

V.

L'EXPLICATION MYTHIQUE DE LA BIBLE.

Après avoir ainsi nié l'authenticité des Évangiles, Strauss pouvait rejeter les miracles sans tomber dans les inextricables embarras de l'explication naturelle; il lui restait cependant à rendre compte de l'origine des récits merveilleux qu'ils contiennent. Ce ne sont pas des impostures, ce ne sont pas non plus des faits naturels. Que sont-ils donc? — Des mythes.

Celui qui s'est appelé quelque part « le grand destructeur de mythes, » nous apprend qu'il n'est pas lui-même l'inventeur de la théorie mythique, et il nous a raconté l'histoire de sa naissance et de ses progrès.

C'est Reimarus, d'après Strauss, qui a préparé l'application de cette théorie aux récits de la Bible, en indiquant la tradition orale comme le canal par lequel bon nombre de ces récits se sont longtemps transmis et notablement transformés, avant d'être fixés par l'écriture; en cherchant dans l'orgueil national des Juifs la source de mainte glorification fabuleuse; en voyant dans les songes de Daniel une imitation des songes de Joseph, dans l'étoile conductrice des Mages une imitation de la colonne de feu et de nuée de l'Exode. Ce ne sont là, chez l'auteur de l'*Apologie*, que des indications éparses, qui sont même en contradiction avec le reste de son système, mais c'étaient des germes qui devaient se développer et qui se sont développés en effet¹.

Ces germes seraient peut-être restés à jamais ensevelis

¹ Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 79-80.

dans les écrits du professeur de Hambourg, si l'éclat de l'enseignement de Christian-Gottlob Heyne¹, à Göttingue, n'avait attiré sur les mythes de la fable l'attention de l'Allemagne entière. Ce savant professeur étudia la mythologie païenne, en la considérant surtout comme un recueil de symboles, et en y cherchant l'expression des idées et des mœurs des peuples chez lesquels elle s'était développée.

Le mythe, c'est, pour lui, la fable mythologique². Cette fable mythologique ne doit point être dédaignée; elle mérite d'occuper les loisirs d'un homme sérieux, car, si nous en pénétrions le sens, nous y découvririons l'histoire même de la philosophie et des religions antiques. La pauvreté du langage primitif et l'inhabileté de ceux qui le parlaient, jointes à leur ignorance des causes et des forces de la nature, les avaient réduits à envelopper leurs idées d'images et de métaphores d'où sont sortis les mythes³. Il formula sa théorie dans ce principe célèbre : « *A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* ». »

Heyne eut de nombreux imitateurs. Hermann vit, à peu près comme lui, dans la mythologie, une véritable science de la nature et de l'homme, volontairement dissimulée. Creuzer en fit un symbolisme religieux, sous lequel était cachée une foi plus ancienne et plus pure. Otfried Müller, esprit plus fin et plus scientifique, considéra les mythes comme le produit de deux facteurs, le réel et l'idéal, et il

¹ Né en 1729, mort en 1812; nommé professeur à Göttingue en 1763.

² Il emploie indifféremment le nom de fable et celui de mythe. Voir ses *Opuscula academica*, VII, t. I, p. 184 et suiv.

³ Voir *ibid.*, p. 189, 190, 191.

⁴ C'est principalement dans la préface et dans les notes de ses deux éditions de la *Bibliothèque* d'Apollodore que C.-G. Heyne a développé son système. Il posa, en 1783 et en 1803, comme résultat de ses recherches, le principe que nous venons de citer. Voir *Apollodori Atheniensis Bibliotheca libri tres et fragmenta curis secundis illustravit Heyne*, in-8°, Göttingue, 1782-1783, p. XVI.

décrivit la naissance de quelques-uns d'entre eux jusque dans la période historique.

D'autres savants appliquèrent en même temps à l'histoire les principes du professeur de Göttingue. Les *Prolegomena* de Wolf soulevèrent une foule de questions critiques, mythiques, religieuses, touchant les poèmes homériques de la Grèce primitive. Niebuhr bouleversa l'histoire romaine.

On ne tarda pas à passer de l'histoire profane à l'histoire sacrée. Heyne avait formellement exclu le peuple hébreu de l'application de ses idées¹; mais il devait se rencontrer naturellement des esprits peu disposés à tenir compte de cette restriction. Le plus célèbre parmi eux est Wilhelm-Martin-Leberecht de Wette (1780-1849). Il avait eu Paulus pour professeur à l'Université d'Iéna et son explication des miracles avait produit sur lui une vive impression. L'élève reconnut plus tard qu'elle était aussi peu solide qu'elle était ingénieuse et la combattit fortement dans ses écrits, mais il retint les principes fondamentaux du système : une extrême liberté de penser, la négation du surnaturel et la parité entre l'antiquité sacrée et l'antiquité classique qu'il poussa jusqu'aux dernières extrémités.

Il accepta bientôt les idées de ceux qui, à la suite des leçons de Heyne, traitaient les auteurs anciens d'une façon révolutionnaire. Il fut frappé surtout de l'opinion, devenue si célèbre, qu'Homère n'était point l'auteur de l'*Iliade*, mais que ce poème n'était qu'un recueil de chants divers, réunis en un seul corps, fort longtemps après lui. De Wette transporta cette théorie, de toutes pièces, dans l'Ancien Testament. Selon lui, le Pentateuque n'est qu'une collection de morceaux détachés et indépendants les uns des autres, qu'on a essayé plus tard de coordonner en un seul tout. Plusieurs

¹ « Notabili discrimine recedit Hebraica doctrina ab omni vetere sapientia, » dit-il dans ses *Opuscula academica*, t. vi, p. 235.

ont travaillé à cette œuvre de classification et de coordination. Celui qui a rassemblé les fragments dont se forme le Lévitique, a vécu vraisemblablement après celui qui a arrangé l'Exode; les Nombres paraissent être un supplément aux livres qui les précèdent; le Deutéronome est le dernier en date. Les morceaux les plus anciens sont du temps de David. L'auteur du cinquième livre du Pentateuque a écrit sous le règne de Josias, roi de Juda, peu de temps après la captivité de Babylone¹.

En rompant ainsi avec la tradition et en reculant de la sorte l'époque de la composition des premiers livres de la Bible, de Wette jugea qu'il n'avait plus besoin de chercher des faits naturels dans les faits merveilleux qui y sont racontés, mais qu'il n'avait qu'à appliquer, aux faits bibliques, les règles d'interprétation déjà appliquées aux faits mythologiques, par ceux qui lui avaient inspiré l'idée de considérer le Pentateuque comme un recueil de fragments réunis à une époque relativement récente, c'est-à-dire, qu'il lui suffisait d'y chercher les idées du peuple hébreu, comme on avait cherché dans le polythéisme grec ou romain les idées des Grecs et des Romains. Le Pentateuque est l'épopée nationale des enfants d'Israël, épopée pleine de grandeur, animée d'un souffle poétique puissant, à laquelle il manque à peine la versification, mais cette épopée est sans valeur historique proprement dite. Les héros qu'elle offre à notre admiration sont des types : Abraham est l'idéal de la religion, Moïse l'idéal du chef théocratique. Les récits qu'elle contient sont, les uns, des traditions populaires, pleines de merveilleux et d'incohérences, le plus souvent conservées dans des ballades; les autres, des mythes inventés par un prophète philosophe, pour expliquer l'origine du

¹ De Wette, *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, in-4°, Iéna, 1805.

monde, ou par un archéologue, pour se rendre compte de l'étymologie d'un nom¹.

De ce que l'Ancien Testament est rempli de légendes et de mythes, on n'est pas en droit de l'accuser de fausseté. Il y a aussi de l'histoire dans la poésie, comme de la poésie dans l'histoire, et cette poésie de l'histoire est souvent plus merveilleuse et plus poétique que la poésie elle-même. De Wette a ainsi exprimé le premier l'idée que les partisans des mythes ont depuis répétée à satiété : les mythes, quoiqu'ils soient faux en eux-mêmes ne manquent point cependant de vérité, parce qu'ils sont le miroir où se reflète avec fidélité l'image des esprits qui les ont conçus.

Sans abandonner son système, de Wette respecta le Nouveau Testament, à de rares exceptions près. Il se rapprocha même de plus en plus, jusqu'à sa mort, du christianisme, et il reconnut expressément que les règles qu'il avait posées pour l'Ancien Testament n'étaient pas applicables aux Évangiles, composés à une époque moins éloignée de nous, où ne florissait plus la légende et où la tradition était aussitôt fixée par l'écriture. Mais ses idées sur le Pentateuque avaient excité fortement l'attention en Allemagne, et Strauss avait résolu de s'en servir pour la critique du Nouveau Testament, avant que de Wette eût commencé la publication de son *Manuel exégétique*².

Strauss a donc eu le triste honneur, si nous ne tenons point compte de quelques tentatives antérieures de détail³, de

¹ De Wette, *Beiträge zur Einleitung in das alte Testament*, 1806-1807. — Toutes ces idées de de Wette sont systématisées dans son *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen und apocryphischen Bücher des alten Testaments*, 1817, ouvrage qui est devenu comme le code de la théologie critique.

² De Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 3 in-8° en 11 parties, 1836-1848.

³ Karl Daub avait appliqué, avant Strauss, le mythisme au Nouveau

voir le premier dans les Évangiles « une luxuriante végétation de mythes. » Avant lui on n'avait essayé d'expliquer par le mythisme que les premiers et les derniers événements de la vie de Jésus, ceux qui précèdent la tentation et ceux qui suivent le crucifiement. Strauss appliqua à tous les récits évangéliques, sans aucune restriction, la méthode qui jusque-là ne leur avait été que partiellement appliquée. « Du mythe qui était seulement une porte pour entrer dans les Évangiles et pour en sortir, il fit un nom élastique qui les embrassa tout entiers¹. » Il modifia aussi la notion de ce mot, il l'entendit et l'élargit à sa manière.

Qu'est-ce donc pour lui que le mythe? Il est en vérité difficile de le savoir exactement, et ce que disait en 1839 le spirituel auteur de la *Vie de Strauss*, écrite en l'an 2839, est encore vrai : « Nous aurions aimé pouvoir dire ce qu'est un mythe, d'après une définition puisée dans Strauss, mais cela nous a été impossible. Pour emprunter une image à la mythologie dont il est parent, on pourrait dire que le mythe, selon Strauss, est une réunion de Protée et du caméléon, car il change de forme et de couleur à chaque page, selon le besoin de l'écrivain². » Le mythe est en effet quelque

Testament. Voir Strauss, *Charakteristiken und Kritiken*, Daub und Schleiermacher, 1839; Landerer, *Daub*, dans Herzog, *Real-Encyclopädie*, 2^e édition, t. III, 1878, p. 501.

¹ A.-M. Fairbairn, *D. Fr. Strauss*, dans *The Contemporary Review*, mai 1876, p. 977.

² Dans le journal *l'Espérance*, 5-12 octobre 1839. Le fond de cet écrit humoristique, qui ressemble pour la manière au *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*, par J.-B. Pérès, bibliothécaire de la ville d'Agen, fait bien ressortir l'arbitraire des procédés de Strauss. Il est ainsi résumé par l'auteur lui-même : « La vie de Strauss n'est qu'un mythe, sans réalité historique, qui représente les opinions généralement reçues dans le siècle où il a, dit-on, vécu. » Voir aussi *Une leçon au Collège de France en 2547 ou application du système mythique au roman de Strauss, et à la personne de l'auteur*, publié par H. de Valroger, et réimprimé par son frère A. de Valroger, prêtre de Saint-Sulpice, à la

chose de fuyant, d'indécis et de très élastique. Il est, comme l'apologue, le fruit de l'imagination, mais il en diffère en ce point qu'il est une sorte d'incarnation des idées populaires, à un moment donné. Les aspirations d'une époque, sa manière de concevoir les choses, ses désirs et ses idées prennent un jour un corps, son idéal se personifie dans un être ou dans un récit imaginaires : voilà le mythe¹. Ce n'est pas l'écrivain qui nous le raconte qui en est le créateur, ce n'est pas non plus tel ou tel individu isolé; non, c'est une création collective, anonyme, spontanée, inconsciente, dans laquelle chacun a fourni quelque trait, quelque élément, sans qu'il soit possible de départir à chacun la part qui lui revient. C'est de cette manière que les Évangiles ont été composés par l'imagination populaire, avant d'être écrits par les quatre Évangélistes. « La religion a sans doute pour père le sentiment, mais elle a l'imagination pour mère². »

Les Apôtres annoncent au monde que leur maître crucifié est sorti vivant du sépulcre au troisième jour. De deux choses l'une, disait la critique ancienne : ou bien l'évène-

suite des *Études sur le rationalisme contemporain*, in-12, Paris, 1878, p. 335-354.

¹ Voici comment J. George, dans son livre *Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben*, Berlin, 1837, explique la différence entre le mythe et la légende : « Le mythe revêt une pensée de la forme d'un événement; la légende expose une pensée dans un événement; le premier a une origine intérieure et vient de l'esprit, le second a une origine extérieure; dans les faits, le premier provient d'une idée qui s'exprime sous des formes vivantes au moyen des fictions de l'imagination, le second provient d'une chose réelle qui s'est véritablement passée dans le temps. Ils peuvent néanmoins s'entremêler l'un à l'autre : la légende peut renfermer des éléments mythiques, et le mythe être légendaire. » George, dans Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, t. II, 1862, p. 111.

² Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 74.

ment a réellement eu lieu, ou bien il n'a pas eu lieu; dans le premier cas, les Apôtres ont dit la vérité; dans le second, ils ont menti. Selon la critique nouvelle, d'après Strauss, il y a un milieu entre les deux membres du dilemme, entre la réalité du fait et la fourberie des disciples de Jésus : c'est le mythe. La supposition de la réalité du fait n'est pas admissible, à cause de l'impossibilité du miracle. Celle de la fourberie est discutable. Qui nous prouve que les Apôtres ont dû savoir que Jésus n'était pas ressuscité? Qui nous prouve que l'imagination populaire n'avait pas imaginé réellement le mythe de la résurrection du Messie et que les Apôtres n'ont pas cru sincèrement au mythe? Ils peuvent ainsi avoir agi et parlé en toute honnêteté et nous voyons disparaître de la sorte la contradiction insupportable entre un mensonge conscient et une foi assez ardente pour changer la face du monde. D'après la croyance de l'Église, Jésus est revenu miraculeusement à la vie; d'après l'opinion des déistes, comme Reimarus, son cadavre a été dérobé par les disciples; d'après l'exégèse des rationalistes, comme Paulus, Jésus n'était mort qu'en apparence, et il est revenu naturellement à la vie; d'après Strauss, « c'est l'imagination des disciples qui, sollicitée par leur cœur ému, leur a représenté comme revenu à la vie le Maître qu'ils ne pouvaient se résoudre à croire mort. Ce qui, pendant des siècles, avait passé pour un fait extérieur, envisagé comme merveilleux d'abord, puis comme frauduleux et enfin comme simplement naturel, est aujourd'hui rangé parmi les phénomènes de la vie de l'âme, redevient un fait purement psychologique, » le produit de l'imagination populaire, un mythe¹.

¹ Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 75. Nous n'entrerons pas ici dans la classification oiseuse et inutile des mythes, telle qu'elle est donnée : *Vie de Jésus*, t. I, p. 116 et suiv. Voir sa dernière définition du mythe, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 209-210.

L'origine des mythes évangéliques s'explique par l'état des esprits à l'époque où parut Jésus de Nazareth.

Une religion ne peut naître que dans les époques créatrices où l'imagination domine au-dessus de la raison. Le christianisme n'a pas échappé à cette nécessité. L'Église primitive, par un travail successif, dont elle-même n'avait pas conscience, se représenta sous la forme d'une histoire et d'un homme, l'idée religieuse dont Jésus avait été le premier ou le principal représentant : elle lui appliqua, non seulement les formes mythiques qui se retrouvent dans toutes les religions, comme l'incarnation, la naissance du sein d'une vierge, mais aussi toutes les formes sous lesquelles les Juifs, depuis la captivité, s'étaient accoutumés, dans leur exaltation patriotique, à se figurer le Messie.

C'est l'attente messianique qui a créé le Jésus des Évangiles. Dès qu'un nombre de fidèles, de plus en plus croissant, se fut imaginé reconnaître le Messie en Jésus, ils se persuadèrent que toutes les prédictions et toutes les figures, découvertes par l'imagination rabbinique dans l'Ancien Testament, devaient avoir trouvé en lui leur accomplissement. La Palestine entière avait beau savoir que Jésus était de Nazareth, il fallut à tout prix que, comme Messie, fils de David, il fût né à Bethléem, conformément à la prophétie de Michée. On n'avait pas oublié les paroles mordantes de Jésus contre l'avidité des Juifs à demander des miracles. N'importe. Moïse avait fait des miracles; le Messie ne pouvait lui être inférieur, il devait donc en avoir fait. Isaïe avait annoncé que, aux jours du libérateur d'Israël, les yeux des aveugles s'ouvriraient, les sourds entendraient, les paralytiques bondiraient comme le faon. On savait ainsi à l'avance et en détail les merveilles que Jésus devait avoir opérées par cela seul qu'il était le Messie. Le Nouveau Testament était donc écrit à l'avance dans l'Ancien et l'enthousiasme des premiers chrétiens n'eut qu'à recueillir les différents

traits qui y étaient épars, pour former l'idéal de son adoration et de ses rêves¹.

L'idée que les Évangiles ne sont qu'une copie de l'histoire juive est propre à Strauss, mais c'est Samuel Reimarus qui la lui avait suggérée. Cet auteur avait voulu expliquer la « légende » de Daniel par la « légende » de Joseph². Strauss transporta ce procédé au Nouveau Testament, le généralisa et ne vit dans tous les faits évangéliques que la tendance des Hébreux et des premiers chrétiens « à former de nouvelles combinaisons sur le modèle des anciennes³. »

Tels sont les principes dont Strauss se sert pour expliquer les mythes évangéliques. Trois facteurs ont contribué à les former : l'attente générale du Messie au premier siècle, les éléments messianiques répandus par l'imagination des scribes et des docteurs dans tout l'Ancien Testament, et enfin la croyance que Jésus était le Messie attendu.

Le plan de la *Vie de Jésus* est très simple. Strauss examine les uns après les autres les événements racontés dans les Évangiles. Sur chacun d'eux, il expose les contradictions qu'il s'imagine toujours découvrir dans chaque récit, considéré isolément ou comparé avec les autres récits sacrés ou profanes; il réunit jusqu'aux moindres difficultés qui peuvent lui servir de prétextes pour enlever au Nouveau Testament sa valeur historique. Après cette étude des textes, il expose les explications naturelles données par les rationalistes et surtout par Paulus, il en démontre, généralement avec force et vigueur, l'inanité et l'impossibilité. Quand il a ainsi déblayé le terrain, il présente son hypothèse propre, c'est-à-dire l'explication mythique. Les discussions

¹ Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. 1, p. 198; *Vie de Jésus*, t. 1, p. 110.

² Strauss, *Vie de Jésus*, t. 1, p. 114.

³ *Ibid.*

de Strauss sont très minutieuses, son exposition est extrêmement aride.

On se tromperait fort, si l'on croyait que la *Vie de Jésus*, conformément au titre, est une biographie de celui dont elle porte le nom. Strauss s'occupe seulement de détruire, il ne songe point à édifier. La seule idée positive exprimée dans les gros volumes du *Théologien critique*, c'est que le christianisme est l'idéal de l'humanité. Dans ses conclusions, il prétend que l'explication mythique n'ébranle point la vérité de la religion chrétienne et que son essence reste entière. Chaque mythe renferme une idée profonde. Par exemple, le génie juif, ou plutôt l'humanité a déposé tout ce qu'elle avait de plus élevé et de plus grand dans le mythe de la résurrection de Jésus. Sous cette forme, l'humanité s'est appropriée, pour la première fois, le grand principe que nous exprimons dans la langue du Nouveau Testament en ces termes : « Ce qui est éternel et essentiel, ce n'est pas le visible, mais l'invisible; ce ne sont pas les choses terrestres, mais les choses célestes; ce n'est pas la chair, mais l'esprit. » Et que de conséquences de la plus vaste portée étaient impliquées dans ce principe! Il fallut rompre avec cette belle harmonie de l'esprit et du corps, qui avait triomphé dans le monde grec; l'esprit ne pouvait être reconnu comme puissance indépendante qu'après s'être affirmé dans la lutte contre les sens, dans la douleur et dans l'ascétisme, dans l'humilité et dans la laideur. Il fallut que le fier, le majestueux édifice de l'empire romain tombât, que l'Église grandît en face de l'État, le Pape en face de l'Empereur, pour donner à l'humanité la pleine conscience de cette vérité que la force de la conviction, la force de l'idée, l'emporte toujours, en définitive, sur la puissance matérielle la mieux assise. Tout cela était contenu en germe, en abrégé et « comme en chiffre, » dans la foi à la résurrection de Jésus; de même que l'espoir qu'il reviendrait bientôt pour

fonder son royaume, était le pressentiment de la grande destinée historique du christianisme et de l'ère nouvelle qu'il allait ouvrir¹.

Cette explication idéale des mythes ne prête pas moins à l'arbitraire que l'explication naturelle des miracles². Les imitateurs de Strauss ont montré jusqu'à quel excès de ridicule elle pouvait mener. Tant de travail ne conduit qu'à des divagations. Strauss a été obligé de reconnaître la stérilité de sa critique. « Il résulte de tout cela, je l'avoue, dit-il, que notre savoir est diminué d'autant sur Moïse, sur Jésus et les Apôtres; nous savons moins de choses merveilleuses suivant les uns, moins de choses compromettantes suivant les autres; mais nous en savons toujours assez pour arriver, au moins dans les traits principaux, à une conception vraiment historique de ce qu'ils ont été et de ce qu'ils ont fait³. »

Il n'est même pas vrai que Strauss soit parvenu à donner une conception historique du Christ et du christianisme. Tout le monde, sans en excepter les libres-penseurs, reconnaît aujourd'hui que la *Vie de Jésus* est une œuvre manquée. On sait à peine ce qu'a été Jésus d'après son critique. Il nous dit ce qu'il n'a pas été, plutôt que ce qu'il fut. Il n'était pas parent de Jean-Baptiste, il n'a point fait de miracles, il n'a point institué l'Eucharistie, il n'a prédit ni sa mort ni sa résurrection; sa naissance, son baptême, sa tentation, tous les grands faits de sa vie, en un mot, sont des mythes, c'est-à-dire des fictions. Tout ce qu'il reconnaît d'historique

¹ Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 76-77.

² Pour la réfutation complète du système mythique, voir Lacordaire, *xliii^e Conférence de Notre-Dame*, dans ses *Œuvres*, 1872, t. IV, p. 182-212; H. de Valroger, *Introduction au N. T.*, t. II, p. 433-532; D. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'Histoire évangélique et réponse au Dr Strauss*, traduction abrégée et annotée, par H. de Valroger, in-8°, Paris, 1847.

³ Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 70.

dans la vie du Christ, c'est qu'il a fait quelques voyages de mission et qu'il a, peut-être, guéri quelques possédés, qui ne l'étaient pas, — comme la voyante de Prévorst que Strauss n'oublia jamais¹.

Mais si Jésus n'a rien été, quel est donc l'auteur du christianisme, comment en expliquer l'origine? Cette question si grave, qui renverse tout l'échafaudage de Strauss, il ne se l'est pas même posée, il a supprimé le problème.

Toute son argumentation pêche d'ailleurs par la base. « L'application de la théorie mythique aux Évangiles était sans solidité, tant qu'elle n'était pas justifiée par une critique minutieuse de l'histoire et des documents, dit un savant qui ne lui ménage pas les éloges, M. Fairbairn. C'est précisément ici, au point le plus important, que Strauss échoua. Sa critique de l'histoire évangélique n'est point fondée sur la critique des narrations évangéliques. Les questions concernant leur origine et leur authenticité sont expédiées en quelques phrases. Il suppose, mais il ne prouve pas, qu'il s'est écoulé un temps suffisant pour la création des mythes. Ce défaut grave en implique d'autres. Strauss n'a pas même un mot sur la valeur du témoignage de saint Paul, il ne voit pas que, par lui, nous sommes trop près des sources pour laisser aux mythes le temps de se former. Il ne voit pas non plus l'importance des divisions de l'Église primitive, la sécurité qu'elles nous donnent et le fonds solide qu'elles nous fournissent de faits bien discutés, sur lesquels la divergence était impossible. De plus, il ne voit pas l'impor-

¹ Strauss dit expressément dans ses *Drei Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, in-8°, Tubingue, 1838, où il fait des concessions à ceux qui avaient réfuté son livre, que Jésus a pu posséder un pouvoir analogue à celui du magnétisme, à l'aide duquel il accomplissait des guérisons qui devaient sembler miraculeuses. Il se rapproche ainsi de Paulus, qu'il avait tant à cœur de combattre.

tance de la communauté primitive formée par les croyants, les preuves fournies par la singularité de leurs institutions, leur caractère distinctif et leurs croyances particulières, par rapport aux événements qui créèrent l'Église et aux faits sur lesquels elle reposait. La théorie mythique tomba donc ainsi en dissolution à la première touche de l'analyse, sous le poids de ses propres hypothèses¹. »

¹ A.-M. Fairbairn, *David Friedrich Strauss*, dans *The Contemporary Review*, mai 1876, p. 977.