dans les *Evangiles* est l'impossibilité posée *a priori* des miracles que racontent ces récits. Quand les événements relatés, dit-elle, sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements, on ne peut considérer le récit comme historique. Quelles sont ces lois universelles? La première de ces lois, c'est que le miracle, ce que M. Renan appelle le surnaturel particulier, n'a pas de place dans l'enchaînement des phénomènes historiques; c'est que la cause absolue ne se manifeste dans la nature et dans l'histoire que par la production de la trame infinie des causes finies et de leurs actions réciproques. Par conséquent, toutes les fois qu'un récit nous rapporte un phénomène ou un événement, en exprimant d'une manière formelle ou en donnant à entendre que le phénomène ou événement a été produit immédiatement par Dieu même (voies célestes, apparitions divines) ou par des individus humains qui tiennent de lui un pouvoir surnaturel (miracles, prophéties), nous ne pouvons y reconnaître une relation historique. Et comme l'intervention d'êtres appartenant à un monde spirituel supérieur, ou repose sur des narrations sans garantie, ou est inconciliable avec de justes idées, il est impossible d'accepter comme de l'histoire ce qui est raconté des apparitions ou des actes d'anges ou de démons. La seconde loi, observable dans tout ce qui arrive, est celle de la succession. Même dans les époques les plus violentes, dans les changements les plus rapides, tout suit un certain ordre de développement, tout croît successivement pour décroître. Si donc on nous dit d'un grand homme que, dès son enfance, il a eu et exprimé le sentiment intime de la grandeur qui a été l'apanage de son âge viril; si l'on raconte de ses partisans qu'à la première vue ils ont reconnu qui il était; si, après sa mort, leur passage du plus profond découragement jusqu'à l'enthousiasme le plus vif est représenté comme l'œuvre d'une seule heure, il nous faut encore ici faire plus qu'un saut, et douter de la réalité de l'histoire qu'on nous raconte. Enfin, il faut tenir compte de toutes les lois psychologiques, qui ne permettent pas de croire qu'un homme ait senti, pensé, agi autrement que ne le font les hommes, ou autrement qu'il ne fait lui-même d'ordinaire. Tel est, par exemple, le cas des membres du sanhédrin juif, qui ajoutent foi au dire des gardes placés auprès du tombeau de Jésus et venant annoncer sa résurrection, et qui, au lieu de les accuser de s'être laissé dérober le corps pendant leur sommeil, les engagent, à prix d'argent, à répandre le bruit de cet enlèvement. On rangera dans la même catégorie l'incapacité de la mémoire humaine à retenir et à reproduire des discours comme ceux de Jésus dans le quatrième *Evangile*.

D'autres caractères montrent qu'un grand nombre de récits évangéliques sont légendaires ou mythiques et n'ont pas la valeur de véritables histoires. On reconnaît, selon le docteur Strauss, la présence de la légende ou du mythe dans un récit, tantôt à la forme, tantôt au fond même de ce récit. Si la forme est poétique, si les auteurs y échangent des discours semblables à des hymnes, et plus longs, plus inspirés qu'on ne peut l'attendre de leurs lumières et de leur situation, ces discours du moins ne doivent pas être considérés comme historiques. L'absence de cette forme poétique, au reste, ne garantit nullement encore le caractère historique d'un récit, car la poésie légendaire aime la forme la plus simple. Ici donc tout dépend du fond. Si le fond d'un récit concorde d'une manière frappante avec certaines idées qui prévalent dans le cercle dont on lit le récit est né, et qui semblent plutôt être le produit d'opinions préconçues que le résultat de l'expérience, alors il est plus ou moins vraisemblable, d'après les circonstances, que le récit a une origine mythique. Ainsi, nous savons que les Juifs aimaient à représenter de grands hommes comme fils de mères demeurées longtemps stériles; cela seul doit nous mettre en défiance contre la vérité historique du récit qui fait naître de cette façon Jean-Baptiste. Nous savons encore que les Juifs voyaient dans les écrits de leurs prophètes et de leurs poètes des prédictions, et, dans la vie des anciens hommes de Dieu, des types du Messie; cela nous suggère le soupçon que ce qui, dans la vie de Jésus, est visiblement figuré d'après de tels dires ou de tels précédents appartient plutôt au mythe qu'à l'histoire.

Dans plusieurs des récits évangéliques, on voit concourir presque tous les caractères qui témoignent de la présence du mythe. Ainsi, l'histoire des Mages et le massacre des innocents à Bethléem concordent, il est vrai, avec les idées juives sur l'étoile du Messie prédite par Balaam, et avec l'ordre sanguinaire donné par Pharaon, figure de ce qui devait arriver; mais cela seul ne suffirait pas pour qu'on regardât avec certitude ces deux récits comme mythiques. Or, il s'y joint que ce qui est dit de l'étoile contredit les lois naturelles, et ce qui est attribué à Hérode les lois psychologiques; que l'historien Josèphe, qui donne tant de détails sur Hérode, garde, avec les autres documents historiques, le silence sur le massacre de Bethléem; et que la visite des Mages, avec la fuite en Egypte, selon un des *Evangiles*, et la présentation de l'enfant dans le temple, selon un autre *Evangile*, s'excluent réciproquement. On voit qu'ici tout concourt pour enlever au récit toute valeur historique. Mais ce concours de caractères mythiques n'est pas nécessaire pour faire rayer un récit du domaine de l'histoire. Toute narration, quelque merveilleuse qu'elle soit, présente des circonstances naturelles, qui, en soi, pourraient être historiques, mais qui, par leur réunion avec le reste, deviennent suspectes. Ici se présente la délicate et difficile question de la limite entre le mythique et l'historique. Cette limite est surtout difficile à déterminer, à préciser dans les *Evangiles*. Le docteur Strauss a posé à cet égard la règle suivante : dans le cas où non-seulement le détail d'une aventure est suspect à la critique, et le mécanisme extérieur exagéré, mais encore où le fond même n'est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme d'une manière frappante aux idées des Juifs d'alors sur le Messie; dans ce cas, dis-je, non-seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans les cas où certaines particularités dans la forme du récit d'un événement ont entre elles des caractères mythiques, sans que le fond même y participe, alors du moins il est possible de supposer un noyau historique au récit. Ajoutons pourtant que, même en un cas pareil, on ne déterminera jamais avec certitude si ce noyau existe réellement et en quoi il consiste, à moins qu'on n'arrive à cette détermination par des combinaisons tirées d'ailleurs.

D'après cette règle, un acte de Jésus étant raconté comme un miracle, il se pourrait, déduction faite du merveilleux, que le reste se fût réellement et naturellement passé. Cela est, jusqu'à un certain point, concevable dans certaines histoires particulières, par exemple dans les expulsions des démons; mais cela n'est concevable que parce qu'une guérison soudaine et procurée par quelques mots, comme l'évangéliste la décrit, ne répugne pas dans ces sortes d'affections aux lois psychologiques; par conséquent, le récit évangélique ne serait que d'atteintes essentielles. Mais il en est autrement d'un acte de puissance; celui qui admet ici une guérison naturelle doit en même temps se la représenter comme successive, et, de la sorte, le récit évangélique qui la donne comme subite est marqué d'une inexactitude capitale.

La portion non historique des *Evangiles* a pas des formes diverses que Strauss s'est attaché à spécifier; il y distingue *mythes purs*, des *mythes historiques*, des *légendes*, des *additions de l'écrivain*. Le mythe pur, dans l'*Evangile*, a deux sources, qui, dans la plupart des cas, concourent simultanément à sa formation; seulement, tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine. La première de ces sources est l'attente du Messie sous toutes ses formes, attente qui existait parmi le peuple juif avant Jésus et indépendamment de lui; la seconde est l'impression particulière que laisse Jésus, en vertu de sa personnalité, de son action et de sa destinée, et par laquelle il modifie l'idée que ses compatriotes se faisaient du Messie.

L'expression de mythe s'appliquent mal à la nature des récits évangéliques, si merveilleux que soient les faits racontés. « Ce mot de *mythe*, dit M. Colani, est fort mal choisi, puisque le mythe est une histoire tout à fait fictive et symbolique. Les récits évangéliques seraient plutôt de simples légendes par lesquelles on a peu à peu entouré d'une auréole surnaturelle un personnage historique. Je me suis souvent demandé pourquoi Strauss n'a pas préféré le mot de *légende*, qui, en allemand surtout (*die Sage*), exprime précisément ce genre de récits, et je ne crois pas me tromper en disant que le terme de mythe cache mieux le défaut fondamental du livre. Le mythe est une idée exposée sous la forme d'un fait; la légende est un fait défiguré sous l'influence d'une idée. Tout est dit lorsqu'on a démontré le caractère mythique d'un récit; avec la légende, il faut encore chercher à rétablir le fait dans sa vérité historique; or c'est une peine que Strauss ne se donne pas : il n'aurait le droit de se l'épargner et de parler de mythes que s'il niait l'existence de Jésus, ou du moins s'il ne voyait pas en lui le fondateur du christianisme; mais, puisqu'il ne va pas jusqu'à cette extravagance, il devait retrouver, dans l'ensemble des récits évangéliques, une histoire plus ou moins altérée, une légende dont il fait trier les éléments. Le terme de mythe devait être réservé à quelques cas particuliers, où une idée dogmatique est bien à la base du récit, comme dans la tentation, la transfiguration, l'ascension. »

M. Colani reconnaît que Strauss a raison de chercher dans les idées juives l'origine d'un certain nombre de récits évangéliques. Il accorde que les premiers chrétiens ont voulu retrouver en Jésus, autant que possible, l'accomplissement de toutes les espérances d'Israël, et que cette tendance a dû contribuer à altérer la tradition et à défigurer le réel; mais il repousse, comme une hypothèse contradictoire et impossible, le système mythique appliqué d'une manière générale aux *Evangiles*. « Sans doute, dit-il, une fois qu'on eut cru à la messianité de Jésus, ils ont pu ajouter à son image réelle quelques traits empruntés à la prophétie; mais comment en sont-ils venus à croire à sa messianité? Strauss ne le nullement explique. Ce qu'il laisse subsister des *Evangiles* est insuffisant pour motiver la foi des apôtres, et on a beau admettre chez eux une disposition à se contenter d'un minimum de preuves, il faut que ces preuves aient été bien fortes pour vaincre les doutes naturels occasionnés par la mort sur la croix; il faut, en d'autres termes, que la personne de Jésus ait singulièrement dépassé les proportions ordinaires; il faut qu'une grande partie des récits évangéliques soit vraie. D'ailleurs, si le rôle de Jésus avait été aussi insignifiant que le suppose Strauss, si les *Evangiles* exprimaient fidèlement les idées des apôtres que des faits réels, nous retrouverions dans ces « mythes » toute la doctrine juive, à peine modifiée par l'apparition de Jésus. On serait distinguer si le Christ du Messie, l'*Evangile* de l'*Apocalypse* rabbinique, les apôtres des pharisiens : c'est que les apôtres scindent en deux la vie de leur Maître, dont une partie fournit qu'un trait, c'est celui où les personnages apparus sont représentés s'entretenant avec Jésus de la mort qui l'attend. Au contraire, c'est de la seconde source que dérive le reste du mythe, où le temple est décrit se déchirant au moment de la mort de Jésus; car le motif principal qui paraît en avoir dicté la conception est la position de Jésus lui-même, et, après lui, de ses disciples vis-à-vis du culte juif et du temple. Le mythe est historique quand un fait particulier et précis est le thème dont l'imagination s'empare pour l'entourer de conceptions mythiques qui ont pour point de départ l'idée du Christ. Ce fait est tantôt un discours de Jésus, par exemple, les discours sur la semaille que l'impression produite par sa personne dépasse journellement en intensité leurs croyances israélites. De ce que le christianisme est autre chose qu'une simple continuation du mosaïsme, il faut donc nécessairement conclure à une puissante influence de la personne de son fondateur; car il y a là une solution de continuité. »

Avant M. Colani, M. Ullmann avait montré, avec une grande force de raisonnement, l'insuffisance des facteurs auxquels Strauss attribue la formation des mythes évangéliques. Il demande ce qui a pu identifier, dans l'esprit des premiers chrétiens, l'image du Messie et la personne de Jésus; par quelles circonstances les idées messianiques sont-elles venues cristalliser précisément autour du sage de Nazareth? L'inévitable réponse à cette question, c'est que la personnalité de Jésus a forme aux prophéties; mais il y a plus : il faut que Jésus ait produit une sensation prodigieuse, puisque, par son influence, il a modifié l'image messianique. En effet, l'attente juive du Messie diffère essentiellement de l'histoire chrétienne du Fils de Dieu. Jésus n'a point été le Messie d'Israël. On raconte de lui des miracles, mais ce ne sont pas ceux que devait faire le restaurateur de Juda : ils sont chrétiens. Le Messie devait vaincre les on lui applique les prédictions. Ainsi, Jésus a exercé un prestige si grand sur ses contemporains, que non-seulement ils ont cru voir en lui la réalisation de l'idée du Messie, mais qu'ils ont même modifié cette idée d'après les événements de sa vie. Jésus ressemblait tellement, par certains points, à ce qu'on attendait du Goël, que les auteurs qui l'en ont différé n'ont pas fait oublier les premiers, n'ont pas empêché de voir en lui l'envoyé de Dieu, marqué par l'image messianique et l'ont rendue conforme à l'esprit du crucifié. Si la vie de Jésus était mythique, elle serait acquisse tout entière d'après les idées juives; de l'attente des Juifs, et Jésus était néanmoins reconnu par un grand nombre d'entre eux pour le Messie, il faut nécessairement supposer : 1° que Jésus a réalisé les prophéties en partie; 2° qu'en partie il s'est trouvé en contradiction avec elles. *Les Evangiles* l'expliquent parfaitement : Jésus est mort sur la croix, donc il n'a pas été le Messie juif; Jésus est ressuscité, donc sa puissance a égalé, si ce n'est dépassé, celle du Goël, qu'attendait le peuple israélite. Des lors on admet ces deux faits, la transformation des idées messianiques juives en une christologie chrétienne n'offre plus aucune obscurité. Le système mythique, au contraire, se trouve dans l'embarras, car il admet la mort comme historique, mais rejette le miracle qui ferait disparaître la dissonance. Dire que la résurrection est un mythe, c'est dire que tout le reste des *Evangiles* est historique, c'est dire que, pendant sa vie, Jésus avait donné de telles preuves de sa mission divine qu'on ne pût se le figurer enfermé dans le sépulcre. Ainsi, le système mythique se voit pris dans ce dilemme : ou bien Jésus a vécu et marché pendant sa vie une influence absolument extraordinaire, ou bien sa résurrection est un fait réel

Al'écoute des critiques dont nous venons de parler, M. Renan reproche à Strauss de réduire outre mesure la part de l'historien dans les *Evangiles*, ce qui conduit à méconnaître l'importance du rôle personnel de Jésus. Ce qu'il faut voir dans les *Evangiles*, dit-il, selon M. Renan, ce sont des légendes et non de véritables mythes. « Le peuple juif, dit-il, a toujours eu une puissance d'imagination bien inférieure à celle des peuples indo-européens, et, à l'époque du Christ, il était encore et comme pénétré par l'esprit historique. Je ne puis donc croire que, pour les époques et les pays qui ne sont pas tout à fait mythologiques, le merveilleux est moins souvent une pure création de l'esprit humain qu'une manière fantasque de se représenter les faits réels. Dans l'état de réflexion, nous voyons les choses au grand jour de la raison; l'ignorance crédule, au contraire, les voit au clair de lune, déformées par une lumière trompeuse et incertaine. La crédulité timide métamorphose à ce demi-jour les objets naturels en fantômes; mais il n'appartient qu'à l'hallucination de créer des êtres de toute pièce et sans cause extérieure. De même, les légendes des pays à demi ouverts à la culture rationnelle ont été formées bien plus souvent par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les oui-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le besoin de glorifier les héros, que par création pure, comme cela a pu avoir lieu pour l'édition et écoulée et dont Jésus est à peine, tandis que les pharisiens continuent à enseigner que le Messie n'est pas encore apparu. Cette différence existe bien entre les deux systèmes, elle fut même la cause première de leur séparation; mais est-ce la différence essentielle, fondamentale? L'image du Christ des *Evangiles* est bien, sous plusieurs rapports, dont les éléments seraient empruntés à Israël, à Elie, aux prophètes? N'offre-t-elle pas une individualité fortement marquée, un caractère qui ne ressemble à rien dans l'Ancien Testament? De plus, chez les apôtres, l'avènement futur du Seigneur est l'objet d'une préoccupation bien moins constante que sa vie passée; et comment une impression produite par sa personne dépasse journellement en intensité leurs croyances israélites. De ce que le christianisme est autre chose qu'une simple continuation du mosaïsme, il faut donc nécessairement conclure à une puissante influence de la personne de son fondateur; car il y a là une solution de continuité. »

Avant M. Colani, M. Ullmann avait montré, avec une grande force de raisonnement, l'insuffisance des facteurs auxquels Strauss attribue la formation des mythes évangéliques. Il demande ce qui a pu identifier, dans l'esprit des premiers chrétiens, l'image du Messie et la personne de Jésus; par quelles circonstances les idées messianiques sont-elles venues cristalliser précisément autour du sage de Nazareth? L'inévitable réponse à cette question, c'est que la personnalité de Jésus a forme aux prophéties; mais il y a plus : il faut que Jésus ait produit une sensation prodigieuse, puisque, par son influence, il a modifié l'image messianique. En effet, l'attente juive du Messie diffère essentiellement de l'histoire chrétienne du Fils de Dieu. Jésus n'a point été le Messie d'Israël. On raconte de lui des miracles, mais ce ne sont pas ceux que devait faire le restaurateur de Juda : ils sont chrétiens. Le Messie devait vaincre les on lui applique les prédictions. Ainsi, Jésus a exercé un prestige si grand sur ses contemporains, que non-seulement ils ont cru voir en lui la réalisation de l'idée du Messie, mais qu'ils ont même modifié cette idée d'après les

probable que c'est un incident réel qui a provoqué la citation.

La question de la valeur historique des *Evangiles* dépend surtout de celle de l'origine de ces documents. Il s'agit de savoir si l'histoire évangélique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. En un mot, l'historicité des *Evangiles* est liée à leur authenticité. Il nous faut donc maintenant exposer les résultats de la critique indépendante relativement à l'authenticité et à l'origine des *Evangiles*.

— L'authenticité et l'origine des Evangiles. On doit d'abord remarquer, d'une manière générale, que l'authenticité des *Evangiles* n'est pas garantie par des témoignages, par les raisons qu'on appelle *extrinsèques*, au point de gêner la critique dans les inductions qu'elle tire des raisons dites *intrinsèques*, c'est-à-dire de la nature même des livres dont elle recherche l'origine. A la fin du second siècle après Jésus-Christ, nos quatre *Evangiles*, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de l'Eglise : Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'apôtres et de disciples d'apôtres, parmi les orthodoxes; et, en qualité de documents authentiques sur Jésus, ils avaient été séparés d'une foule d'autres productions semblables. Le premier, dans l'ordre des temps, qui paraît avoir supposé rédigé par Matthieu, qui, dans tous les catalogues, est compté au nombre des douze apôtres; le quatrième, par Jean, le disciple chéri du Maître; le second, par Marc, l'interprète de Pierre; le troisième, par Luc, le compagnon de Paul. Nous avons en outre là-dessus des témoignages d'écrivains plus anciens, soit dans leurs propres écrits, soit dans des citations faites par d'autres. On rapporte ordinairement au premier *Evangile* le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis. Lapias, qui avait été auditeur (ακουστής) de Jean (probablement le prêtre), et que l'on suppose avoir été martyrisé sous Marc-Aurèle, rapporte que Matthieu avait composé en hébreu (τὰ λόγια) les *Mémorables du Seigneur* (Τὰ κυριακά). Pressant la signification du mot λόγια, Schleiermacher a voulu entendre par là une collection de sentences, de recueil de discours de Jésus. Mais là où Papias parle de Marc, il emploie, comme phrase équivalente, les mots : *faire un traité des mémorables du Seigneur* (συνετάξε τὰ κυριακὰ λογίων πραγματείαν), et les mots : *écrire les dits ou les gestes du Christ* (τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν). Or, le mot λόγια désigne un écrit comprenant la vie et les actes de Jésus, et que les Pères de l'Eglise ont eu raison d'entendre le témoignage de Papias d'un *Evangile* complet. Il est vrai qu'ils le rapportaient d'une manière précise à notre premier *Evangile*. Or, le fait est qu'il ne se trouve aucune spécification de cet *Evangile* dans les paroles du Père; cette négligence des rapports chronologiques n'existe nullement dans l'*Evangile* qui porte le nom de Marc.

Luc, compagnon de Paul, a-t-il écrit un *Evangile*? Sur ce point, il manque un témoignage de l'antiquité et du poids de celui de Papias pour Matthieu et Marc. Mais il y a, en faveur de cet *Evangile*, un témoignage d'une espèce particulière qui se trouve dans les *Actes des apôtres*. On doit conclure, d'après le préambule du troisième *Evangile* et celui des *Actes*, qu'ils sont du même écrivain ou du même compilateur. Or, le rédacteur des *Actes des apôtres*, dans quelques chapitres de la seconde moitié, parle de lui et de l'apôtre Paul à la première personne du pluriel; par conséquent il se donne comme son compagnon. A la vérité, la teneur de plusieurs autres narrations de ce livre sur l'apôtre, tantôt incertaine, tantôt merveilleuse, tantôt même en contradiction avec des lettres authentiques de Paul, est d'une conciliation difficile, et l'on ne comprend pas pourquoi l'auteur n'invoque une pareille relation avec un des plus illustres apôtres ni dans le préambule des *Actes*, ni dans celui de l'*Evangile*, de sorte qu'on en est venu à conjecturer que peut-être les passages où le narrateur parle de lui-même comme acteur dans les événements appartiennent à des mémoires d'un autre écrivain qu'il n'aurait fait qu'intercaler dans son livre. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il se pourrait que le compagnon de Paul eût composé ces deux écrits dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition; et quant à rejeter des récits traditionnels uniquement parce qu'il ne les aurait pas entendu raconter à Paul, il est impossible qu'il s'y soit jamais décidé, pour peu que ces récits lui aient paru dignes de confiance; or, certes, il n'était pas dans une disposition d'esprit à s'effrayer d'histoires de miracles. Mais, dit-on, les *Actes des apôtres* s'interrompent à l'emprisonnement de deux ans que Paul subit à Rome; ainsi, ce second travail du disciple des apôtres (les *Actes*) doit avoir été composé pendant ce temps (63-65 av. J.-C.), avant la décision du procès de Paul, et par conséquent son premier travail, l'*Evangile*, ne peut avoir été écrit plus tard. Mais cette interruption des *Actes* et, par *après* peut avoir eu bien d'autres motifs et, par elle-même, elle ne suffit en aucune façon pour décider de la valeur historique de l'*Evangile*.

Si le quatrième *Evangile* était authentique, c'est-à-dire appartenait à l'apôtre Jean, il fournirait un point fixe à la critique et lui dresserait une barrière infranchissable; mais il en encore la question d'authenticité ne laisse point trancher par des témoignages extérieurs. Polycarpe, qui, dit-on, a vu et entendu l'apôtre Jean, ne parle pas du quatrième *Evangile* dans la lettre que nous avons de lui. Ce silence ne prouve pas sans doute la non-authenticité; mais ce qui doit étonner, c'est qu'Irénée, ami et disciple de Polycarpe, qui eut des lors à soutenir contre des adversaires que l'*Evangile* avait été rédigé par Jean, n'invoque, ni à l'occasion de cette polémique, ni nulle part dans son volumineux ouvrage, l'autorité imposante de l'homme apostolique. Sans savoir si le quatrième *Evangile* portait des le commencement le nom de l'apôtre Jean, nous le rencontrons d'abord chez les valentiniens et les montanistes, vers le milieu du IIe siècle; et des lors il est reconnu par les orthodoxes qui combattent, qui rejetaient l'*Evangile* de Jean et l'attribuaient à Cérinthe, soit parce que les montanistes y avaient puisé l'idée de leur Paraclet, soit aussi parce qu'il ne paraissait pas concorder avec les trois autres *Evangiles*. La première citation d'un passage de cet *Evangile*, sous le nom de Jean, se trouve dans Théophile d'Antioche, vers l'an 180.

D'après ce qui précède, on voit que les témoignages extrinsèques sont absolument insuffisants pour résoudre le problème de l'authenticité des *Evangiles*. La solution de ce problème ne dépend donc plus que des raisons intrinsèques, c'est-à-dire de la nature même des récits évangéliques. Nous avons vu que c'est la nature de ces récits : on ne peut nier ni leur caractère mythique ou légendaire, ni les contradictions qu'ils présentent. J'entends que les raisons intrinsèques, considérées d'une manière générale, militent fortement contre la thèse de l'authenticité et ne permettent guère de croire que des écrits sur les actes et la vie de Jésus aient circulé dès le temps des apôtres, ni que nos *Evangiles* proviennent de témoins oculaires. Toutefois, la question reste entière de plus près, et nous devons maintenant entrer dans quelques détails sur les travaux importants auxquels elle a donné naissance. Nous examinerons successivement les recherches faites sur l'authenticité et l'origine du quatrième *Evangile* et celles qui concernent l'origine et les rapports des trois synoptiques.

— L'authenticité et l'origine du quatrième Evangile. Nous avons vu que le quatrième *Evangile* est cité pour la première fois, comme l'œuvre de l'apôtre Jean, par Théophile d'Antioche, vers l'an 180. A partir de ce moment, l'authenticité de cet écrit, quoiqu'un instant contestée par la secte des aloges, semble universellement tenue au sein de l'Eglise pour un fait indubitable. Cette croyance, que la Réforme respecta, demeura intacte jusqu'à la fin du XVIIIe siècle; mais, depuis lors, les différences profondes qui règnent entre les *Evangiles* de Matthieu, de Marc et de Luc, d'une part, et celui de Jean, d'autre part, ayant été pleinement constatées, on reconnut que ces documents ne pouvaient continuer à marcher de pair et à jouir d'une autorité égale. C'est en Angleterre que l'authenticité du quatrième *Evangile* fut attaquée pour la première fois dans les temps modernes, on ne sait trop par qui. Le grand érudit Leclerc réfuta le premier essai fondé sur l'impossibilité de mettre d'accord les données du quatrième *Evangile* avec celles des synoptiques. Suivit alors un silence de près d'un siècle, à la fin duquel un autre Anglais, Evanson, réitéra l'attaque, en 1792. En même temps, en Allemagne, le brillant Herder, sans attaquer précisément l'authenticité, développait avec éclat cette opinion, toujours mieux confirmée par ses successeurs, que l'auteur du quatrième *Evangile* avait entendu décrire non pas un Christ réel, mais un Christ idéal. Aussi ne faut-il pas s'étonner, disait-il, si, dans ce livre, Jésus, Jean-Baptiste, l'auteur lui-même, professent les mêmes idées et parlent le même langage, au point que plus d'une fois on ne sait trop qui a la parole, de l'écrivain ou du héros. Que l'on voie, par exemple, l'entretien avec Nicodème et la dissertation qui en est la suite; quand on est au bout, il est certain que c'est l'évangéliste qui parle, et pourtant c'est Jésus qu'on paraît avoir lu, et rien n'indique le moment où il s'est lu. De même, il est oiseux de se demander comment le narrateur a pu avoir connaissance de dialogues qui, tels que l'entretien avec Nicodème ou celui avec la Samaritaine, se sont passés sans autres témoins que les deux interlocuteurs. C'est un *Evangile*, non de *faits*, mais d'*idées*.

Après Herder, et partant de cette observation, plusieurs théologiens allemands, entre autres le docteur Ammon, se prononcèrent formellement contre l'authenticité. Mais la première qui la contesta d'une façon vraiment sérieuse fut Bretschneider. Grâce fut la sensation, qui mit en émoi toute l'Allemagne théologique, lorsqu'il publia, en 1820, un livre latin fort habilement rédigé, sous ce titre : *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis apostoli indole et origine*. Bretschneider posait en principe l'autorité historique des trois premiers *Evangiles*, et comme il les estimait (non-seulement pour des divergences isolées, mais pour la conception même de la personne et de l'œuvre de Jésus) inconciliables avec le quatrième, il concluait de là que le quatrième n'était pas un document historique digne de foi, et que, par conséquent, il ne pouvait pas être l'œuvre de l'apôtre Jean. Supposons, disait-il, que l'*Evangile* de Jean fût, par hasard, resté inconnu pendant deux huit siècles et eût été retrouvé tout à coup en Orient : tout le monde ne conviendrait-il pas que le Jésus de cet *Evangile* diffère en tout point de celui de Matthieu, de Marc et de Luc, et que ces derniers ouvrages ne peuvent pas être exactes toutes les deux? Si la contradiction paraît douteuse ou même échappe complétement à la plupart, cela tient bien plus à la longue habitude et au préjugé enraciné de l'authenticité du quatrième *Evangile* qu'à une conviction solide ou à un jugement raisonné.

C'est dans les discours surtout que Bretschneider trouve une différence essentielle entre le Jésus de Jean et celui des synoptiques. Les trois premiers *Evangiles* nous montrent en Jésus un véritable instituteur du peuple, combattant le formalisme des pharisiens et toutes les fausses tendances qui s'opposaient, parmi ses compatriotes, à la vraie piété et à la vraie moralité; prêchant la pureté du cœur et la nécessité de se rapprocher de Dieu et d'aimer tous les hommes; donnant enfin à ses leçons une forme qui, par la clarté, le naturel, la chaleur et la variété, les rendait accessibles à tous les hommes, attrayantes et salutaires pour toutes les classes. Ce maître pratique, cet instituteur populaire devient, dans le quatrième *Evangile*, un métaphysicien subtil. Au lieu de porter sur la crainte de Dieu et sur la vertu, ses discours y roulent à peu près exclusivement sur la dignité sublime de sa propre personne, et cette dignité même, il ne lui donne pas l'expression adéquate de l'esprit messianique, il l'accommode à la doctrine alexandrine du Verbe, telle que l'évangéliste l'expose dans son prologue. Son langage est obscur et à double entente, ses discours sont froids, manières et pleins de redites, et ses allures sont tellement tranchantes, qu'il semble vouloir repousser les cœurs plutôt que les gagner. De ces deux peintures inconciliables, la première a pour elle la vraisemblance intime et la conformité aux circonstances; la seconde a les caractères opposés, et par là se dénonce elle-même comme fiction. Outre ce principal motif de suspicion tiré du caractère des discours, Bretschneider s'appuie sur les récits du quatrième *Evangile*, sur sa façon de traiter les Juifs en étrangers, sur la fausseté de plusieurs indications de lieux ou autres renseignements, pour soutenir que l'auteur était non pas un apôtre, ni un témoin oculaire, ni un Juif né en Palestine, mais un chrétien sorti de la philosophie païenne.

A ces raisons générales tirées de la théologie du quatrième *Evangile*, Bretschneider ajoutait une considération nouvelle et frappante qui, depuis, a joué un grand rôle dans toute cette discussion. Le quatrième *Evangile*, disait-il, nie que Jésus ait célébré la pâque la veille de sa mort avec ses disciples : il veut, au contraire, en opposition avec les trois premiers, que Jésus ait été crucifié le jour même où l'on devait manger la pâque. Or, depuis le milieu du IIe siècle, il s'éleva une longue controverse entre Rome et l'Asie Mineure relativement au jour de Pâques et à la manière de célébrer cette fête, les Asiatiques voulant faire comme Jésus, disaient-ils, et célébrer chaque année le 14 nisan en même temps que les Juifs; les Romains prétendant, de leur côté, qu'il ne fallait pas observer la fête juive, et que la pâque chrétienne devait être reportée au jour de la résurrection du Seigneur. Des deux parts on en appela, avec une certaine vivacité, à une tradition constante que l'on disait remonter jusqu'aux temps apostoliques. Eh bien, l'épiscopat d'Asie, à plusieurs reprises, affirma catégoriquement, et sans être contredit, que sa coutume avait pour elle l'autorité et l'exemple de l'apôtre Jean lui-même. Cet apôtre était donc d'avis qu'il avait mangé la pâque avec Jésus la veille même de la mort du maître. Mais comment, disait alors Bretschneider, comment aurait-il pu inscrire dans son *Evangile* une donnée toute contraire à la coutume qu'il avait peut-être fondée, en tout cas, sanctionnée à Ephèse?

Cette argumentation, fort ingénieuse, fut attaquée de tous les côtés avec une vive passion. C'était le temps où Schleiermacher et son école, à la fois mystique et spéculative, faisaient du quatrième *Evangile* leur livre favori, au point même de jeter dans l'ombre, fort injuste sur les synoptiques. Schleiermacher déclara qu'il trouvait fort bon que les objections se fussent produites pour qu'on en finît avec elles une fois pour toutes; mais il ajouta qu'elles étaient sans portée et qu'elles ne l'avaient pas troublé un seul instant. « Dès qu'il s'agissait de Jean, dit Strauss, Schleiermacher combat dans l'arbitraire et le faux pris. En dépit des témoignages les plus considérables, il rejetait l'*Apocalypse*, parce qu'elle choquait son sens esthétique et religieux; l'*Evangile*, au contraire, le saisissait complétement emparé de son âme; aussi savait-il écarter en un tour de main les doutes les plus pressants. Le Christ de Jean, qui sait que le Père est en lui et qu'il ne fait qu'un avec le Père, qui ne parle jamais, n'agit jamais de lui-même, mais toujours par l'impulsion du Père, semblait répondre absolument à l'idéal religieux de Schleiermacher. L'*Evangile* de Jean était donc le lien par lequel la foi moderne de Schleiermacher se rattachait au christianisme; plus il était nécessité de ce lien, moins il pouvait prêter l'oreille à des doutes qui ne tendaient à rien moins qu'à contester à cet *Evangile* la valeur d'une représentation authentique du Christ. » En un mot, selon Schleiermacher, le Christ des synoptiques est une cause sans rapport, sans proportion avec son effet; le Christ de Jean a pu seul fonder le christianisme. « Comment, s'écrie-t-il dans une des remarques ajoutées à ses *Discours sur la religion*, comment une manière de rabbin juif, avec ses sentiments philanthropiques, ses bribes de morale socratique, quelques miracles ou choses-soi-disant telles, et le talent de débiter des sentences et des paraboles bien tournées (car enfin il ne resterait pas autre chose, et même il aurait encore quelques folies à se faire pardonner), comment aurait-il pu nous inquiéter, nous qui ne fût pas allé à la cheville de Moïse ou de Mahomet, eût-il pu produire ce prodigieux effet de fonder une nouvelle religion et une nouvelle Eglise? Voilà le problème qu'on jette sur les bras quand on repousse le quatrième *Evangile*. »

A la suite de Schleiermacher, un grand nombre de théologiens, parmi lesquels nous citerons Néander, Lucke, Bleek, Credner, défendirent vivement l'authenticité du quatrième *Evangile*, lui accordèrent la prééminence sur les autres et le prirent pour guide suprême. Le livre des *Probabilia* fut assailli de toutes parts; ce fut un vrai déchaînement. On eût dit qu'il s'agissait de sauver à tout prix le palladium de l'Eglise. Bretschneider, cédant à l'orage, finit par s'avouer vaincu : il déclara que sa critique avait atteint le seul but qu'elle s'était proposé, et que ses doutes étaient résolus par les travaux qu'elle avait provoqués. Pendant quelques années, la cause de l'authenticité parut gagnée; mais, en 1835, surgit un nouvel et formidable adversaire, le docteur Strauss, qui, dans sa *Vie de Jésus*, plaida la thèse contraire. Il combattit l'authenticité du quatrième *Evangile* par des considérations tirées surtout des discours que Jésus prête à Jésus. Il le présenta à la fois comme le développement extrême de la mythologie évangélique et en même temps comme une œuvre originale et tout à fait distincte des autres *Evangiles*. « Tandis que les trois premiers évangélistes, dit-il, se contentent de distribuer et de disposer, chacun à sa façon, les paroles de Jésus que leur fournissait la tradition, se permettant tout au plus, parfois, d'en détourner une un peu ou d'y ajouter quelque chose, j'avais dû reconnaître dans les discours de Jésus, tels que les rapporte le quatrième *Evangile*, de libres compositions de l'évangéliste, n'ayant plus retenu de l'enseignement de Jésus que quelques pensées principales, et celles-ci même accommodées au goût alexandrin. Mais non-seulement les discours, le récit lui-même et tous ces partis pris, ces Juifs et ces disciples qui ne se las-