

La récente controverse sur l'eschatologie de Jésus en Allemagne

Autor(en): **Ehrhardt, Eugène**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **28 (1895)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379591>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LA RECENTE CONTROVERSE
SUR
L'ESCHATOLOGIE DE JÉSUS EN ALLEMAGNE
PAR
EUGÈNE EHRHARDT ¹

Quelles que soient les vicissitudes de la théologie, la question : Que vous semble-t-il du Christ ? ne perdra jamais rien de son importance capitale. Mais en raison même de cette importance ceux qui ont cherché à la résoudre se sont de tout temps malaisément résignés à s'incliner devant les faits. Alors que la solution de bien d'autres problèmes théologiques était depuis longtemps subordonnée à l'examen critique des données de la tradition, le problème christologique passionnait trop les esprits pour que, dans le monde théologique du moins, on fût capable d'examiner le contenu des évangiles avec l'impartialité qui convient à l'histoire. Le moment semble enfin venu où la théologie comprend qu'en présence du Christ aussi l'intérêt religieux est d'accord avec l'intérêt scientifique, pour réclamer un examen calme et courageux des textes bibliques. C'est ce qui me semble ressortir des discussions qui ont eu lieu récemment en Allemagne sur la conscience messianique de Jésus, sur sa conception du monde, de la tâche et de la destinée de l'homme.

J'essaierai d'abord de montrer comment la controverse dont je désire donner un aperçu et déterminer la portée, se rattache

¹ Travail présenté à la Société de théologie de Paris, le 23 avril 1894.

au développement général des études qui se rapportent à la personne et à l'enseignement de Jésus-Christ.

On a écrit dans le courant de ce siècle un grand nombre de « Vies de Jésus. » Les représentants des tendances théologiques les plus diverses se sont rencontrés sur ce terrain brûlant. Qu'on eût bien compris ou non combien l'idée même de découvrir un développement psychologique en Jésus et de le décrire, nous éloigne du point de vue de l'ancienne christologie, on s'accorda à penser que la bataille décisive entre les partis théologiques devait nécessairement se livrer sur cette question, et de tous côtés on y appliqua toutes les ressources d'érudition et de réflexion dont on disposait. Les combinaisons les plus variées surgirent, tant sur la valeur des sources auxquelles il nous est donné de puiser que sur les phases successives qu'a pu traverser la pensée de Jésus, et la conscience qu'il avait de sa mission, et les formules dogmatiques les plus diverses imposèrent leur joug aux faits qu'on groupait d'après des points de vue toujours nouveaux.

Si nous jetons aujourd'hui un coup d'œil sur l'ensemble de cette littérature, si caractéristique pour la théologie moderne par le seul fait de son existence, et si nous nous demandons à quels résultats elle a abouti, tant au point de vue historique qu'au point de vue dogmatique, nous constatons qu'il n'est pas facile de répondre à cette question, et il n'y a pas lieu de s'étonner que les réponses les plus divergentes y aient été faites. Je me bornerai à en signaler une, qui a rallié beaucoup de suffrages et qui, venant d'un homme qui n'est rien moins qu'un adversaire déclaré des principes de la théologie moderne, peut être considérée comme un signe des temps. C'est celle que donne M. Martin Kähler, dans sa brochure intitulée : *Der sogenannte historische Jesus, und der geschichtliche biblische Christus*.

M. Kähler commence par affirmer que le soi-disant Jésus historique des théologiens modernes, nous cache le Christ vivant et véritable. Son travail ne fait que développer cette thèse. Que veulent, dit-il, les auteurs des « Vies de Jésus ? » Ils veulent par de là la dogmatique de l'Eglise, par de là

celle de saint Paul et de l'auteur du quatrième évangile, par de là même les tendances théologiques des synoptiques, découvrir le Jésus de l'histoire, rétablir son enseignement authentique, expliquer ce que fut sa vie intime. Une tâche semblable est-elle à la portée de nos forces? Non, pour deux raisons. D'abord les données objectives relatives à Jésus, celles qui ne portent en rien la trace des convictions et des passions de ceux qui nous les ont transmises, sont trop peu nombreuses, pour nous permettre de construire un édifice différent de celui que nous a légué le christianisme primitif. Ensuite le fait même que nous nous intéressons si vivement à Jésus prouve qu'il est foncièrement différent de nous, provient de ce qu'il manifeste en lui une vie supérieure à la nôtre. Par conséquent l'hypothèse psychologique, l'analogie historique, ces moyens employés souvent avec tant de succès pour reconstituer des personnalités même très originales du passé, ne peuvent point nous servir à l'égard de Jésus. Faut-il donc renoncer à connaître le Christ historique? Non pas certes, mais il faut renoncer à la méthode défectueuse et absolument infructueuse de la théologie moderne. Il faut comprendre que la donnée historique la plus inébranlable et la plus claire que nous possédions sur Jésus, c'est la foi qu'il a fait naître dans le cœur de ses disciples, et que par conséquent le Christ qui s'offre à nous dans la prédication apostolique est le vrai Christ historique. Le *kérugma* des apôtres, relatif à la personne du Christ, est seul important pour nous, et seul aussi nous place sur un terrain vraiment solide. Se servir des données biographiques des évangiles sur Jésus, et de ses discours passés au crible de la critique, en les soumettant à des combinaisons toujours nouvelles, pour nous faire un Christ différent de celui en lequel croyaient ceux qui nous ont transmis ces données et ces discours, c'est poursuivre une chimère. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur les images si divergentes tracées par les auteurs des « Vies de Jésus. »

Telles sont les conclusions auxquelles arrive M. Kähler. Il n'est pas trop difficile de démêler la part de vérité et la part d'erreur que renferme sa théorie. Il est de toute évidence

qu'aucune conception de la vie et de la personne du Christ ne saurait être juste, ne saurait être historique, si elle ne rend point compte de l'effet produit par le Sauveur sur l'esprit de ses disciples, et par eux sur l'humanité. Si M. Kähler n'avait fait que mettre en lumière cette vérité, nous ne pourrions que l'applaudir, mais il l'enveloppe de bien des sophismes. Assurément la foi des disciples est le foyer auquel s'allume la nôtre, et auquel s'allumera toujours la foi chrétienne, mais cela ne nous dispense pas de viser à rendre notre foi aussi indépendante que possible, c'est-à-dire à connaître non seulement ce que les disciples ont enseigné sur le Christ, alors qu'ils cherchaient à formuler leur foi à l'effet de la communiquer à ceux qui écoutaient leur parole, mais le Christ complet et concret tels qu'ils l'ont connu eux-mêmes, à voir comme eux ce qui le distingue de nous se détacher sur le fond qui lui est commun avec nous tous. Dans la mesure où nous nous éloignons de cette connaissance du Christ notre foi devient, on l'a dit avec raison, une foi de seconde main, en dépit de M. Kähler qui consacre une partie importante de sa brochure à réfuter cette objection. La base de notre foi sera au contraire d'autant plus solide que nous connaissons mieux le Christ de la Galilée et de Jérusalem, celui qui a vécu au milieu des hommes comme l'un d'eux. Les recherches historiques ne feront jamais naître la foi en Christ, et la science historique ne pourra jamais exprimer tout ce que le Christ est pour nous, et d'autre part il est certain que même à travers les formules dogmatiques les plus abstraites et les plus arides le Sauveur à la fois humain et divin qui a arraché à Pierre ce cri : Seigneur où irions-nous, tu as des paroles de vie éternelle ! peut aussi agir sur nos cœurs. Mais en tous cas un enseignement théologique qui ne se place pas sur le terrain des faits examinés en toute indépendance d'esprit, manque nécessairement d'ampleur et de solidité, et même la foi religieuse peut et doit profiter des leçons de l'histoire. La connaissance du Christ historique ne peut-elle pas contribuer à nous donner la certitude que celui que nous appelons notre Maître et notre Sauveur a réellement manifesté Dieu dans une vie parfaitement humaine, c'est-à-dire comprise dans les limites

inséparables de tout ce qui est humain ? Nous avons par conséquent le droit, et même le devoir de faire dans les écrits du Nouveau Testament la distinction entre le Christ prêché, annoncé par des hommes qui veulent propager leur foi, et le Christ qui a fait naître cette foi dans leurs âmes. Ce dernier se révèle à nous dans le premier. Dégager son image est une tâche délicate, mais de laquelle nous aurions tort de désespérer d'avance.

Non, nous répondra-t-on, on a eu raison de tenter l'entreprise, mais après expérience faite, n'y a-t-il pas lieu de l'abandonner ? Examinez les travaux si nombreux, en partie si sérieux et si impartiaux qui ont été faits, et avouez qu'il y a lieu d'être découragé de convenir qu'il faut renoncer à connaître le Christ historique, tout au moins le Christ d'avant la théologie apostolique. Nous reconnaissons combien est désolante cette conclusion, elle n'en est pas moins inévitable. Nous pourrions à la rigueur nous consoler de ne pas connaître par le menu les faits matériels de la vie de Jésus, mais ce dont nous ne saurions à aucun prix nous désintéresser, à savoir sa vie intime, la forme qu'a revêtue dans son âme sa conscience messianique, la question de savoir s'il a voulu agir sur toute une série de générations, ou si son horizon ne s'étendait pas au delà de celle au milieu de laquelle il vivait, c'est précisément ce qui semble enveloppé de l'obscurité la plus profonde. Sur aucun de ces points les travaux relatifs à la vie de Jésus ne donnent satisfaction à notre légitime curiosité. Et ce qui plus est, on a l'impression qu'en suivant la méthode employée jusqu'à présent, on n'arrivera à aucun résultat nouveau. Ce n'est pas en soumettant les textes des évangiles à des combinaisons nouvelles qu'on fera jaillir plus de lumière sur la vie et la pensée du Sauveur. Assurément bien des hypothèses sont encore possibles, mais seront-elles fructueuses ? On a le sentiment que l'intérêt du monde théologique pour ce genre de travaux commence à s'éteindre, et même les combinaisons les plus savantes et les plus ingénieuses sur la composition des évangiles, sur la valeur relative des récits et des discours qui les composent, commencent à rencontrer un scepticisme assez général.

Faut-il vraiment désespérer de la connaissance du Christ historique ? Aucune voie ne s'ouvre-t-elle qui puisse nous en rapprocher ? Il nous semble que cette voie a été trouvée et nous est indiquée dans une série d'écrits sur lesquels il ne me paraît pas inutile d'attirer encore une fois l'attention des théologiens de langue française, quoique quelques-uns d'entre eux aient été déjà, soit dans cette *Revue*, soit ailleurs, l'objet de comptes rendus intéressants et instructifs. Ce n'est pas que les efforts de leurs auteurs constituent une tentative absolument nouvelle, mais ils ont le mérite de mettre au premier plan ce qui jusqu'à présent n'occupait qu'une place très secondaire dans les recherches relatives à la personne et à l'enseignement de Jésus, je veux dire la comparaison de sa religion, ou si l'on aime mieux, de sa piété, avec celle de ses contemporains, avec celle du judaïsme. On n'avait jamais complètement négligé de mettre à profit, pour l'interprétation du Nouveau Testament, la théologie rabbinique et les idées apocalyptiques de l'époque, mais ceux qui cherchaient à rattacher l'enseignement de Jésus au développement religieux qui l'avait précédé ne l'en faisaient pas moins procéder directement de l'Ancien Testament, comme s'il n'avait pas appris, aussi bien que les autres hommes de sa génération, à lire l'Ancien Testament à travers les idées d'une théologie qui en diffère très sensiblement. N'est-il pas beaucoup plus naturel de le placer dans le milieu dans lequel il a vécu et grandi et de rechercher, par l'étude de ce milieu, en quoi a consisté son originalité, de mesurer le véritable sens et la véritable portée de sa prédication à la manière dont il a su ou s'assimiler ou écarter de sa pensée les idées particulières à son temps ? Il nous semble que la connaissance du Christ historique est à ce prix et qu'en nous astreignant consciencieusement à cette étude comparative, nous verrons un Christ plus concret, plus vraiment humain, nous apparaître dans un cadre qui fera mieux ressortir son incomparable grandeur, tout en constatant une fois de plus que rien dans le cours de l'histoire ne surgit absolument ex abrupto et sans être préparé.

C'est d'après la méthode que je viens d'indiquer qu'un certain nombre de théologiens allemands ont travaillé dans ces

dernières années, non sans se heurter à des contradictions très énergiques et parfois dignes de la plus grande attention. Qu'on ne s'étonne pas si la plupart des noms que j'aurai à citer ne jouissent pas encore d'une grande notoriété. Les auteurs dont les travaux font l'objet de cette étude sont presque tous des « jeunes. » Peut-être faut-il mettre sur le compte de leur jeunesse certaines illusions dont ils se bercent ; mais, s'ils ne parlent pas encore avec l'autorité de maîtres expérimentés, ils ont pour eux d'être l'avenir, quelque chose de l'avenir du moins, et leurs écrits sont de nature à nous donner quelques lumières sur les évolutions futures de la théologie allemande, de la théologie en général peut-être.

Avant d'entrer dans le vif de la controverse dont je désire exposer les péripéties principales, je crois bien faire de rappeler, par un aperçu succinct, quel a été le caractère particulier de la théologie juive contemporaine de Jésus. En nous replongeant pour un moment dans le milieu religieux dont il est sorti, nous comprendrons peut-être mieux l'intérêt qu'offrent les travaux qui cherchent à l'expliquer par ce milieu, soit par voie d'analogie, soit par voie de contraste.

Trois points attireront surtout notre attention : l'eschatologie juive, la question du Messie et la morale du judaïsme. Au premier abord il semble que l'eschatologie juive nous présente un chaos de rêves et d'espérances si disparates et si incohérents que ce soit peine perdue de chercher des idées directrices au milieu d'une telle confusion. Pour voir clair dans ce labyrinthe, il importe de faire abstraction tout d'abord des espérances populaires, très obscures et très matérielles, pour s'en tenir à celles de la partie éclairée de la nation, des véritables dépositaires de la tradition des prophètes. Les idées de ceux d'entre les contemporains de Jésus qui étaient vraiment vivants au point de vue religieux ont trouvé leur expression la plus saisissante dans les apocalypses. Il est vrai que ces écrits eux aussi renferment les vues les plus divergentes, mais en les examinant de près on y découvre cependant deux traits dominants qui nous en indiquent la véritable tendance. D'abord ils considèrent, non pas Israël dans son entier, mais la portion pieuse

d'Israël, comme étant mûre pour la félicité et la gloire messianiques promises par les prophètes et toujours attendues depuis leur époque, ensuite ils sont empreints d'un pessimisme absolu vis-à-vis de ce siècle. Ce pessimisme est d'ailleurs attesté aussi par les écrits du Nouveau Testament. C'est lui qui a engendré cette démonologie, d'après laquelle l'humanité est toujours et partout placée sous l'influence de mauvais esprits, qui forment en quelque sorte l'armée du diable, du roi de ce monde. Les prophètes avaient avant tout prédit de terribles châtiments, on pourrait presque dire la mort d'Israël, mort qui à la vérité sera suivie d'une résurrection. Ils s'adressaient à un peuple impie et idolâtre. Les apocalypses parlant au nom d'un peuple fidèlement attaché à l'observation de la loi, et pour cette raison sûr d'être agréable à Dieu, loin de prévoir des épreuves et des malheurs, annoncent au contraire qu'Israël est à la veille du jour où la récompense, le triomphe promis, lui seront enfin accordés. Mais de cette espérance même naît le phénomène dont nous venons de parler. La marche des événements de ce monde semble la contredire, rien n'annonce la chute des puissances ennemies de Dieu, on en conclut que ce monde est voué au mal et que l'heure de sa destruction va sonner. Une palingénésie totale du ciel et de la terre fera naître un monde nouveau, des conditions d'existence tout à fait nouvelles. Il y a par conséquent, pour la théologie apocalyptique, solution de continuité absolue entre le présent et l'avenir, entre le *mundus corruptionis* actuel et le monde transformé de l'âge messianique. Les espérances messianiques prennent un caractère absolument transcendant. Sans doute lorsque les auteurs des apocalypses décrivent leur âge d'or, ils retombent souvent dans l'ancien style prophétique. Ils nous tracent le tableau d'une félicité qui nous paraît toute terrestre, malgré les traits fantastiques que renferment leurs descriptions. Mais il faut tenir compte des limites infranchissables de l'imagination humaine et ne pas perdre de vue que les espérances messianiques des contemporains n'en diffèrent pas moins *toto genere* de celles des prophètes. Chez ces derniers l'avenir messianique se rattachait encore au présent par un lien organique. Ce lien est désormais rompu.

Une catastrophe cosmique, accompagnée d'un jugement des vivants et des morts, mettra fin dans un avenir très rapproché à ce monde vieilli et fera descendre en quelque sorte le ciel sur une terre transformée. En nous plaçant au point de vue purement métaphysique, nous pouvons dire que les contemporains de Jésus connaissaient parfaitement la conception de l'au delà qui manquait aux prophètes. Cette conception a-t-elle acquis pour eux une valeur vraiment religieuse? C'est là une autre question que je traiterai tout à l'heure.

Examinons d'abord quel est le rôle attribué au Messie dans cette eschatologie entièrement renouvelée. En apparence il est très considérable et très brillant, en réalité il se réduit à fort peu de chose. Le Messie exécutera les décrets de Dieu, il triomphera des ennemis de la loi, il les jugera, il régnera sur le peuple de Dieu, mais son gouvernement et son jugement se confondent plus ou moins avec ceux de Dieu lui-même. Il n'est ni sauveur des âmes, ni réformateur du peuple juif, ni créateur d'une nouvelle organisation de l'humanité. Quelquefois on se le représente sous les traits d'un nouveau Moïse, mais d'abord nous ne savons pas si le type mosaïque du Messie a existé avant la fin du premier siècle de notre ère et puis la nouvelle loi que le Messie doit promulguer diffère si peu de l'ancienne, que la valeur religieuse de cette forme de l'espérance messianique est pour ainsi dire nulle. On n'attendait du Messie aucune révélation nouvelle, aucune activité religieuse ou sociale. Il ne devait être autre chose que l'instrument et en quelque sorte l'incarnation du triomphe définitif d'Israël sur toutes les autres nations. Ce serait une erreur de croire que les pieux Israélites aient appelé de leurs vœux un Messie guerrier. Ils attendaient tout d'une intervention surnaturelle de Dieu. Dès lors le Messie devient, lui aussi, un être surnaturel, dont la sphère d'action n'est pas dans ce monde, mais dans le monde à venir. Il n'a pas à préparer Israël pour le salut, car le salut revient de droit aux fidèles observateurs de la loi, sa tâche n'est donc pour ainsi dire point de cette terre. Il s'ensuit, et c'est là un point d'une importance capitale, que la théologie du judaïsme ne tendait en aucune façon à susciter des vocations messianiques.

Il semble qu'une transformation aussi complète des espérances messianiques que celle que je viens de décrire devrait nécessairement correspondre à une transformation du sentiment religieux d'une égale importance. La religion de l'Ancien Testament, tout en élevant les cœurs à Dieu, ne les détachait cependant pas de ce monde, pour la simple raison que c'est sur cette terre qu'elle attendait les manifestations suprêmes de Dieu. Son Dieu est avant tout le Dieu de l'histoire, qui se révèle par le triomphe du peuple élu sur tous les autres peuples. Il semble que le caractère transcendant des espérances du judaïsme aurait dû avoir pour conséquence de rejeter à l'arrière-plan les idées de triomphe national, de faire concevoir le salut final moins comme le salut du peuple que comme celui des âmes individuelles. La préoccupation du salut individuel est en effet très vivante au sein du judaïsme, mais celle de la glorification d'Israël, de la vengeance du peuple élu sur tous ses ennemis, la domine pourtant. Aussi bien l'au delà du judaïsme, considéré au point de vue religieux, n'est point un au delà, et si les apocalypses ouvrent devant nos yeux des perspectives célestes, c'est en définitive pour donner satisfaction à des aspirations tout à fait terrestres. En d'autres termes l'évolution des idées messianiques, telle qu'elle s'est produite depuis le milieu du second siècle avant notre ère, porte un caractère exclusivement théologique, non un caractère religieux. Elle n'a point son origine dans des expériences religieuses nouvelles, ni n'a produit une modification du sentiment religieux. Rien n'est plus propre à démontrer la vérité de cette thèse qu'un examen attentif de la morale du judaïsme.

Il semble que des convictions religieuses qui condamnent ce monde d'une manière absolue, qui excluent toute idée d'y accomplir une tâche morale et sociale de quelque importance, devraient avoir pour corollaire une morale ascétique, une morale de renoncement, dont la devise serait : détachons-nous de ce monde destiné à périr, répudions-en les biens, les passions, les intérêts, les jouissances, préparons-nous à être jugés dignes de participer à la félicité du monde à venir. Mais telle n'est pas la morale du judaïsme. Elle a bien certaines tendances

ascétiques, mais celles-ci n'ont point leur source dans l'eschatologie. Elles ne constituent qu'une exagération de certaines prescriptions rituelles et n'ont d'autre but que d'accentuer la séparation d'Israël d'avec les autres nations. C'est par l'accomplissement minutieux de la loi que le Juif espère s'assurer sa participation à la félicité messianique, c'est au peuple de la loi qu'elle est promise et qu'elle reviendra un jour. Or l'accomplissement, même scrupuleux, de la loi est parfaitement compatible avec la poursuite des biens de ce monde, avec un esprit entièrement tourné vers ce monde. Il y a donc divorce entre les conceptions théologiques du judaïsme et sa morale. Celle-ci n'est en aucune façon déterminée par celles-là ou plutôt elle ne subit leur influence qu'indirectement et dans un sens fâcheux. La loi mosaïque avait avant tout pour but de placer la vie sociale d'Israël sous l'empire des principes de l'amour de Dieu et du prochain. Accomplie selon son esprit, elle pouvait devenir un instrument de progrès et de justice sociale. Mais mettez cette loi entre les mains d'hommes qui n'espèrent plus rien des efforts humains, qui ne voient plus aucune grande tâche à accomplir ici-bas, livrez-la à des esprits qui ne considèrent son accomplissement que comme un moyen de s'assurer une place dans le monde à venir, et ils l'accompliront forcément d'une manière étroite et infructueuse, dans le but, non de faire du bien, mais de se distinguer le plus possible des profanes et de se créer des mérites aux yeux de Dieu. Tel est l'esprit de la morale judaïque. Elle se perd dans des minuties faute de poursuivre un but qui fût réellement à sa portée. Elle n'a su ni triompher pratiquement du pessimisme que nous signalions tout à l'heure, ni se conformer à ce pessimisme en pratiquant sérieusement le renoncement à ce monde.

Résumons ces observations sur l'état religieux et moral du peuple juif au temps de Jésus. Sa foi peut se formuler ainsi : là où est l'observation de la loi, là sont la gloire et le salut messianiques. Or, comme rien n'annonce que le cours ordinaire des choses mettra les élus de Dieu en possession de ce salut et de cette gloire, il faut s'attendre à une catastrophe prochaine qui, d'une manière absolument surnaturelle, fera

triumpher Israël sur tous ses ennemis. Il s'agit donc pour le peuple de demeurer fidèle à ses traditions, pour l'individu d'observer rigoureusement la loi, afin de n'avoir pas à craindre le jugement qui marquera la fin de ce siècle. La tâche du pieux Israélite ainsi comprise n'était pas facile. Si la parabole du péager nous offre le type du pharisien satisfait de lui-même, et sûr d'être agréable à Dieu, l'anecdote, — qu'elle soit vraie ou non peu importe — qui nous montre Rabbi Iochanan ben Zachaï, pleurant et tremblant sur son lit de mort, parce qu'il s'accuse de n'avoir pas suffisamment observé la loi¹, nous prouve qu'il y avait aussi des pharisiens inquiets de leur salut, et tourmentés par la crainte du jugement. Il n'en est pas moins certain que le judaïsme n'envisageait pas la vie morale comme une lutte contre notre propre nature, lutte dans laquelle ceux-là seuls peuvent triompher qui sont régénérés par l'esprit de Dieu, mais plutôt comme un labeur qui, quoique pénible, est tout à fait à la portée de l'homme naturel.

Les remarques que je viens de faire laissent dans l'ombre, je m'en rends parfaitement compte, bien des côtés de la théologie juive. Elles n'en résument que les manifestations les plus élevées et les plus caractéristiques. J'espère qu'elles n'en sont pas moins propres à déterminer, d'une manière suffisante, le caractère particulier de la religion des contemporains de Jésus, et à constituer une base solide sur laquelle nous pourrions nous placer pour juger les tentatives qui ont été faites en vue d'expliquer la piété et l'évangile de Jésus en les comparant à la piété et à la théologie de son temps.

Cette comparaison a naturellement porté en premier lieu sur l'eschatologie, mais elle ne pouvait exclure ni la morale, ni l'idée qu'on se faisait de part et d'autre de Dieu et de ses rapports avec les hommes. Je ne songe pas, cela va sans dire, à parler de toutes les publications qui sont entrées dans cette voie. Je ne mentionnerai que celles qui ont le plus attiré l'attention des théologiens, pour en apprécier la méthode et en examiner les conclusions.

¹ Voir Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, I, p. 312.

En 1887, M. Baldensperger publia un ouvrage intitulé : *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*. Cet écrit peut être considéré comme le premier qui ait appliqué à la personne de Jésus lui-même et à son enseignement ce principe, dont on s'était déjà inspiré pour mieux pénétrer l'enseignement de ses disciples, qu'il faut expliquer les idées des fondateurs du christianisme en les comparant à celles de la communauté religieuse dont ils sont sortis.

La thèse de M. Baldensperger est celle-ci : Le légalisme pharisaïque était sur le point de tuer complètement la vie religieuse en Israël, lorsqu'une réaction essentiellement religieuse se produisit au sein même du judaïsme. Nous lui devons les apocalypses. Ces écrits détournèrent les pieux Israélites de la loi, et leur enseignèrent à attendre de l'avenir des moyens de salut plus parfaits. Dieu accordera des grâces nouvelles à son peuple, et le dispensateur de ces grâces sera le Messie. L'attente du Messie devint ainsi le centre de gravité de la vie religieuse du peuple juif. Une conception vraiment religieuse du Messie et de son rôle dominait les esprits au moment où Jésus parut. La manière dont le Sauveur comprit son rôle messianique était annoncée, de bien loin sans doute, mais enfin elle se rattachait au mouvement des esprits qui avait précédé sa venue. Jésus se sent et se sait Messie depuis le moment de son baptême. C'est par l'idée messianique qu'il prend en quelque sorte conscience de lui-même, c'est en elle qu'il renferme la plénitude de sa pensée et de ses aspirations, c'est elle qui détermine son développement. Il est vrai que son messianisme porte un caractère tout à fait original. Il prêche, il cherche à sauver les âmes. Qui avait jamais ouï dire que telle devait être la tâche du Messie ? D'autre part cependant, l'idée messianique traditionnelle exerce sur lui la plus grande influence. Il ne conçoit son activité prophétique que comme une phase préparatoire de sa carrière messianique, phase à laquelle succédera bientôt celle de la puissance et de la gloire. Mais comment du *status inanitionis* par lequel il débute, passera-t-il à ce *status exaltationis* ? La pensée de Jésus à cet égard fut flottante pen-

dant un certain temps. Elle se fixa lorsqu'il comprit la nécessité de sa mort. Alors il conçut l'idée d'une seconde parousie, d'un retour glorieux après l'abaissement le plus complet. Messie, il se sent appelé à occuper une place prépondérante dans le royaume de Dieu. Ce royaume, il ne le conçoit au fond pas autrement que ses contemporains : il descendra du ciel, et entraînera une transformation totale de ce monde. Au commencement de sa carrière, Jésus s'attend à ce que cette transformation s'accomplisse bientôt : « Le royaume des cieux est proche, » annonce-t-il. Mais à mesure que son activité terrestre se prolonge, il s'habitue à considérer le royaume de Dieu comme existant déjà, quoiqu'à l'état provisoire seulement, sans renoncer pour cela à l'espoir d'en voir bientôt la manifestation glorieuse.

Je ne dirai que quelques mots sur la manière dont M. Baldensperger conçoit le développement de la théologie juive avant Jésus. Son erreur fondamentale consiste à opposer l'apocalyptique au légalisme. Il oublie que, dès ses premiers commencements, la loi porte un caractère messianique, qu'elle fut pour Israël une source d'espérances messianiques, et que, si ces espérances prirent plus tard la forme qu'elles revêtent dans les apocalypses, c'est précisément parce que la loi a donné à ses observateurs fidèles la certitude qu'ils ont le droit de compter sur la glorification prochaine du peuple élu. M. Baldensperger s'exagère aussi l'importance des idées apocalyptiques relatives au Messie. Nous avons vu que, loin d'avoir fait des progrès, l'idée du Messie a diminué d'importance réelle dans le judaïsme par rapport à l'époque prophétique. Quant à la manière dont M. Baldensperger explique la conscience messianique de Jésus, il y a lieu de remarquer que tout en essayant de rattacher le messianisme de Jésus à celui de son temps, il est obligé d'en constater le caractère absolument original¹. Dès lors on ne comprend plus pourquoi Jésus est resté malgré tout à tel point sous l'influence des idées reçues, qu'il a cru devoir annoncer sa parousie prochaine. Bien plus, du

¹ *Loc. cit.*, p. 136 s.

moment que Jésus avait accompli une tâche si différente de celle qu'on attribuait au Messie, pourquoi s'enferme-t-il dans cette idée devant laquelle il semble avoir éprouvé une certaine répugnance, et qui, en tout cas, était propre à provoquer des malentendus dangereux ? M. Baldensperger a raison de prétendre que d'emblée et résolument quoique non sans lutte, Jésus a écarté de sa prédication et de ses espérances tout élément politique. Mais a-t-il jamais renoncé au rôle de réformateur de son peuple, et n'est-ce pas dans ces aspirations qui semblent, il est vrai, être en contradiction avec le caractère eschatologique de son évangile du royaume, qu'il faut chercher les racines de sa conscience messianique ?

Le livre, d'ailleurs très suggestif et très instructif, de M. Baldensperger prouve clairement que cette conscience messianique est enveloppée de tant de mystère que ce n'est pas d'elle qu'il faut partir pour expliquer l'enseignement et l'activité du Christ. Il nous prouve aussi que le fait même que Jésus s'est considéré comme Messie, loin de s'expliquer par les idées de son temps qui ne prêtaient au Messie qu'un rôle fantastique, nous révèle qu'alors même qu'il en subissait l'influence, il n'en partageait pas l'esprit.

Si M. Baldensperger nous présente un Messie qui est roi avant d'avoir un royaume, M. Wendt¹ a compris la difficulté qu'il y avait à s'expliquer la conscience messianique de Jésus, s'il n'avait pas, dès sa vie terrestre, des fonctions messianiques à exercer. S'il est roi, il lui faut un royaume. M. Wendt, en conséquence, nie ou du moins rejette à l'arrière-plan le caractère eschatologique du royaume de Dieu. Jésus, selon lui, fonde sur la terre la βασιλεία τοῦ θεοῦ, en exerçant une royauté spirituelle sur ceux qui croient en lui. Malheureusement, ces idées sont plus conformes à nos habitudes d'esprit modernes qu'aux textes des évangiles examinés sans parti pris. Aussi la conception eschatologique du royaume de Dieu trouva-t-elle bientôt un défenseur extrêmement habile en M. O. Schmoller qui publia, en 1891, à l'occasion d'un concours ouvert par la société de la

¹ *Die Lehre Jesu*, 2 vol. 1886 et 1890, surtout II, 316.

Haye, un écrit intitulé : *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments* (Leyde, 1891).

M. Schmoller cherche à démontrer que le royaume de Dieu n'est, d'après l'enseignement de Jésus, autre chose qu'un bien céleste, objectif, et non comme on voudrait le faire croire parfois, purement subjectif, un bien qui ne tardera pas à être manifesté. Il consiste dans la transformation de ce monde en un monde de justice et de félicité, transformation qui ne comporte pas un long développement, mais qui se produira subitement. Une fois que le royaume de Dieu viendra, il viendra tout à fait et tout d'un coup. Mais comment une pareille conception du royaume de Dieu s'accorde-t-elle avec les paraboles du grain de sénevé et du levain ? Comment s'accorde-t-elle avec des paroles comme Luc XI, 20 ; XVII, 21, pour ne citer que celles-là ? La réponse à ces questions ne semble pas difficile à M. Schmoller. Il conçoit l'activité messianique de Jésus comme ayant pour but de préparer la venue du royaume de Dieu, non dans le sens objectif, ce qui serait impossible, mais dans le sens subjectif, car le royaume de Dieu viendra en tous cas à l'heure fixée par Dieu. Jésus convertit les âmes afin que le nombre des hommes préparés à participer au salut à venir soit aussi grand que possible. C'est à cette préparation opérée par Jésus que notre auteur rapporte les paraboles en question. Elles décrivent comment le cercle des futurs élus du royaume s'élargit sans cesse. Quant aux deux passages cités, il ne les considère pas davantage comme opposés à sa manière de voir. Ils expriment simplement cette conviction que les guérisons miraculeuses de Jésus, les victoires qu'il remporte sur les démons sont des signes avant-coureurs de la venue du royaume tellement certains, qu'on peut dire que le royaume est là. Il est là par les indices qui l'annoncent, ce qui n'empêche pas que ce royaume ne soit futur. Le caractère objectif et transcendant du royaume de Dieu n'est pas davantage infirmé par les passages qui semblent attribuer dès à présent la possession du royaume à ceux qui remplissent certaines conditions, et à en faire ainsi un bien subjectif. Il y a des hommes qui sont préparés à entrer dans le royaume des cieux. Ils en jouissent, pour

cette raison, par anticipation, même avant sa venue. Le royaume de Dieu s'annonce en eux, mais sa nature n'en reste pas moins la même, il n'en était pas moins attendu avec impatience.

La difficulté que nous avons déjà plusieurs fois signalée, et qui consiste à concilier le caractère eschatologique du royaume de Dieu avec la messianité actuelle de Jésus, préoccupe sérieusement M. Schmoller. Il cherche à la vaincre en rappelant que la théologie juive s'était depuis longtemps familiarisée avec l'idée que le Messie vivrait pendant quelque temps obscur et caché. Jésus, en se proclamant Messie avant la venue du royaume, n'innovait donc pas d'une manière absolue. Seulement au lieu de mener une vie simplement cachée, il mène une vie active quoique humble. Il est prophète, bien plus, il est le serviteur de Dieu selon Esaïe 53, et il prépare ainsi ceux qui le suivent à la venue du royaume dont il sera le chef glorieux, dont l'avènement fera passer sa messianité de l'état de puissance à l'état d'acte.

Il est à peine besoin de démontrer l'insuffisance de cette argumentation. Admettons même que l'idée d'un Messie obscur ait été courante parmi les Juifs, cela n'expliquerait pas psychologiquement comment Jésus aurait pu se proclamer Messie, alors qu'il ne remplissait point de fonctions messianiques.

Le même concours de la Haye provoqua de la part de M. Issel une étude d'une valeur moindre, mais néanmoins intéressante¹. S'inspirant sans doute d'une observation très fine de M. Wellhausen qui, dans son livre sur les Pharisiens et les Sadduccéens, a fait remarquer que dans l'esprit des Juifs l'idée du royaume de Dieu était inséparable de celle d'un royaume ennemi, il insiste avec raison sur ce fait qu'à l'époque de Jésus ce royaume ennemi était généralement conçu comme celui du diable. Aussi dans les évangiles la lutte est-elle constamment entre Jésus et les démons. Dans la suite de son travail il insiste sur la différence entre la venue lente et cachée du royaume et sa venue *ἐν δυνάμει*. Si Jésus a cru cette dernière

¹ *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament*. Voir surtout p. 117 ss.

prochaine, c'est parce que les natures énergiques envisagent toujours le but dernier de leurs efforts, comme tout à fait rapproché. Pour M. Issel l'essentiel dans la prédication de Jésus est l'idée que le royaume de Dieu vient spirituellement avant la catastrophe finale. Il en arrive ainsi à dédoubler en quelque sorte la notion du royaume de Dieu, et ne tient point compte de l'importance que Jésus accorde partout à la perspective d'une catastrophe imminente. Etant donnée sa conception double du royaume de Dieu, la question de la messianité de Jésus ne se pose pas pour lui dans toute son acuité. Si Jésus a fait prédominer la notion spirituelle du royaume de Dieu sur la notion eschatologique, il n'est pas étonnant qu'il considère son activité présente comme messianique. La conclusion est conforme aux prémisses, mais que faut-il penser de celles-ci ? Il me semble que M. Issel a bien moins su se dégager des liens de l'opinion courante et dogmatique sur le royaume de Dieu que M. Schmoller.

Si la solution que ce dernier donne au problème de la messianité de Jésus est insuffisante, son argumentation exégétique, considérée du moins dans son ensemble, me semble presque sans réplique. Elle est en tous cas supérieure à celle de M. J. Weiss qui, dans sa brochure intitulée *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingue 1892), soutient la même thèse, mais pour la développer avec beaucoup plus de hardiesse. Cette brochure a eu un grand retentissement en Allemagne, et non sans raison. M. Weiss est d'accord avec M. Schmoller sur le sens qu'il faut, historiquement parlant, attacher au terme de royaume de Dieu. Il diffère de lui dans la manière dont il comprend la conscience messianique de Jésus. Etant donné, conclut-il, que le royaume de Dieu est à venir, Jésus ne pouvait pas, à proprement parler, se considérer comme Messie durant sa vie terrestre. Il ne pouvait qu'envisager sa messianité future¹. Cette façon d'argumenter est très logique. Malheureusement elle ne répond pas aux textes, qui affirment catégoriquement que Jésus prétendait non seulement devenir, mais

¹ *Loc. cit.*, p. 24.

être le Messie. Elle ne répond pas davantage aux lois de la psychologie. Comment se figurer, en effet, que la conscience messianique de Jésus n'ait eu d'autre contenu que celui-ci : un jour, quand cette terre aura été remplacée par une terre nouvelle, je serai le chef du royaume de Dieu. Elle eût complètement manqué de base religieuse et pratique. M. Weiss n'en a pas moins le mérite d'avoir contribué à préciser la donnée du problème que nous présente la question si délicate du sens de la messianité de Jésus. Il a fait plus, il a tiré d'une manière extrêmement hardie les conclusions des prémisses qu'il a posées, et n'a pas craint de mesurer toute la distance qui sépare l'état de l'âme de Jésus tel qu'il le conçoit, du nôtre, son enseignement religieux et moral de celui du christianisme moderne. Selon notre auteur, si l'on s'en tient au sens historique des paroles du Christ, le mobile dominant de la vie morale des disciples de Jésus doit être la certitude de la prochaine venue du royaume. Aussi est-ce le mépris des biens de ce monde, quels qu'ils soient, qui caractérise les futurs élus.

Les restrictions mentales que nous ajoutons à tant de paroles du Sauveur, par exemple à celle-ci : « N'amassez point de trésors en ce monde, » sont contraires à l'esprit de celui qui les a prononcées.

M. Weiss cite un passage de l'ouvrage de M. Wendt, dans lequel cet auteur s'exprime comme suit : « Il faut retenir que Jésus, en prononçant les paroles (Luc XIV, 26 ss.) par lesquelles il déclare inévitables pour tous ses disciples et sans restriction aucune, la séparation d'avec les plus proches parents, les souffrances les plus extrêmes, et le renoncement à tout ce que nous possédons, réserve sans l'exprimer, la condition exprimée Marc IX, 43, lorsqu'il parle de couper la main, de retrancher l'œil ou le pied, à savoir la condition que ces biens nous nuiraient dans l'accomplissement des devoirs que nous impose la loi fondamentale du royaume de Dieu. Or, d'après Jésus, l'intérêt que nous portons aux membres de notre famille, les biens de la terre, l'attachement à la vie terrestre, ne sont pas nécessairement incompatibles avec la justice selon Dieu, et pour cette raison même il n'est pas commandé d'une manière

absolue de les sacrifier. Le même Jésus qui a prononcé les paroles Marc VII, 10 ss. ; X. 1-12 ; Mat. V, 13 ss., ne peut pas avoir enseigné que la répudiation de tous les liens de famille puisse avoir en elle-même une valeur religieuse et morale, et puisse être commandée à tous en vue de la venue du royaume de Dieu. » A cette manière de voir qui, dit M. Weiss, est la plus communément répandue, il fait la réponse suivante : « On accorde que Jésus a exigé de tous ses disciples sans exception le renoncement aux liens de la famille, mais à ce commandement on ajoute une clause qui ne se trouve pas dans les paroles de Jésus : si ces liens de famille nuisent à notre âme et par conséquent à notre salut. On oublie que Luc XIV, 25 ss. Jésus dit carrément, à tous ceux qui lui font cortège, que ce cas, que nous considérons comme exceptionnel, est leur cas à tous. Les liens de famille, les attaches de toute sorte qui les forcent à s'intéresser aux choses de ce monde, seront pour eux une cause de chute et de péché. Il ne dit pas du tout que ces biens donnés, ces rapports institués par Dieu, pourraient exceptionnellement devenir une occasion de péché pour quelques-uns, il admet que c'est là la règle. Pensée terrible et inconcevable si Jésus voulait formuler une loi pour un royaume divin destiné à se réaliser dans ce monde et à y durer. Elle n'est compréhensible que pour ceux qui admettent que Jésus considère toutes les relations entre hommes, quelque sacrées qu'elles soient en elles-mêmes, tous les biens de la terre comme n'ayant plus aucune valeur, puisque le monde est à la veille de périr. » Ailleurs, M. Weiss déclare qu'il faut nous rendre compte de la différence radicale qui existe entre la conception du royaume de Dieu telle qu'elle est courante dans la théologie moderne, et celle des évangiles. Les théologiens qui considèrent le royaume de Dieu comme un bien religieux dont la chrétienté est en possession dès à présent, se placent à un point de vue religieux tout différent de celui du Christ. Il n'est venu ni pour fonder le royaume de son Père, ni pour en formuler les lois. Il a voulu tout simplement détacher les âmes de ce monde, afin de les préparer pour le monde à venir. Sa piété porte un caractère eschatologique absolument prononcé. Elle a trouvé son

expression la plus adéquate dans cette parole, qui se lit dans les prières eucharistiques de la Didaché : « Que la grâce vienne et que le monde périsse ! »

On ne saurait lire l'écrit de M. Weiss sans éprouver le sentiment qu'il y a une grande part de vérité dans ses affirmations, ni d'autre part sans comprendre qu'il néglige un côté important de l'enseignement du Christ. Assurément Jésus a souvent parlé comme un homme qui se trouve à la veille d'une catastrophe, mais à d'autres moments il a aussi parlé comme un réformateur qui veut ouvrir des voies nouvelles à son peuple, placer sa vie sociale et morale sur des bases nouvelles.

Ce que M. Weiss n'a en tous cas pas mis suffisamment en lumière, c'est que les éléments ascétiques de l'enseignement de Jésus, ceux qui sont empreints d'un esprit de renoncement, tout en remontant à une idée qui lui est commune avec le judaïsme de son temps, c'est-à-dire à la conception eschatologique du royaume de Dieu, ont cependant un caractère parfaitement original. Le judaïsme n'a pas tiré de son eschatologie les conséquences morales qu'elle comportait. Jésus les a tirées. Nous pouvons en conclure que s'il a affirmé, comme le judaïsme, le caractère eschatologique du royaume de Dieu, il a été guidé par un intérêt religieux tout différent. C'est cet intérêt religieux qu'il eût fallu étudier en première ligne, car en matière religieuse ce qui importe, ce sont moins les affirmations elles-mêmes, que le sentiment qui les a dictées et qu'elles traduisent.

M. Weiss a trouvé un contradicteur aussi compétent qu'éloquent en la personne de M. Bousset qui a publié un écrit encore plus remarqué que celui de M. Weiss : *Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judenthum* (Göttingue 1892). L'auteur de : *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, avait cherché à rapprocher Jésus du judaïsme ; M. Bousset, sans nier qu'il y ait des points de contact, et que Jésus se soit servi de la théologie juive pour exprimer ses idées, cherche cependant à montrer que les différences sont infiniment plus importantes que les analogies. Il commence avec raison par comparer l'esprit qui anime Jésus avec celui du judaïsme, estimant à bon

droit que les recherches de détail, les minuties exégétiques ne peuvent ici mener au but, si on ne s'élève pas à la conception de ce qui forme l'essence même de la religion de Christ d'une part, et de celle de ses contemporains d'autre part. Sa manière de concevoir le caractère du judaïsme est fort juste. Il en relève le pessimisme et l'esprit de haine. Les espérances célestes des Juifs sont au fond bien terrestres par les mobiles qui les ont dictées. Tandis que les regards des pieux Israélites sont absolument tournés vers l'avenir et que leur âme religieuse ne trouve dans le présent rien qui puisse la satisfaire, il en est tout autrement de Jésus. L'idée que Dieu est son Père, lui fait voir le monde sous un autre aspect. Il n'attend pas seulement la révélation de Dieu, il la possède, tout en vivant dans ce monde de corruption et de misère. La différence la plus frappante et en même temps la plus profonde qui existe entre Jésus et le judaïsme, c'est que pour les Juifs Dieu est éloigné, on croit à son action future, on ne sent pas son action présente. Jésus au contraire vit dans la communion la plus étroite avec son Père céleste. Cette communion détermine aussi sa morale, sa façon de concevoir la vie terrestre et les devoirs qu'elle nous impose. Il ne fuit point le monde ni les hommes, au contraire il sent le besoin de vivre au milieu de ses semblables. En groupant autour de lui ses disciples, il crée une armée du bien, active par la charité, préoccupée au moins autant de répandre le bonheur autour d'elle que de poursuivre un bonheur supraterrrestre. Il y a donc en Jésus un principe de vie morale et religieuse qui est différent *toto genere* de celui du judaïsme. Cependant il ne faut pas pour cela oublier que la religion du Christ renferme aussi un élément par lequel elle se confond avec celle de ses contemporains. Jésus a certainement considéré la fin du monde comme prochaine. Si d'un côté il prend pleinement part à la vie de ce monde, de l'autre il vit en esprit dans un monde supérieur d'où il tire sa force et son espérance. Il a certainement voulu améliorer le sort de son peuple, mais aucune de ses paroles ne dénote qu'il se soit intéressé à sa vie politique, ou au progrès de la civilisation au sein de l'humanité. Il a vécu en quelque sorte en dehors de

la vie sociale. Un des passages les plus intéressants du travail de M. Bousset est celui dans lequel il examine s'il faut considérer cette absence de préoccupations politiques, cette attitude négative vis-à-vis des cadres ordinaires de la vie sociale, comme accusant un déficit, s'il y a ici une lacune à combler, si les réformateurs se sont vus obligés de compléter sur ce point le christianisme du Christ. Il y a, dit-il, une école, — c'est évidemment d'une fraction de l'école ritschelienne qu'il veut parler, — qui a la tendance de considérer la fidélité dans l'accomplissement de notre tâche sociale comme la manifestation la plus haute de notre vie religieuse, qui voit dans tout travail utile un travail pour l'avancement du royaume de Dieu. Telle n'est point l'idée des réformateurs, telle n'est point surtout celle du christianisme primitif. Qu'on ne s'imagine point supprimer la différence qui existe entre l'esprit qui est tourné vers les choses invisibles et l'esprit de ce monde, en renfermant tous les devoirs du chrétien dans l'accomplissement fidèle de nos devoirs sociaux. Le chrétien, s'il veut être un disciple digne de son maître, vivra comme lui dans l'au delà. La vie chrétienne ne sera jamais synonyme de fidélité au devoir professionnel. Le nerf en sera toujours la nouvelle naissance qui nous transporte dès ici-bas dans une vie supérieure.

Ce n'est qu'après avoir établi ce parallèle entre l'esprit du judaïsme et celui de Jésus que l'auteur passe à l'examen des deux notions importantes entre toutes pour celui qui veut établir ce que le Sauveur doit au judaïsme et ce qu'il y a ajouté, je veux dire la notion du royaume de Dieu et celle du Messie, ou pour parler plus exactement du Fils de l'homme.

La βασιλεία τοῦ θεοῦ, dit M. Bousset, est non une organisation nouvelle de l'humanité, mais la domination exclusive de Dieu sur l'humanité. Jésus considérait sans nul doute comme prochaine une catastrophe qui devait anéantir toutes les puissances ennemies de Dieu, et soumettre sans partage la terre transformée à la puissance de Jéhovah. Mais toute la splendeur de la domination divine lui apparaissait déjà dans chaque âme individuelle soumise à la volonté de Dieu. Du jour où un groupe d'hommes ainsi disposés fut réuni autour de lui, le royaume

de Dieu était là. Ainsi Jésus, sans abandonner la notion eschatologique du royaume, sait pourtant s'en affranchir, parce que l'intérêt éminemment religieux du salut des âmes l'emporte chez lui sur l'intérêt national et le soustrait à cette impatience qui ne sait pas attendre l'heure de Dieu.

Pour ce qui est de l'origine et de la portée de la conscience messianique de Jésus, M. Bousset renonce au fond à en donner l'explication. Il montre l'impossibilité de fixer d'une manière certaine le sens que Jésus attribuait au terme de Fils de l'homme, et la contradiction qui existe entre les espérances eschatologiques intimement liées à la notion du Messie, et la messianité actuelle de Jésus. Sa conclusion est celle-ci : En prenant le titre de Messie, Jésus n'a voulu qu'exprimer le sentiment qu'il avait de son rôle décisif. Il ne s'est servi qu'avec une certaine hésitation de ce terme, peu propre à devenir la formule de sa conscience intime. Partir de l'idée du Messie pour comprendre Jésus, comme l'a fait M. Baldensperger, c'est vouloir expliquer ce qui est clair par ce qui est obscur, ce qui est simple par ce qui est compliqué.

Les mérites de l'étude de M. Bousset sautent aux yeux. Il a su rendre justice d'une part aux résultats inéluctables de l'exégèse, et de l'autre au sentiment irrésistible qui nous défend de faire de Jésus le prisonnier des idées eschatologiques et messianiques de son temps. Malheureusement il ne serre pas d'assez près les difficultés que présentait la tâche qu'il s'était proposée. Il revient sans cesse sur cette affirmation que Jésus, avec la spontanéité qui est le propre du génie, sait concilier toutes les antinomies sans donner, sans même chercher la formule de cette unité supérieure. Mais cette affirmation, juste en elle-même, ne compense pas le manque de précision dans la détermination des notions les plus importantes de la prédication de Jésus. Il a procédé, dit M. Bousset, par intuition, et non par déductions logiques. Il n'en est pas moins vrai qu'il a dû avoir une conception précise du royaume de Dieu et du rôle du Messie, et cette conception il eût fallu la déterminer. Une étude plus attentive de l'enseignement moral de Jésus aurait notamment fourni à M. Bousset des indications précieuses sur

les racines psychologiques de la conscience messianique de Jésus.

Il y a aussi lieu de faire des réserves sur la manière dont notre auteur comprend les rapports entre Jésus et son Père, et sur les conséquences qu'il en tire. On a beaucoup insisté sur ce fait, que dans le judaïsme l'idée de Dieu devient de plus en plus abstraite, que Dieu s'éloigne toujours plus des hommes pour se confiner dans un ciel infiniment éloigné, alors qu'autrefois son intervention semblait partout visible. Cela est incontestable. Si l'angélologie prend, dans la période qui nous occupe, un développement si considérable, si l'on éprouve le besoin de faire agir Dieu sous forme de la *Memra*, de le faire se manifester sous la forme de la *Schechina*, c'est qu'évidemment on le conçoit, lui et son action sur le monde, d'une manière bien moins anthropomorphe qu'autrefois, on se figure ses rapports avec les hommes bien moins directs qu'on ne faisait autrefois. Mais ici encore il importe de ne pas confondre un mouvement théologique avec un mouvement religieux. Au fond la religion des prophètes repose aussi peu que celle du judaïsme sur l'idée de la communion personnelle de l'âme avec Dieu. Elles reposent l'une et l'autre sur l'idée de l'alliance entre Dieu et Israël, et depuis que la loi existe, c'est par elle surtout que cette alliance se manifeste. Dieu, tout en étant le Dieu de l'univers, est cependant avant tout le Dieu de la loi. C'est la loi qui le révèle, c'est son triomphe qu'il poursuit et que la direction qu'il imprime aux événements tend à assurer. Considéré à ce point de vue Dieu est très rapproché de son peuple, qui par la loi connaît sa volonté et ses desseins. Il n'est pas un Dieu caché, connu de ceux seulement qu'a transformés la mystérieuse influence de son esprit, de cet esprit qui nous communique ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point entré dans le cœur de l'homme. Tous ceux qui observent la loi sont également près de lui, comme ils sont également éloignés de lui, car aucun d'eux n'a avec lui une communion personnelle, une communion dont la loi écrite ne fût point l'instrument. Il ne faut donc pas insister exclusivement sur cette idée que Jésus a rapproché l'humanité

de Dieu. Il est tout aussi juste de dire qu'il a éloigné Dieu du peuple juif et de tous ceux dont le sentiment religieux n'est pas épuré, en le plaçant dans une sphère, vers laquelle un cœur régénéré peut seul s'élever. Aussi bien la conscience de sa filialité divine n'a-t-elle pas seulement inspiré à Jésus le courage et la patience nécessaires pour accomplir son œuvre sur cette terre, elle lui a en outre révélé l'abîme qui sépare de Dieu l'humanité entière, y compris les fidèles observateurs de la loi, le caractère tragique du péché en d'autres termes. Elle lui a fait comprendre que nous ne saurions être justes devant Dieu qu'au prix d'une obéissance joyeuse et complète, d'un don sans réserve de notre cœur.

M. O. Holtzmann est trop historien pour ne pas reconnaître la part de vérité que renferment les tentatives de rapprocher Jésus du judaïsme. Sa brochure, *Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben des Menschen*¹, ne lui en a pas moins été inspirée par le désir de réagir contre ces tendances et de reconquérir pour le christianisme moderne la notion du royaume de Dieu que M. J. Weiss avait plus ou moins abandonnée au judaïsme, tout en nous recommandant un peu naïvement de nous en servir cependant, dans un sens conforme à l'esprit de notre théologie. D'après M. Holtzmann Jésus avait pour but principal de fonder une communauté basée sur l'amour de Dieu et du prochain. Il ne conteste point qu'il ait participé aux espérances eschatologiques de son temps, mais loin de mettre cette tendance de son esprit en opposition avec son besoin d'activité immédiate, il estime qu'elle n'a fait que donner une expression saisissante à son espoir de succès prochain et complet. Il voulait avant tout réunir les hommes dans une pensée de fraternité et de solidarité. Aussi ses rapports avec les pécheurs n'avaient-ils, d'après notre auteur, d'autre but que de montrer qu'il ne faut exclure personne de la communauté d'amour qui doit embrasser tous les hommes. M. Holtzmann, on le voit, subordonne l'élément eschatologique de la prédication de Jésus à l'élément social. D'autre part il fait peu de cas de ce qui dans

¹ Fribourg en B., 1893.

son activité se rapporte au salut des âmes. Jésus n'est pour lui Sauveur que dans la mesure où il est le fondateur d'un royaume de Dieu sur la terre. Cette coïncidence est digne d'être notée. Elle nous prouve qu'il existe un lien étroit entre les espérances eschatologiques de Jésus et son activité rédemptrice, et qu'on ne saurait méconnaître celle-ci sans se tromper sur la portée de celle-là. Si M. Holtzmann avait compris que Jésus ne voulait pas seulement réorganiser moralement la société, mais avant tout assurer aux âmes le salut éternel, il se serait peut-être rendu compte que ses espérances eschatologiques n'étaient pas simplement une sorte de prolongement dans l'au delà de ses espérances terrestres.

Les auteurs que nous avons caractérisés jusqu'à présent s'accordent, malgré les divergences qui les séparent, à reconnaître qu'il y a dans la prédication de Jésus un élément que nous ne pouvons pas nous approprier d'une manière directe. Ils s'accordent également à penser que Jésus, en faisant entrer cet élément dans son évangile, obéissait à des motifs religieux tout à fait différents de ceux du judaïsme.

Il nous reste à entendre deux voix qui partent d'un camp opposé, et qui affirment que l'eschatologie de Jésus n'est pas plus emprisonnée dans les idées de son temps que tout le reste de sa doctrine, et participe au caractère de pérennité dont toute sa prédication est revêtue. Écoutons d'abord M. Schnedermann¹.

A-t-on le droit de ranger cet auteur au nombre des adversaires de la nouvelle école historique dont nous venons d'analyser les principaux travaux ? Je crois qu'il s'inscrirait en faux, et très énergiquement, contre un pareil jugement. En effet, avant bien d'autres et au risque de compromettre sa réputation de théologien orthodoxe, il a déclaré très nettement que la personne du Christ et son évangile doivent être placés dans leur cadre historique, qu'il faut se souvenir que Jésus était Juif, et parlait à des Juifs, si l'on veut se rendre compte du sens exact qu'il attachait aux termes qu'il emploie, notamment

¹ *Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung dargestellt.* Leipzig 1893 et 1895, 2 vol.

à celui de royaume de Dieu. On ne saurait refuser cette justice à l'auteur de l'intéressante brochure : *Der jüdische Hintergrund im Neuen Testament*. Mais si M. Schnedermann pose avec beaucoup de fermeté un principe d'une incontestable justesse, il nous fait éprouver une vive déception par la manière dont il l'applique. En analysant la notion de la βασιλεία τοῦ Θεοῦ, il montre avec raison qu'elle se rapporte avant tout à la domination exercée par Dieu sur les hommes. Mais il modernise singulièrement cette idée lorsqu'il la trouve réalisée dans la domination spirituelle exercée par le Christ au nom de Dieu, par le moyen de l'expansion croissante de l'évangile parmi tous les peuples de la terre. Si telle eût été l'idée de Jésus, il semble qu'il aurait dû s'exprimer tout autrement qu'il n'a fait, pour éviter les plus graves malentendus entre lui et ses auditeurs. En ce cas, on ne pourrait plus dire qu'il a fait entrer dans sa prédication une idée juive, même modifiée, même transfigurée, il faudrait dire que la théologie juive a peut-être été son point de départ, mais qu'ensuite il a rompu tout lien entre son enseignement et les idées caractéristiques de cette théologie. Si Jésus, en affirmant que la fin des temps est proche, n'a entendu, comme le veut notre auteur, annoncer autre chose que la fin de la prééminence religieuse du peuple juif sur toutes les autres nations, ne mérite-t-il pas le reproche d'avoir joué avec les mots¹ ?

M. Schnedermann semble penser qu'une fois l'élément politique éliminé des espérances messianiques, il ne reste plus que l'idée assez vague à laquelle il réduit la notion du royaume de Dieu. Il n'en est rien. La différence entre la conception moderne du royaume de Dieu et celle du judaïsme repose moins sur l'antinomie entre l'idée religieuse et l'idée politique que sur l'antinomie entre l'idée d'un développement progressif et celle d'une catastrophe soudaine et définitive. Jésus pouvait fort bien écarter toute tendance politique et néanmoins prévoir une catastrophe de cette nature. Ce n'est même qu'à cette condition qu'on peut dire que sa prédication porte les traces de l'influence du milieu dans lequel il vivait.

¹ *Loc. cit.*, I, p. 188 s.

Les belles pages que M. Schnedermann consacre à la messianité de Jésus sont très dignes d'attention. Il a raison de dire que la conscience messianique de Jésus est un mystère dont nous ne sonderons jamais toutes les profondeurs. Il n'en aurait pas moins fallu préciser davantage les termes du problème qu'elle pose devant nous. C'est ce que M. Schnedermann ne nous semble pas avoir fait. Il affirme d'une part que Jésus considérait sa messianité non comme présente, mais comme future, et de l'autre, qu'il conçut de bonne heure l'idée du Messie souffrant¹. N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux affirmations ? Si le rôle du Messie consiste à souffrir, il n'est à aucun moment plus Messie qu'au moment où il souffre ; si, par contre, Jésus ne se sent, durant sa vie terrestre, Messie que par anticipation, c'est que pour lui aussi le propre du Messie est d'être un roi puissant et glorieux. Si nous examinons séparément chacune de ces deux explications de la messianité de Jésus qui semblent s'exclure et que M. Schnedermann juxtapose, l'une et l'autre nous mettent en présence de graves difficultés. En examinant les conclusions de M. J. Weiss, nous nous sommes déjà rendu compte qu'une conscience messianique qui aurait eu son point d'appui dans l'avenir est une impossibilité psychologique. Quant à la conception du Messie souffrant, il est certain qu'elle se forma peu à peu dans l'âme de Jésus, mais il me semble tout aussi certain qu'il se sentait Messie avant de prévoir sa mort ignominieuse. Le problème de sa messianité doit donc être examiné en dehors de l'idée de souffrance, et cette idée loin de le simplifier le complique au contraire. En effet, la certitude d'être le Messie ne se serait pas formée dans l'esprit de Jésus si elle ne lui avait pas été imposée par le sentiment qu'il avait une tâche vraiment messianique, c'est-à-dire royale, à accomplir ici-bas. L'idée du Messie, loin d'appeler celle de souffrance, semble donc l'exclure même pour Jésus, et s'il arrive à la conception du Messie souffrant, c'est évidemment en combinant deux séries d'expériences intimes, de sollicitations intérieures, dont

¹ *Loc. cit.*, II, 192 s, 203, 199.

les unes l'invitèrent à parler et à agir avec autorité, et les autres à s'offrir en victime expiatoire.

Il faudrait entrer dans de trop nombreux détails exégétiques pour apprécier à sa juste valeur l'important travail de M. Haupt : *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien* (Berlin 1895). Son analyse du discours eschatologique de Jésus dans les synoptiques est très remarquable, ainsi qu'un grand nombre de ses remarques exégétiques. Malheureusement il se laisse aller, dans l'explication de certains passages d'une importance capitale, à attribuer aux paroles de Jésus un sens qu'historiquement elles ne pouvaient pas avoir. M. Haupt affirme avec raison que Jésus conçoit le royaume de Dieu, non comme un corps organisé ou comme une communauté purement idéale et unie par des liens spirituels seulement, mais qu'il le conçoit comme un bien céleste. Malheureusement sa manière de déterminer la nature de ce bien est vague et insuffisante et de plus peu conforme aux données des textes. Il distingue, lui aussi, entre une venue cachée et lente de la βασιλεία et une venue glorieuse. Cette dernière, Jésus ne l'attendait nullement dans un avenir rapproché. Sa mort ne sera point suivie immédiatement d'une seconde parousie. Néanmoins sa royauté se manifesterà aux yeux du monde, car les forces et les dons célestes qui constituent en réalité la βασιλεία seront communiqués à un nombre d'âmes toujours croissant, et par elles pénétreront et transformeront l'humanité.

Cette manière de voir me semble tout d'abord incompatible avec une saine interprétation des données des évangiles. Préoccupé d'écarter toute idée d'erreur de la part de Jésus sur l'heure de la venue du royaume, M. Haupt entre dans l'ornière d'une exégèse surannée. Il est impossible d'admettre que le Christ, en annonçant devant le sanhédrin sa venue prochaine sur les nuées du ciel, a simplement voulu dire qu'on ne tarderait pas à s'apercevoir de la réalité de sa royauté spirituelle¹. M. Haupt lui-même ne semble pas en être bien sûr,

¹ *Loc. cit.*, p. 106.

parce qu'après l'avoir affirmé il revient une seconde fois sur ce passage et trahit quelque hésitation ¹.

Que devient ensuite la conscience messianique de Jésus, si nous nous plaçons au point de vue de M. Haupt ? C'est lui prêter des conceptions tout à fait modernes que de s'imaginer que l'idée messianique ait pu se transformer dans son esprit en celle d'une royauté spirituelle. En admettant même la possibilité de cette transformation, n'eût-elle pas nécessairement eu pour résultat de lui faire répudier l'idée messianique ? En prenant le titre de Messie il s'exposait lui-même, il exposait ses disciples et peut-être le peuple juif tout entier à des dangers très réels. A quoi bon courir de pareils risques pour prêter au terme de Messie un sens qui est presque en contradiction avec le sens traditionnel ! Qu'elle singulière façon c'eût été d'appliquer le précepte qu'il donne (Mat. IX, 17), de ne pas mettre le vin nouveau dans de vieux vaisseaux !

Enfin le principe même de l'étude de M. Haupt appelle une dernière observation. Ce principe consiste à écarter l'élément eschatologique de la prédication de Jésus, pour insister sur la venue spirituelle du royaume de Dieu dans les âmes. Cette méthode, si séduisante soit-elle, n'atteint pas le but qu'elle se propose. L'évangile du royaume renferme sans contredit des promesses pour les âmes individuelles, et des promesses qui peuvent se réaliser dès ici-bas. Mais il n'est pas permis de méconnaître qu'il annonce en même temps une catastrophe prochaine. Loin de détourner les yeux des siens de cette catastrophe, Jésus en évoque, au contraire, sans cesse la perspective. Loin d'enseigner qu'il faut se contenter de la possession subjective de la βασιλεία, et ne plus se tourmenter de sa venue objective, il insiste, au contraire, sur cette dernière, et en fait à certains moments le point d'appui de sa prédication.

Tout en me séparant de M. Haupt sur le point le plus important de son travail, je n'hésite pas un instant à dire qu'il y a beaucoup à apprendre dans cette étude si consciencieuse. Ce qui me semble surtout digne d'être retenu, c'est que notre auteur,

¹ *Loc. cit.*, p. 141, ss.

après avoir écarté autant que possible l'élément eschatologique de l'évangile du royaume, n'en reconnaît pas moins que la βασιλεία est un bien d'ordre céleste. Les idées de M. Haupt rappellent un peu celles que M. Kœstlin a développées dans un article remarquable publié dans les *Studien und Kritiken*¹. Mais la conception de M. Kœstlin est plus conforme aux données de l'histoire. Tout en donnant du royaume de Dieu une définition bien trop abstraite, tout en insistant trop sur cette idée que le royaume est réalisé dans la communauté de ceux qui participent à la vie supérieure que Jésus veut nous communiquer, il n'en maintient pas moins très nettement le caractère eschatologique de la βασιλεία dans l'enseignement du Christ.

En terminant cet aperçu sur les principales publications allemandes de ces dernières années relatives à la personne et à l'enseignement de Jésus, je ne puis m'empêcher de rappeler qu'un éminent penseur français est entré, d'une manière tout à fait indépendante, dans la voie que suivent les théologiens allemands dont il vient d'être question. M. Renouvier dans sa remarquable *Etude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ*² affirme avec énergie que Jésus considérait la fin du monde comme prochaine. Il en tire la conclusion que sa morale n'a été autre chose qu'une morale d'épreuve et d'attente. « Il a fallu, dit-il, qu'on détournât les yeux du fait capital de l'annonce des Evangiles, pour considérer Jésus comme un législateur. C'est un énorme contre-sens. » M. Renouvier a fort bien vu un côté de la prédication du Christ, il en a complètement négligé un autre. Il nous semble évident que Jésus a voulu être législateur et réformateur. Comment a-t-il concilié cette prétention avec l'attente d'une catastrophe prochaine ? dans quel rapport est-elle avec sa conscience messianique ? C'est là précisément le problème le plus ardu que posent devant nous les récits des Evangiles.

Je n'essaierai pas de le résoudre ici, ni même d'indiquer ma

¹ J. Kœstlin, *Die Idee des Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik*. Studien und Kritiken, 1892, p. 402, ss.

² *Année philosophique* de M. Pilon, 1893.

solution personnelle. Je me contente de résumer l'impression qui se dégage pour moi de l'étude de la controverse dont j'ai exposé les péripéties principales.

Elle n'a guère encore abouti à des résultats incontestés, mais elle peut contribuer à nous faire envisager d'une manière plus nette les problèmes qui se rapportent à la vie et à l'enseignement de Jésus. Elle a montré surtout que deux éléments de la prédication évangélique qui, au premier abord, semblent s'appeler l'un l'autre, sont en réalité difficiles à concilier, je veux dire la messianité de Jésus et l'idée de la venue prochaine du royaume de Dieu. En dépit des apparences, le premier ramène Jésus vers la terre, tandis que le second l'en éloigne. Les écrits que je viens d'analyser nous donnent aussi quelques lumières sur les tendances générales de la théologie allemande actuelle. Leurs auteurs sont évidemment dominés par un esprit réaliste, avide avant tout de faits, et fortement attachés à la conviction que même les phénomènes historiques les plus extraordinaires doivent s'expliquer par l'action lente de causes multiples et souvent cachées. D'ailleurs, tout en appliquant cette théorie à la vie de Jésus avec une énergie auparavant inconnue, ils ne méconnaissent pas le caractère surnaturel de la personne du Christ, et leur méthode contribuera même, j'en suis sûr, à le mettre mieux en lumière. Dès à présent elle fait visiblement triompher cette idée que Jésus nous convie avant tout à devenir, par nos aspirations et nos pensées, citoyens d'un monde supérieur. Nous en plaindrons-nous à une époque où l'on n'a que trop souvent la tendance d'affaiblir le christianisme en lui assignant pour tâche principale la solution des problèmes sociaux, qui ne sont après tout que des problèmes de bonheur terrestre ? Il me semble que non. Il me semble que sur ce point du moins les intérêts du réalisme historique se confondent avec ceux de la piété chrétienne.
