plus éminents historiens de la littérature, parmi nos contemporains, étaient amenés à étudier avec intérêt et à apprécier à sa juste valeur l'œuvre française de Calvin, et il a reçu enfin la place qui lui était due parmi les *Grands Écrivains français*¹. Ces études ont reçu encore un nouvel élan, et fait un pas décisif en avant, grâce au savant professeur au Collège de France, M. Abel Lefranc; descendant

1. Dans la collection de biographies qui porte ce titre, publiée par la librairie Hachette, le volume consacré à *Calvin* (par M. Bossert) a été le *cinquantième*, et n'a paru quand 1906; il n'a encore jamais été question, à notre connaissance, de faire figurer les œuvres de Calvin dans la collection in-8° des œuvres des grands écrivains.

de la famille de la mère de Calvin et né dans la même petite ville de Noyon, il avait, dès 1888, publié une excellente monographie sur *la jeunesse de Calvin*.

Directeur à l'École pratique des Hautes Études, en Sorbonne, pour l'histoire littéraire de la Renaissance, il a consacré de 1905 à 1907 une série de conférences à l'*Institution*, considérée surtout dans sa première édition française. Suivant l'usage de l'École, quelques-unes de ces conférences ont été faites par les élèves sur des sujets connexes à ceux traités par le professeur lui-même.

Ces recherches, poursuivies pendant deux ans au milieu d'un groupe d'auditeurs très divers quant à leur profession, leur âge et leur nationalité, ont abouti à des constatations intéressantes, précisant et complétant les données des travaux ci-dessus rappelés; tandis que l'*Institution* n'avait jamais été qu'un objet d'étude passager, pour un chapitre au plus d'un ouvrage plus général, elle servait ici de matière essentielle à des investigations méthodiquement conduites suivant toutes les règles de l'érudition moderne, sous la direction d'un maître pour qui la littérature du XVI^e siècle n'a plus de secret. Plusieurs des travaux élaborés dans ces conférences seront publiés comme nous l'indiquerons tout à l'heure. En attendant, nous résumerons ici quelques-uns des résultats acquis.

De 1535 à 1561 Calvin a suivi le développement de la langue et l'a parfois dirigé. Les termes qu'il emploie sont d'abord choisis parmi les plus proches du latin, mais bientôt il prend une grande part à ce qu'un des plus récents ouvrages appelle « l'émancipation du français¹ ». Beaucoup de livres du moyen âge et du XVI^e siècle même étaient difficiles à lire à cause d'un fâcheux défaut d'ordre dans les pensées. Calvin écrit,

1. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. II, 1906.

et écrit en français, « pour satisfaire un grand besoin de clarté », suivant une heureuse expression de M. Lefranc, et nullement par visées littéraires.

Il veut atteindre des lecteurs beaucoup plus nombreux que le cercle relativement restreint des théologiens et des savants, et profite habilement de l'attitude favorable d'un François I^{er}, par exemple, à l'égard de la langue nationale. Pour traiter le premier ainsi les plus grands sujets Calvin trouve à sa disposition une langue qui n'était pas encore tout à fait mûre; il a fallu son génie pour la mettre à même de traiter ces sujets, d'abord par une sorte de décalque ou de transposition du latin, seul instrument employé jusqu'alors en pareil cas. Pour cette besogne délicate, Calvin avait précisément eu l'éducation qui convenait le mieux; il était juste assez humaniste, moins que Mélanchthon ou Zwingli, mais connaissait encore suffisamment l'antiquité païenne (philosophes et poètes qu'il cite souvent), et très bien les Pères de l'Église; d'autre part, il est resté assez près du peuple, moins cependant que Luther; il cite à propos maint proverbe; il trace des portraits avec beaucoup de relief, et ses descriptions sont pittoresques, ses comparaisons frappantes, ni trop compliquées ni trop vulgaires; partout on reconnaît l'influence de la Bible sur la forme comme sur le fond. A son égard, Calvin agit — avec le respect *religieux* en plus — comme les commentateurs (si nombreux et si savants alors) à l'égard des textes de l'antiquité païenne qu'on publiait et expliquait avec une application passionnée; son style aussi, comme sa méthode, se ressent du caractère *juridique* de ses études. Enfin, il faut noter quelques locutions qui sentent le terroir et rappellent la province natale : ces « picardismes » sont d'ailleurs rares, et Calvin mesure toujours la valeur et la portée des mots qu'il emploie. D'année en année, il recherche davantage les termes propres; il excelle à donner une définition exacte et à nuancer ses

expressions. Sa dialectique souvent violente est toujours probe et solide; le besoin de logique est très apparent. Pas plus dans la pensée que dans la phrase, Calvin ne peut supporter l'imprécision. Il hait le bavardage et les fioritures inutiles.

Si le premier texte français de l'*Institution* est d'une plus mâle vigueur que celui des éditions ultérieures, revues et augmentées au fur et à mesure que des besoins nouveaux se font sentir; si les *lettres* sont d'un style plus alerte et plus incisif qu'aucun autre écrit, on peut dire cependant que partout on voit égal à lui-même cet auteur infatigable: « Il n'a jamais cessé de dicter que huit jours avant sa mort, la voix même défaillant. » Toujours et partout, c'est le même style concis, nerveux, comme ramassé sur lui-même, puis s'élançant pour aller droit au but. « L'art, disait M. Lefranc, y est tout spontané et sort de la vérité des choses. »

Des recherches de détail ont été faites aux Hautes-Études, par exemple, sur le plan des diverses éditions de l'*Institution*, sa simplicité primitive comparée à la composition des grands ouvrages de théologie antérieurs; — sur les lectures de Calvin, telles qu'on en trouve la trace dans les nombreuses citations d'auteurs anciens et contemporains; — sur la syntaxe et le vocabulaire. On a noté le *mouvement* de sa phrase (qui d'abord n'est pas aussi oratoire qu'elle le devient après la prédication de milliers de sermons): la place de la dissertation et de l'exposition, le rare emploi du pathétique, les fréquentes antithèses et énumérations, l'ampleur naturelle, qui a parfois quelque chose de cicéronien; plus souvent, au contraire, la brièveté et les arrêts... Et même (c'est le dernier raffinement des modernes laboratoires de phonétique) on a cherché à noter les *qualités musicales* de la langue de Calvin; on a cru constater qu'il ne recherche pas (inconsciemment, bien entendu) l'euphonie, mais que ses phrases sont décou-

pées suivant certains rythmes, par groupes tantôt pairs, tantôt impairs, en sorte qu'il y aurait là plus de cadence que de sonorité...

*
*
*

Ces remarques diverses feront l'objet de notices à la fin d'une publication qu'ont entreprise M. A. Lefranc et plusieurs de ses élèves.

Il a souvent été question, dans les pages précédentes, de la première édition française de l'*Institution* (1541). Or ce document inappréciable pour l'histoire de la langue française a longtemps été considéré comme perdu; il n'existe plus qu'à un nombre infime d'exemplaires : cinq. Une réimpression de cette édition originale sera le résultat durable des conférences faites à l'École des Hautes-Études en 1905-1907. Tous les concours nécessaires ont été accordés pour assurer le succès de cette entreprise. Le Conseil de l'École a décidé de mettre cette publication au nombre des ouvrages publiés dans sa « bibliothèque »; M^{me} Alfred André a généreusement autorisé la copie de l'exemplaire lui appartenant, déposé à cet effet à la bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme français; enfin M^{me} la marquise Arconati-Visconti, qui s'intéresse si vivement aux études concernant l'histoire littéraire de la Renaissance en souvenir de son père, M. Peyrat, a pris à sa charge tous les frais d'impression.

Le texte réédité et les notices annexes sortiront des presses de M. Protat, à Mâcon, et les volumes (il y en aura deux, probablement) seront mis en vente à la librairie Champion, à Paris. La correction des épreuves et la surveillance de la publication en général ont été confiées, sous la direction de M. Lefranc, à trois de ses élèves¹.

1. MM. Chatelain, docteur ès lettres; Gautheron, agrégé des lettres, et Pannier, pasteur, licencié ès lettres.

Un premier fascicule sera prêt au moment des fêtes universitaires de Genève pour le quatrième centenaire de la naissance de Calvin.

Bientôt après l'apparition de l'*Institution* en français, le 1^{er} juillet 1542, un arrêt du Parlement de Paris¹ défendait de vendre et d'acheter, de lire et de réimprimer ce volume, *ex consilio Parisiensium magistrorum* : ainsi l'ordre de supprimer à jamais ce livre est, en premier lieu, sorti de la Sorbonne. Près de quatre cents ans plus tard, en ce même mois de juillet, c'est de la Sorbonne que sortira l'ordre de publier le même texte, réédité *ex consilio Parisiensium magistrorum et discipulorum*, et d'en porter un exemplaire d'honneur dans cette ville de Genève d'où, jadis, était venu à Paris ce chef-d'œuvre de la pensée et de la langue française².

« Le nom du Seigneur soit béni, depuis un siècle jusques à l'autre, car à Lui est la sapience et force, et c'est Lui qui change les temps³. »

JACQUES PANNIER.

1. Retrouvé par M. N. Weiss aux Archives nationales et publié par lui dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1884, p. 15.

2. L'*Institution* a été imprimée probablement à Genève (cette première édition est sans nom de lieu ni d'imprimeur), mais elle n'y a pas été écrite : Calvin n'a été « rétabli derechef » à Genève que le 13 septembre de cette année 1541 (*Bèze, Vie de Calvin*).

3. Daniel II, 20.

Fantaisies exégétiques et critiques

On ne saurait croire les imaginations qui traversent l'esprit de quelques-uns des savants les plus sérieux et même les plus renommés, quand il leur arrive parfois de mettre le pied sur le terrain biblique. Il est vrai que quelques théologiens ne leur cèdent pas de beaucoup en cela. Comme ils ne craignent pas de les exposer dans des ouvrages souvent remarquables et de grande valeur *à d'autres égards*, il m'a paru utile de relever les principales de celles qui se sont présentées récemment à moi au cours de mes lectures. C'est une tâche ingrate et fastidieuse. Mais faut-il laisser l'erreur faire tranquillement son chemin? Je ne le pense pas. Et puisque des hommes, dont quelques-uns sont justement célèbres, n'hésitent pas à la répandre, je crois de mon devoir de la réfuter, quand je la rencontre sur mon chemin.

I

M. SALOMON REINACH EXÉGÈTE ET CRITIQUE BIBLIQUE

M. Salomon Reinach, l'archéologue bien connu, a réuni récemment en trois gros volumes¹ une centaine d'articles publiés précédemment par lui dans diverses revues et qui traitent de sujets fort divers. Inutile de

1. *Cultes, mythes et religions*, 1905, 1906 et 1908.

dire qu'ils sont pleins d'érudition et fort instructifs sur bien des points. Mais il est d'autant plus nécessaire de soumettre à un contrôle sérieux et approfondi les affirmations relatives à la religion juive et à la religion chrétienne qu'on y rencontre çà et là.

Voyons d'abord ce qui concerne le récit de la chute.

I. — Le récit biblique de la chute.

1. M. Reinach sait (et il pense avec raison que tout le monde devrait le savoir aujourd'hui) « que les chapitres de la Genèse où il est question de l'humanité avant le Déluge se composent de deux textes, non pas fondus, mais comme entrelacés » (ou plutôt juxtaposés), et que seul le texte *jéhoviste* parle de la chute.

Il constate aussi que « ce récit de la chute contient des incohérences si graves qu'on ne saurait le considérer comme d'une seule venue », bien que « beaucoup d'exégètes de la Bible ne paraissent pas s'en être encore avisés¹ ».

Je suis sur ce point tout à fait d'accord avec lui, mais pour des raisons bien différentes de celles qu'il allègue et qui ne prouvent rien. Il prétend, en effet, que quand « Dieu dit à l'homme : « Ne mange pas de tel fruit ou tu mourras », cela signifie et peut seulement signifier « tu mourras sur-le-champ ». Or, il n'est pas nécessaire d'être hébraïsant pour savoir que, dans le langage biblique, *au jour où* (l'on fera ceci ou cela) ne désigne nullement *le jour même*², mais une époque ou période

1. *Cultes, mythes et religions*, III, p. 350 ss.

2. Il faudrait pour cela que cette formule fût suivie des mots : *en ce même jour-là*. — La répétition du verbe (mourir tu mourras) exprime la *certitude* de la chose, non son caractère *immédiat*. Si l'on disait à quelqu'un : « Ne commets pas de crime, ou tu mourras », cela signifierait-il qu'il mourra sur-le-champ? Or, le texte ne dit même pas cela; il dit : *Au jour où* tu en mangeras, c'est-à-dire

plus ou moins longue, d'une durée indéfinie. Cf. I, 4, etc. Cette raison est donc sans valeur.

Mais il n'en est pas moins vrai que le récit de la chute provient de la combinaison de deux récits différents. Le double nom, *l'Éternel Dieu*, particulier à ce récit et au précédent (le second récit de la création) s'explique très aisément, si une portion des chapitres II et III de la Genèse provient du document *jéhoviste* (Jéhovah = l'Éternel), et le reste, du document *second élohiste* (Élohim = Dieu). De même, le double nom de l'arbre merveilleux, qui est appelé tantôt *l'arbre de vie*, tantôt *l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, comme s'il s'agissait de deux arbres différents. Et ils sont différents, en effet, puisque l'un donne la connaissance du bien et du mal, et l'autre la vie immortelle (III, 22). Mais il n'en est pas moins vrai qu'ils sont l'un et l'autre au milieu du jardin et qu'en certains endroits ils semblent identiques. Un seul et même auteur ne se serait pas exprimé ainsi. Ce sont là manifestement deux récits primitivement distincts et combinés plus tard par un compilateur.

De même encore, il est dit *deux fois* que Dieu mit l'homme dans le jardin d'Éden (II, 8 et 15) et *deux fois* aussi qu'il l'en chassa (III, 23 et 24).

On pourrait alléguer encore d'autres raisons, mais celles-là suffisent sans doute.

Il est donc certain que le texte de la Genèse contient en cet endroit les restes, non « de *plusieurs* légendes », comme le dit M. Reinach, mais de *deux* récits primitifs, qu'il n'est pas impossible de distinguer l'un de l'autre, bien qu'ils aient été intimement mélangés.

L'un parlait de l'arbre de vie, et l'autre de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En faisant abstrac-

quand tu en mangeras, tu mourras. Combien de temps après? Cela demeure indéterminé.

tion de tous les passages où ce second arbre est mentionné, nous aurons donc de grandes chances de retrouver le premier de ces deux récits. C'est ce que Budde (1883) et plus récemment (1901) Gunkel ont fort bien établi, bien que les arguments invoqués par ces deux exégètes ne soient pas tous également probants. C'est ce que j'ai moi-même reconnu depuis longtemps, à la suite de Budde.

D'après cela, Dieu avait interdit à l'homme, selon ce premier auteur, de manger (non du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont il ne parlait pas, mais) du fruit de l'arbre qui était au milieu du jardin (cf. III, 3). Comme l'arbre de vie était aussi au milieu du jardin (II, 9), on pourrait croire qu'il lui avait donc interdit de manger du fruit de l'arbre de vie. Mais une telle conclusion est impossible, car si, en violant la défense qui lui avait été faite, Adam avait touché à l'arbre de vie, Dieu ne pourrait pas dire ensuite : « Prenons garde qu'il n'étende sa main et ne prenne *aussi* de l'*arbre de vie*... et ne vive à jamais ». L'arbre interdit devait, au contraire, lui donner la mort!

En quoi pouvait donc consister l'interdiction divine? Pour le comprendre, il faut savoir qu'en hébreu le mot qui signifie *arbre* (et bois) ne désigne pas toujours un arbre particulier, mais peut être employé au sens *collectif*; et il l'est immédiatement avant dans le même récit. Quand la femme dit : « Nous mangeons du fruit de *l'arbre du jardin* » (III, 2), il est bien évident que cela veut dire *des arbres du jardin*¹. Il en est donc de même immédiatement après (v. 3), et nous sommes autorisés à traduire : « Mais du fruit *des arbres* qui sont au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point », etc. (v. 3). Et de même aux versets 6, 11 et 12.

Parmi ces arbres se trouvait naturellement l'arbre de

1. Cf. aussi 1, 11 et 12, etc.

vie, mais perdu au milieu de beaucoup d'autres, et ce n'est pas de celui-là précisément qu'Ève cueillit le fruit. Elle prit le premier venu, qui donna à elle et à Adam l'intelligence, la peur de Dieu, etc. (III, 1-15), mais non la vie immortelle; au contraire!

Il est donc tout naturel alors que Dieu prenne des mesures pour qu'ils ne puissent pas, même sans le savoir (car ils ignorent l'existence d'un tel arbre), en manger le fruit et vivre éternellement (v. 22 et 24). Et voilà comment se réalise la menace divine.

Ainsi compris, ce récit est parfaitement cohérent¹, et il est à peu près complet. C'est celui du second élohiste, car il emploie *Élohim seul* au début du chapitre III. On peut le reconstituer ainsi² : II, 5 a³, 6 et 7, 9 a³, 16 et 17 (en lisant : « et de l'arbre qui était au milieu du jardin », cf. III, 3), 18-25; III, 1-15³, 21 et 22, 24⁴, 20⁵.

Le second récit, celui qui parle de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, est donc d'un auteur jéhoviste. Il est beaucoup moins complet que le premier. C'est la même histoire sans doute, mais avec une variante importante. Jéhovah (Jahveh) défend à l'homme de manger du fruit de *l'arbre de la connaissance du bien et du mal* (cf. II, 17). [L'homme et la femme désobéissent. Ils obtiennent donc la connaissance du bien et du mal]. Mais à cause de leur désobéissance, la femme

1. M. Reinach se demande « pourquoi Adam, avant d'être expulsé du jardin, n'avait pas encore mangé du fruit de l'arbre de vie ». Mais Adam ne savait pas même qu'un tel arbre existât. Dieu lui avait défendu seulement de toucher à *l'arbre*, c'est-à-dire *aux arbres* qui étaient au milieu du jardin. Parmi eux se trouvait l'arbre de vie, mais où voit-on qu'Adam en eût été informé? Dieu (Jéhovah) lui avait parlé de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (II, 17), mais non de l'arbre de vie.

2. J'appelle *a* et *b* les deux moitiés du verset, α et β les deux moitiés de la première, et γ et δ celles de la seconde.

3. Excepté « connaissant le bien et le mal » (v. 5), addition du compilateur.

4. Excepté « au jardin d'Éden », addition, comme la précédente.

5. Interversión ayant pour but de rapprocher cette notice de la notice jéhoviste relative au même sujet (v. 16).

devra souffrir et être assujettie à son mari, et l'homme devra *cultiver*, à la sueur de son front et jusqu'à sa mort, *un sol* ingrat (III, 16-19). Et l'Éternel le renvoya du jardin d'Éden, pour *cultiver le sol*, d'où il avait été pris (v. 23)¹.

Ce récit aussi, dégagé du premier, est, comme lui, parfaitement cohérent. On peut le reconstituer ainsi : II, 4 *b*, 5 *δ*, 8 *a*, 9 *a*²-17... III, 16-19, 23. Mais il était difficile de réunir en un seul deux récits si différents, sans laisser apparaître les divergences internes qui les distinguent l'un de l'autre, malgré l'identité du sujet et de l'idée générale qu'ils expriment. On sait qu'il en est de même en plusieurs autres endroits de la Genèse et des livres suivants.

Le premier de ces récits, le plus complet, paraît aussi le plus primitif. D'après lui, Adam et Ève ignorent la nature de l'arbre (des arbres) qui sont au milieu du jardin; ils en sont instruits par le serpent : « Vos yeux s'ouvriront, etc. (III, 5). D'après le second, au contraire, Dieu défend à Adam de toucher à l'arbre de la connaissance du bien et du mal (II, 17); il lui en révèle donc la nature ou l'effet. Cela ressemble fort à une déformation populaire du mythe primitif.

Comme il est généralement reconnu que le document second élohiste fut composé dans le nord de la Palestine, il en résulte que la première de ces deux formes du mythe avait cours dans le royaume d'Israël, et la seconde dans le royaume de Juda.

Il y avait donc en réalité trois récits de la création. Le troisième (le jéhoviste) a été presque entièrement sacrifié aux deux autres. Il n'en reste guère que les fragments suivants :

« Au jour où l'Éternel fit terre et cieux (II, 4 *b*), il n'y avait pas d'homme *pour cultiver le sol* (v. 5 *δ*). Et l'Éter-

1. Les versets 20 et 21 appartiennent à l'autre récit.

nel planta un jardin en Éden (v. 8 a). Et l'Éternel fit germer du sol tout arbre, etc., et l'arbre de la connaissance du bien et du mal (9 a²). Et un fleuve sortait d'Éden, etc. (10-14)... Et l'Éternel prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden, *pour le cultiver et le garder* (v. 15). »

Suivent les fragments du récit jéhoviste de la chute que nous avons déjà indiqués (v. 16 et 17; III, 16-19, 23), puis l'histoire de Caïn et d'Abel et la liste des descendants de Caïn (ch. IV), c'est-à-dire les origines des Caïnites ou *Kéniens*.

Le dernier fragment jéhoviste du récit de la chute (III, 23), où il est question du *jardin d'Éden* et de *cultiver le sol*, montre que ces deux locutions, au chapitre II, doivent appartenir au même document.

On a pu remarquer que, dans ce récit, la création de l'homme manque. Nous avons indiqué par quelques points l'endroit où elle devait se trouver. Mais l'expression « le sol d'où il avait été pris » (*ibid.*, cf. III, 19) montre que cette création devait y être racontée dans des termes analogues. On pourrait essayer de reconstituer ainsi, sur ce point, le récit jéhoviste :

« Et l'Éternel *prit* (v. 15) de la *poussière* du sol (v. 7; cf. III, 19)¹ [et en forma] l'homme et le plaça dans le *jardin d'Éden*, etc. » (v. 15).

D'où il résulte que le jéhoviste racontait vraisemblablement la création de l'homme *après la description du jardin d'Éden*, tandis que le second élohiste la racontait (v. 7) *avant* d'avoir mentionné *le jardin* (v. 8).

2. M. Reinach assure (p. 356) que « pas une parole prêtée à Jésus (dans les évangiles) ne mentionne Adam et Ève, ni leur désobéissance, ni leur châtement ». Cela est peut-être vrai dans la forme; mais si Adam et Ève

1. Cette supposition expliquerait, au v. 7, une difficulté grammaticale bien connue (עפר sans préposition).

ne sont pas nommés par leur nom, il est cependant question d'eux dans l'enseignement de Jésus relatif au divorce (Matth. XIX, 3 ss. et parall.), où sont cités un texte du premier récit de la création (Gen. I, 27), et un autre du second (Gen. II, 24) qui fait corps avec celui de la chute.

Quant au texte de l'évangile de Jean (VIII, 44), qui fait certainement allusion au récit de la chute, M. Reinach en donne une traduction et une explication (?) aussi singulières l'une que l'autre : il assure qu'il ne faut pas traduire : (le Diable) est menteur et père du mensonge, mais « il est menteur, *et son père* (le père du Diable!) *en est un autre.* » Après quoi, il ajoute : « Jésus aurait donc (!) pensé à la première génération des hommes, séduite par le serpent, et à Caïn, type de la seconde génération, séduit par le Diable, fils du serpent. » C'est-à-dire que, tandis que *partout et toujours*, dans la littérature juive et chrétienne, le Diable et le serpent de la Genèse sont identifiés, l'auteur de l'évangile aurait mis dans la bouche de Jésus une parole qui *seule* les distinguerait et ferait du serpent le père du Diable!

Je ne pense pas que personne trouve jamais une telle idée vraisemblable. On pourrait même dire sans exagération qu'elle est absolument extravagante. Et celle dont il me reste à parler dans ce premier paragraphe ne l'est pas moins.

3. M. Reinach se flatte d'avoir trouvé l'explication de la célèbre parole de Dieu au serpent : « Je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta race et la sienne, etc. »

Il assure que « la race de la femme » ne signifie pas nécessairement « les hommes, les *mâles* ». — Assurément, mais qui l'a jamais prétendu? — Et sous prétexte « qu'un peu plus loin Dieu condamne Adam (et ses *filis*) à se nourrir à la sueur de son front », il assure que « plus haut, parlant au serpent et à Ève, la symétrie

exige qu'il fixe la destinée et le châtement de tous les serpents, de toutes *les filles d'Ève*. Si l'on m'accorde cela, ajoute-t-il, le passage admet une explication curieuse [oh! combien!] et qui, je crois, n'a pas encore été proposée¹ ». Je le crois aussi! Mais c'est précisément ce que nous ne lui accordons pas, ce qu'aucun hébraïsant, aucun philologue sémitisant ne lui accordera.

La race de la femme ne peut pas plus signifier *les femmes* que les hommes, *les mâles*. Elle signifie *les hommes* en général, *hommes et femmes, les deux!* Ce n'est pas seulement, je présume, entre les femmes et les serpents qu'il y a inimitié, hostilité. Les serpents n'épargnent pas plus les hommes que les femmes, que je sache; et, de même, les hommes aussi bien que les femmes leur écrasent la tête, à l'occasion.

L'explication de ce texte n'est pas « plus compliquée » que cela; et il est inutile d'aller, à ce propos, chercher midi à quatorze heures. L'un des faits que le récit de la chute a pour but d'expliquer, c'est l'hostilité instinctive qui existe entre les hommes et les serpents².

Je puis donc me dispenser de discuter davantage l'explication prétendue, plus bizarre encore que curieuse, proposée par M. Reinach. On ne pourrait guère d'ailleurs le faire qu'en latin.

M. Reinach revient encore sur le même sujet, dans le troisième volume, pour affirmer que « les paroles de Dieu au serpent seraient autrement inintelligibles »; mais il est obligé d'avouer en même temps que, dans ces paroles, « la *tête* et le *talon* sont des additions d'un rédacteur qui ne comprenait plus le mot de l'énigme³ », — vu que, sans cela, l'explication nouvelle serait impos-

1. *Cultes, mythes, etc.*, II, p. 397; cf. III, p. 353.

2. Quant à l'autre fait dont M. Reinach se préoccupe, il y est fait une allusion discrète, dans la malédiction de *la femme*, naturellement.

3. III, p. 355.

sible! — C'est vraiment compter un peu trop sur la bonne volonté des lecteurs.

4. Qu'il me soit permis, à cette occasion, de discuter le sens du verbe שרף employé deux fois dans ce texte et traduit ordinairement par *écraser* : « elle t'écraiera la tête », etc.

Ce sens convient assurément fort bien dans le premier membre de phrase : l'homme peut écraser la tête d'un serpent; mais il ne convient absolument pas dans le second; il est impossible de traduire : « mais toi, tu lui *écraieras* le talon. » Le serpent pique le talon de l'homme, il ne l'écrase pas.

L'idée d'*écraser* ne convient guère non plus aux deux autres textes bibliques où ce verbe se retrouve : Psaume CXXXIX, 11, et Job IX, 17. Job pourrait bien, à la rigueur, vouloir dire que Dieu l'*écrase* avec une tempête; mais le psalmiste ne peut certainement pas avoir voulu dire : « Que les ténèbres m'*écrasent*! » Les ténèbres n'*écrasent* pas.

Le sens réel de ce verbe me paraît déterminé par un texte phénicien découvert depuis peu.

Les nombreuses inscriptions du roi Bod-Astarté trouvées dans les ruines du temple d'Eshmoun, au nord de Sidon, s'expriment ainsi, en parlant de ce roi :

בצדן ים שמים רמים אבצר שפם צדן

Je crois avoir démontré, dans mes *Études phéniciennes*¹, que cela veut dire : « Dans la Sidon maritime, il a fortifié (litt. rendu inaccessibles) des hauteurs élevées, *dominant Sidon*. »

שפם doit être le participe pluriel masculin de cette même racine שרף.

L'idée *dominer* ou *couvrir*, qui résulte clairement, me semble-t-il, de ce passage, convient assez bien au texte

1. P. 6 ss. et 160.

de Job : « Avec une tempête, il me couvre » (ou me domine), et à celui du psaume : « Que les ténèbres me couvrent ». Cela étant, il serait surprenant qu'elle ne convînt pas aussi au texte de la Genèse.

Et en effet, elle s'adapte également bien aux deux membres de la phrase : « Un homme debout *domine* toujours, est toujours au-dessus (υπερεχει) de la tête d'un serpent, quelque effort que celui-ci fasse pour s'élever; et, par conséquent, il est en situation de l'attaquer à la tête et de le tuer. Mais, d'autre part, le serpent demeure toujours au-dessus du *talon* de son ennemi, qu'il peut ainsi piquer mortellement¹. »

Je pense donc qu'il faut traduire : « Elle (la race de la femme) *te dominera* à la tête, mais toi, *tu la domineras* au talon. »

II. — Honore ton père et ta mère.

La promesse qui accompagne le commandement : Honore ton père et ta mère : *afin que tes jours se prolongent*, etc., paraît surprenante à M. Reinach. « On attendrait tout au moins, dit-il, « afin que tu vives *heureux et honoré* à ton tour ». Et il assure que « toute difficulté disparaît si l'on transforme le précepte en *tabou*, de manière à le ramener à sa forme négative... : « N'insulte pas ton père ou ta mère, *ou tu mourras*. » Plus tard, « le *tabou* originel est devenu un précepte éthique (moral) seulement; au lieu de supprimer la menace concomitante, le rédacteur sacerdotal (?) l'a transformée en une promesse de récompense ».

On voit que rien n'est plus simple! L'auteur de cette découverte trouve même là « une preuve sans réplique (!) des remaniements qu'a subis le Décalogue² ».

1. *Études phéniciennes*, p. 161.

2. *Cultes, mythes et religions*, I, p. 5 et 6.

Ce n'est pourtant pas le seul passage de l'Ancien Testament qui promette une longue vie aux hommes justes et pieux¹. Et si quelqu'un s'étonnait que « la piété filiale ait eu besoin (chez les anciens Hébreux) d'un stimulant aussi grossier² », il faudrait le prier de considérer d'abord que l'Ancienne Alliance n'avait que l'ombre des biens à venir, comme dit l'épître aux Hébreux, ensuite que cette promesse ne se rapporte peut-être pas *uniquement* au précepte précédent, mais à toute la série des premiers commandements, — à peu près de même que les mots de la prière dominicale « comme au ciel aussi sur la terre » ne se rapportent pas exclusivement à la troisième demande : « Que ta volonté se fasse », mais aux deux premières, aussi bien qu'à la troisième.

Quoi qu'il en soit, des hypothèses aussi arbitraires et aussi invraisemblables ne sont pas de nature à faire avancer la science; elles ne peuvent que la compromettre et la déconsidérer.

III. — Les épîtres des apôtres.

M. Reinach essaie d'ébranler l'authenticité même des épîtres de saint Paul qu'aucun critique n'a jamais contestées, par exemple celle aux Romains. Après avoir cité un passage de cette lettre relatif à l'amour du prochain (XIII, 8), il ajoute : « Je laisse de côté la question d'authenticité; ce qui est sûr, c'est que ce passage était écrit avant l'an 140³. » C'est tout. On aimerait connaître les raisons qu'il croit avoir de douter de l'authenticité de ce document.

Un peu plus tard, il déclare pourtant n'avoir pas été

1. V. les Psaumes, les Proverbes, Job, etc.

2. S. Reinach, *ibidem*.

3. II, p. 8.

convaincu par les théologiens hollandais ou français qui battent en brèche l'authenticité des épîtres¹. Mais alors?... Nous verrons tout à l'heure la raison secrète de son scepticisme sur ce sujet.

Le même auteur écrivait récemment, dans la *Revue archéologique*² :

« J'incline, pour ma part, à attribuer les deux lettres dites de Pierre à une même officine (!) des environs de l'an 80-85; cette officine était sise à Babylone d'Égypte (le vieux Caire), qui possédait une garnison romaine et où il y eut de bonne heure beaucoup de Syriens. Le but qu'on poursuivait était de revendiquer la primauté de cette Babylone sur Alexandrie, en tant que communauté chrétienne. L'église d'Alexandrie se rattachait à saint Marc; Babylone voulut se mettre sous le patronage de saint Pierre, le maître de Marc. Or, il arriva qu'au moment où les deux homélies (?) pétrines (toutes pauliniennes, d'ailleurs) commençaient à se répandre à travers le monde, l'Apocalypse (93) popularisa l'idée que Babylone signifiait Rome; d'où l'opinion que les lettres de Pierre auraient été écrites de cette ville. Le faussaire manqua son but et le dépassa, etc. »

Inutile, je suppose, de discuter une théorie aussi dépourvue de base et de vraisemblance. Je me borne à constater deux faits :

1^o Le caractère de la seconde de ces épîtres est fort différent de celui de la première : il est donc arbitraire de les attribuer toutes deux, sans la moindre preuve, à la même époque et au même cercle de personnes.

2^o L'Apocalypse — ou, pour parler plus exactement, la portion la plus ancienne de ce livre, celle qui décrit l'empire romain sous l'image d'une bête à sept têtes (les sept premiers empereurs romains) et à dix cornes (les

1. III, p. 23.

2. 1908, II, p. 150.



dix royaumes alliés de l'empire) — ne fut pas composée vers la fin du I^{er} siècle (en l'an 93), mais, d'après un passage bien connu du chapitre XVII (v. 10), sous le sixième de ces empereurs : « Les cinq sont tombés, *l'un est*, l'autre n'est pas encore venu'. » Or, c'est précisément dans cette portion de l'Apocalypse que Rome est appelée la grande Babylone. Cela suffit à faire crouler l'échafaudage de suppositions si légèrement élevé par un des maîtres de la science préhistorique et de l'épigraphie classique, qui a bien tort, on le voit, de sortir de ses vastes et riches domaines.

On pourrait faire remarquer aussi que le nom de Babylone ne se trouve que dans la première de ces deux épîtres, et que les chrétiens d'Asie-Mineure, à qui elle est adressée, auraient eu quelque peine à comprendre qu'il s'agissait de la Babylone d'Égypte, etc. Mais ce serait sans doute superflu.

Au reste, ces erreurs, quelque graves qu'elles soient, sont peu de chose, en comparaison de celle qu'il nous reste à discuter.

IV. — La crucifixion de Jésus.

1. On lit avec stupéfaction dans le même ouvrage¹ : « La religion chrétienne rentre dans le grand courant des religions universelles. Bien plus : une fois que le sacrifice du dieu ou du héros (Adonis, Atys) paraît dénué de toute réalité historique..., la bonne foi exige (!) que l'on ne considère pas autrement le sacrifice qui fait le fond du christianisme (!). La croix du Golgotha ne disparaît pas de l'histoire, puisqu'elle la domine depuis près de vingt siècles et la dominera longtemps encore ;

1. V. mes *Études sur Daniel et l'Apocalypse*, 1908.

2. II, p. vi.

mais elle perd, aux yeux de l'historien (!), toute réalité tangible. Les Docètes, qui niaient la matérialité de Jésus fait homme, avaient plus raison qu'ils ne le croyaient eux-mêmes. Ces Docètes ont élevé la voix de très bonne heure, ce qui serait inadmissible si la Passion et la Résurrection de Jésus eussent été relatées et certifiées par d'authentiques témoins », etc.

On comprend maintenant pourquoi M. Reinach doute (sans en douter absolument) de l'authenticité des épîtres des apôtres et de celle de Paul aux Romains en particulier. Mais ce n'est pas seulement cette épître, ce n'est pas seulement toutes les épîtres des apôtres, c'est tous les écrits de tous les premiers chrétiens qu'il doit nécessairement déclarer inauthentiques, car tous attestent la crucifixion et la résurrection de Jésus-Christ.

Le même auteur ajoute un peu plus loin (p. XII) : « Comme le rite chrétien de la communion ne peut être une création *ex nihilo* et qu'il ne paraît ni dans le judaïsme (?) ni dans le paganisme officiel, il est évident (!), même *a priori*, qu'il a dû être emprunté au paganisme non officiel, c'est-à-dire aux mystères » (!)...

Ainsi, Jésus n'aurait pas institué la cérémonie destinée à commémorer le souvenir de sa vie et de sa mort; et le rite essentiel du christianisme, né en Palestine, aurait été emprunté aux mystères grecs ou orientaux! Jésus n'aurait pas été crucifié, il n'aurait même pas existé, puisque « les chrétiens qui niaient la matérialité de Jésus avaient plus raison qu'ils ne le croyaient eux-mêmes ».

Voilà ce qu'on peut lire dans un ouvrage très savant, très remarquable à d'autres égards, publié en 1906, à Paris!

L'auteur de cet ouvrage pense que la théologie est une science inutile. Peut-être. Seulement, il y a théologie et théologie. Et quand les théologiens de nos jours n'auraient d'autre utilité que d'écraser dans l'œuf de telles

insanités historiques, de les empêcher de se répandre, en en montrant le véritable caractère, ce serait déjà quelque chose.

M. Reinach se flatte d'avoir trouvé une preuve nouvelle de cette découverte historique; il l'a exposée « à deux reprises en 1904 », une fois en 1905, dans la *Revue de l'histoire des religions*, et il la reproduit une quatrième fois en 1906 avec la même assurance¹. Les objections que lui ont présentées « plusieurs théologiens français et étrangers n'ont fait, dit-il, que rendre sa thèse plus évidente (!) à ses yeux »; et il nous « supplie de démontrer, si nous le pouvons, que les difficultés dont il s'effraie (?) n'existent pas ».

Les théologiens chrétiens ne peuvent évidemment pas refuser de répondre à une supplication qui ressemble si fort à un défi.

Voici la thèse de M. Reinach : « Le psaume xxii est intitulé dans les Bibles protestantes : *Prophétie sur les souffrances de Jésus-Christ*, etc.². Les évangélistes en ont fait grand usage. Les versets 1, 9 et 19 sont cités par eux. En présence de ces textes parallèles, l'exégèse n'a que deux partis à prendre (?). Ou elle admettra que le verset 19 (ils ont partagé mes vêtements, etc.) préfigure un épisode de la Passion; mais alors elle quitte le terrain historique... Ou l'on reconnaîtra que l'épisode relaté par Matthieu, Luc et Jean n'est pas historique, mais a été inséré dans le récit de la passion pour y marquer l'accomplissement d'une prophétie. *Tertium non datur.* »

Voilà le dilemme où M. Reinach prétend d'abord nous enfermer, pour en tirer ensuite la conséquence (inouïe,

1. *Cultes, mythes, etc.*, II, p. 437.

2. Il est trop vrai que, encore dans les éditions de la Révision de 1881, on lit : *Prière de David dans une détresse extrême; prophétie des souffrances du Messie*. Le premier titre aurait dû suffire.

extravagante) que, puisque le partage des vêtements de Jésus-Christ n'est pas historique, sa crucifixion ne l'est pas non plus, car elle provient aussi du même psaume ou du moins de la traduction de ce psaume en grec, où on lit : *ils ont percé mes mains et mes pieds*, bien que le texte hébreu, fort obscur (*comme un lion, mes mains et mes pieds*), ne dise rien de pareil¹.

Eh bien ! d'abord, nous n'acceptons pas ce dilemme : *tertium datur*. Il se peut fort bien que, sans être une prédiction proprement dite, ce psaume renferme une ou deux phrases qui se sont réalisées ou à peu près lors du supplice de Jésus-Christ. Les coïncidences de ce genre n'ont rien d'impossible; et il n'y a rien d'in vraisemblable non plus à ce que les ennemis de Jésus aient réellement dit de lui : « Il se confie en Dieu ! que Dieu le délivre maintenant ! », ni à ce que les soldats romains chargés de l'exécution se soient partagé ses vêtements.

Ensuite, à supposer que tel ou tel *détail* du récit eût été plus ou moins inspiré par le texte de ce psaume ou de quelque autre passage de l'Ancien Testament, considéré à tort ou à raison comme prophétique, il n'en résulterait nullement, en bonne logique, que l'événement lui-même, — la condamnation et le supplice de Jésus, — eût été inventé *tout entier* de la même manière. Les preuves historiques de cet événement sont trop nombreuses et trop fortes pour qu'il soit permis de le mettre en doute sous un prétexte aussi futile. M. Reinach a commis ici, sans s'en apercevoir, le fameux sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, contre lequel il s'élève ailleurs avec raison. Il a « considéré comme des effets certains phénomènes qui ne sont que postérieurs à certains autres dans l'ordre de temps² ». De ce qu'un texte, même considéré comme

1. C'étaient, à mon avis, deux gloses explicatives qui ont fini par pénétrer dans le texte. V. *Du texte primitif des Psaumes*, par Ch. Bruston.

2. *Ibid.*, p. 19.

prophétique, dit telle ou telle chose, il n'en résulte nullement que cette chose n'ait pas *pu* se réaliser, en effet, plus tard. Et qui sait même si le psaume xxii n'a pas été considéré par *les chrétiens* comme une prédiction des souffrances de leur Maître, d'abord parce que Jésus en avait prononcé sur la croix les premiers mots, et ensuite parce que *plusieurs* passages de ce psaume s'étaient, en effet, réalisés en lui pendant son supplice? Qu'est-ce qui autorise à penser que « les Juifs du temps de Pilate comprenaient le texte grec (!) du psaume, comme l'a compris saint Justin et que les premiers narrateurs évangéliques y ont puisé, non seulement les détails du récit de la Passion, mais l'idée même du supplice (!) auquel aboutit toute l'histoire de la Passion? »

Alors, les Juifs du temps de Pilate croyaient que le Messie devait être crucifié!... Qui ne sait, au contraire, qu'ils se refusaient à admettre l'idée d'un Messie souffrant et ne la trouvaient pas même dans la célèbre prophétie du second Isaïe (chap. liii)? Ce sont les premiers chrétiens, et non les Juifs, qui ont vu des prophéties dans ce psaume et dans quelques autres passages de l'Ancien Testament, et ils y ont vu des prophéties *parce que* ces passages correspondaient, en effet, d'une manière remarquable avec le sort de leur Maître.

Que M. Reinach se rassure : « la croix » n'est pas « mythique », et « l'histoire ne s'effondre pas ». On lui a fort bien répondu que « la mort de Jésus sur la croix est attestée par saint Paul, par Tacite, peut-être par Josèphe ». Pourquoi se refuse-t-il à « discuter ces témoignages », sous prétexte que « Justin, écrivant longtemps après Paul, Josèphe et Tacite, n'en connaît qu'un seul (!), — le rapport de Pilate, — qui est un faux grossier? »

Justin ne connaissait-il donc pas les évangiles et les lettres de Paul et l'Apocalypse, bien antérieurs à ce faux grossier, — à supposer même qu'il ait « été fabriqué dès le début du second siècle »? Est-il admissible

d'écarter ainsi le témoignage du Nouveau Testament tout entier, de la littérature chrétienne primitive tout entière? Le faux rapport de Pilate, cité par Justin, ne prouve pas plus que les évangiles apocryphes l'inexistence ou la non-historicité des évangiles canoniques. Au contraire : ces pièces fausses supposent les évangiles, qu'elles ont pour but de compléter ou de confirmer.

Voilà le témoignage décisif que M. Reinach réclame. « La vérité historique de la crucifixion » ne comporte nullement, « comme conséquence, le caractère surnaturel (ou prophétique) du psaume xxii, ou plutôt de la version grecque (!) de ce psaume ». Elle résulte tout simplement des documents littéraires qui nous la font connaître : ils sont beaucoup trop nombreux et trop précis pour pouvoir être ainsi écartés et considérés en bloc comme une quantité négligeable.

Ces « raisons » paraîtront-elles « bonnes » à M. Reinach? Il est à craindre que non, car il dit en terminant : « Qu'on trouve dans Paul ou ailleurs une preuve historique de la crucifixion de Jésus, je le souhaite, mais cela ne changera rien à ma thèse (!). » Comment! cela n'y changera rien! Cela prouvera qu'elle est fausse, tout uniment, que les récits de cet événement ne proviennent point d'un texte des Septante, mais de la *réalité*, et que la ressemblance de cette réalité tragique avec le texte grec d'un psaume est purement fortuite.

La ressemblance n'est d'ailleurs pas aussi grande qu'on pourrait le croire, car les évangiles ne disent pas que les pieds de Jésus aient été percés, aussi bien que ses mains. De sorte que quelques historiens ont pu croire, à tort ou à raison, que les mains seules l'avaient été. Serait-ce le cas si le psaume avait donné lieu au récit évangélique? et les évangélistes auraient-ils négligé de s'en référer au texte du psaume, comme ils l'ont fait pour le partage des vêtements et pour quelques autres

détails, si l'idée de la crucifixion de Jésus provenait de là?

Espérons que l'écran d'un passage de Justin mal interprété ne cachera pas plus longtemps le soleil à M. Reinach et qu'il ne s'acharnera pas davantage à la poursuite d'un feu follet¹. Autant vaudrait essayer de bâtir un château fort sur une pointe d'aiguille.

Au reste, M. Reinach ne semble pas s'être aperçu qu'il s'était lui-même réfuté d'avance, et dans le même volume. Discutant, en effet, la date de l'Apocalypse (p. 356), il essaie d'établir — et il a raison — qu'une portion importante de ce livre fut écrite sous le règne de Domitien, vers la fin du I^{er} siècle. Or, tout le monde sait que ce livre parle fréquemment de la mort sanglante de Jésus-Christ, qu'il appelle « l'Agneau égorgé ». Il parle même en propres termes de sa *crucifixion* au chapitre XI (v. 8). Or, ce chapitre, M. Reinach ne le conteste pas, « paraît antérieur à la ruine de Jérusalem par Titus », et fut écrit, comme plusieurs autres, sous le règne du sixième empereur (cf. XVII, 10). D'où il résulte que la notion de la crucifixion de Jésus était répandue chez les chrétiens *avant la mort de Néron*, qui fut le sixième empereur à partir de Jules César, le vrai fondateur de l'Empire. Et d'ailleurs, les épîtres des apôtres, encore antérieures à cette époque, — sans parler des évangiles et des Actes des apôtres, — sont aussi remplies de la croix. Celui à qui de tels témoignages ne suffisent pas doit renoncer à toute certitude historique.

2. Ce qui précède était écrit déjà depuis quelque temps quand j'ai reçu le troisième volume de M. Reinach²,

1. M. Reinach parle lui-même, et précisément à propos de deux autres textes bibliques, « de feux follets qui nous font souvent entreprendre de longues courses pour nous laisser enfin dans une fondrière ». (P. 132.) C'est exactement ce qui lui est arrivé avec le ps. XXII.

2. Ce troisième volume débute par une erreur bien étonnante : Eusèbe n'identifie pas le grand Pan de Plutarque avec Jésus-Christ, mais avec *l'un des démons*

qui revient encore sur le même sujet et avec les mêmes assertions déconcertantes, dans un article intitulé *A propos de la curiosité de Tibère*.

Tout ce qu'on peut lui accorder, c'est que « l'idée du juste mis en croix était populaire dans l'antiquité », comme le montre le texte bien connu de Platon : « Le Juste sera fouetté, torturé, mis aux fers; on lui brûlera les yeux; enfin, après lui avoir fait souffrir tous les maux, *on le mettra en croix*. » Et puisque c'est Glaucon (non Platon lui-même) qui s'exprime ainsi, il faut reconnaître aussi que « ce n'est pas là une invention de Platon, qu'il fait allusion à une histoire qui courait..., peut-être d'origine orphique ». (P. 21.)

Et c'est précisément ce qui explique le contre-sens prodigieux des traducteurs alexandrins. Familiers avec cette image du juste souffrant, persécuté, ils ont cru la trouver aussi dans le psaume xxii; en quoi ils n'avaient pas tort; mais ils ont cru y trouver aussi le détail de la crucifixion; et en cela ils se trompaient lourdement.

Mais persister à prétendre, malgré les évangiles, les épîtres, le Nouveau Testament tout entier, que la crucifixion de Jésus est une invention de la première génération chrétienne, empruntée au psaume xxii (et peut-être aussi à cette idée populaire¹), — alléguer en faveur d'une telle hypothèse que « l'authenticité des épîtres est battue en brèche par toute une école de théologiens hollandais, auxquels s'est rallié tout récemment M. Maurice Vernes », sans oser cependant s'y rallier soi-même, — faire observer que « Paul est un témoin de Jésus bien

exorcisés par Jésus-Christ (παν γενος δαιμονων εξελκυειν αναγεγραπται). (P. 2.)

1. Comment se fait-il, dans cette supposition, que, ni ce texte du psaume, ni le terme caractéristique employé par Platon pour désigner le supplice du Juste (ανακρινδυλευθησεται), ne se retrouvent dans les évangiles ni dans la littérature chrétienne primitive?...

imparfait, qui semble ne savoir presque rien de sa vie terrestre », — ce n'est pas là de la critique historique, cela porte en français le nom de *parti-pris*.

Ce ne sont pas des hypothèses, basées sur quelques textes plus ou moins obscurs, qui pourront modifier ce jugement : par exemple celle-ci : « Je me demande depuis longtemps (!) s'il n'y a pas dans l'histoire de la Transfiguration une *première conclusion* de l'histoire du Messie : le Messie en gloire monte au ciel (!) en compagnie d'Élie et de Moïse. Quand le récit évangélique comporta celui de la Passion (sous l'influence des prophéties, des psaumes et d'un facteur *très important* qui nous échappe), la fin glorieuse ne fut pas éliminée, mais resta à titre d'épisode. » Puisque M. Reinach « sollicite, sur cette hypothèse, l'avis des théologiens », nous lui répondrons sans ambages qu'il l'a fort bien caractérisée en l'appelant une *hypothèse*. Il est vrai qu'il y a des hypothèses de génie qui devancent la science et contribuent puissamment à ses progrès; et il se flatte probablement que celle-ci est du nombre. Nous pensons, nous, que c'est là une grande et bien extraordinaire illusion.

L'histoire repose sur des témoignages : on la constate, on ne l'invente pas.

II

QUELQUES AUTRES ERREURS EXÉGÉTIQUES ET CRITIQUES

I. — L'Histoire sainte sacerdotale.

M. Piepenbring assure « qu'une foule d'arguments *péremptoires* prouvent que le document sacerdotal (l'une des sources les plus importantes du Pentateuque) est

sûrement de provenance post-exilienne et que la thèse contraire est *indubitablement* fausse¹ ».

L'affirmation est énergique et même quelque peu pléonastique. Mais « le moindre grain de mil », je veux dire la moindre réfutation du moindre des arguments non moins péremptoirs qui prouvent que les discours du Deutéronome supposent l'existence antérieure de *toutes les sources* du Pentateuque, de la sacerdotale aussi bien que des autres², « ferait bien mieux notre affaire ».

Quand les partisans de Graf, Reuss et Wellhausen daigneront-ils les discuter? Une affirmation ou une négation pure et simple ne saurait véritablement suffire. Mieux vaut frapper juste que frapper fort.

II. — La circoncision du fils de Moïse.

Dans la *Revue des études ethnographiques et sociologiques* (1908, p. 338 ss.), M. A.-J. Reinach assure que, d'après le récit Exode iv, 24-26, la femme de Moïse « sauve son mari en jetant aux jambes de l'agresseur [donc, de Jéhovah!] (non de Moïse, comme on le comprend habituellement) le prépuce qu'elle vient de couper à son fils », et que, quand elle s'écrie : « Tu es mon fiancé (?) sanglant! » « ce fiancé sanglant, c'est Yahveh³ »! etc.

Assurément, ce texte est, à première vue, fort obscur; mais ce n'est pas une raison pour y voir de pareilles énormités. Essayons de le comprendre.

Moïse revient de Madian en Égypte, avec sa femme et ses fils (v. 20 a). Dieu cherche à le faire mourir, c'est-

1. *Revue de l'histoire des religions*, 1908, juillet et août, p. 124.

2. V. *L'Histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif*, par Ch. Bruston.

3. V. *Revue de l'histoire des religions*, 1908, II, p. 158.

à-dire, sans doute, qu'il tombe gravement malade « dans une hôtellerie ». Sippora s'imagine que cette maladie provient de la négligence apportée à la circoncision de *ses fils* (on peut lire ainsi, au lieu de *son fils*); elle les circoncit elle-même et met la chair coupée en contact avec les pieds du *malade, coupable* de n'avoir pas accompli cet acte précédemment, dans l'espoir qu'elle aura pour effet de le *justifier* auprès de Dieu et de le *guérir*. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'elle dise en même temps : « Certes, tu es *pour moi un époux de sang* », par allusion à l'acte qu'elle vient d'accomplir, comme le dit fort bien le texte? Il est clair que, si elle n'avait pas épousé un homme appartenant à un peuple où la circoncision était usitée et avait une telle importance¹, elle ne se serait pas vue dans la nécessité d'accomplir un acte pareil.

Tel est, me semble-t-il, le sens assez naturel de ce passage. Pourquoi aller chercher ainsi midi à quatorze heures? « Yahveh serait (nous dit-on) le fiancé sanglant en ce qu'il était supposé avoir versé le sang virginal (!...). Le passage de l'Exode remonterait à deux récits primitivement distincts : Sippora s'alliant avec Yahveh, devenu son époux de sang; Guerchôm, son premier-né, s'alliant au Dieu par le sang de la circoncision » (!...). On croit rêver en lisant des choses pareilles².

1. Cf. Gen. xvii, 14, etc.

2. L'origine et le but de la circoncision sont bien obscurs. Je suppose qu'elle devait avoir pour but primitivement d'empêcher des rapports sexuels *prématurés* entre jeunes garçons et jeunes filles.

C'est ce qui résulte, me semble-t-il, de l'âge où elle avait lieu : 13 ans chez les Arabes (Gen. xvii, 25), et du fait que les jeunes filles y étaient soumises aussi (dans les tribus africaines). Pratiquée au moment où la puberté va s'éveiller, elle avait naturellement pour effet de la *retarder*.

Chez les peuples *plus civilisés*, le rite fut supprimé pour les filles et reporté au début de la vie pour les garçons : à l'âge de 8 jours pour les Hébreux. L'éducation morale et religieuse le rendait moins nécessaire; mais il se perpétua comme une antique coutume dont le sens et le but réel étaient oubliés.

III. — Le Psaume II.

1. On lit dans la plupart des versions de la Bible, au psaume II : Baisez le Fils (ou : Rendez hommage au Fils), de peur qu'il ne s'irrite, etc.

« Mais il est impossible, dit fort bien M. Lagrange, que le psalmiste ait désigné le Fils par un mot araméen¹. » Alors, qu'a-t-il voulu dire? *Bar*, qui en araméen signifie *fils* , est en hébreu un adjectif signifiant *pur* (de la racine *Barar*, être pur). Le texte signifie donc littéralement *Baisez un Pur*. Cela est-il donc inintelligible ou seulement difficile à comprendre?

On sait que les peuples païens baisaient leurs idoles pour rendre hommage aux dieux qu'elles représentaient. Le roi de Sion, auteur de ce psaume, engage les rois qui l'attaquent à se désister d'une entreprise si *vaine*, à *devenir sages* ou intelligents, à *recevoir instruction*, à reprendre le joug de l'Éternel et de son oint, qu'ils se flattent en vain de *briser*, bref, à rendre hommage, non à leurs fausses divinités, dont le culte était généralement accompagné de toute sorte d'abominations ou *impuretés*, mais au Dieu *pur*, dont les yeux, dit un prophète², sont trop *purs* pour voir le mal, dont la Loi, dit un psalmiste, est *pure* (Ps. XIX), qui ordonne d'être saint comme il est *saint*, le *saint d'Israël*, etc.

Voilà le sens très simple, me semble-t-il, et très clair de ce passage. Mais ce n'est pas l'avis de quelques interprètes récents. Déjà, en 1905, M. Lagrange « avait pro-

Les Hébreux l'avaient adopté en Canaan (Gen. XVII) longtemps avant leur séjour en Égypte.

Il était utile surtout dans les régions brûlantes. Les peuples du Nord (*tarda Venere*) n'en comprirent jamais l'utilité.

1. *Revue biblique*, 1908, p. 490.

2. Habakkouk.



posé de lire (au lieu de *נשקו רגליו* *נשקו בר*) (*baisez ses pieds*), sans oser introduire cette modification dans la traduction. (Mais) M. Bertholet l'a suggérée comme nouvelle dans la *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1908, et si solidement appuyée (?) qu'il n'hésite plus, dit-il, à la considérer comme certaine (!). Il faut donc lire : *Baisez ses pieds avec tremblement* : les deux petits hémistiches ont été intervertis¹ ».

Même si le texte était inintelligible, un tel procédé serait bien audacieux; mais ce n'est pas le cas : le texte est assez clair et assez naturel pour n'avoir pas besoin d'une pareille opération chirurgicale.

2. Mais, dit M. A. Bertholet, le vers précédent :

Réjouissez-vous (*גילו*) avec tremblement.

« est inadmissible, car là où règne le tremblement, la joie a pris fin² ». Cela est-il bien sûr? On connaît les beaux vers d'Adolphe Monod :

Je fais monter vers toi mon hommage ou mon vœu,
Avec la *liberté* d'un fils devant son père,
Et le *saint tremblement* d'un pécheur devant Dieu.

Si le tremblement, un *saint tremblement*, n'est pas incompatible avec la *liberté filiale*, pourquoi le serait-il avec la joie? S'il y a une crainte *servile*, il y a aussi une *crainte filiale*, synonyme de respect et de vénération, qui se concilie parfaitement avec la joie chrétienne. Saint Paul exhorte ses lecteurs à travailler à leur salut avec crainte et tremblement, et un peu plus loin, et même avant, à se réjouir, à être toujours joyeux³.

Observons maintenant qu'en hébreu, quand deux ou plusieurs impératifs se suivent, le dernier peut ne pas

1. *Ibidem*.

2. *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1908, p. 58.

3. Ép. aux Philippiens.

indiquer un ordre, comme le ou les précédents, mais *le résultat* de l'accomplissement de l'ordre donné. Exemple : Fais le bien et habite en paix! c'est-à-dire : et (alors, à cette condition) *tu habiteras* en paix.

Eh bien! il en est de même au psaume 11 :

Servez l'Éternel avec crainte,

dit le psalmiste,

Et (alors) vous vous réjouirez dans le tremblement ;

c'est-à-dire, au milieu de cette crainte même avec laquelle vous servirez l'Éternel, vous serez joyeux, heureux, tandis que votre révolte vaine, insensée, contre *celui qui habite dans les cieus* et contre son élu, ne peut que vous attirer d'abord *l'épouvante* (v. 5), puis une *ruine irrémédiable* (v. 9) :

Tu les briseras avec un sceptre de fer, etc.

Cela est-il donc si obscur, si difficile à saisir? Il me semble que la pensée rentre au contraire très aisément dans le contexte ou plutôt s'y adapte admirablement.

IV. — Le Cantique des cantiques.

1. L'assyriologue Paul Haupt croit avoir découvert que le Cantique des cantiques est un recueil de douze chants d'amour, formé à Damas après le début de l'ère des Séleucides (312 avant J.-C.)¹.

Le premier de ces chants décrit un cortège d'épousée (chap. III, 6-11). Pourquoi cette portion du chapitre III est placée en première ligne, je l'ignore. Elle décrit, en

1. P. Haupt, *Biblische Liebeslieder*, 1907.

effet, un cortège; mais c'est celui de la nouvelle épouse *de Salomon*, qui vient *du Liban*¹.

Le second chant est celui de la fameuse danse de l'épée. Il se compose des fragments suivants : le verset 10 du chapitre VI et les versets suivants du chapitre VII : 1 et 2, 8, 6, 5, 10, 7, 3 (!..).

Tout le reste est à l'avenant. Veut-on savoir encore de quoi se compose le troisième chant? D'un verset du chapitre VI (le 3^e), d'un du chapitre VII (le 11^e), du premier verset du chapitre II, des versets 5 et 6 du chapitre 1^{er} et des versets 8-10 et 1 et 2 du chapitre VIII²!

Je pense que cela suffit.

Ce livre renferme un renseignement intéressant : c'est que le grand poète Goethe, qui, lorsqu'il traduisit le *Cantique des cantiques* (1775), considérait ce poème comme purement lyrique, adopta plus tard l'interprétation dramatique, après la publication de l'ouvrage du théologien Umbreit sur le même sujet (1820).

Le théologien allemand qui rend compte de l'ouvrage de Paul Haupt, M. A. Bertholet, reconnaît aussi que ce système d'interprétation est beaucoup plus vraisemblable que celui qui voit dans le *Cantique des cantiques* une collection de chants distincts³.

Il faut espérer qu'une opinion qui ne peut se maintenir qu'en affectant de considérer comme nuls et non avendus les faits les plus incontestables, et en manipulant, disloquant, mutilant et torturant les textes à sa fantaisie, ne tardera pas à être jugée, même en Allemagne.

Jacobi (au XVIII^e siècle), Umbreit, Ewald, etc. (au XIX^e), ont plus fait pour l'intelligence de ce magnifique poème que tous les commentateurs récents qui se flat-

1. V. *La Sulamite*, par Ch. Bruston.

2. Cf. *Theol. Literaturzeitung*, 1908; *Revue biblique*, 1908, p. 308, etc.

3. *Ibid.*

tent d'en avoir trouvé le vrai sens en reprenant une méthode toute différente, qui n'a jamais conduit au but ceux qui jadis l'avaient adoptée et qui ne peut pas y conduire.

Quand un fait a été dûment constaté et prouvé, pourquoi s'obstiner à le nier? Le caractère *dramatique* du Cantique des cantiques est un de ces faits¹.

V. — La seconde partie du livre de Zakarie.

Le livre du prophète Zakarie se divise, à peu près comme celui d'Ésaïe, en deux parties très distinctes. La première est datée du retour de l'exil; mais la seconde (chap. IX-XIV) suppose d'abord l'existence des deux royaumes d'Israël et de Juda (chap. IX-XI), puis celle du royaume de Juda seulement (chap. XII-XIV).

Quelques critiques récents ont changé tout cela et placent cette seconde partie tout entière, sans aucune distinction, longtemps après le retour de l'exil. Pourquoi? Surtout parce qu'il est question, au chapitre IX, des enfants de *Iavan* (Ioniens), c'est-à-dire des Grecs ou plutôt d'un peuple d'origine *ionienne* ou grecque. Cela suppose, dit-on, les conquêtes d'Alexandre en Asie.

Je n'en crois rien, pour ce qui me concerne, et j'ai plus d'une fois expliqué pourquoi².

Mais voici qu'un document araméen découvert récemment, l'inscription du roi de Hamath Zakir, contemporain de Ben-Hadad III, fils de Hazaël, roi de Damas, nous révèle l'existence, vers l'an 800 avant notre ère, d'une ville de *Hazrak*, mot dont l'identité avec le mystérieux *Hadrak*, de Zakarie IX, 1, n'est pas douteuse, sur-

1. V. *Revue de théologie* de Montauban, 1907, p. 396 ss. — *La Sulammite*, par Ch. Bruston, etc.

2. V. mon *Hist. de la littérature proph.* et *Les plus anciens prophètes* (1907).

tout quand on sait que, dans la plupart des dialectes araméens, le ζ se change en d .

Aussi disais-je récemment, dans cette *Revue* (1908, p. 372) : « Il sera (maintenant) un peu plus difficile de soutenir que cette portion du livre de Zakarie est d'origine récente. » C'est aussi l'opinion de M. René Dus-saud, qui écrit à ce sujet, dans la *Revue de l'histoire des religions* (juillet-août 1908, p. 160) : « Une conséquence curieuse (de ce document) est de restituer les chapitres IX-XI de Zacharie à un prophète pré-exilique, selon le sentiment d'Ewald [et de bien d'autres] et contre l'opinion des exégètes [de *certain*s exégètes et critiques] récents. »

Ces lignes méritent, je crois, d'être recommandées à l'attention de ceux qui voudront parler ou écrire encore sur ce sujet.

VI. — L'époque d'Esdras et de Néhémie.

Jusqu'à ces derniers temps, tout le monde croyait qu'Esdras et Néhémie, les restaurateurs du judaïsme, vivaient sous le règne du premier des trois rois perses qui portèrent le nom d'Artaxerxès, c'est-à-dire au milieu du V^e siècle avant notre ère.

Quelques critiques ou historiens récents en ont douté, prétendant que l'Artaxerxès nommé dans les livres d'Esdras et de Néhémie était en réalité le second, peut-être même le troisième, dont les règnes sont séparés de celui du premier par le règne de Darius II; et M. Maspero a eu le tort d'accepter cette opinion, ou plutôt l'une de ces opinions diverses, dans sa grande *Histoire des peuples de l'Orient classique*.

Mais les raisons alléguées en faveur de cette nouvelle théorie n'étaient pas bien solides, car les documents judéo-araméens découverts récemment en Égypte, dans

l'île d'Éléphantine, et publiés par M. Sachau, montrent que les deux fils de Sanballat, le célèbre contemporain et adversaire de Néhémie, étaient en fonctions à Samarie sous le règne de Darius II! Leur père était donc bien contemporain d'Artaxerxès I^{er}, prédécesseur de Darius II et d'Artaxerxès II, son successeur!

Il en est donc aussi de même de Néhémie, contemporain de Sanballat, et d'Esdras, contemporain de Néhémie¹.

Recommandé à l'attention de MM. Théodore Reinach et Maspero.

VII. — Lier et délier.

Sous prétexte que dans une formule magique « l'acte magique par excellence, qui consiste à lier, est mis sous l'autorité de la parole du Christ : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel », M. F. Macler donne à cette parole le même sens. « L'exorcisme, dit-il, n'est-il pas d'usage courant dans les évangiles? « C'est ce pouvoir que Jésus délègue aux apôtres². »

Cette interprétation hasardée, pour dire le moins, a le tort de ne tenir aucun compte du contexte. Quand Jésus fait cette promesse à Pierre (Matth. xvi, 19), elle vient à la suite d'une autre qu'elle a pour but d'expliquer et qui est celle-ci : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux. » Qui ne sent que, précédée de ces mots, la double image *lier et délier* doit signifier à peu près la même chose qu'*ouvrir et fermer* (le royaume des cieux)? Il s'agit donc ici, et par conséquent aussi un peu plus loin (xviii, 18), de *l'entrée* des hommes dans *le royaume* que Jésus est venu fonder sur la terre. Jésus déclare à Pierre

1. V. dans la *Revue de théologie et de philosophie*, de Lausanne, 1908 : *Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine*, par Ch. Bruston.

2. *Revue de l'histoire des religions*, 1908, II, p. 24.

d'abord, à tous ses *vrais* disciples ensuite, que tout ce qu'ils lieront, c'est-à-dire déclareront *obligatoire*, nécessaire, indispensable pour entrer dans l'Église chrétienne, sera reconnu tel dans le ciel par Dieu même, et que tout ce qu'ils délieront, c'est-à-dire déclareront *non-obligatoire*, libre, facultatif, sera aussi reconnu tel par Dieu.

Il s'agit là, en un mot, des *conditions* d'entrée au royaume des cieux. Les unes seront *liées*, les autres *déliées* par les premiers disciples, et cela en conformité avec la volonté de Dieu même. C'est en vertu de cette autorité que toute la portion rituelle ou cérémonielle de la Loi mosaïque fut *déliée*, tandis que toute la portion morale de la même Loi demeurerait *liée*, c'est-à-dire imposée à ceux qui entraient dans l'Église¹.

« Le sens magique » n'est pas seulement « étrange », il est surtout en dehors du contexte.

S'il ne s'agissait que du pouvoir de délier, par exemple la langue des sourds-muets (Marc VII, 35), ce sens magique ou miraculeux ne serait pas inadmissible en soi. Mais il s'agit aussi de *lier*. Et alors?... Est-il croyable que Jésus ait fait une telle promesse à ses disciples?... surtout à la suite d'une autre, d'une nature si différente.

VIII. — La seconde épître aux Thessaloniens.

Dans sa leçon d'ouverture, lue le 4 novembre 1908 à la Faculté de théologie protestante de Paris, M. Maurice Goguel assure que « l'écrit qui nous est parvenu sous le titre de la seconde épître aux Thessaloniens » est non « une lettre authentique de l'apôtre Paul, mais l'œuvre d'un chrétien des environs de l'an 100, qui a cru devoir corriger l'eschatologie que Paul avait exposée dans sa lettre aux fidèles de Thessalonique ».

Y a-t-il donc entre cette seconde épître et la première

1. Cf. dans cette *Revue*, 1902, p. 333 : *La promesse de Jésus à l'apôtre Pierre*.

des différences de style et de pensée analogues à celles qui existent entre les deux épîtres de Pierre? Pas que je sache.

Qu'y a-t-il d'in vraisemblable à ce que l'apôtre ait voulu rectifier lui-même les idées des Thessaloniens, s'expliquer plus clairement qu'il ne l'avait fait dans sa première lettre? Je ne le vois pas non plus.

De la date donnée arbitrairement à la seconde épître aux Thessaloniens résulte une conséquence assez curieuse et dont le jeune professeur ne semble pas s'être aperçu : c'est que, au même moment, un chrétien, l'auteur de l'Apocalypse, lançait les plus terribles imprecations contre Rome et l'empire romain, et un autre, l'auteur prétendu de la deuxième aux Thessaloniens, considérait l'empire et l'empereur comme ce qui (ou celui qui) empêchait l'Antichrist de se manifester!

Est-ce bien vraisemblable?

Ajoutons qu'un tel changement d'attitude à l'égard de l'Empire se comprend aisément et se justifie sans difficulté à la suite de la persécution effroyable de l'an 64. D'où il résulte, me semble-t-il, avec la plus grande probabilité, que les écrits qui, comme ceux de saint Paul, y compris la seconde aux Thessaloniens, et celui de saint Pierre, recommandent la soumission aux princes et aux gouverneurs, sont sans doute antérieurs à cette date. A partir de ce moment, quel chrétien aurait eu le courage de s'exprimer en termes pareils? S'ils ne voulaient pas maudire la grande Babylone, comme l'auteur (ou les auteurs) de l'Apocalypse, les chrétiens ne pouvaient désormais, pendant longtemps, que garder le silence sur un si douloureux sujet.

J'arrête ici ces observations, qui auraient pu être beaucoup plus nombreuses, surtout si j'avais voulu

aborder les textes prophétiques dont plusieurs exégètes récents ont sans raison contesté l'antiquité ou l'authenticité. Mais j'ai déjà traité ce sujet, du moins en partie, dans des études intitulées : *Vraie et fausse critique* et *Les plus anciens prophètes*. Il serait inutile d'y revenir ici.

Le premier devoir d'un exégète ou d'un critique est de s'abstenir de toute affirmation, comme aussi de toute négation, arbitraire, c'est-à-dire fondée sur des raisons insuffisantes ou en contradiction avec certains faits dûment constatés.

CH. BRUSTON.

L'Affaire Tyrrell

UN ÉPISODE DE LA CRISE CATHOLIQUE¹

DEUXIÈME PARTIE

L'AFFAIRE TYRRELL

I

L'EXIL DE RICHMOND

(1900-1906)

Le 16 décembre 1899, le *Weekly Register*² publiait un article, maintenant quasi introuvable³, intitulé *A perverted Devotion* et signé G. Tyrrell, S. J. C'était un assez bel exploit d'avant-garde. Il s'agissait, dans cet article, de l'enfer ou plutôt de la « dévotion à l'enfer ». Voici les passages principaux de *A perverted Devotion* :

L'idée d'une dévotion à l'enfer paraîtra étrange à quelques esprits. Il faut se rappeler que la dévotion à l'enfer n'est qu'une forme particulière d'une dévotion générale à l'attribut divin de la justice. Ce qu'il y a de meilleur dans l'âme humaine réclame impérieusement le redressement des torts, la réparation des iniquités, le triomphe du vrai persécuté; n'est-ce pas la fin pour

1. Suite. Voir la *Revue* de décembre 1908 et janvier 1909.

2. Revue catholique devenue peu après le *Monthly Register* et qui cessa de paraître vers la fin de 1902.

3. M. Tyrrell lui-même a bien voulu me le communiquer : je l'en remercie vivement.

laquelle les saints, les prophètes, tous les amants de la vérité et de la justice, ont livré les sublimes batailles? « *Dilexisti justitiam, odisti iniquitatem*, tu as aimé la justice, tu as haï l'iniquité » : ce sont termes corrélatifs et inséparables. Certaines personnes peuvent donc nourrir une dévotion spéciale à la doctrine de l'enfer.

Cependant, toute dévotion risque de se corrompre et de devenir exclusive, et de tyranniser l'esprit. Une foule d'hérésies ne sont que des dévotions corrompues. Exemple : Tertullien. Sa dévotion à l'enfer, qui était sans doute dans le principe un amour de la justice de Dieu, dégénéra vite en un esprit de vengeance égoïste et passionné. Tertullien se tenait et passait pour bon orthodoxe lorsque, avec une féroce gaieté, il envisageait la perspective de jouir un jour des tourments de ses adversaires en enfer; mais la semence de mort était au dedans de lui : aucune charité dans cette attitude et à peu près aucune foi; un transport d'animosité personnelle, résultat de débats acrimonieux, voilà tout.

Je dis « à peu près aucune foi », car la logique du théologien est telle : les bienheureux, dans le ciel, se réjouissent de la volonté de Dieu; or, les tourments des réprouvés sont la volonté de Dieu; donc, les bienheureux se réjouissent des tourments des réprouvés. Le théologien ajoute : ceci est un profond mystère et constitue un pesant fardeau pour notre foi; un jour, nous connaissons. Bon cela : je dis comme le théologien. Mais quand il m'avance de pâles analogies comme explication satisfaisante et adéquate du problème (qu'il ne réussit qu'à obscurcir en croyant l'éclairer), je prends mal cette intrusion d'un intempérant rationalisme dans *Parcana fidei* et j'envoie promener le théologien. Encore plus suis-je dégoûté et fâché lorsqu'à tort ou à raison je soupçonne que le désir a engendré la pensée, que, comme dans le cas de Tertullien, un reste de cette férocité qui est en nous se contente sous le masque de la dureté d'une doctrine, et que l'insensibilité pure, l'absence de sens moral se dissimulent sous le manteau d'une belle foi, d'une dévotion fervente à la justice de Dieu. S'il y a provincialisme intellectuel, étroitesse à s'étonner que les voies absolues de Dieu nous semblent, de notre petit coin, totalement inintelligibles, que dire du degré d'obliquité morale et mentale de l'homme qui ne

trouve dans une doctrine comme celle de l'enfer aucune perplexité pour sa raison, aucun choc à ses affections, aucune violation de ses sentiments? Que ce qui me paraît noir, à moi, paraisse blanc à Dieu, que le nuage qui se présente, à moi, tout sombre, lorsque je lève les yeux, puisse être une mer brillante de gloire pour Dieu lorsqu'il abaisse ses regards, très bien, voilà une vérité d'ordre général, et ma raison le proclame; mais je ne serai jamais tenu de croire que ce qui me paraît noir me *paraît* blanc. Et donc, si je dois croire que ce qui me paraît cruauté, injustice dans la doctrine de l'enfer n'est qu'une illusion due à ma connaissance imparfaite, je ne suis pas obligé de croire que ladite doctrine ne me *paraît* point cruelle et injuste. Tant que je ne possède pas la clef de l'énigme, je puis dire, et même je dois dire que, telle qu'on l'expose, cette doctrine paraît et veut paraître absurde, impossible : car elle montre l'homme plus aimable et plus juste que son Créateur... Ce que nous venons de dire se trouve vrai d'autres difficultés qui s'opposent à notre foi en la bonté et la sagesse absolues de Dieu : l'existence de la douleur, du péché, le problème de la prédestination. La tentative — oh! fâcheuse et malavisée tentative! — la tentative de rationaliser ces mystères, de les abaisser au niveau de notre vision bornée, de les replâtrer, est responsable de l'immense débâcle de la foi qu'ils ont produite...

C'est une bien étrange chose que la joie des « dévots de l'enfer », se complaisant non seulement dans la réalité des peines éternelles, mais dans les misérables traits de la doctrine qui l'exprime. Que la pilule ne soit dorée pour personne! pas une seule goutte d'eau pour la faire descendre! Il faut avaler, avec l'amande de la vérité, l'écorce, la coque amère, c'est-à-dire toutes les opinions, théories et illustrations au moyen desquelles les prédicateurs et les écrivains populaires ont présenté la vérité! Ah! leur enfer, qui touche à leur enfer les touche à la prunelle des yeux; car pour eux, tout ce qui allègerait le fardeau, tout ce qui adoucirait le joug de la foi, est hétérodoxe; tout ce qui, au contraire, le rend plus pesant et plus amer, est orthodoxe.

La nature des peines de l'enfer, la nature de leur éternité, sans oublier la proportion des damnés, voilà des sujets où ce *tertullianisme* de tempérament peut se donner carrière. (*Et le Père Tyrrell poursuit, avec des détails, des exemples curieux à*

l'appui, raillant en particulier les calculs, le matérialisme et la chimie des théologiens scolastiques.)

La réelle difficulté que rencontre notre foi dans la doctrine de l'enfer est celle-ci : pourquoi Dieu, prévoyant la perte éternelle d'une seule âme, souffre-t-il que les choses suivent leur cours, alors qu'il pourrait (non seulement *de potentia absoluta*, mais, comme l'accorde la théologie, *de potentia ordinata*) interrompre le drame? Effrayant mystère pour qui réfléchit. Mais l'humilité intellectuelle, et une espérance héroïque dans le cœur de Dieu et dans la pensée souverainement miséricordieuse de Dieu, aideront à la foi, pourvu que le rationalisme veuille bien ne plus s'en mêler. Tout ira bien. Il y a une vérité dans le sein de laquelle les contraires s'harmonisent. La foi profonde adhère fermement, attendant d'une autre vie la synthèse, repoussant respectueusement toutes tentatives indiscrettes pour lui voler sa couronne et anticiper l'aurore du jour de Dieu.

Ceux en position de bien savoir quelle détresse causent à beaucoup d'âmes dans l'Église, et quel scandale donnent aux hommes de bonne volonté hors l'Église, les pauvres tentatives faites en vue d'accommoder à la raison ce que la foi seule peut accepter, ne trouveront point mes réflexions déplacées. Si, pour les gens qui ont la foi, séparer l'ivraie du froment présente quelque danger, pour les gens qui cherchent la foi, — la foi qu'ils ont perdue ou qu'ils n'ont jamais eue — la séparation s'impose. Et ce n'est pas la vérité que l'on met en doute ou que l'on rejette, mais l'objet qui enveloppe la vérité, la coque qui recouvre l'amande et la rend repoussante, répugnante au goût.

On dirait presque — pas mal de choses l'indiquent — que le rationalisme, qui causa la grande défection du XVI^e siècle, s'est déclaré tout à coup, comme une fièvre. Dans une plus saine philosophie spirituelle, nous trouvons une base pour un agnosticisme tempéré, agnosticisme qui appartient, dirai-je, à l'essence de la foi intelligente. Reconnaissons l'incapacité radicale de l'esprit fini à saisir la fin absolue qui nous gouverne, la nécessité inévitable de contradictions apparentes dans nos conceptions des voies de Dieu et des pensées de Dieu. Ce sentiment de notre insuffisance mentale n'est pas un motif de crédulité; et il ne soulage point l'apologiste du devoir qui lui incombe

d'établir le fait de la révélation; mais il pave du moins le chemin au Christ.

Ainsi l'esprit de Dieu besognant en dehors de l'Église prépare à Dieu un peuple. Et nous, qui sommes dans l'Église, avons le devoir de coopérer à ce mouvement, en bannissant du milieu de nous tout reste de ce mauvais levain de rationalisme que nous emportâmes en des jours où notre foi imparfaite avait plutôt besoin de la bride que de l'éperon.

Méfiez-vous du malin et du langage imagé, disait Paul-Louis Courier. En lisant cette étude, d'une ironique et vigoureuse éloquence, à la Pascal, beaucoup éprouvèrent, c'est le mot, une indignation brûlante et se signèrent comme à l'apparition du pied fourchu. L'école théologique dominante dans l'Église — Tyrrell, lui, emploie très souvent un nom fort désagréable : la clique, *the dominant theological clique*¹ — est l'école soucieuse d'accommoder à la raison des mystères que la foi seule peut accepter. Un Révérend Père jésuite donnait une illustration des méthodes rationalistes de cette école; et sa verve moqueuse sifflait les barbares doctrinaires. De semblables propos, si mal sonnants et d'une saveur si agnostique, étaient dangereux pour la pure orthodoxie de la Compagnie.

Et les mêmes gens qui, naguère, avec une crédulité et un fanatisme enragés, avaient popularisé la fabuleuse Diana Vaughan annonçant qu'elle avait été mariée avec le diable et qu'elle l'avait trouvé beau et bien fait, coururent sus à l'impertinent jésuite qui avait le sans-gêne de dire que le diable n'est pas si noir qu'on le prétend. Pas de concession de doctrine, s'écriaient-ils, ce doit être une loi comme c'est un principe absolu. Dieu savait bien que la prédication de l'enfer, de l'éternité des peines soulèverait des tempêtes parmi les intellectuels de tous les temps, et pourtant il a proclamé ces mystères, et les

1. *The Church and the Future*, p. 107; *Lex credendi*, p. 147, 149.

a maintenus fermement envers et contre toutes les protestations : voudrions-nous être plus sages que Dieu ?

Bref, on notifia au Père Tyrrell que la sainte Église et la sainte théologie tiennent la doctrine de l'enfer pour une doctrine lumineuse, non étrange et absurde. Naturellement, pour le remettre dans le droit chemin, on fit plus que lui infliger une forte leçon de théologie scolastique. De purs dévots — à la Tertullien — de l'enfer le dénoncèrent. Il reçut de ses supérieurs une algarade. La sermonce était accompagnée de la défense de faire paraître n'importe quel écrit, désormais, sans l'approbation de l'Autorité. Mais on alla plus loin encore. On voulut punir cette témérité des douleurs de l'exil. On enjoignit au Père Tyrrell de quitter Londres et Farm Street pour Richmond, dans le Yorkshire.

Ce n'était pas, on s'en souvient, le premier feu qu'il essayait. En 1896, on l'avait chassé de sa chaire de Stonyhurst parce qu'il était trop thomiste. Maintenant, c'est parce qu'il ne l'était plus assez qu'on le frappait d'ostracisme. Son fameux article sur *the relation of theology to devotion*, paru peu avant *a perverted devotion*, n'avait certes pas échappé aux vigilantes sentinelles de l'orthodoxie. S'il n'avait pas fait scandale, il avait paru du moins une profession de foi d'une pureté doctrinale douteuse. Des bruits circulaient sur l'hétérodoxie du Père. Il devait être surveillé. On alla tout de go l'inscrire sur la liste des suspects. Les chasseurs d'hérésies ne cesseront plus guère de le suivre. Une campagne policière s'organisera contre sa personne et ses idées.

Il obéit, et, au mois de juillet 1900, partit pour Richmond. La mesure qui l'atteignait n'avait encore rien d'extraordinairement infamant. Un sûr et vrai dévouement ne s'épargna pas pour panser délicatement cette blessure.

Le Père Tyrrell put faire paraître *The Faith of the Millions*, deux volumes d'articles. Si l'ouvrage renfermait

l'essai sur les rapports de la théologie et de la piété, l'article sur l'enfer n'y figurait pas. Aux dernières lignes du chapitre liminaire on lisait : « Tous les articles de l'auteur n'ont pas été recueillis; on verra là comme une répudiation, pour une raison ou pour une autre, des articles sacrifiés¹. » *The Faith of the Millions* portait l'approbation de la Compagnie de Jésus et l'*imprimatur* du cardinal Vaughan.

Ainsi, en dépit de certaines audaces de langage — gentillesses pittoresques auxquelles ne nous ont pas habitués les théologiens — *The Faith of the Millions* passa, au commencement de 1901. Mais le livre prêt à voir le jour depuis Pâques 1900, daté de Londres, formellement approuvé par les théologiens de l'ordre des Jésuites, imprimé *permissu superiorum*, fut arrêté par une opposition du cardinal Vaughan lui-même.

Cette suite de livres méditations — notes de sermons et d'homélies faits en diverses circonstances — devait s'appeler *Oil and Wine*. Interdit au grand public, l'ouvrage circula sans titre jusqu'en 1907, avec la simple mention *for private circulation only*. L'abbé Ernest Dimnet trouve inexplicable l'interdiction². Je comprends, pour ma part, que *Oil and Wine* ait pu alarmer les représentants de la Curie romaine à Westminster. « Il n'y a rien ici, avouait l'auteur, que des catholiques ne puissent croire et dire, quoiqu'il y ait quantité de choses qu'ils n'ont pas besoin de croire ou de dire et qu'en fait tous ne croient pas ou ne disent pas. » Et l'auteur s'attendait lui-même à des résistances. Il avait un mot, dès le début, à l'adresse des inquisiteurs dont le système consiste à isoler des phrases originales très inoffensives, et à les tourner et retourner jusqu'à ce qu'ils y aient découvert quelque perversité : « Que l'on n'aille pas

1. Daté du 17 mars 1901. Voy. p. xxv.

2. *Études* du 5 février 1906, p. 338.

détacher violemment certains passages de leur contexte pour les analyser comme on ferait de thèses théologiques. Tout écrivain est vulnérable aux traits envenimés d'une méthode critique aussi peu loyale. » Enfin, à l'avance, il protestait vivement que l'accuser d'indifférentisme serait n'avoir pas compris le caractère spécial de son apologétique, soucieuse par dessus tout de faire disparaître les difficultés, de balayer les obstacles, de réduire autant que possible les objections désespérées de l'agnosticisme¹.

Le Père Tyrrell retraçait, d'une main sûre quoique frémissante, l'évolution moderne, les causes de l'expansion de l'athéisme, et, avec un merveilleux doigté de chirurgien des âmes, mettait à nu la plaie dont l'activité néfaste des *zelanti* d'orthodoxie a frappé l'Église et la pensée catholique. Il dénonçait « l'éternel scandale » : un dogmatisme brutal, aussi éloigné que possible de la vraie foi, aussi voisin que possible d'un étroit rationalisme et responsable, en définitive, de l'effrayante dissolution des croyances. Il étalait un impatient dédain des constructions intellectuelles et des méthodes rationalistes, insistait sur le caractère essentiellement analogique de toutes nos conceptions des réalités spirituelles. En outre, l'auteur d'*Oil and Wine* représentait que le progrès religieux est l'œuvre non pas tant d'un état-major enseignant, d'une *Ecclesia docens*, d'une classe, d'une hiérarchie, que d'individualités sans mandat, d'humbles savants, de mystiques et de saints². Tyrrell allait bientôt reprendre ce dernier point de vue, et célébrer avec verve l'*Ecclesia discens* qui, au sein de l'Église enseignée, « pose des questions, suggère de nouvelles idées, lance toutes sortes de ballons d'essai », dans un remarquable article du *Weekly Register*, non

1. *Oil and Wine*, p. 12-14.

2. Voy. *Oil and Wine*, p. 54-55, 64, 68, 79, 133, 162, 169, 180-184.

signé celui-là (la signature G. Tyrrell, S. J., dans le journal qui avait publié *A perverted devotion* aurait suffi à rendre suspect *Docens discendo*¹), lequel article, cité avec éloge par un éminent prélat français discourant de la *méthode de la théologie*², fut longuement discuté.

Le Père Tyrrell saisissait l'état réel de la pensée théologique, percevait de plus en plus l'opposition entre l'esprit clérical et l'esprit scientifique, entre la théologie traditionnelle et les disciplines modernes, entre ce que le Vatican présente comme la vérité catholique et ce qui se présente comme la vérité de la science, entre la conception du dogme immuable et l'histoire des dogmes. Et la science et l'histoire parlaient plus fort que le cléricalisme et la théologie. « Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu; le progrès de l'histoire pose en des termes nouveaux le problème du Christ et le problème de l'Église³. » Ce triple problème s'imposait à la considération du solitaire de Richmond. Ce triple problème s'imposait alors à la considération des penseurs catholiques. Les idées qu'exprima, en 1903, Hilaire Bourdon, c'est-à-dire George Tyrrell (il fallait tromper les inquisiteurs aux aguets : le Père Tyrrell prit des pseudonymes) dans un petit livre sur *l'Église et l'avenir*, lui étaient communes avec un très grand nombre de catholiques éclairés de presque tous les pays.

C'est surtout en France que la crise sévissait. Les grands débats se vidaient dans une lutte sans merci. L'américanisme n'avait été que le prologue du drame. A l'aurore du XX^e siècle une campagne s'engagea, qui pouvait changer la face d'un monde.

Dès 1901, il fut manifeste que les américanistes con-

1. C'est le titre de l'article. *Weekly Register* du 19 juillet 1901.

2. Discours de M^{gr} Mignot, archevêque d'Albi, du 13 novembre 1901. Voir *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 314 et s.

3. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. xxiv-xxv.

damnés avaient imposé leurs idées à une partie très considérable du clergé français. « L'américanisme, après avoir été un péché, semblait devenir une vertu, en attendant peut-être qu'il fût une nécessité¹. » La résistance s'organisa. L'abbé Charles Maignen, l'intrépide paladin de l'antiaméricanisme, et l'abbé Gayraud chauffaient le zèle des évêques. M^{gr} Turinaz entra dans la lice pour conjurer « les périls de la foi » au cri répété de : l'américanisme n'est pas mort ! Un autre chevalier ou plutôt gendarme théologique, cet enflammé de l'Inquisition qu'on appelle le Père Fontaine, apologiste opposé à toute liberté intellectuelle et à toute impartialité scientifique, hanté par le subjectivisme, vitupérait avec véhémence — il faisait même ce métier depuis 1899 — les idées nouvelles qui pénétraient dans le clergé comme des « infiltrations protestantes ou kantiennees ». Infiltrations ! Pauvre homme ! Le modernisme commençait à déborder², grand courant vainqueur. Ah ! que ce fut joli de le voir couler, brillant au soleil comme de l'or et chantant son espérance dans le matin d'allégresse ! Les séminaires envahis, les Instituts réveillés, les colonnes de la tradition orthodoxe disloquées, les gardiens officiels de la doctrine, dominicains, jésuites mêmes, ébranlés, les revues les plus intransigeantes pénétrées, des revues créées pour répondre aux besoins croissants, les plus belles intelligences de l'Église conquises ; la hiérarchie entamée fléchissait, le courant menaçait de gagner les cloîtres, Huysmans tremblait pour ses moines³ !

1. Houtin, *L'Américanisme* (Nourry, 1904), p. 438.

2. Dans une lettre publiée par la *Vérité française*, le 28 janvier 1903, M^{gr} Chauveau de Kernaëret écrivait au Père Fontaine : « Permettez-moi de vous dire que le mot dont vous vous servez n'est plus suffisant. En dehors de nos Universités, les « infiltrations » se sont changées en déluge. » (Cité par Houtin, *La crise du clergé* (Nourry, 1907), p. 34, note.)

3. Voir Catholici, *Lendemain d'Encyclique* (Nourry), p. 51 ; Houtin, *L'Améri-*

Toujours plus nombreuses et plus nettes, des voix prophétiques annonçaient l'ère nouvelle et saluaient ardemment la crise des croyances.

Cette fois, l'élite studieuse s'inspirait d'un penseur anglo-saxon autrement remarquable que le Père Hecker. L'œuvre, et même l'œuvre protestantè, de John-Henry Newman était accueillie avec une prédilection marquée. Les travaux biographiques et psychologiques de Lucie Félix-Faure, de Paul Thureau-Dangin, d'Henri Bremond, de nombreuses traductions le faisaient connaître au grand public. Les directions nouvelles de l'apologétique donnaient aux *University Sermons*, à l'*Essay on the development*, à la *Grammar of Assent*, un regain d'actualité. La célèbre *Esquisse* d'Auguste Sabatier ne fut pas étrangère à l'extension du newmanisme. Le plus savant des évêques, M^{gr} Mignot, et l'abbé Alfred Loisy avaient repris l'idée du développement chrétien pour l'opposer aux systèmes de Sabatier et de Harnack. D'autres apologistes utilisaient Newman avec profit, le prenaient pour patron, « se taillaient des pourpoints dans son manteau de roi ». Newman devenait un des maîtres préférés et même le guide élu. N'y avait-il pas en lui le germe de toute une rénovation? Des exaltés l'appelaient « un autre saint Thomas » ou « le père de l'esprit nouveau ». Plusieurs disciples tendancieux introduisaient en contrebande, sous l'étiquette du grand cardinal anglais, des idées libérales et protestantes. Entre protestants et modernistes, on se faisait des politesses et de menues coquetteries.

Le terrain des débats s'était singulièrement agrandi. Le malaise, depuis quelque dix ans, croissait. La pro-

canisme, p. 440 et s.; Huysmans, *L'Oblat* (Stock), p. 169-171. — Un jeune prêtre d'élite, mort prématurément en 1905, à trente-trois ans, l'abbé Gustave Morel, qui devait occuper à la rentrée de 1902 la chaire de patrologie ou de théologie historique à l'Institut catholique de Paris, visitant l'Allemagne et Harnack, écrivait : « Berlin, après tout, c'est que la ville où enseigne Harnack. »

pagande moderniste se montrait féconde¹. D'irréductibles conflits ne cessaient de se produire : conflit philosophique, conflit dogmatique, conflit historique, conflit biblique, sans compter le conflit politique. Et tous ces conflits s'exaspéraient. Orateurs sacrés, publicistes, folliculaires de tout acabit appelaient les modernistes des traîtres, des conspirateurs, semant la révolte, préparant un schisme, infestés de protestantisme, allant chercher leur mot d'ordre à Genève, en Allemagne ou chez les anglicans. Emporté par le branle de cette cohue d'aboyeurs, on n'épargnait ni les invectives directes, ni les insinuations particulièrement outrageantes, les pires, comme celle de dévergondage des mœurs. Les chocs étaient furieux. Après un sommeil de deux siècles, la question biblique se posait d'une manière très aiguë. Et, en face de cette redoutable question, bientôt personne ne put garder son sang-froid. L'abbé Alfred Loisy incarnait le conflit criticiste, et sa personnalité devenait de jour en jour plus irritante. Loisy! Loisy! ce nom apparaissait comme une sorte d'épouvantail. Et malgré tout, malgré de chaudes alertes, la critique biblique faisait des conquêtes. On ne se gênait guère pour tourner le sens de l'Encyclique *Providentissimus* sur l'Écriture sainte (18 novembre 1893). A la fin de 1902, Léon XIII chargea une commission internationale de savants catholiques de l'étude de la question biblique. La gent théologienne, gent ombrageuse et peu renseignée, beaucoup plus préoccupée de dogmatisme scolastique que de recherches scientifiques, l'adjurait de sévir : la foudre pontificale simplifierait si bellement la réfutation! Le prudent Léon refusa toujours; mais la question biblique devint pour lui une véritable obsession. *L'Évangile et*

1. Voy. l'article de J. Wilbois : *La pensée catholique en France au commencement du XX^e siècle* (*Revue de métaphysique et de morale*, mai et juillet 1907); et le livre-enquête du Dr Rifaux : *Les conditions du retour au catholicisme* (Plon, 1907).

l'Église, qui parut vers le 15 novembre 1902, était l'indice de la gravité de la crise et de la complexité des problèmes soulevés. Ce fut un affreux tumulte. Les tonnerres diocésains éclatèrent. Les réfuteurs voyaient rouge. Ils menèrent contre l'hérésie « loisyste » une guerre acharnée. Le 20 juillet 1903, le grand pape Léon XIII ferma pour jamais ses paupières fatiguées. Un mois après l'intronisation de Pie X, la presse annonçait que la Sacrée Congrégation de l'Index examinait plusieurs ouvrages de l'abbé Loisy. Le 7 octobre, à la même heure que *les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, parut *Autour d'un petit livre*, qui sembla à pas mal de bons esprits rappeler beaucoup plus Auguste Sabatier que Newman. Avec des rugissements de colère, de haine, on mit l'auteur au ban du catholicisme. Le vieil archevêque de Paris partit pour Rome, et, fin décembre, l'abbé Loisy reçut la sentence de l'Inquisition, ce que les journalistes parisiens appelèrent « le petit Noël de l'abbé Loisy ».

Ce grand hourvari avait naturellement son retentissement en Angleterre et pénétrait jusqu'au fond du Yorkshire.

L'Angleterre religieuse n'ignorait rien de la question biblique. Le labeur biblique est intense et même exceptionnel dans ce pays, et des travaux importants y ont vulgarisé les plus troublantes conclusions de la critique. Anglicans et catholiques parlèrent avec faveur de l'abbé Loisy. Des périodiques romains, le *Month*, le *Tablet*, le *Pilot*, publièrent des articles où régnait une très grande liberté d'esprit. Le savant Père Lucas, dans le *Month* (décembre 1902); Wilfrid Ward, dom Butler et le Père W.-H. Kent, dans le *Tablet* (avril 1903); le Dr Barry et le baron Friedrich von Hügel, dans le *Pilot* (20 décembre 1903 et 9 janvier 1904); d'autres encore défendirent Loisy ou furent bienveillants pour lui. Il était Anglais et catholique, le courageux auteur de la série de *Lettres*

romaines publiée dans les *Annales de philosophie chrétienne* (janvier-mars 1904), et j'ai idée que le baron Friedrich von Hügel lui avait servi de secrétaire. La traduction de *l'Évangile et l'Église* (1903) ne fut l'objet d'aucune censure épiscopale en Angleterre. Cependant, en Angleterre, après les discussions ardentes sur l'américanisme, les évêques romains, tout au commencement de 1901, avaient lancé une lettre pastorale collective contre le libéralisme catholique¹.

Depuis déjà longtemps, le baron von Hügel tenait le Père George Tyrrell au courant des investigations critiques, de l'urgence des problèmes historiques concernant les origines chrétiennes et des difficultés croissantes de la question biblique. La science gagnait le jésuite métaphysicien et mystique. Et, représentée par un von Hügel ou un Loisy, la critique lui apparaissait assez belle. Il voyait très bien qu'elle était légitime et inévitable. A partir de 1900, au vent de la fusillade moderniste, il s'initia à la langue allemande et aux ouvrages des Allemands. Nature extraordinairement chercheuse, esprit toujours en éveil, toujours aux écoutes, s'occupant de ce qui se passe, s'écrit et se dit dans le monde entier, Tyrrell travailla infatigablement. Il prit position. Il ne s'était pas retiré sous sa tente, il n'avait pas brisé sa plume.

Le résultat de ses méditations et de son labeur est contenu dans l'écrit pseudonyme, daté de 1903, intitulé : *The Church and the Future (l'Église et l'Avenir) by Hilaire Bourdon*, imprimé à Édimbourg *for private circulation only*. Hilaire Bourdon et son petit livre vont nous renseigner largement sur la position du Père Tyrrell en 1903.

Hilaire Bourdon, catholique libéral, ne croyait pas — *punctum pruriens* — se mettre hors du catholicisme,

1. Voy., dans *The Church and the Future*, les allusions de Tyrrell à cette lettre.

se suicider logiquement, en discutant avec franchise la forme, le siège de l'autorité, les limites et la nature de l'inerrance de l'Église et du Pape.

D'abord, les catholiques conservateurs eux-mêmes ne s'entendent pas touchant les limites de cette inerrance, puisqu'il en est qui affirment que la bulle sur les ordinations anglicanes, ou la canonisation d'un saint, sont infaillibles, et puisque d'autres le nient. Le catholique libéral n'est nullement protestant parce qu'il exerce son jugement privé sur les limites de l'inerrance. Fait-il autre chose, le catholique orthodoxe? Tout comme le protestant interprétant sa règle de foi, la Bible, le catholique le plus orthodoxe exerce son jugement privé sur les documents émanant de l'autorité pontificale qui, pareillement à la Bible, peuvent avoir leurs ambiguïtés et leurs points vulnérables¹.

Ces dernières années, les objections se sont accumulées; et la théorie officielle de l'inerrance fourmille de difficultés assurément impressionnantes. Ces difficultés ne sont point, comme on semble le croire, purement philosophiques; elles sont historiques et critiques.

Ce n'est ni à Voltaire ni aux Encyclopédistes, ce n'est ni à Kant, Hegel, Schopenhauer et autres *absurdi* de manuel scolastique, ni même à ces croquemitaines qui s'appellent Huxley et Spencer, que nous avons à faire. Nous avons à faire aux critiques de la Bible, aux historiens de l'Église, aux professionnels des religions comparées; nous avons à faire à Gunkel et Holtzmann, à Weiss et Harnack, à Sohm et Weizsäcker. Nous avons à faire à la science, mais à une science qui est une pure exposition de faits, qui s'appuie sur des faits; nous avons à faire à des faits. Entre une théorie et une autre théorie, la bataille est éternelle; mais aucune théorie ne peut tenir contre des faits, et la foi la plus forte ne peut tenir non plus. *Galileo vicisti!* (*sic*). Bon gré, mal gré, tous les faits bien établis sont acceptés tôt ou tard.

Les résultats de la critique scripturaire, les résultats de l'his-

1. *The Church and the Future*, p. 3-5.

toire des dogmes et des institutions catholiques, créent un argument cumulatif contre l'explication officielle du catholicisme. Aucun homme, au courant des recherches historiques et des investigations critiques, n'ira se figurer que l'escrime et la parade des dialecticiens de l'École puissent arrêter le flot qui monte pour englober toute maison non fondée sur le fait, c'est-à-dire sur le roc inébranlable. Des difficultés, bien sûr, ne sont pas des doutes; mais vient un moment où elles inclinent la balance et enfantent le doute et la négation. La foi dans la foi d'autrui peut nous mener loin; mais quand nous nous apercevons que la foi d'autrui est, tout comme la nôtre, une foi de seconde main, et qu'il n'y a personne dont la foi soit indépendante et de première main, nous nous rappelons tout à coup l'histoire des vêtements invisibles de l'Empereur et nous prenons l'habitude de voir par nos propres yeux¹.

Si nous jetons sur la question biblique un coup d'œil, touchant le problème de l'inspiration, évidemment le clérical a tout à fait raison de prétendre que la théorie libérale de l'inspiration — qui s'approprie, en les modifiant légèrement, les vues de Gunkel, Jülicher, Weiss et Holtzmann — est, en bloc, absolument inconciliable avec l'Encyclique *Providentissimus*, avec l'enseignement de Franzelin, d'où l'Encyclique a été tirée, avec l'enseignement des conciles du Vatican, de Trente, que Franzelin a fidèlement exposé, avec l'enseignement unanime des Pères : *nefas est concedere auctorem sacrum errasse*. Mais il n'est pas moins certain, d'autre part, que, en gros, les résultats de la critique doivent être admis et le seront. Les conséquences de cette situation sont infiniment graves, la théorie officielle de l'inerrance ecclésiastique, et donc de l'inerrance papale, étant basée sur l'enseignement des Pères, des conciles et des Écritures elles-mêmes. Et l'échec de la théorie orthodoxe de l'inspiration porte un coup mortel, non seulement à la

1. *The Church and the Future*, p. 6-7.

notion extrême de l'autorité, mais à d'autres doctrines non moins vitales comme la divinité du Christ et sa science infaillible¹.

Pour ce qui est des dogmes et des institutions catholiques — Hilaire Bourdon l'affirmait — les théologiens romains n'ont jamais accepté de bon cœur la théorie newmanienne du développement. Ils considèrent l'hypothèse comme une espèce de *Deus ex machina* inventé par des gens embarrassés en présence d'un catholicisme moderne qui serait manifestement différent de la religion des apôtres. Ils n'admettent, eux, qu'un développement purement verbal, quelque chose comme le déballage d'une étoffe pliée et serrée, pour employer la comparaison du concile de Florence².

Or, maintenant, à la lumière non seulement des travaux de Harnack, Sohm, Wernle, Hatch, Percy Gardner, etc., mais aussi des travaux de quelques chercheurs catholiques, il devient de jour en jour plus évident que la théorie officielle du développement est intenable. L'histoire explique, en effet, les origines de chaque dogme, de chaque institution, précise comment la christologie, le dogme trinitaire, la mariologie, les sacrements, la hiérarchie se sont formés, comment le christianisme — religion amorphe et sans dogmes dans les premiers siècles, plus voisine du méthodisme primitif que d'autre chose — s'est transformé pour devenir ce que nous appelons le catholicisme³.

A la rigueur, avec les principes de Newman, on peut s'arranger pour tout concilier; mais la chose est impossible avec la théorie officielle du développement. Comme on sait, d'après cette théorie, qui voit dans le gland les racines, le tronc et les branches du chêne séculaire, le Christ et ses apôtres ont remis intégrale-

1. *The Church and the Future*, p. 8-9, 11-19.

2. *Ibid.*, p. 19-20.

3. *Ibid.*, p. 21.

ment le dépôt de la foi — dogmes, sacrements, institutions catholiques — à Linus et aux évêques, lesquels, à leur tour, l'ont transmis infailliblement à leurs successeurs sans y avoir rien ajouté.

Ce n'est pas toute l'Église qui est le vicaire du Christ; c'est une partie de l'Église, c'est la hiérarchie, c'est le Vatican, c'est le pape. Mais, en fait, le pape ne peut seul gouverner la pensée catholique : aussi a-t-on institué congrégations et commissions. Ces commissions subissent l'influence de ce qu'Hilaire Bourdon tient pour la grande tyrannie de l'Église moderne, des écoles théologiques, du *consensus theologorum*.

De sa plume la plus aiguë, Hilaire Bourdon caractérisait l'état psychologique spécial des théologiens romains. Ils ont réussi à placer leur système sous l'égide de l'infailibilité, à le faire canoniser par le pape comme parole de Dieu. Ils identifient avec la foi chrétienne cet intellectualisme pur, cette creuse métaphysique, une théologie pétrifiée, figée dans une immobilité redoutable, asile de l'infatuation paresseuse et du charlatanisme intellectuel, scolastique ennemie de toute inspiration spontanée et libre, défiante de ce qui est lumière et progrès, isolée et isolante, étouffée et étouffante, morte et transmettant mécaniquement un dépôt mort. État-major romain qui ne comprend rien de ce qui ne flatte pas ses visées despotiques, ils veulent une Église organisée comme une armée, ils rêvent un régime autocratique, réclamant la soumission avant d'avoir persuadé, enchaînant la vie morale et terrorisant la pensée¹.

Voilà où, présentement, nous en sommes. L'arbitre des controverses, l'arbitre souverain, c'est, nominalement, le pape; réellement, le corps des théologiens. Ce n'est plus *l'orbis terrarum*. Déplacement extraordinaire du siège de l'autorité, grâce auquel de prétendus théologiens imposent leurs élucubrations théolo-

1. *The Church and the Future*, p. 25-28. Voir aussi p. 111, 114, 128.

giques à l'*orbis terrarum* et s'arrogent les fonctions mêmes de l'Esprit saint besognant dans la chrétienté. Il n'est pas possible que ceux qui réalisent cet état de choses puissent encore regarder chaque parole que Rome profère comme une expression du *sensus catholicus* du monde, ou accorder à cette parole plus d'attention qu'il n'en est dû à la fanatique petite *clique* des intrigues de laquelle elle émane.

Notre position, à nous, est telle : si, dans les perplexités où nous plongeant l'histoire et la critique, nous interrogeons Rome, c'est-à-dire les théologiens, on nous jette à la tête la théorie officielle de l'inerrance de l'Église; si nous mettons en doute la solidité et la correction de cette théorie, on nous répond alors que nous ne sommes pas de vrais catholiques, et on nous décerne la note infamante de déshonneteté. Mais que vaut ce verdict?... La conclusion ne vaut rien de gens aussi manifestement ignorants des données du problème. C'est jouer au propos interrompu : la réponse ne s'adapte pas à la question. En somme, l'appel est parfaitement légitime du pape mal informé au pape dûment informé...

Si Léon XIII arrivait à nous convaincre qu'il a maîtrisé tous les problèmes dont s'occupe la science, nous pourrions préférer ses conclusions à celles du critique. Mais y a-t-il la plus petite raison de supposer que pape et critique traitent approximativement des mêmes données? D'où il résulte que la condamnation du dernier par le premier ne trouble pas mon jugement sur la matière. Que prouve-t-elle? Tout au plus que Rome se flatte encore, bien vainement, de faire crouler les sûres murailles de la Jéricho moderne aux coups de la fanfare des trompettes d'airain plutôt que par le recours à la mine et à la sape¹.

Et Hilaire Bourdon sonnait le glas de la théologie traditionnelle, de la fausse apologétique de la Bible, de l'Église politique et cléricale qui voudrait nous excommunier de la société intellectuelle d'aujourd'hui et nous ramener au plein cœur du moyen âge, et qui croit follement réussir, par une procédure oppressive, à sauver

1. *Ibid.*, p. 29-31.

ses fidèles du flot montant de culture et de science, — flot irrésistible qu'aucun pape canut n'arrêtera en criant : « Tu iras jusqu'ici, mais tu n'iras pas plus loin ! » Théologiens aveugles ! au lieu de préparer diligemment une arche de refuge, ils ne sont occupés qu'à une chose : prouver *a priori* l'impossibilité d'un déluge. Théologiens bornés ! Et il faut voir Hilaire Bourdon souffleter leur infaillibilité, les convaincre d'ignorance et de déraison ! Car vraiment, d'une saine critique de l'état des affaires entre l'Église et le siècle, ils se montrent aussi incapables que des écoliers. Pour eux, le diable, les francs-maçons, la perte du pouvoir temporel, voilà qui explique tous les maux du jour. Que le cléricalisme puisse être, en définitive, responsable des maux attribués à la franc-maçonnerie, que le désir ou la possession du pouvoir temporel soit peut-être plus préjudiciable au salut des âmes que la perte de ce pouvoir, et que le diable soit une hypothèse inutile là où les explications naturelles abondent, — de tout ceci nul soupçon : tout le bien est d'un côté, tout le mal de l'autre !

Mais, si Hilaire Bourdon menait allègrement les funérailles du théologisme et du cléricalisme, Hilaire Bourdon ne se proposait point cependant de sceller à jamais dans le sépulcre l'Église et l'autorité de l'Église, le dogme et la vérité du dogme, le Christ et l'Évangile du Christ. Comme le petit livre rouge du moderniste français, le petit livre gris du moderniste anglais, bien loin d'être une œuvre de scepticisme et de mort, était une œuvre d'espérance et de vie. Hilaire Bourdon ne désespérait pas de l'avenir. Le voyant découvrait des terres nouvelles à explorer. Le veilleur annonçait les lueurs indécises d'une aurore messianique. Il humait dans l'air non plus les miasmes de la décomposition, les vapeurs du sang et les chaudes bouffées de l'incen-

die, les tressaillements de la fin, mais les fraîches senteurs du matin et les premières brises du renouveau. Hilaire Bourdon sonnait maintenant un délicieux carillon d'aube, saluait le soleil se levant sur la moisson mûre et sur un monde réveillé. Ce qu'il contemplait, vivant, éternel, impérissable dans l'avenir, ce qu'il chantait, c'était le Christ glorifié, c'était l'Église, l'immense vie de l'Église, Christ mystique, réalité superbe que l'on rapetisse indignement, foyer perpétuel de justice et de sainteté.

Ce ne sont pas les théologiens, ce ne sont pas les évêques, ce sont les saints qui jugeront la terre. Personne ne comprend le Christ, ni ne le prêche véritablement, qui n'est point possédé de son esprit. Le Christ est une voie et une vie, non un système; une vérité de tout l'être, non une vérité de l'intellect pur. L'Église est une école de sainteté, d'amour, de vie, plutôt qu'une école de pensée. Si le prêtre, c'est-à-dire le pape ou la hiérarchie sacerdotale, est le vicaire du Christ, c'est à titre de vicaire officiel de l'Église uniquement. L'Église, elle, est le vrai, l'éternel vicaire du Christ, parce que son âme collective est animée de l'esprit du Christ et de sa vie. L'Église est le Christ mystique. L'Église est plus grande que ce qu'elle-même a créé, plus grande que l'épiscopat ou le pape. C'est elle qui baptise, consacre, bénit. Pour le catholique libéral, l'autorité finale, c'est le Christ, le Christ révélé dans l'Église; c'est le *consensus fidelium*, — autorité spirituelle et non gouvernementale, autorité pédagogique qui persuade et instruit plus qu'elle ne légifère et ne commande¹.

Aussi, être en communion avec l'âme de l'Église, voilà, d'après Hilaire Bourdon, l'essentiel.

En cas de conflit avec les dignitaires, la position du catholique libéral n'est pas plus déloyale que celle d'un Anglais partisan

1. *Ibid.*, p. 75, 141, 146, 159, 173, 180-181.

des Boers sous l'hégémonie de Chamberlain. Un Anglais ami des Boers peut être un ardent patriote, même s'il n'est pas un Jingo, même si, dans l'exaltation d'un triomphe de Mafeking, il a vu ses fenêtres brisées et s'est vu lui-même molesté comme un traître. Il est dévoué à l'Angleterre, cet Anglais, quoiqu'il ne le soit point à l'Angleterre officielle du moment; il est contre le gouvernement, non contre le pays; ce n'est pas un rebelle. Il n'est pas déloyal parce que, prudemment, avec sollicitude, il travaille à amener un changement de gouvernement; parce que, soit clandestinement, soit en public, il stimule le sentiment libéral du pays, le pousse à effectuer le changement désiré. Il n'est pas déloyal, cet Anglais, dût-on dire qu'il fait le jeu de l'adversaire, dût l'adversaire lui-même, enchanté de son activité, le tenir pour un ennemi secret de l'Angleterre.

Objecterait-on qu'une telle attitude peut être honnête sous une monarchie constitutionnelle démocratique, mais qu'elle ne se justifie guère sous une monarchie absolue : on répondra que le catholique libéral est précisément un catholique qui répudie cette conception de l'Église et que, par conséquent, ce qui serait déshonorable chez un catholique qui ne la répudie pas est parfaitement honnête chez lui.

Ne sortons pas du catholicisme. Comment pourrions-nous quitter l'Église?

Pour quiconque rejette la notion individualiste et protestante du christianisme, pour quiconque considère le corps mystique du Christ comme l'organe de l'esprit chrétien, aucune autre position n'est possible que celle de catholique. Et la conscience de ce catholique lui défend de sortir ou de se faire mettre inutilement dehors de la communion visible des fidèles. Beaucoup sont sortis, pour avoir cédé au jugement de théologiens romains ou d'anticatholiques affirmant qu'une pleine adhésion intérieure au catholicisme officiel est l'essence parfaite du catholicisme et qu'un catholique libéral ne peut qu'être un catholique déshonorable. Si les Réformateurs du XVI^e siècle étaient demeurés dans l'Église, ils seraient arrivés, à la longue, à promouvoir un catholicisme bien meilleur et plus sain que celui de Trente. Dans tous les cas, c'est en s'évadant des mains romaines qui voudraient

les jeter à la porte, que les libéraux parviendront à briser la puissance cléricale. A l'heure actuelle, cependant, les forces de l'Autorité sont tendues pour rendre toute *evasion*¹ impossible : Censure, Index, Inquisition, bureaux secrets de délation.

Mais l'*evasion* n'a-t-elle pas une odeur de déshonnêteté? — Elle aurait une odeur de déshonnêteté sous un bon gouvernement libéral dédaignant de recourir aux menées sournoises et aux mesures tyranniques. N'est-ce pas honteux, dites-moi, que l'Église du Christ puisse recourir au régime d'oppression et de terrorisme des Tsars? et n'y a-t-il pas là de quoi révolter la conscience d'un chrétien tant soit peu animé de libéralisme évangélique? Persécution et *evasion* sont corrélatifs. L'une justifie l'autre. Pourchassé dans une cité, le catholique libéral s'enfuira dans une autre; réprimé ici, il s'épanouira ailleurs. Quand les cléricaux voudront le rencontrer sur son propre terrain et lutter avec les mêmes armes spirituelles que lui, il se découvrira aussitôt et descendra dans l'arène. Mais si on le reçoit par une grêle de cailloux, prudemment, alors, il déclinera le martyre...

Et si on le rejette violemment, comme un blasphémateur, qu'il se console. Rejeté du corps de l'Église par le fanatisme clérical, il n'en sera pas moins près (il sera peut-être plus près que jamais) de l'âme de l'Église. Séparé de la communion visible des fidèles, il n'est pas pour cela séparé, il ne peut être séparé de l'amour du Christ, de la communion de l'humanité².

En divers milieux compétents, ce mystérieux manifeste, *l'Église et l'avenir*, — que je ne m'excuse pas d'avoir cité si longuement — dut causer autre chose que de la surprise. Hilaire Bourdon, c'était la raison éveillée demandant à Rome ses titres. Parfois Hilaire Bourdon était obligé d'être bourru pour être bienfaisant. Ses informations étaient peu discrètes, ses constatations étaient troublantes, certains des faits qu'il alléguait brutaux. Que devenait, avec Hilaire Bourdon, le dogme de l'autorité? que devenait le dogme de l'inspiration?

1. Je souligne : c'est le mot anglais.

2. *Ibid.*, p. 159-163.



Grand Dieu! les évangélistes ne se seraient donc point exprimés, dans les documents qui devraient être les preuves de la révélation, avec cette « infallible justesse » que dit l'Encyclique *Providentissimus!* Des personnes demeurèrent comme abasourdies de ces déclarations de principes si peu gazées. Si les ultra-infaillibilistes, si les bons dévots de l'enfer, je veux dire ceux pour lesquels il n'y a jamais assez de mystères, de dogmes, de miracles, avaient pu avoir la complète certitude de l'identité d'Hilaire Bourdon, ils auraient pardonné difficilement au Père George Tyrrell ce flegme doctrinal et cette intempérance hypercritique, l'audace de semblables allures et la témérité de discours qui — à leurs yeux — ne laissaient le choix qu'entre une foi aveugle et une critique dissolvante au service d'une philosophie de la révélation également ruineuse.

(A suivre.)

RAOUL GOUT.

Contre la « folie » de Jésus

Condamnant l'interprétation que j'avais proposée et défendant l'interprétation traditionnelle, M. Farel a prononcé un habile plaidoyer. Je m'excuse de revenir sur une question peu intéressante pour beaucoup de lecteurs — et aussi d'entrer ouvertement en lice contre un helléniste tel que mon très honoré et compétent contradicteur. Mais les raisons n'ont ni âge ni notoriété; elles sont exactes ou inexactes, rien de plus. Il est permis, dans une discussion, — et je me place tout particulièrement au bénéfice de ce consensus scientifique, — il est permis de faire abstraction des personnes pour ne voir que les idées.

M. Farel estime que « la traduction généralement admise de Marc III, 21, met en présence d'une situation toute simple ». Les parents, avertis que Jésus, entré dans la maison, est gêné par la foule, viennent le dégager.

La situation n'est aussi simple que parce que M. Farel ne place pas la scène dans les circonstances vraies. L'évangile de Marc décrit l'activité de Jésus, en Galilée, sous la forme de missions plus ou moins longues, plus ou moins lointaines, ayant Capernaüm pour point de départ. (Cf. I, 38; II, 13; III, 17; IV, 1, etc.) C'est pendant l'un de ces voyages, pendant le troisième, qu'a lieu l'incident rapporté dans notre verset. « Jésus entra dans la maison », dit M. Farel, comme s'il s'agissait de la demeure où Jésus se retirait d'ordinaire, de la demeure de Pierre à Capernaüm; or, Jésus a quitté la ville et n'y est pas encore revenu. Le texte dit: « Il entra dans *une* maison (οἶκος; n'a pas d'article); il s'agit d'une maison

quelconque dans laquelle Jésus veut se reposer au cours de sa mission. Mais voici que la foule accourt et entoure la demeure. « Les parents sont avertis de ce qui se passe », explique M. Farel. Comment le sont-ils? Comment peuvent-ils l'être? Jésus et ses parents sont séparés par des journées de marche... et M. Farel trouve « tout naturel » que les parents apprennent immédiatement tel ou tel fait de l'activité de Jésus! Il faudrait supposer ou bien que la scène se déroule dans une rue de Capernaüm, ce qui contredit le contexte, ou bien que les parents de Jésus l'ont accompagné, ce qui contredit le verset 31, dans lequel l'évangéliste note leur arrivée. Ce que M. Farel juge « très simple » est, en réalité, impossible. Jésus est loin des siens, loin de Capernaüm; ses parents ne peuvent matériellement pas être aussitôt avertis du rassemblement de la foule.

De plus, je le demande une fois encore, puisque M. Farel a négligé cette interrogation, pourquoi signalerait-on aux parents ce rassemblement? C'est l'un des traits caractéristiques du deuxième évangile de montrer le peuple, enthousiaste, se groupant autour de Jésus à ses premiers appels. (Cf. I, 33; I, 45; II, 4; II, 15; III, 7; III, 31; IV, 1, etc.) Depuis le moment où Jésus a inauguré son ministère public dans les synagogues et dans les plaines de la Galilée, la multitude l'a entouré. D'où vient donc que, subitement, on soit si frappé de cette chose habituelle que l'on se hâte de la signaler aux parents? D'où vient donc que les parents, sachant l'accueil fait à Jésus, sachant quelle impression Jésus produisait, quelle autorité il exerçait, s'étonnent comme d'une chose inouïe de cette chose si connue, s'en étonnent au point de dire : Il est fou! La traduction habituelle de οἱ πατρὶς ἀδελφοὶ par « les parents » n'offre pas de difficulté, affirme M. Farel; au point de vue grammatical, M. Farel a raison, et cela n'a jamais été contesté; mais, au point de vue exégétique, la traduction habituelle est incompréhensible; cela me paraît de moins en moins contestable.

Le grand argument invoqué par M. Farel à propos de la fin du verset, l'argument qui, sans doute, a décidé la plupart des commentateurs, est tiré du parallélisme

entre les versets 21 et 22. En vertu de ce prétendu parallélisme, on veut que les deux *αὐτόν*, que les deux expressions *ἐξέστη* et *βεβλήκεβούλ ἔχει* se rapportent à Jésus. Je dis *parallélisme prétendu*, car le parallélisme n'existe que si l'on maintient la traduction ordinaire, c'est la traduction ordinaire qui le crée; et il s'agit, précisément, de savoir si le verset 21 a un sens analogue à celui du verset 22, de savoir donc si le parallélisme est fondé. Répondre que la traduction est justifiée par le parallélisme alors que le parallélisme résulte de la traduction, c'est répondre par une pétition de principe. Parce que deux versets se suivent dans l'une des narrations évangéliques, cela ne prouve pas que ces deux versets renferment des événements semblables ou des notions analogues.

Examinons de plus près. La parité des mots *ἔλεγον ὅτι*, dans les deux versets, ne saurait suffire à impliquer une ressemblance véritable. Le verbe *λέγειν*, l'un des plus employés dans les livres historiques du Nouveau Testament, se rencontre souvent dans deux versets consécutifs.

Les termes *ἐξέστη* et *βεβλήκεβούλ ἔχει* sont le grand trompe-l'œil qui a illusionné les exégètes. Beaucoup y voient non seulement, comme M. Farel, un parallélisme de forme, mais un parallélisme de pensée, et celui-ci fonde évidemment celui-là. Ces jugements d'ordre semblable, proférés l'un par les parents, l'autre par les scribes, s'appliquaient naturellement à une seule et même personne; comme il est indubitable que le second concerne Jésus, c'est aussi Jésus que concerne le premier.

Or, *ἐξέστη* et *βεβλήκεβούλ ἔχει* n'expriment pas des concepts de même genre. D'une part, dans tous les textes du Nouveau Testament, je dis bien : *dans tous les textes*, *ἐξίστημι* signifie : être hors de soi; *ἐξίστημι* marque l'état dans lequel plongent la stupeur, l'étonnement, l'enthousiasme. Tel est le cas pour Paul (II Cor. v, 13), pour Simon le Magicien voyant les œuvres de Philippe (Actes VIII, 13), pour les circoncis constatant que les Gentils reçoivent le Saint-Esprit (Actes x, 45), pour les disciples qui entendent prêcher Saul le persécuteur (Actes ix, 21

et qui retrouvent Pierre après sa délivrance miraculeuse (Actes XII, 16), pour les auditeurs des apôtres le jour de la Pentecôte (Actes II, 7, 12). Dans les évangiles, tel est le cas pour les témoins de la résurrection de la fille de Jairus (Marc V, 42; Luc VIII, 56), pour les disciples lorsque Jésus calme la tempête (Marc VI, 51); tel est le cas surtout pour les foules écoutant Jésus ou voyant ses œuvres (Matth. XII, 23; Marc II, 12; Luc II, 47). D'autre part, βεελζεβοὺλ ἔχει, qui ne se trouve que dans notre passage, veut indiquer l'union avec Béalzéboul, dont les scribes accusent Jésus, veut indiquer que Jésus agit par Béalzéboul, qu'il tient sa puissance de Béalzéboul, qu'il est possédé du démon. Loin d'avoir une signification analogue, ἐξέστη et βεελζεβοὺλ ἔχει ont une signification entièrement différente. Pour mettre ἐξέστη en parallèle avec βεελζεβοὺλ ἔχει, il faut donner à ce mot un sens qu'il n'a *jamais* dans le Nouveau Testament. Jamais, dans le Nouveau Testament, ἐξέστη n'exprime l'idée de « possession » que renferme βεελζεβοὺλ ἔχει.

J'ajoute, en outre, que jamais, dans les évangiles, ἐξέστημι n'est appliqué à Jésus, que jamais il n'est dit de Jésus ἐξέστη. Au contraire ἐξέστημι est fréquemment employé pour peindre l'impression de la foule. Le commentaire traditionnel ne donne pas seulement à ce terme un sens étranger à son sens normal, il en fait aussi un usage différent de son habituel usage. Le parallélisme des versets 21 et 22 est donc moins évident qu'il ne le paraît à première vue; il est, pour dire le moins, extrêmement incertain.

Reste enfin la difficulté que présente le changement de sujet : ἐξέστη étant entendu de la foule, βεελζεβοὺλ ἔχει étant entendu de Jésus. M. Farel croit que Marc aurait commis « une grossière erreur » en écrivant ainsi. M. Farel se sert de termes un peu forts, et parle en puriste familier de Platon, amoureux des classiques. Mais Marc est celui des évangélistes qui se préoccupe le moins de syntaxe. « Le caractère de son style, remarque F. Godet', comme le remarquent avec lui

1. Les *Évangiles et les Actes des Apôtres*, p. 367.

Holtzmann, B. Weiss, T. Zahn, est un laisser-aller sans prétention et même négligé, tel que celui d'un homme illettré racontant avec une émotion communicative. » Les versets 21 et 22 ne sont pas le seul exemple où, sans indication, le sujet change d'une phrase à l'autre; dans la même phrase, parfois le même pronom deux fois répété ne désigne pas la même personne. Dans ix, 20 : καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν, le premier αὐτόν désigne un malade, le deuxième αὐτόν désigne Jésus; dans ii, 15 : καὶ γίνεται κατακλιθεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, le premier αὐτόν désigne Jésus, le deuxième αὐτοῦ désigne Lévi, etc.

Il est vrai que M. Farel a une manière spéciale de lier les deux phrases qui accentue l'imprécision. Pour faire du verset 22 la deuxième partie de la scène dont la première partie est rapportée au verset 21, il efface le point qui sépare les deux phrases et le remplace par une simple virgule. Il est plus facile, après cela, de conclure que le verset 22 est la suite du verset 21. Mais on ignore ce qui autorise M. Farel à opérer ce changement; il ne produit ni citation, ni justification. En l'imitant, on pourrait aussi supprimer le point qui sépare les versets 20 et 21, remarquer que le verset 21 commence par un καὶ, lier étroitement les deux phrases et traduire : « ... Judas Iscariot, celui qui livra Jésus et vint dans une maison... »

Les arguments de M. Farel en faveur de la thèse traditionnelle me semblent n'avoir pas suffisamment prouvé le bien-fondé de celle-ci.

Je comprends fort bien que l'on préfère la thèse traditionnelle à la thèse que j'ai proposée, surtout si l'on s'en tient au résumé que M. Farel donne de mon interprétation. Je serais curieux de savoir où mon éminent contradicteur a lu que les disciples auraient essayé « de se rendre maîtres de la foule et auraient commencé par l'injurier en la traitant de folle », que « les disciples auraient trouvé le moyen de sortir sans peine et seraient sortis pour en faire sortir un autre, lequel sans doute aurait pu sortir comme eux... » M. Farel me prête — au sens propre du mot — une exégèse et un style qui ne sont

pas les miens. Qu'il me permette de ne pas les accepter.

M. Farel me demande si ma foi « s'alarme de trouver cette énonciation (ἐξέστη) sur les lèvres des parents de Jésus? » Pas le moins du monde; j'ai simplement essayé d'expliquer un texte obscur. Mais d'où vient que le terme qui ne surprend pas M. Farel quand il est appliqué à Jésus, lui semble une injure quand il est adressé au peuple? Ce n'est d'ailleurs pas à la foule que les disciples communiquent leur impression. « ὅτι ἐξέστη » donne la raison de leur démarche. C'est dans la maison que les disciples, apprenant l'augmentation croissante de la foule, se disent les uns aux autres : ἐξέστη. Et ayant jugé, ils interviennent.

M. Farel trouve étrange que les disciples sortent de la demeure. C'est le texte qui le dit; sortir est le sens propre de ἐξέρχουσι. Cependant, « comment peuvent-ils sortir quand ils n'ont même pas la liberté de leurs mouvements pour manger? Dans cette position, ils ne peuvent sortir que par le toit, par où un paralytique fut introduit dans une circonstance semblable ». Ici encore j'ignore d'où M. Farel tire ce qu'il affirme. Où a-t-il vu que les disciples et Jésus n'ont pas « la liberté de leurs mouvements »? Marc rapporte que Jésus et ses disciples ne pouvaient prendre leur repas. Était-ce parce que la multitude les serre et les enserme si étroitement qu'ils sont prisonniers, immobilisés au milieu d'elle? La supposition est bizarre et elle est gratuite. Le texte ne porte pas εἰς ἐρχεσθαι, le peuple entre, mais συνέρχεσθαι, le peuple se rassemble. C'est devant la maison qu'est le gros de la foule, non dans la maison. Dans la maison il y a un incessant va-et-vient de malades, de chercheurs ou de curieux; ce sont les supplications, les prières, les questions qui empêchent Jésus de se reposer; c'est le temps qui manque, ce n'est pas l'espace.

Au reste, M. Farel met lui-même au point son argument en alléguant l'exemple du paralytique. Les porteurs de cet infirme « ne peuvent arriver jusqu'à Jésus à cause de la foule » (Marc II, 4). Remarquons que rien de semblable n'est dit dans Marc III, 21, au sujet de l'accès de la maison. Les porteurs introduisent le paralytique

par le toit. Selon M. Farel, qui se représente Jésus et ses disciples impuissants à se mouvoir dans le flot de la multitude, les assistants reçoivent sans doute sur la tête le lit et l'homme! En effet, là où il n'y a pas de place pour faire un pas, comment y aurait-il de la place pour déposer un lit? Et comment sortir une fois introduit? Cependant le malade « s'en va, emportant son lit, en présence de tout le monde ». Le lit devait pourtant le gêner singulièrement dans de semblables circonstances. Ici M. Farel aurait pu, avec quelque apparence de raison, conclure : impossibilité matérielle. Si l'on peut sortir, même quand il est impossible d'entrer, même avec un bagage encombrant comme un lit, *a fortiori* cela est-il possible quand le texte n'indique pas que l'entrée fut difficile.

M. Farel s'étonne que les disciples aient besoin d'être informés; ils sont sur les lieux, donc ils voient. Du dedans voient-ils vraiment, au travers des murs, ce qui se prépare au dehors? Et c'est de cela, de ce qui se produit au dehors qu'on les informe, de l'arrivée continuelle de nouveaux malades, du nombre grandissant de nouveaux visiteurs; ils comprennent que les appels à Jésus vont durer longtemps encore, que de longtemps encore Jésus ne pourra se reposer; ils veulent essayer de calmer l'impatience, l'enthousiasme de la foule, de contenir le peuple pendant quelque temps.

Mais, continue M. Farel, « κρατήσαι signifie toujours s'emparer de quelqu'un ». Toujours? Exemples : Apocalypse VII, 2 : je vis quatre anges... κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς, *retenant* les quatre vents de la terre. Actes XXVII, 13 : une brise du sud s'étant levée, δούξαντες τῆς προθέσεως κεκρατήμενοι, croyant pouvoir *réaliser* leur dessein, ils levèrent l'ancre. M. Farel limite-t-il son « toujours » aux évangiles? Qu'à cela ne tienne. Exemples : Matthieu IX, 25 : étant entré, ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, Jésus *prit* sa main. Luc VIII, 54 : αὐτὸς δὲ ἐκράτησας τῆς χειρὸς αὐτῆς, ayant *pris* sa main, Jésus lui parla. Matthieu XXVIII, 9 : ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας, elles *embrassèrent* ses pieds. Dans l'évangile de Marc I, 31 : Jésus la fit lever, κρατήσας τῆς χειρὸς, *prenant* sa main; même emploi et

même sens : V, 41; IX, 27. IX, 10 : τὸν λόγον ἐκράτησαν, ils *retinrent* cette parole. M. Farel voudra bien concéder que, pour être très catégorique, son affirmation n'en est pas moins très inexacte : κρατέω ne signifie pas toujours s'emparer de quelqu'un, puisque ce ne sont pas des personnes que des pieds ou des mains, des vents, un dessein, une parole.

Les arguments de M. Farel contre la thèse que j'avais proposée me semblent n'avoir pas atteint leur but.

Je remercie bien sincèrement M. le doyen honoraire Ch. Bruston d'avoir donné à la première partie de mon interprétation l'appui de son autorité. Le fait que quelques-unes de mes raisons lui ont paru « concluantes et décisives » m'a encouragé à les exposer encore une fois à M. Farel.

J'aurais bien désiré que toutes mes raisons, et non quelques-unes seulement, aient la même portée et le même caractère, que l'accord fût complet, et s'étendit aux autres parties à côté de la partie principale. M. Ch. Bruston croit, comme M. Farel, au « rapport intime » des versets 21 et 22, plus que M. Farel à la presque synonymie de ἐξέστη et βεβηχθεδούλ' ἔχει. Je voudrais espérer que ma réponse à ce sujet trouvera un bon accueil auprès de M. Ch. Bruston.

M. Ch. Bruston propose de corriger ma traduction de οἱ παρ' αὐτοῦ, en substituant « les gens de l'endroit » aux « disciples ». Je crois que cette correction soulève une double difficulté. D'ordre exégétique, d'abord. Si ce sont « les gens de l'endroit » qui veulent saisir Jésus, quelle est donc la foule qui entoure le Maître? Partout où va Jésus, la multitude accourt. Les évangiles supposent que cette multitude est composée essentiellement par « les gens de l'endroit ». Ceux qui suivent constamment le Christ, venus de la Judée ou de l'Idumée, de Tyr ou de Capernaüm, ne sont qu'une faible minorité, le petit nombre des croyants, des futurs disciples. Ce n'était évidemment pas le peuple des autres villages et des autres régions qui envahissait les régions que Jésus traversait, les villages où Jésus parlait. Chaque fois que

Jésus s'arrête, on lui présente des malades; on ne peut admettre que ces malades soient trainés à sa suite de lieu en lieu; et comment seraient-ils conduits à Jésus sinon par « les gens de l'endroit » qui les connaissent.

De plus, si c'est le peuple qui dit de Jésus : il est fou, et surtout puisque l'on met ce jugement en parallèle avec le jugement des scribes, on est obligé d'admettre que la foule est « mal disposée » à l'égard de Jésus. Or, ceci est directement contraire à la tendance constante du deuxième évangile; Marc montre, dans une opposition qui va croissant à mesure que se déroule le ministère en Galilée, d'un côté, la bonne volonté du peuple vis-à-vis de Jésus, de l'autre, la mauvaise volonté des partis dominants.

Enfin, grammaticalement, la construction *παρ' αὐτοῦ, αὐτοῦ* étant un adverbe, est inusitée. Le *Thesaurus* d'Henri Étienne ne connaît aucun texte des auteurs grecs contenant cette expression. Elle semble non seulement inusitée, mais inexistante. Et, être obligé, pour légitimer une correction, de s'appuyer sur une exception dont on ne trouve aucun exemple, me semble vraiment trop chanceux.

En fait, l'accord entre M. le doyen honoraire Ch. Bruston et moi porte sur l'essentiel : ce ne sont pas les parents de Jésus dont parle Marc III, 21. Les principales difficultés exégétiques et psychologiques que j'ai signalées sont ainsi résolues, quelle que soit la suite de l'interprétation.

Et, pour cette suite, mon vénéré professeur m'excusera de ne pas me ranger à son avis. Il nous a appris à acquérir par l'étude indépendante des convictions personnelles; il nous a lui-même donné un bel exemple qui mérite d'être suivi.

ANDRÉ ARNAL.

La Mission historique de Jésus

Par Henri MONNIER¹

II

LE FILS DE L'HOMME

S'il y a quelque chose de clair en exégèse, c'est que le titre *Fils de Dieu*, pour dire le Messie, provient, aussi bien que celui de *Fils de David*, de la promesse faite à David par le prophète Nathan (II Sam. VII) et des psaumes messianiques (II, LXXXIX, etc.), et que celui de *Fils de l'homme* provient du chapitre VII de Daniel.

Mais pourquoi Jésus a-t-il adopté de préférence celui de Fils de l'homme ? et que signifie-t-il réellement ? ou du moins que signifiait-il pour lui ?

• M. Monnier essaie de l'expliquer ; mais je ne puis pas dire que ses longs développements sur ce sujet m'aient paru clairs.

Il expose fort bien « ce que Daniel a voulu dire ». « A la domination des empires de la terre (représentés par quatre monstres) succèdera le règne des saints du Très-Haut (représenté par un homme, en signe de la supériorité de ce règne sur ceux qui l'ont précédé) : c'est la souveraineté de l'Esprit qui succède à celle de la force brutale, et qui n'aura point de fin. »

Très bien. Alors Jésus-Christ, en choisissant ce terme de Fils de l'homme, a voulu dire... — Oh ! il ne faut pas aller si vite en besogne. Ce serait trop simple, pas assez *scientifique*. Il s'agit d'abord de savoir si « le Judaïsme, si épris de mystère, n'a pas, après coup, cherché à cette vision une signification plus

1. Suite et fin. Voir *Revue* du 1^{er} janvier 1909.

profonde », si « la traduction des Septante et le livre d'Hénoch » n'ont pas, non seulement « transformé cette apparition symbolique en une personne » (ce qui s'explique assez aisément), mais s'ils ne l'ont pas aussi « rapprochée de Dieu et presque égalée à Dieu » (?), s'ils n'en ont pas fait « un être préexistant, dont la nature est semblable à celle des anges, et qui demeure dans le ciel, sous les ailes du Seigneur des Esprits ».

Il ne serait pas mauvais non plus de savoir ce que signifie la Vision de l'Homme dans l'apocalypse (ou quatrième livre) d'Esdras, qui « met en scène un être semblable, préexistant, lui aussi » etc.

Est-ce vraiment si nécessaire que cela? Y a-t-il lieu de penser que Jésus se soit laissé guider par le livre d'Hénoch, qu'il ne connaissait certainement pas, ou par celui du pseudo-Esdras, qui de son temps n'existait pas encore? M. Monnier avoue lui-même que « l'Homme (le Fils de l'homme) des évangiles ne doit rien à l'apocalyptique contemporaine. » Alors!...

Alors, M. Monnier conclut que Jésus s'est bien appelé le Fils de l'homme ou plutôt « l'Homme », mais que cette expression pouvant désigner « un homme quelconque » (?), les disciples ont pu croire « que Jésus lui donnait une signification messianique, alors qu'il voulait simplement dire « un homme », « quelqu'un » (!), et que cette confusion, ce *quiproquo* a eu lieu en effet « au moins dans trois textes importants ». Ces textes sont :

1° L'épisode du paralytique : « Le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés. » — Cela signifie que l'homme ou un homme a un tel pouvoir (!) : « les évangélistes ont fait un contresens » : « il aurait fallu traduire (l'araméen *bar-nachâ* par) ἀνορθωσις τῆς. » Je cite, je m'abstiens de toute discussion : ce serait trop long, et j'aime à espérer que ce n'est pas nécessaire.

Je me borne à constater que le texte de Matthieu : « Les foules glorifièrent Dieu qui avait donné un tel pouvoir aux hommes » (ix, 8), d'où notre auteur conclut qu'un homme peut pardonner les péchés (!), peut signifier et signifie en effet, à mon avis, que « Dieu avait donné un tel pouvoir (au Messie) pour les hommes », c'est-à-dire pour leur bien. (*Dativus commodi*)¹.

1. V. *Revue de théologie* (de Montauban), 1902, p. 97.

2° L'épisode du sabbat : « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat. » — Comme « le sabbat a été fait pour l'homme », il en résulte que c'est l'homme (en général), et non le Fils de l'homme, qui est maître même (ou aussi) du sabbat, « car Jésus a employé le même terme (*barnachâ*) dans la proposition antécédente et dans la proposition conséquente (!). » Comment Holtzmann et Wellhausen, cités ici en note, sont-ils si sûrs de cela ? Moi, je suis à peu près certain du contraire, vu que *bar-nash* veut dire un homme, un individu, et que le sabbat n'a pas été fait évidemment pour un individu (ni pour l'individu).

Enfin, 3° la dispute avec les Pharisiens, — M. Monnier sait que « dans l'original araméen, il y avait *le-barnachâ*, qui pouvait s'entendre soit au singulier, soit au pluriel (!). Il fallait traduire comme l'a fait Marc : « Tout péché sera pardonné *aux fils* des hommes »; mais si l'on traduisait, comme l'ont fait Matthieu et Luc, *barnachâ* par *fils de l'homme*, on était forcé de traduire *contre* » [Tout péché *contre* le Fils de l'homme sera pardonné (?)], sans quoi on aurait abouti à un sens absurde. Dès lors, la dualité apparente des textes s'explique de la façon la plus normale (?). »

L'exégèse critique est une belle chose. Mais ceux qui s'y adonnent n'ont pas l'air de se douter des énormités qu'ils débitent avec tant d'assurance !

M. Monnier reconnaît d'ailleurs que « quand Jésus parle de l'Homme (du Fils de l'homme), cette expression ne signifierait rien, si elle n'évoquait dans l'esprit de ses auditeurs la vision de Daniel. C'est là, dit-il, qu'est son origine ». Cela n'est pas douteux. Seulement il assure aussi que « le Messie-Homme (de Daniel) n'avait pas grand chose de commun avec le Messie-Fils de David, que c'était un Être céleste, que pour l'identifier avec le Messie, il fallait idéaliser au préalable le Messie traditionnel et le transporter du monde présent dans le monde à venir, — qu'il n'était pas un être terrestre (?), mais un être préexistant : qu'avant d'apparaître sur les nuées du ciel, il existait ailleurs; que Jésus n'a pu prendre ce titre sans en accepter les conséquences », etc.

1. Dans la citation précédente, j'ai supprimé la phrase : « La préposition *le* pouvait se traduire indifféremment soit *par*, soit *contre*. » L'auteur voulait dire évidemment : « soit *à*, soit *contre* » (pardonné *aux* fils des hommes).

Pourquoi cela ? Qu'est-ce qui prouve que Jésus ait vu dans le personnage *comme un fils d'homme* de Daniel un être préexistant, puisqu'on a dit plus haut que ce sont les Septante et le livre d'Hénoch qui l'ont compris ainsi, mais en ajoutant que « le Fils de l'homme des évangiles *ne doit rien à l'apocalyptique* contemporaine ? » Je ne me charge pas de concilier deux affirmations aussi différentes.

M. Monnier avoue lui-même que « si l'on avait pu fonder sur la vision de Daniel la conception d'un Messie céleste préexistant, c'était l'effet d'un contresens ». Mais alors, qu'est-ce qui autorise à penser que Jésus a commis un tel contresens ou se l'est approprié ?

Mais voici bien autre chose ! « Le Fils de l'homme qui apparaît sur les nuages (dans Daniel), y joue un rôle contradictoire. Il vient du ciel (?), et pourtant il est censé représenter Israël. Il y a là une incohérence qui semble indiquer que le Fils de l'homme est une figure *rapportée*. Daniel l'a trouvé ailleurs (!)... D'où vient *en réalité* ce personnage céleste ? »

Et alors, voici de nouveau le livre d'Hénoch, avec lequel nous pensions en avoir fini, voici saint Paul, Philon, les *Homélies clémentines*, à qui l'auteur du livre de Daniel ne peut pourtant avoir rien emprunté ; voici surtout la mythologie babylonienne et la religion perse, avec lesquelles les Juifs se trouvèrent en contact à partir de l'exil.

« Pourquoi l'Homme (de Daniel) ne serait-il pas le don de l'âme indo-européenne au judaïsme ?... Pourquoi n'aurait-il pas une origine persane ? » C'est l'hypothèse de Völter, et elle est « séduisante ». C'est aussi l'opinion de Bousset, qui « signale une certaine ressemblance entre le protoplaste juif et le protoplaste persan *Gaya Maretan* (ou Gayomart) ». « Il est probable que ce mythe remonte aux traditions primitives de la race aryenne. Il a *pu* influencer l'esprit sémitique... Les influences persanes, dans le livre de Daniel, sont *incontestables*. Elles se sont exercées sur la foi populaire... De là vient *sûrement* cette notion de l'Homme... Daniel s'est emparé de cette figure mystérieuse », etc.

L'histoire des religions est aussi une belle science, bien qu'un peu jeune encore. Et voilà comment on parvient à mettre dans un texte ce qui n'y est absolument pas : « Quand Jésus s'est appelé l'Homme, c'est véritablement comme s'il avait dit :

« Je suis l'Homme vrai, fait à l'image de Dieu. Je suis le Fils de Dieu, associé à sa royale puissance... Ce terme implique tout cela : *filialité divine*, en un sens *unique*; *préexistence*, au moins idéale, mais sans doute aussi dans la pensée de Jésus, *réelle*; sainteté, royauté. »

Mais qu'est-ce qui prouve, qui indique seulement, que l'image du Fils de l'homme, chez Daniel, soit un emprunt? Les quatre bêtes qui le précèdent et qui montent de la mer ont-elles été empruntées, elles aussi, à la religion perse? Ce n'est pas probable, puisqu'elles représentent les monarchies babylonienne, mède, perse et macédonienne! Alors, pourquoi le personnage pareil à un fils d'homme (c'est-à-dire à un homme) qui doit venir *un jour* avec les nuées du ciel, ne serait-il pas un produit de la pensée du prophète, aussi bien que les quatre animaux féroces décrits avant lui? Et qu'est-ce qui autorise à penser que ce personnage qui n'apparaît qu'*après* les quatre animaux, — dont il est dit : Tous les peuples le *serviront* (non : le *servirent*!), et qu'on *fait approcher* devant Dieu, existait auprès de Dieu de toute éternité?...

Ces observations, d'ordre *exégétique* tout simplement, sont autrement sérieuses et probantes que les analogies lointaines et forcées dont nous venons de donner un faible, mais suffisant échantillon.

Pour se désigner comme le Messie, Jésus a naturellement choisi le terme qui correspondait le mieux à son idéal. Or, *Fils de David* était trop politique et national, particulariste. *Fils de Dieu* risquait d'être entendu (comme il l'a été en effet) dans un sens métaphysique. *Fils de l'homme*, au contraire, attirait l'attention sur le côté *humain, moral* et *universel* de son caractère et de son œuvre. C'est vraisemblablement pour cela que Jésus l'a préféré, sans cependant exclure les deux autres, fondés sur les promesses prophétiques (II Sam. VII; Ps. II, etc.), comme celui-ci était fondé sur la vision de Daniel.

1. Segond, Révision de 1881 (v. 14). — Est-ce une faute d'impression? En tout cas, elle est persistante. — Osterwald valait mieux sur ce point. Cf. v. 27.

III

LE ROYAUME DE DIEU

Sur l'enseignement de Jésus, tel que M. Monnier l'expose ensuite, il y aurait peu de chose à dire : nous sommes presque partout d'accord avec lui. Il n'en est cependant pas de même pour la question du *royaume de Dieu*.

M. Monnier reconnaît bien que Jésus a parlé quelquefois du royaume de Dieu, comme déjà présent et en train de s'établir dans le monde. Il va même trop loin dans ce sens, à mon avis, puisqu'il traduit : Le royaume de Dieu est *au milieu de vous*, au lieu de *au dedans de vous* (εντος υμων) (Luc XVII, 21)¹.

Mais il ajoute que « le règne de Dieu n'a jamais été pour lui le résultat d'une lente évolution spirituelle, — mais la manifestation *soudaine*, dans le monde, d'une puissance surnaturelle » (p. 206).

Il avoue bien que « les paraboles du royaume de Dieu semblent donner un démenti à cette interprétation ». « Mais il n'est pas sûr, ajoute-t-il, qu'elles aient été originairement composées en vue d'expliquer la notion du royaume. » Cependant, « on ne voit pas pourquoi, dans les paraboles du levain et du grain de sénevé, il devrait être question d'autre chose que du Royaume ». Mais alors?... Alors!... oh! il est vrai qu'« il nous est difficile, actuellement, de nous placer à un autre point de vue (que celui de l'évolution, pour expliquer ces paraboles). Mais il est fort douteux que notre point de vue moderne ait été celui de Jésus. »

Pourquoi serait-ce douteux? — Parce que « ce n'est pas la croissance insensible du grain qui doit attirer notre attention : c'est le caractère spontané de cette croissance » (!).

1. Pour le sens de cette locution, cf. Mat. XXIII, 26; Ps. CIII, 1; CIX, 22; Ésaïe XVI, 11; Daniel X, 16; Cant. III, 10, etc. V. *Vie nouvelle*, 1909, p. 12. Cf. aussi την εντος ανθρωπου βασιλειαν ουρανων ζητουμενην (Hippolyte, *Omnium hær. Refutatio* (Philosophoumena), v, 7) et και η βασιλεια των ουρανων εντος υμων εστι' [οστις ουν εαυτον] γνω ταυτην ευρησει κτλ. (*Fragments d'un ancien Recueil de paroles de Jésus*, par Ch. Bruston, p. 10 et 16). Voilà comment on entendait le texte évangélique peu après l'époque de sa rédaction.

Que d'efforts et de détours pour essayer d'obscurcir le sens naturel de ces paraboles!

Mais pourquoi tous ces efforts? Parce que, nous dit-on, « Jésus envisageait la fin du monde comme prochaine ». Et la preuve, c'est qu'il disait à ses disciples : Vous n'aurez pas fini de parcourir les villes d'Israël que l'Homme (le Fils de l'homme) ne soit venu. » (Matth. x, 23.)

Voilà une preuve qui n'est pas précisément décisive. Comment! après avoir affirmé que le royaume des cieux est proche, Jésus ajoute que la prophétie de Daniel va s'accomplir, que le personnage à qui tous les peuples, les nations et les langues doivent obéir ne tardera pas très longtemps à venir; et cela voudrait dire que le monde entier, le monde *physique* va être détruit! Mais sur quels *peuples* le royaume de Dieu se serait-il donc établi? et quelles sont les *nations* et les *langues* qui auraient alors servi le Messie?...

Ce texte, confirmé par plusieurs autres : « Depuis les jours de Jean-Baptiste, le royaume des cieux s'avance avec puissance. » — « Quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant (entrant) dans sa royauté (non : avec son règne) (Matth. xvi, 28) ou le royaume de Dieu venant avec puissance (Luc), — peu importe, — signifie simplement que le royaume de Dieu promis par Daniel (et par tous les prophètes) va *bientôt* s'établir *sur la terre*. Comment peut-on en faire sortir l'idée que la terre et le ciel vont d'abord être détruits, et que le règne de Dieu viendra tout à coup « par une révolution prochaine »? C'est faire dire aux textes précisément le contraire de ce qu'ils disent fort clairement!

M. Monnier assure aussi que « l'expression : *évangile du Royaume* se rapporte également, malgré les apparences, au Royaume à venir. Cherchez (le royaume de Dieu), disait Jésus, et vous trouverez. S'agirait-il ici d'un bien actuel? Rien ne l'indique (!). Dans le présent on cherche; dans l'avenir on trouvera ».

Il est vrai que le texte de Matthieu porte : Cherchez son royaume et sa justice (celle de Dieu, non du royaume!); mais Luc dit seulement : Cherchez son royaume. C'est le texte pri-

mitif. Matthieu a été « *évidemment* influencé (ici) par le texte des *Logia*, qui était semblable à celui de Luc ». Comment peut-on être si sûr de ces choses-là ?

Malgré tous les passages qui semblent dire le contraire, il faut donc que la locution *le royaume de Dieu* se rapporte exclusivement à l'avenir. Seulement, « lorsqu'elle a vu s'éloigner le Règne de Dieu, la tradition a cru pouvoir appliquer à la société actuelle ce terme, qui désignait originairement le régime idéal de l'avenir ».

Telles sont « les concessions que fait M. Monnier à l'intéressante théorie de Jean Weiss ». Mais il craint d'être allé trop loin, car il ajoute : « S'il y a dans les évangiles de Marc et de Luc (que M. Monnier considère comme plus anciens que celui de Matthieu) des paraboles qui donnent, *en apparence* tout au moins, au Règne de Dieu un sens actuel et spirituel, elles ont toute chance d'être *intégralement authentiques*. » Mais alors?... Je ne me charge pas de concilier tout cela. Je me borne à transcrire ces affirmations qui se suivent et ne se ressemblent guère.

Après avoir dit tout ce qui précède, M. Monnier ajoute : « Les Juifs attendaient l'apparition *soudaine* du Règne de Dieu; Jésus travaillait (au contraire) à préparer sa venue. — Le règne de Dieu est resté à *venir*. Mais *il existe déjà* en puissance...; *il est déjà là*. » (P. 217.)

Bien! Très bien! Seulement, on lit à la page suivante : « Tout dans l'activité de Jésus s'orientait vers cette *catastrophe prochaine* qui devait entraîner *l'anéantissement du monde* présent, sur les *ruines* duquel Dieu élèverait un monde nouveau. »

Décidément, je renonce à comprendre.

On pourrait essayer de concilier ces affirmations contradictoires en admettant avec Wendt ou avec Baldensperger, « qu'il y a eu évolution de la doctrine du Royaume de Dieu telle que l'enseignait Jésus ». Mais non, « il n'y a point eu évolution dans l'idée de Royaume de Dieu. Elle n'a point varié » (p. 220).

Alors, pourquoi écrire avant et après : « Il est vrai que Jésus a espéré à certains moments que les prophéties allaient se réaliser, et qu'à la fin de sa carrière il ne l'espérait plus. » — « Il a passé par des alternances d'enthousiasme et de découragement »?...

IV

LE GRAND DISCOURS PROPHÉTIQUE

Abordant enfin *le grand discours eschatologique*, M. Monnier constate qu'il « nous met en présence d'un problème des plus graves, vu qu'il renferme des prophéties qui ne se sont pas réalisées », et que « les divers moyens proposés pour résoudre la difficulté sont également insuffisants ».

Ce n'est pas une apocalypse juive, comme le veut Wellhausen, bien qu'il y ait dans ce discours « des parties juives, par exemple, ce verset : « Il enverra les anges et rassemblera les élus des quatre vents, de l'extrémité du pays (!) jusqu'à l'extrémité du ciel. » (Marc XIII, 27). — Il s'agit des Juifs de la dispersion (!). Ce sont eux qui seront rassemblés (!)... L'extrémité du pays (?), c'est le *centre* (!) de la Palestine (!!). Les dispersés seront rassemblés dans Jérusalem (!) : c'est un élément intégrant de l'apocalyptique juive et qui n'a rien à voir avec la pensée de Jésus » (p. 224).

Je n'ai pas de peine à croire qu'une telle idée soit étrangère à la pensée de Jésus; mais l'interprétation du texte où l'on a cru la trouver est-elle bien sûre?...

« La seule objection vraiment grave à l'authenticité de ce discours, continue M. Monnier, c'est la contradiction apparente entre la venue foudroyante (?) du Règne de Dieu et les signes qui sont censés l'annoncer. Il semble qu'entre ces deux catégories de prédictions, il faille opter. » Cependant, « ce n'est pas absolument nécessaire » (p. 225).

« Le discours eschatologique est bien une prophétie de Jésus, et une prophétie non réalisée. Le problème devient très grave. »

Je le crois sans peine. — « Il faut l'aborder en face. » Très bien!

Pour cela, l'auteur considère comme son « premier *devoir* d'écarter (sans les discuter) les tentatives de ceux qui ont voulu allégoriser l'eschatologie messianique de Jésus ». Et la raison qu'il en donne, c'est que « si Jésus avait entendu dans un sens spirituel, allégorique, des paroles aussi précises que celles de ce discours, il aurait employé un langage à double sens et que ses disciples n'auraient pu comprendre ».

A cela j'ai répondu depuis longtemps¹ qu'il s'est borné à reproduire les prédictions et les images des anciens prophètes, lesquelles étaient, non pas allégoriques, mais *figurées*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

Peut-on nier qu'une partie au moins des textes auxquels Jésus fait allusion soient conçus en style figuré? Par exemple, *la grande trompette* qui devait être entendue à la fois en Égypte et en Assyrie (cf. Es. xxvii, 13) le *σημειον*, qu'aucun commentateur n'a expliqué et qui provient aussi d'Ésaïe (xi, 10), etc. Et s'il en est ainsi, pourquoi faut-il absolument qu'il ait pris à la lettre ce qui chez les prophètes était certainement une figure poétique?

Oui, « le langage de Jésus est catégorique : Cette génération ne passera point que tout cela n'arrive. *Tout cela*, donc la ruine de Jérusalem [Sans doute] et la fin du monde ». [Non!]

Non, à moins que l'on ne consente à entendre par là la fin du *monde antique*, du paganisme, et l'établissement, à sa place, sur ses ruines, du royaume de Dieu, *conformément aux promesses prophétiques*.

Je ne veux pas répéter ici ce que j'ai écrit sur ce sujet dans mes études sur *la Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* (1890) et sur *les Prédications de Jésus* (1899). Je me borne à dire qu'il est plus facile de l'écartier, sans discussion, que de le réfuter.

Le déluge et la ruine de Sodome n'ont absolument rien à faire ici, dans la *première* partie du discours. Quant à la seconde, elle traite du *jugement* (xxiv, 36-xxv) et nullement de l'établissement du royaume de Dieu sur les ruines de l'ancien monde. C'est l'identification, le mélange arbitraire de ces deux sujets si différents qui embrouille et obscurcit tout dans des contradictions inextricables. Quand on voudra bien consentir à les séparer, comme ils le sont en effet dans le texte, on verra que la pensée de Jésus *sur ces deux questions* est beaucoup moins obscure qu'on ne croit.

On n'en sera pas réduit, en tout cas, à appeler un événement annoncé d'avance par des *signes* « une catastrophe *soudaine*, qui *surprendra* les habitants de la terre ».

On n'en sera pas réduit à faire semblant de croire que ce sont

1. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus*, 1890.

là des « contradictions *apparentes* », et que si l'on savait mieux « ce que c'est qu'un prophète », on n'en serait pas étonné. Je connais un peu les prophètes de l'Ancien Testament, et je n'y ai jamais rien rencontré de pareil.

On n'en sera pas réduit à avouer que « Jésus n'a jamais professé une eschatologie spiritualiste, et que c'est l'*expérience religieuse des croyants* qui a transposé ses prédictions dans l'ordre spirituel », c'est-à-dire qui les a rectifiées et transformées du tout au tout!

Il vaudrait la peine, je crois, d'essayer d'envisager à un tel point de vue le grand discours prophétique. De ce que les théologiens allemands ne l'ont pas encore adopté, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit faux.

V

LA RÉSURRECTION

Cependant, après avoir dit que « Jésus n'a jamais professé une eschatologie spiritualiste », M. Monnier est obligé d'avouer que sur la question de *la résurrection* « il adhère à la tendance la plus spiritualiste du Judaïsme... Ce n'est pas assez dire : de l'eschatologie matérialiste du Judaïsme, *il fait sortir une eschatologie nouvelle*, qui fleurira magnifiquement dans la théologie apostolique » (p. 242).

Encore une fois, je me borne à transcrire. « L'enfer et le ciel, tels que les décrit la prédication chrétienne classique, sont déjà dans l'Évangile. » On est heureux de trouver des déclarations de ce genre; seulement elles arrivent un peu tard. S'il avait commencé son étude par là, l'auteur aurait-il écrit que « Jésus n'a jamais professé une eschatologie spiritualiste »? Il est permis de se le demander et même d'espérer que non. Car toutes ces questions se touchent de très près; elles s'enchaînent, et quand on en a résolu une dans un certain sens, il est malaisé de résoudre les autres dans un sens diamétralement opposé.

VI

OBSERVATIONS DIVERSES

Je ne dirai rien de la dernière partie de l'ouvrage, intitulée *Le Rédempteur*, pour ne pas prolonger une discussion déjà assez longue, en abordant un sujet différent (le sens de la mort de Jésus-Christ); et je termine par quelques *observations de détail*:

1. Il est bien hasardeux de donner la préférence aux Septante sur le texte hébreu, pour traduire : « Le Très-Haut fixa les domaines des peuples d'après (?) le nombre des fils de Dieu », c'est-à-dire des anges, et trouver dans un texte aussi antique (Deut. xxxii) l'idée que Dieu « a réparti entre les anges l'administration des peuples de la terre » (p. 144). Le cantique de Moïse est certainement bien antérieur à l'époque de l'exil, et le texte hébreu n'est nullement inintelligible.

Voilà bientôt trente ans que j'ai proposé de traduire : « Le Très-Haut fixa des territoires de peuples pour le petit nombre des enfants d'Israël », c'est-à-dire pour les Israélites, bien qu'ils fussent en petit nombre lors de leur entrée en Palestine¹.

2. L'épisode de la Cananéenne ne prouve nullement que Jésus ait partagé les préjugés particularistes des Juifs de son temps (p. 132, 233, 236). M. Monnier ne le croit pas non plus; mais il ne parvient pas à expliquer ce texte embarrassant. Il me paraît clair depuis longtemps que dans cette circonstance Jésus voulut donner à ses disciples une leçon de largeur, en parlant un moment à cette pauvre mère, comme ses disciples le lui demandaient implicitement, afin de faire éclater à leurs yeux la réalité et la grandeur de sa foi, par conséquent son aptitude à entrer, aussi bien qu'eux, dans le royaume de Dieu².

3. L'interprétation, adoptée par M. Monnier, de Matthieu xi, 12 : « Le règne de Dieu est violenté, et les (?) violents le tirent à eux », et du texte parallèle de Luc : « et tout le monde y est poussé » (?) (vers le règne de Dieu), — en considérant βίαια comme un passif et en voyant dans le premier de ces textes une

1. V. mon *Histoire de la littérature prophétique*, 1881.

2. V. *Vie nouvelle*, 1898, p. 20, et 1908, p. 94.

allusion aux Zélotes et dans le second « une réédition du *Com-pelle intrare* » (!), — est bien peu vraisemblable. En réalité, βασιλευς est ici au *moyen* : « Le royaume des cieus s'avance avec force, et des violents le pillent. » « Tout le monde s'avance avec force vers lui » (c'est-à-dire *contre* lui)!

4. La parole « mélancolique » de Jésus : « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il de la foi sur la terre ? » (Luc XVIII, 8) ne se rapporte pas au retour futur de Jésus-Christ (p. 230 et 232), mais à la (première) venue du Messie *sur la terre*.

C'est ce que j'ai essayé de montrer dans *la vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, qui traite en grande partie le même sujet que la thèse de M. Monnier, et aurait peut-être mérité d'y être prise en considération, ainsi que l'étude complémentaire et rectificative intitulée : *Les prédictions de Jésus*.

Ces deux ouvrages auraient pu l'éclairer sur plus d'un point et lui épargner la plupart des erreurs que j'ai dû relever ici. Il est pénible et fastidieux d'avoir à répéter au bout de quinze ou vingt ans des faits et des arguments qu'on croyait avoir assez clairement exposés. Mais il le faut. Tant que l'erreur continue à se reproduire et à se donner avec tant d'assurance pour la vérité, ceux qui l'ont reconnue pour ce qu'elle est ne doivent pas se lasser de la réfuter. La raison finira bien par avoir raison. Déjà, M. Monnier s'est vu obligé d'abandonner sur plus d'un point, et des plus importants, les interprétations chiliastes; c'est d'un bon augure pour l'avenir. Il est permis d'espérer que désormais les jours de l'exégèse *rabbinique* des évangiles sont comptés. Ce n'est pas trop tôt! Elle a fait assez de mal à l'Église et à la théologie, et depuis si longtemps!

CH. BRUSTON.

1. *Ibid.*, 1908, p. 355.

Le Directeur-Gérant : HENRI BOIS.

OUVRAGES REÇUS

H. DENKINGER, *Jean Calvin* (Triumphes de l'Évangile, 3^e série), orné de 33 illustrations, 54 pages. — Genève, Jeheber, rue du Marché, 28. Prix : 30 cent. (par la poste, 40 cent.).

RAOUL ALLIER, *La Compagnie du Très-Saint Sacrement de l'autel à Marseille*. Documents publiés. — Paris, librairie Honoré Champion, éditeur.

C. PIEPENBRING, *Jésus historique*. (Bibliothèque de critique religieuse.) — Nourry, 2 fr. 50.

ÉTIENNE GIRAN, *Jésus de Nazareth*. Notes historiques et critiques. — Nourry, 2 fr. 50.

PAUL SABATIER, *Les Modernistes*. Notes d'histoire religieuse contemporaine. — Fischbacher.

REVUE CHRÉTIENNE

Sommaire du numéro du 1^{er} mars 1909 :

M^{me} EDMOND DE PRESSENSÉ : Lettres inédites. — JEAN BIANQUIS : Au retour du Lessouto. — TH. SCHËLL : Gaston Frommel et ses études de théologie moderne. — ANDRÉE MYRA : A l'Association des étudiants protestants. — MARIUS ARCHAMBAULT : Une question nouvelle ; Les hiéroglyphes néo-calédoniens. — TH. SCHËLL : Les origines du culte des saints. — MAX VORBERG : Jusqu'à Noël. — A. SAUZÈDE : Le mouvement social. — S. PÉRISSÉ : Correspondance. — Les livres. — JOHN VIÉNOT : Le Mois.

Bureaux : 83, boulevard Arago, Paris. — France : 10 francs.

FOI ET VIE

Sommaire du numéro du 16 mars 1909 :

GENEVIÈVE BIANQUIS : Ingeborg Maria Siek. — X.X.X. : Le Jubilé de Pie X, réformateur. — GEORGES GALLIENNE : Profils de verriers ; leurs femmes et leurs filles. — HENRI GIBOLT : Chez le Libraire ; Funérailles. — ALF. MOHN : Pourquoi la Foi disparaît-elle ? — BRÈS DE JERSEY : Missions chrétiennes auprès des Musulmans. — A. CAUSSE : Notes et documents ; La valeur religieuse des Apocalypses.

Bureaux : 85, avenue d'Orléans, Paris (XIV^e). — France : 10 francs.