

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1922)
Heft: 42

Artikel: Étude critique : de quelques points de méthode à propos de la vie de Jésus de M. Georges Berguer
Autor: Lombard, Emile
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380044>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDE CRITIQUE

DE QUELQUES POINTS DE MÉTHODE

A PROPOS DE LA *VIE DE JÉSUS* DE M. GEORGES BERGUER (1)

Comme il le déclare dans sa Préface, M. Berguer « n'a pas voulu revenir aux chemins battus ». Tout en profitant du travail accompli par les exégètes et les critiques, il s'est proposé de suivre une voie nouvelle, par laquelle on arrive à mieux connaître Jésus. L'application de la méthode qu'il préconise doit avoir pour effet, selon lui, de dissiper en bonne partie les obscurités qui enveloppent encore la figure du Sauveur. Cette méthode, il l'emprunte à la psychologie, et plus spécialement à la psychanalyse. Très persuadé de la valeur des interprétations qu'il propose, il se plaît à insister sur ce qu'elles auraient de préférable à celles qu'on trouve chez les auteurs qui traitèrent avant lui ce grand sujet. Pasteur et docteur en théologie, il paraît tenir beaucoup à montrer que sa manière d'aborder les problèmes le sépare des théologiens, ses prédécesseurs. Il lui arrive de procéder par affirmations assez anodines. Ainsi, quand il écrit qu'« à côté de la théologie, il y a place pour la psychologie », cette phrase semble n'être là que pour réclamer un partage à l'amiable. Mais ailleurs, le ton change : la méthode des théologiens est formellement opposée à celle des psychologues, du côté de qui se range M. Berguer.

Où gît à ses yeux le principe de cette opposition, qu'il sou-

(1) *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*. Genève, Atar, 1920. — Il est bien tard pour parler de ce livre, qui a fait pas mal de bruit en son temps. Mais les livres passent, et les questions restent. — L'abréviation *Vie de Jésus* figure comme titre courant du volume. Nous l'employons pour plus de commodité, sans perdre de vue le titre complet, qui précise mieux l'intention de l'auteur.

ligne parfois, comme on le verra, en termes assez dépréciatifs pour la théologie ? On trouve dans son livre au moins deux réponses différentes à cette question.

L'une est fournie par les deux premiers paragraphes du premier chapitre de l'Introduction. Là, nous voyons que la théologie a pour caractéristique « la conception dogmatique de la religion ». Conception dogmatique, c'est-à-dire intellectualiste :

« Jusqu'au milieu du XIX^e siècle environ, on avait coutume de considérer la religion et les différentes religions comme autant de vérités intellectuelles dont il s'agissait de démontrer ou de rejeter le bien-fondé par un travail de dialectique... Sauf quelques exceptions (par exemple les âmes mystiques qui insistaient et ont toujours insisté sur la vie et les raisons du cœur), tout le monde pensait que l'essentiel, en religion, était de demeurer convaincu de la légitimité de certaines croyances intellectuelles. »

Cette manière de voir, ajoute notre auteur, a encore bien des partisans à notre époque. « Cependant, les meilleurs de nos théologiens protestants réclamaient déjà une autre méthode et la saluaient de leurs vœux » (suit une citation de Frommel). Ces vœux, il appartenait à la psychologie religieuse de les exaucer :

« La psychologie religieuse a donné, semble-t-il, le coup de mort à la conception syllogistique et scolastique de la religion... (Elle) nous a révélé un fait de la plus haute importance et dont nous nous doutions déjà (*sic*), c'est que la religion, loin d'être une vérité extérieure à l'homme et qu'il doive avaler toute faite comme une pilule, tient au contraire à ses fibres les plus intimes, possède des liens étroits avec sa nature la plus profonde et l'atteint par le dedans. »

Ne confondant plus la religion et le dogme, les psychologues étudient les phénomènes religieux avec tout le désintéressement qui caractérise la vraie science, ce que les théologiens, inféodés à leur credo, ne savent pas faire :

« La psychologie diffère donc de la théologie en ce qu'elle repose sur une base scientifique : l'observation et le classement des faits. La théologie, au contraire, a généralement un fondement tout autre ; elle part de la vérité admise de certaines croyances, de certaines doctrines, d'une théorie préconçue ou acceptée en vertu d'un acte de foi, et elle cherche à démontrer la vérité et le bien-fondé de cette théorie. »

M. Berguer destine son livre à un public assez étendu. Il est à craindre que la partie de ce public qui ignore l'histoire de la théologie ancienne et moderne n'en conçoive une étrange idée à la lecture de ces considérations trop brèves et trop vagues, et ne soit loin de soupçonner l'importance des « quelques exceptions » mentionnées par acquit de conscience dans un des passages cités plus haut. Qu'il y eût dans la religion autre chose que des syllogismes, bien des théologiens s'en étaient avisés, même avant le milieu du ^{xix}^e siècle. On connaît entr'autres un nommé Schleiermacher... Et quand, tout à la fin du ^{xix}^e siècle et dans les premières années du ^{xx}^e, parurent les travaux qui firent entrer la psychologie religieuse dans sa phase scientifique, il y avait un certain temps que la théologie dite nouvelle, abandonnant les preuves externes et supranaturalistes de la validité de la foi, ainsi que les essais de rationalisation de l'ancien libéralisme, s'était mise en devoir de tonder son apologétique sur les satisfactions que la religion en général et le christianisme en particulier offre aux besoins moraux et sentimentaux de l'âme humaine. Grand est le mérite des psychologues qui entreprirent méthodiquement l'étude des états de conscience religieux, considérés dans leurs rapports avec l'ensemble de la vie mentale. Ce n'est pourtant pas d'eux que nous avons appris que la religion n'est pas une vérité « extérieure à l'homme » et sans lien avec ses sentiments profonds. On se doutait, certes, déjà de cela ; on s'en doutait si bien qu'il vaudrait mieux ne pas parler ici d'une révélation de la psychologie religieuse.

Au reste, il convient de distinguer deux choses qui s'associent étroitement dans l'esprit de M. Berguer : avoir une notion intellectualiste de l'origine et de la nature de la religion, et se laisser influencer, dans l'interprétation des phénomènes religieux, par des préjugés relatifs à la valeur transcendante de certaines doctrines. Il y a des savants qui professent que les croyances religieuses sont nées d'une explication enfantine et erronée des phénomènes naturels. Voilà bien une façon d'intellectualiser la religion ; et l'on ne saurait dire qu'elle soit dictée par le désir de confirmer la vérité du dogme. Il est vrai que ces savants ont pu être influencés, même à leur insu, par le désir contraire, celui de combattre le dogme en y montrant dès l'origine le résultat d'une fausse application du principe de causalité. Ainsi leur

thèse procéderait réellement, quoique négativement, de l'intellectualisme de la théologie traditionnelle. Mais est-on sûr que, de son côté, la psychologie religieuse à tendances affectivistes ne doive rien à l'influence de la théologie du sentiment ? William James a été vivement critiqué d'avoir prêté l'appui de sa notoriété psychologique à une conception de l'« expérience religieuse » qui est plus théologique que scientifique et psychologique.

C'est « l'intellectualisme en matière de religion » que M. Berguer rend responsable des conflits qui éloignent tant de gens du christianisme. Je ne crois pas qu'il suffise de montrer que la religion a des racines dans notre être affectif et dans notre subconscient pour ramener à la foi beaucoup d'incrédules. Il existe une philosophie scientifique dont les adeptes n'hésitent pas à reconnaître la suprématie du sentiment dans la vie religieuse, comme dans l'activité humaine en général ; ce qui ne les empêche pas d'être intellectualistes pour leur compte, et nettement hostiles aux croyances chrétiennes, qu'ils considèrent comme l'effet d'une infirmité de l'esprit, d'un besoin maladif de consolation qu'une bonne hygiène mentale arrivera à guérir (1). M. Berguer aurait sans doute d'excellents arguments à leur opposer. Mais ne voyons-nous pas ici que, quelle que soit la réponse donnée à la question d'origine psychologique, une *question de vérité* subsiste, qui demande à être débattue rationnellement ?

Aujourd'hui, le danger n'est pas pour nous du côté de l'intellectualisme (2). Dans les milieux protestants qui passent pour « avancés », on n'est que trop enclin à méconnaître, sous prétexte de religion sentie et vécue, la nécessité d'une religion ordonnée, construite, pensée, et son avantage sur une religiosité toute

(1) « L'expérience nous impose cette loi, qu'on peut appeler *loi de la prédominance affective* : puisqu'elle est l'expression d'un fait, la philosophie intellectualiste l'enregistre sans difficulté » (Marcel BOLL, *Sur la relativité, l'activité et autres synthèses*. Mercure de France, 15 juin 1921, p. 683). « Les croyants convaincus sont toujours plus ou moins les déprimés, les anxieux, chez qui le médiocre fonctionnement du système nerveux crée le besoin violent de se consoler » (*ibid.*, p. 687).

(2) Ceci a été écrit avant que paraisse, dans la Revue d'histoire et de philosophie religieuses (juillet-août 1921) l'article de M. F. MÉNÉGOZ sur *La philosophie de Bergson et la théologie protestante*, où s'exprime une opinion analogue.

d'aspirations et de bonnes intentions. On répète à satiété que « la religion n'est pas dans les dogmes, dans les doctrines et dans les cérémonies avant d'être dans l'homme lui-même ». Evidemment, on ne connaît pas de religion antérieure à l'apparition de l'*homoreligiosus*. Mais il est tout aussi juste et pour le moins aussi opportun de rappeler qu'il n'y a pas de religion, en tout cas pas de religion viable, sans cérémonies, sans doctrines et sans dogmes, et que le besoin religieux de salut, partout où il se manifeste, cherche sa satisfaction dans un ordre et un système de salut, lequel n'existe à *vues humaines* que sous forme d'institutions et de concepts.

Quand donc on parle de l'esprit dogmatique des théologiens, de leur manque d'impartialité scientifique, il importe de bien préciser le sens et la portée de ce reproche. Une des branches de la théologie, la dogmatique, se donne pour tâche d'exposer et de justifier les affirmations de la foi. Les dogmaticiens ne sont pas désintéressés à l'égard de ces affirmations, et ne prétendent pas l'être. Ils font leur métier, et, pourvu qu'ils le fassent en pleine connaissance de cause, on ne saurait leur en dénier le droit sans se prononcer par là contre la foi elle-même. Si l'on admet qu'elle a pour elle de bonnes raisons, on ne peut trouver mauvais que des hommes compétents se vouent à en rendre compte. Par contre, il est toujours fâcheux et anti-scientifique de dogmatiser quand on est censé faire autre chose, de mêler des postulats de doctrine à l'examen des questions de fait. Seulement, c'est là un tort humain, et non pas exclusivement théologique. Dieu sait que tous les doctrinaires ne sont pas d'Eglise.

Depuis plus d'un siècle, la théologie protestante a fait de la vie de Jésus l'objet d'une discipline particulière, distincte de la science du dogme. Cette distinction est-elle illusoire ? Notre auteur semble le penser. « Un théologien chrétien, dit-il, abordera [l'étude de] la personne de Jésus avec le dessein de démontrer qu'il est bien le Sauveur auquel la foi de l'Eglise s'attache... » Mais, en vérité, M. Berguer n'a point écrit son livre dans un esprit si étranger à ce dessein. Il espère bien que sa méthode rendra service à la croyance chrétienne, en la mettant en possession d'un fondement plus sûr. Et ceux de qui il a reçu des

éloges l'ont loué notamment pour ce qu'ils attendent de bon de ce nouveau mode d'apologie. Aussi sent-il le besoin de s'expliquer à ce sujet, de tenter une justification *non-théologique* de l'intérêt très spécial qu'il prend à l'étude de la personnalité du Christ.

Pour cela, il emprunte à M. George Coe (1) la distinction que ce psychologue établit entre deux catégories de recherches, aussi légitimes l'une que l'autre en psychologie de la religion. Il y a d'une part à dégager de chaque phénomène religieux (conversion, mysticisme, etc.) les états de conscience qui le constituent. C'est le point de vue *structural*. Il y a d'autre part à étudier la religion en tant qu'elle paraît tendre à certains buts, répondre à certains besoins de l'homme en lutte avec la destinée. C'est le point de vue *fonctionnel*. Le premier fait abstraction des personnes. Le second rapporte les états de conscience aux personnes et montre en chacun de ces états « un aspect particulier d'une vie en train de se réaliser elle-même » (2). M. Berguer sait un tel gré à M. Coe de ces remarques qu'il s'écrie dans son enthousiasme : « Là encore, c'est un Américain qui vient nous sauver du pédantisme académique, avec son gros bon sens et sa vue candide et claire des réalités. » Pour ce qui est d'élire comme objet d'étude une personne, au lieu d'un groupe de phénomènes considérés impersonnellement, c'est là une liberté que M. Berguer aurait pu prendre en l'absence même d'une référence transatlantique pour l'y autoriser. Mais sa joie vient surtout de ce que cette notion de la *self-realization*, dont il y aurait lieu de déplorer le vague, lui paraît réintégrer en psychologie les jugements de valeur.

Certes, il est des différences que le langage ordinaire exprime en termes de qualité et que la science psychologique ne tient pas pour inexistantes. Le cas d'un héros ou d'un saint ne l'intéresse pas *a priori* davantage que celui d'un grand malfaiteur ; mais le contraste même de ces deux cas peut lui paraître intéressant par les problèmes qu'il soulève, problème de savoir, par exemple, à quel moment et sous quelles influences l'évolution mentale d'un individu se dessine dans un sens soit conforme soit contraire aux tendances que la société approuve. Mais comment

(1) G. COE, *The Psychology of Religion*, Chicago, 1916.

(2) G. COE, *op. cit.*, p. 19.

assimiler une telle manière, tout empirique, de poser la question de fonction, aux jugements moraux qui font intervenir une idée de finalité métaphysique ? Ne jouons pas sur les mots. On nous dit que « les axiomes mêmes sur lesquels repose la science sont dictés par des considérations de l'ordre de la valeur », et que « la science la plus désintéressée se construit en définitive sur un intérêt ». Oui, connaître est une valeur ; connaître vaut mieux qu'ignorer. C'est parce qu'elle érige cela en axiome que la science émet ses hypothèses et en poursuit la vérification. Mais aussi trouve-t-elle son compte aux démonstrations même les plus dénuées de portée pratique, voire aux constatations les plus désolantes, pourvu qu'elles soient exactes. C'est à un autre ordre d'intérêt que se rapporte la question religieuse par excellence, la question de salut.

Cette question préoccupe visiblement M. Berguer. Quand il parle, par exemple, « de trouver en Christ le secret de la vie », il emploie un langage qui n'est pas celui de la psychologie, mais celui de l'apologétique et de la piété. On ne songerait point à s'en étonner, s'il n'avait tant reproché aux théologiens leur attitude partielle, tendancieuse et dogmatisante. De là vient l'embarras assez manifeste d'où il ne sort qu'à moitié en s'appropriant ce que dit M. Coe de la légitimité du point de vue fonctionnel.

Qui peut se flatter d'être tout à fait impartial, lorsqu'il est question de Jésus ? Son nom remue en nous tant de fibres sensibles, éveille dans nos âmes occidentales des échos héréditaires si profonds, qu'on ne voit guère qui aurait qualité pour scruter le problème de sa vie s'il fallait récuser quiconque apporte à ce travail autre chose qu'une curiosité dégagée de toute prévention soit favorable soit hostile au christianisme. Par bonheur, la valeur scientifique d'un ouvrage n'a pas nécessairement pour condition l'indifférence doctrinale de l'auteur, mais le soin qu'il doit prendre de ne pas confondre ce qu'il sait et ce qu'il suppose, désire ou croit. Or, ce souci de ne pas aller, quant aux faits, au-delà des conclusions permises par le nombre et la nature des renseignements dont on dispose, la méthode historique l'exige et vise à le développer au point d'en faire chez ses adeptes une habitude de l'esprit. Et voici bien des années que cette méthode est appliquée, plus ou moins logiquement,

par les savants, théologiens pour la plupart, qui étudient les origines du christianisme et notamment la vie de Jésus. Ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'après avoir commencé par dénoncer la « conception dogmatique de la religion » comme étant le grand péché de la théologie, M. Berguer s'en prend dans plusieurs passages subséquents à la méthode historique elle-même, qui a précisément, entr'autres mérites, celui de bannir le dogmatisme de l'étude des événements religieux du passé.

Ainsi il écrit au sujet de la tentation :

« ...Ce n'est pas un fait historique, mais un fait psychique à aborder selon les méthodes de la psychologie et non selon celles de l'histoire. Or, cela a toujours gêné les théologiens qui, embarrassés dans le filet des méthodes historiques, ont pour elles une sorte de culte qui touche à la superstition, et s'élèvent difficilement à une conception psychologique des faits. »

Ailleurs il demande s'il faut vraiment « continuer les errements qu'une pure méthode historique, desséchante et aride, a poursuivis pendant plus d'un siècle ». Ailleurs encore, il se plaint de ce que les exégètes modernes, par la façon dont ils se réfèrent aux croyances eschatologiques juives pour expliquer les paroles et les actes de Jésus, « montrent jusqu'à quel point d'aveuglement psychologique les conceptions purement historiques peuvent conduire ».

Donc, tout à l'heure, le tort de la théologie était de procéder trop dogmatiquement ; maintenant, c'est de faire trop de cas des méthodes de l'histoire. Ce second tort, si c'en est un, exclut le premier ; il n'est pas imputable aux esprits de la même famille. Mais M. Berguer néglige d'en avertir ses lecteurs. Ce sont toujours les mêmes accusés qu'il semble traduire, sous cette désignation générale : « les théologiens », devant le tribunal de sa psychologie. De tels malentendus font aisément leur chemin dans le monde. Pourquoi se trouve-t-il des hommes de science pour les favoriser ? (1)

(1) M. Ed. CLAPARÈDE, louant la méthode de M. Berguer (*Journal de Genève* du 4 avril 1920), la déclarait « infiniment plus féconde que la méthode historico-dogmatique ». Et en accouplant ces deux mots à l'aide de la désinence *ico* et d'un trait d'union complice, il n'entendait pas railler l'association illusoire de deux procédés incompatibles, mais bien signifier que, pour lui, historique et dogmatique, cela allait de pair, tout comme historique et exégétique.

En réalité, rien n'est plus éloigné du dogmatisme, et rien n'est plus conforme à l'esprit d'une psychologie rationnelle, que la façon de travailler d'un véritable historien. D'abord, qu'est-ce qu'un fait *historique* ? On voit dans le traité classique de Langlois et Seignobos (1) que cette expression ne s'applique proprement pas à une *espèce* de faits. « Il n'y a pas de faits historiques, comme il y a des faits chimiques. Le même fait est ou n'est pas historique selon la façon dont on le connaît. » Les faits qualifiés d'historiques sont ceux qui, quelle que soit leur nature propre, ne peuvent être connus que par des traces appelées *documents*. On distingue deux sortes de documents. « Parfois le fait passé a laissé une trace matérielle (un monument, un objet fabriqué). Parfois et le plus souvent, la trace du fait est d'ordre psychologique : c'est une description ou une relation écrite. » Il faut considérer le document écrit comme le signe de toute une série d'opérations mentales, qui part du fait ancien pour aboutir au texte que nous avons sous les yeux ; c'est cette série d'opérations que l'*analyse critique* cherche à reconstituer, en la reprenant en sens inverse. « La méthode *historique*, ou indirecte, est par là visiblement inférieure à la méthode d'observation directe ; mais les historiens n'ont pas le choix ; elle est la *seule* pour atteindre les faits passés. »

Tout le monde ne peut pas avoir de goût pour la discipline historique. Elle a des exigences sévères, auxquelles certains esprits ne se plient que difficilement. Mais ceux qui ne l'aiment pas n'ont d'autre alternative que de l'accepter comme un mal nécessaire, ou de renoncer à toute recherche dont l'objet n'est pas présent. Car du moment qu'il s'agit de *ce qui fut*, d'événements qui portent date, la seule connaissance qu'on en puisse avoir repose sur des matériaux documentaires dont le triage et l'utilisation incombent à l'histoire.

La tentation de Jésus est un « fait psychique », nous affirmet-on. Mais si un fait, psychique ou autre, n'a pas laissé de traces, il est pour nous comme n'étant pas. Et s'il en a laissé, c'est de ces traces que nous devons partir pour remonter au fait lui-même. Travail indéniablement historique, quoique des connaissances psychologiques puissent y trouver un utile

(1) Ch.-V. LANGLOIS et Ch. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*. Paris, 1898, p. 44 et suiv.

emploi. Si M. Berguer était d'avis que les récits évangéliques de la tentation ne méritent aucune créance, on le comprendrait quand il dit : « la tentation n'est pas un fait historique ». Cela voudrait dire : nous n'avons pas le moyen de savoir comment ce fait s'est passé, si tant est qu'il se soit passé réellement. Mais M. Berguer ajoute foi sur ce point à la narration des évangiles. La tentation n'ayant pas eu de témoin (et comment aurait-elle pu en avoir, même si quelqu'un avait accompagné Jésus au désert, du moment qu'on la réduit à un phénomène tout intérieur ?), il suppose que Jésus la raconta après coup à ses disciples ; et il pense de la sorte en sauvegarder le caractère *historique*, quoique sa terminologie défectueuse lui fasse dire le contraire. La compétence qu'il attribue ici à la psychologie n'est point celle que cette science pourrait revendiquer dans le cas d'un récit qui, *quoique controuvé*, refléterait un phénomène mental actuellement observable. Il faudrait alors que ce phénomène fût considéré d'une manière tout impersonnelle, et abstraction faite des conditions particulières dans lesquelles il serait censé s'être produit. Ce n'est pas ainsi que M. Berguer entend les choses. Il admet bien que l'expérience de la tentation se renouvelle dans toute âme chrétienne ; mais il l'admet sous la réserve d'un *mutatis mutandis* très gros de conséquences. Quoiqu'il estime pouvoir s'aider dans sa description de raisonnements par analogie, son intention est de nous décrire, non pas le processus psychique de la tentation, tel qu'aurait pu l'expérimenter un disciple quelconque, mais *la tentation de Jésus de Nazareth*, celle qu'un personnage historique de ce nom eut à subir à un moment donné et dans des circonstances déterminées. Donc, ce phénomène a beau être psychique : la connaissance qu'il s'agit d'en obtenir, si elle est possible, n'est possible qu'historiquement.

Tributaires de l'histoire en ce qu'ils ne peuvent, sans elle, atteindre et étudier les phénomènes anciens, les psychologues le sont aussi en ce qu'ils ont constamment à subordonner l'usage de leurs matériaux d'enquête à des procédés de contrôle mis en usage par les historiens. En dépit d'une illusion qui n'est peut-être pas pour rien dans la faveur dont la psychologie jouit chez nous, celle-ci n'exige pas moins de précautions critiques que l'histoire. Tout apprenti psychologue devrait méditer ce qu'écrit

si justement M. André Lalande, à propos de l'emploi des documents recueillis par introspection :

« Il y aura lieu d'exercer sur ces documents tous les procédés de la critique historique ; critique de provenance, d'interprétation (les mêmes expressions n'ont pas le même sens pour tout le monde), de sincérité et d'exactitude. Or, cette critique est loin d'être naturelle et spontanée, même pour les hommes intelligents. Il faut ici se mettre à l'école des historiens. » (1)

Sans doute la critique, soit externe soit interne, doit être prise pour un moyen et non pour un but. La pratique exclusive des besognes d'érudition peut entraîner certaines déformations de la pensée, dont les spécialistes intelligents ont d'ailleurs soin de se garder. Ils savent que ces laborieuses et utiles investigations ne sont pas toute l'histoire, mais la condition préalable de la construction historique. Car l'histoire vise à construire. Et pour cela elle ne manque pas de recourir, implicitement ou explicitement, à la collaboration de la psychologie. Déjà, on a fréquemment à faire intervenir des facteurs psychologiques pour rendre compte des altérations d'un texte ou des avatars rédactionnels d'un récit. A plus forte raison, quand il s'agit de reconstituer le passé, et qu'on ne veut pas s'arrêter aux circonstances extérieures qui forment le cadre des actes humains, ni à ces actes eux-mêmes, mais qu'on désire remonter aux mobiles qui font agir les hommes, — à plus forte raison, alors, est-il naturel de mettre tout ce que l'on sait de psychologie à contribution pour ce travail. Si, par méthode « purement historique », M. Berguer entend la méthode d'un historien qui n'aurait jamais recours à des considérations psychologiques, bonnes ou mauvaises, pour établir ses conclusions, je crois qu'il lui serait difficile, dans le domaine des origines chrétiennes comme en tout autre, de rencontrer cet historien *pur*.

Mais il arrive qu'une interprétation psychologique soit rendue illusoire par la nature des documents au contenu desquels on voudrait l'appliquer. La critique historique n'est jamais plus utile aux psychologues que lorsqu'elle les détourne d'un travail qui pécherait par la base. Certains écrits nous renseignent, au

(1) A. LALANDE, *La psychologie, ses divers objets et ses méthodes*. Revue philosophique, mars-avril 1919, p. 192.

moins partiellement, sur les idées et les préoccupations de leurs auteurs, mais non point, ou seulement dans une très faible mesure, sur la vie mentale des personnages dont ils nous rapportent les faits et gestes. Avons-nous dans les évangiles le fondement possible d'une *psychologie du Christ* ?

M. Berguer consacre trois chapitres de son Introduction à exposer les résultats de la critique des évangiles. L'effort est méritoire. Il y aurait là cependant bien des choses à reprendre. On lit à la page LXXXII que, d'après les recherches des théologiens, Luc aurait inséré les discours qu'il a en commun avec Matthieu « à la suite les uns des autres, du chap. IX, v. 51 au chap. XVIII, v. 14 de son évangile ». Il suffit pourtant d'ouvrir une synopse au bon endroit pour voir que cette portion du troisième évangile, si elle n'est pas sans contenir des éléments qui se retrouvent chez Matthieu, offre précisément ceci de remarquable qu'elle comprend toute une série de morceaux propres à Luc, que plusieurs critiques croient empruntés à une source particulière (évangile des voyages). L'importance de certains problèmes, du problème johannique par exemple, n'est pas suffisamment marquée. Et il est difficile de ne pas trouver malheureuse une caractéristique comme celle-ci : « L'auteur de l'évangile de Jean nous paraît être un intellectuel qui s'incline très bas devant l'expérience religieuse d'un humble ». Dirait-on, à lire cela, qu'il ne s'agit de rien de moins pour cet auteur, intellectuel ou autre, que de la manifestation souveraine du Verbe incarné !

Mais ce qu'il y a de plus grave, c'est que M. Berguer ne tire pas de cet aperçu critique la conclusion négative qu'il serait logique d'en tirer quant à la possibilité d'une vie de Jésus psychologiquement conçue. Il constate fort bien que les évangiles doivent être considérés « non point comme des documents de contenu entièrement historique, mais comme des livres de caractère édifiant ». Édifiant et *apologétique*, faudrait-il dire. Car ces écrits semblent avoir été destinés à répondre autant, si ce n'est plus, aux besoins de la propagande qu'à ceux de l'édification (1). Mais l'essentiel est de reconnaître, et M. Berguer le

(1) Cf. G. BALDENSPERGER, *Comment l'apologétique de la primitive Eglise influa sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus*. Revue de théologie et de philosophie, janv.-mai 1920.

reconnait, que ce sont des ouvrages d'inspiration ecclésiastique ; ils contiennent certes de précieux éléments d'histoire, mais non point choisis et classés selon les exigences méthodiques de l'histoire, et mêlés, parfois inextricablement, à d'autres éléments dénués de valeur historique. Ceux qui ont rédigé nos évangiles, et auparavant ceux qui rédigèrent les documents plus anciens d'où nos évangiles sont issus, ne se proposaient point d'écrire à l'usage de la postérité ce que nous appellerions une biographie, mais de grouper des épisodes, des miracles et des discours de nature à prouver que Jésus était bien le Messie, comme les missionnaires chrétiens le proclamaient. Dès lors, tout ce que nous pouvons espérer, c'est de réussir à nous représenter sous une forme et dans un ordre plausibles le peu que nous savons de ses actions et des événements de sa vie. Quant aux paroles qui sont censées en fournir le commentaire personnel, elles perdent beaucoup de leur valeur à cet égard, si authentiques qu'elles puissent être d'ailleurs, par le fait qu'elles sont souvent rattachées à deux ou trois circonstances différentes, et que souvent aussi elles n'offrent qu'un lien factice et lâche avec l'occasion qui leur est assignée, ce qui rend très obscure la question de savoir à quel propos elles furent prononcées réellement. Il est donc déjà fort malaisé de se faire une idée extérieurement juste de la carrière de Jésus, j'entends de son activité publique, puisque ce n'est que sur cette courte période de son existence que nous possédons des renseignements utilisables. Comment prétendre, en de telles conditions, pénétrer le secret de son développement intérieur ?

M. Berguer use ici d'un raisonnement bien étrange. Les évangiles, dit-il en substance, ne peuvent servir à restituer par voie d'induction historique l'image véritable du Christ ; donc il est temps que la psychologie intervienne et nous donne ce que l'histoire est impuissante à nous donner. Disons plutôt, en retournant l'argument : que peut valoir une interprétation psychologique qui manque, de votre aveu même, d'un fondement historique suffisant ? Il est vrai qu'on nous parle de trois psychologies différentes : celle de la chrétienté primitive, au sein de laquelle la tradition évangélique a commencé à se former ; — celle du théologien mystique qui fut l'auteur de l'évangile selon saint Jean ; — celle du Christ lui-même. Cette dis-

inction est bonne. Mais, creusée suffisamment, elle aurait empêché M. Berguer d'écrire son livre. La dernière de ces trois psychologies, que l'on veut tenter d'extraire des deux autres, sera forcément trop conjecturale pour mériter le nom qu'on lui donne.

Même quand elle s'exerce sur des sujets vivants, l'investigation psychologique rencontre un grave obstacle dans le fait qu'il nous est impossible de juger, sinon médiatement et par analogie, du contenu de la conscience d'autrui. Je n'ai pas à dire comment et avec quel succès relatif la psychologie moderne s'applique à tourner cet obstacle. Je ne veux que rappeler qu'il existe. Lorsqu'on doit se contenter de témoignages écrits, la difficulté inhérente à leur caractère indirect s'ajoute à celle qui naît de l'incommunicabilité du phénomène de conscience. D'une part, les meilleurs documents ne nous fournissent que des signes, des images de faits passés. D'autre part, les gestes d'un homme ne révèlent pas directement ses sentiments intimes ; ses paroles non plus. Ce sont encore, — un psychanalyste ne me dira pas le contraire, — des signes à interpréter. Ainsi, le psychologue qui entreprend l'étude d'un cas d'après des références documentaires en est réduit à opérer sur des renseignements deux fois médiats, sur des signes de signes. Si ces références ne le mettent pas en possession de données de fait assez complètes et assez sûres pour qu'il y puisse ajuster, en les contrôlant et en les rectifiant rigoureusement, les explications qu'il empruntera à ses connaissances psychologiques générales, il ne sera guère en mesure d'éviter le piège qui s'est déjà révélé fatal à tant de recherches de ce genre : il se représentera la vie psychique des Anciens tout à la ressemblance de la sienne, ou de celle de ses contemporains pour autant qu'il la connaît, sans faire comme il le faudrait la part des différences qui modifient le problème.

Cela d'autant plus qu'il sera plus intimement convaincu de l'« unité psychique de la race humaine ». Certes, nous devons partir de l'hypothèse que les hommes qui vécurent avant nous étaient à bien des égards semblables à nous. Autrement les documents du passé seraient pour nous lettre morte. Mais une foule de circonstances réduisent la part des facteurs communs. Et voici encore un bienfait de l'éducation historique : elle habitue les chercheurs à ne séparer ni les textes ni les

faits de leur contexte, littéraire ou humain ; elle les rend attentifs aux changements de perspective mentale qui correspondent à l'éloignement des temps, à la dissimilitude des milieux et des mœurs. Ceux chez qui l'idée *a priori* de cette unité psychique fondamentale n'a pas de correctif assez fort, sont exposés à commettre dans leurs interprétations rétrospectives de fâcheux contre-sens ; ils sont exposés avant tout à mal discerner les limites dans lesquelles de telles interprétations sont possibles. Il n'est pas inutile qu'on nous rappelle que « nous n'avons vu aucun homme pareil à César ou à Clovis » et que « nous n'avons pas passé par les mêmes états intérieurs » (1). A combien plus forte raison est-il bon de méditer la sage parole de M. Albert Schweitzer : *Wir besitzen keine Psychologie des Messias* (2).

Dans le livre où nous lisons cette phrase, tout un chapitre est consacré aux Vies de Jésus que l'on peut qualifier de « libérales », encore que plusieurs travaux de théologiens plutôt orthodoxes se rangent par leur méthode dans le même groupe. Ces Vies datent d'avant la nouvelle phase où le problème synoptique devait entrer vers la fin du siècle dernier (3) ; elles datent aussi d'avant la rénovation dont la science du Nouveau Testament est redevable surtout aux travaux de Johannes Weiss, et qui a consisté à remettre en pleine lumière l'importance de l'eschatologie dans la pensée de Jésus. Les auteurs de ces Vies pensaient pouvoir, sur la base de la distinction des sources, retracer systématiquement la carrière de Jésus et en fixer les principales étapes. Ils visaient à éliminer l'eschatologie des évangiles, en en faisant soit un élément étranger, d'introduction tardive, soit un langage tout de convention, dont Jésus aurait complètement spiritualisé le sens. Enfin ils s'efforçaient de résoudre tous les problèmes relatifs à la personne du Christ, à sa vie, au drame de sa fin, en les transportant sur le terrain de la psychologie ; ils parlaient couramment du « développement de sa conscience religieuse » et prétendaient même en décrire les phases. Naturellement, ils arrivaient de la sorte à nous montrer un

(1) LANGLOIS et SEIGNOBOS, *op. cit.*, p. 189.

(2) A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2^{te} Aufl., Tübingen, 1913, p. 9.

(3) Cf. M. GOGUEL, *La nouvelle phase du problème synoptique*. Revue de l'histoire des religions, nov.-déc. 1907.

Jésus humanisé, modernisé, vrai modèle de ce « christianisme intérieur » dont notre société protestante compte de si distingués adeptes, avec cette particularité pourtant, qui doit bien tenir à quelque dispensation exceptionnelle, que chez lui la communion avec Dieu était parfaite et ne se démentait jamais. M. Schweitzer omet de citer, parmi les ouvrages de cette tendance, l'article *Jésus-Christ* de l'Encyclopédie de Lichtenberger, dû à la plume d'Auguste Sabatier (1). C'est dommage, car dans ce genre on n'a guère fait mieux.

M. Berguer diffère en ceci des théologiens dont nous venons de parler que, tandis qu'ils prétendent arriver naturellement à la psychologie par l'histoire, il veut, lui, recourir à la psychologie parce qu'il juge impossible de retrouver historiquement le vrai Jésus. Une autre différence est qu'il en appelle à la psychanalyse pour prouver la justesse de son portrait du Christ. Quel avantage doit-il à cette méthode, inconnue de ses devanciers ?

Nous ne pensons pas qu'il n'y ait que du mal à dire de l'œuvre de Freud et de ses disciples. Pourtant, s'il s'agissait de refaire l'article dont quelques-uns des lecteurs de cette Revue se souviennent peut-être (2), nous appuierions beaucoup plus sur des réserves qui n'y étaient qu'indiquées, et nous reprendrions telle objection, dont l'importance nous est depuis lors mieux apparue. Au cours de ces dernières années, le mouvement psychanalytique s'est singulièrement élargi. On ne peut dire qu'il ait gagné en force autant qu'en étendue, — j'entends en force démonstrative aux yeux de ceux qui demandent des preuves susceptibles d'être administrées en l'absence de toute pétition de principe et de tout acte de foi. Le nombre des initiés augmente, mais l'ésotérisme du système ne fait que s'accroître. L'école de Zurich surtout, après avoir apporté aux thèses psychanalytiques plus d'une opportune correction, a versé dans un pathos médico-philosophique où il devient toujours plus difficile de se reconnaître.

Certains admirateurs de Freud n'hésitent pas à lui attribuer

(1) Tome VII, p. 341-401. Paris, 1880.

(2) *Freud, la psychanalyse et la théorie psychogénétique des névroses*, janvier 1914. — Cet article annonçait une suite, que les circonstances nous ont empêché de lui donner, et dans laquelle nous comptions faire la critique du pansexualisme considéré au point de vue de la psychologie de la religion.

le mérite d'une découverte comparable en son ordre à celle de Newton dans l'ordre de la gravitation. Quelle serait cette découverte ? Ce ne saurait être d'avoir montré que la vie psychique s'étend bien au-delà des limites de la vie consciente. A cet égard, Freud a eu dans les psychologues de l'école médicale française des précurseurs et mieux que des précurseurs. Sa grande, d'aucuns disent sa seule originalité, est d'avoir cherché systématiquement l'explication des faits psychiques inconscients, et de leurs rapports avec les faits psychiques conscients, dans l'influence prédéterminante de l'instinct sexuel, de la *libido*. C'est par là que Freud, qui est à n'en pas douter un remarquable psychologue, mériterait d'être appelé un Newton de la psychologie. Or, s'il y a dans son œuvre un élément contestable et contesté, c'est bien sa théorie pansexuelle. Et il n'y en a pas un qui ait subi, en passant du maître aux disciples, de plus déroutantes transformations. Aujourd'hui, à vrai dire, personne ne sait plus ce qu'est au juste cette *libido*, ce principe dynamique qui donnerait la clé de tant de phénomènes observés empiriquement et fragmentairement avant Freud (1).

(1) Voir à ce sujet l'Introduction que M. Ed. Claparède a écrite pour la traduction des cinq leçons données par Freud, en 1909, à Worcester-Mass. (Sigm. FREUD, *La psychanalyse*, trad. par Yves Le Lay, Genève, Sonor, 1921). Voir surtout la *Note additionnelle sur la libido* qu'on lit à la fin de cette intéressante brochure. Cette note reproduit une lettre de Freud lui-même, qui proteste contre une phrase de son préfacier genevois. M. Claparède avait écrit, croyant rendre ainsi la pensée freudienne : « Il faut savoir lire entre les lignes, et saisir l'esprit, non la lettre de la théorie. *Libido*, cela signifie le plus souvent le désir impétueux... ; c'est ce désir de bonheur, ou de jouissance, cet intérêt pour tout ce qui est de nature à satisfaire nos besoins, que personne ne niera être le principe même de toute notre activité. » Freud répond : « C'est Jung, et non pas moi, qui fait de la libido l'équivalent de la poussée instinctive de toutes les facultés psychiques et qui combat la nature sexuelle de la libido. Votre exposé ne cadre ni avec ma conception, ni avec celle de Jung, mais constitue un mélange des deux. A moi vous empruntez la nature sexuelle de la libido, à Jung sa signification générale. Et ainsi se trouve créé, dans la fantaisie des critiques, un pansexualisme qui n'existe ni chez moi, ni chez Jung. » A quoi M. Claparède répond à son tour que, s'il faut s'en tenir à la lettre des textes, il renonce à comprendre. Comment définir une libido qui continue d'être sexuelle tout en cessant d'être génitale, tout en ne se rapportant plus essentiellement à la fonction de reproduction ? « Enlever ce critère à la notion de sexuel, c'est ne plus savoir ce que parler veut dire. »

Et c'est pourtant cette mystérieuse et insaisissable puissance qu'invoquent sans cesse ceux qui veulent appliquer la psychanalyse à l'étude de l'art, de la philosophie, de la religion. Parfois sous d'autres noms (poussée intérieure, vouloir vivre, élan ou influx vital, etc.) elle leur fournit d'avance la solution paresseuse de tout. Nous avons déjà insisté là-dessus dans une précédente critique (1). On trouvera dans la *Vie de Jésus* de M. Berguer ce recours obsédant à des formules toutes faites où se combinent la doctrine sexuelle de Freud et le dynamisme confusément mystique où l'école de Zurich noie les racines de la sexualité.

Le plus fort, c'est de prétendre se placer de cette façon sur le terrain de la biologie. Nul ne peut raisonnablement s'opposer à ce que Théodore Flournoy, le regretté maître, appelait l'« interprétation biologique des phénomènes religieux », si l'on entend par là une interprétation qui mette ces phénomènes en relation avec l'ensemble des faits organiques, psychiques, sociaux, par quoi se manifeste la vie des individus ou des groupes humains. Ce n'est point une raison pour faire de l'énergie vitale une sorte de démiurge dont il faudrait, dans chaque phénomène, discerner les intentions, et cela, au moyen de procédés qui tiennent plus de la divination que de la psychologie. Qu'on en juge par cette phrase typique de M. Berguer :

« Il faut bien le dire, ces concepts employés par la psychanalyse sont trop chargés de vie pour se laisser définir aisément : il faut arriver à les sentir plus qu'à les comprendre, à en saisir le sens *tout biologique* (2) intuitivement plus qu'intellectuellement. »

Protestons sans nous lasser contre de telles façons de détourner les termes de leur vrai sens. Ou bien il n'y a pas de science biologique, ou bien elle doit, sinon considérer la vie elle-même comme « un phénomène du même ordre que ceux de la physique et de la chimie » (Le Dantec), du moins appliquer à l'étude des phénomènes vivants le même raisonnement expérimental qu'on applique à l'étude des phénomènes physiques ou chimiques. Il n'y a qu'une méthode scientifique. Libre à chacun de renoncer à comprendre les choses et de se borner

(1) *Mysticisme et introversion*, dans cette Revue, nov.-déc. 1920.

(2) C'est moi qui souligne.

à les sentir. Mais, dans ce cas, il n'est plus de discussion possible et, à proprement parler, plus de question. On voit aisément où peut mener une pseudo-biologie vitaliste qui, sous prétexte d'entrer en contact direct et en communion avec l'objet de la recherche, permet au chercheur de se contenter de preuves subjectives qui ne diffèrent guère de l'absence de preuves. En présence de tels déportements méthodologiques, comment ne pas trouver un à-propos salubre à la coupante logique de l'auteur de *Belphégor* ?

La confirmation de tout ce qui précède nous sera fournie par l'examen de quelques chapitres du livre de M. Berguer, choisis comme spécimens des résultats de sa méthode.

Le caractère légendaire des récits de la naissance et de l'enfance de Jésus a été établi depuis longtemps. M. Berguer entend nous faire toucher du doigt la « vérité psychologique » de la légende. Il retrouve ici le « roman familial » de l'herméneutique freudienne (haine de l'enfant pour le mari de sa mère ; déguisement de cette haine sous la forme de la fiction qui fait intervenir un générateur étranger : le père secrètement détesté est évincé au profit d'un autre, qu'on imagine plus digne). Il y a lieu, semble-t-il, d'appliquer ici le principe qui veut qu'on fasse l'économie des hypothèses superflues. Dans le cas particulier tout au moins, la légende s'explique suffisamment, du point de vue psychologique, par le désir d'exalter celui qui en est le héros. Au reste, notre auteur croit devoir superposer à l'interprétation « réaliste et causale » de Freud l'explication « téléologique et anagogique » des psychanalystes zurichois : l'histoire de la nativité représenterait la solution d'un problème qui travaillait la conscience chrétienne. Comment concilier, chez Jésus, tant d'humilité et de faiblesse apparentes et une si puissante autorité spirituelle ? Réponse : comme nous tous il est né de femme ; mais il y a en lui autre chose et plus, qui vient d'en-haut. Cela revient exactement à dire, comme on l'a dit jusqu'à présent, que nous avons dans l'évangile de l'enfance le produit d'une naïve réflexion théologique.

Les années qui s'écoulèrent de la naissance de Jésus jusqu'au début de son ministère seraient les plus importantes à connaître pour l'histoire de son développement intérieur. Il y a là une

immense lacune, impossible à combler, car l'épisode de Jésus au temple à l'âge de douze ans, rapporté par Luc, peut bien servir de texte à des commentaires édifiants, mais non point d'aliment à une enquête psychologique. M. Berguer essaie néanmoins d'en tirer parti. La conduite du divin enfant en cette circonstance, et sa célèbre réponse au reproche affectueux de ses parents, lui suggèrent un rapprochement avec les « faits de conversion » dont les psychologues américains ont noté la fréquence à l'âge de la puberté. Seulement, chose étonnante, chez Jésus on ne voit pas de conversion, pas de crise. « C'est le cas unique, semble-t-il, d'une *libido* qui, le moment venu, c'est-à-dire au temps de l'adolescence, se sublime tout entière en forces religieuses. » Que nous voilà bien avancés !

Les pages consacrées à la scène du baptême sont parmi les plus typiques du volume. L'auteur s'attache au triple symbolisme des cieux ouverts, de la colombe qui descend, de la voix qui se fait entendre. Il est disposé à admettre que ces phénomènes ont été « tout personnels », n'ont eu de réalité que pour la conscience de Jésus. Telle n'est certainement pas l'idée des narrateurs évangéliques. Soit qu'ils supposent des témoins à la scène, soit qu'ils s'expriment d'une manière qui permette de supposer que Jésus en fut le seul spectateur et le seul auditeur, il est évident que pour eux, il y eut à ce moment une intervention positive de Dieu : non point seulement « un frisson intérieur » ressenti par Jésus, mais un sacre messianique administré d'en haut. On me dira que la tradition a pu exprimer en images matérielles ce qui n'avait été qu'un processus mental. Mais alors on doit se demander jusqu'à quel point la description synoptique reflète fidèlement la forme et les détails de ce processus, — détails et forme qui défraient, par la valeur symbolique qu'on leur attribue, toute l'interprétation psychanalytique. Comment saura-t-on si toutes ces images, la fissure des cieux et le reste, ont bien surgi en lui, Jésus, « dans l'émotion profonde du baptême », et ne proviennent pas de l'idée que des croyants nourris de littérature sacrée se sont faite après coup de l'intronisation solennelle du Messie ? M. Berguer écrit : « Ce qui nous intéresse, c'est le fait psychique qui s'est produit. Or, il est clair ». Cependant son analyse porte sur des symboles qui n'ont de signification pour la psychologie *de Jésus* que pour

autant qu'ils se sont formés en Jésus lui-même. Du moment que, corrigeant sur ce point la relation des évangiles, on admet qu'ils n'ont été perçus qu'intérieurement, est-on bien sûr qu'ils l'aient été réellement ?

Ce que l'exégèse de M. Berguer nous offre ici de moins contestable n'est en réalité qu'une paraphrase théologique de l'oracle céleste qui désigne Jésus comme le Fils bien-aimé de Dieu. Lorsqu'il écrit : « Il n'y a (en Jésus) aucun refoulement ; tout coule dans la direction où cela doit couler », il ne fait que reproduire sous une forme un peu baroque ce lieu commun si souvent développé par les théologiens : « Non seulement il (Jésus) n'est jamais séparé de Dieu par sa faute, mais il n'est pas divisé au-dedans de lui-même » (Sabatier). Pour la colombe, notre psychanalyste veut qu'elle signifie amour, union amoureuse. Il pourrait rappeler que chez les païens cet oiseau était consacré à Aphrodite-Astarté, et citer certaines comparaisons du Cantique des cantiques. Ce seraient, en la circonstance, des références pour le moins aussi bonnes que la fable des deux pigeons. Mais, seule parmi les oiseaux, avec la tourterelle, à pouvoir être offerte en sacrifice à Yahvé, bien connue en outre comme porteuse du rameau d'olivier après le déluge, la colombe n'avait pas besoin, pour devenir l'emblème du Saint-Esprit dans les évangiles, que quelque réminiscence érotique l'y prédestinât. Ce rôle lui était peut-être déjà dévolu chez les rabbins. Quant aux cieux ouverts, ou fendus, ce détail s'explique de lui-même. Du moment que l'on se représente le ciel comme une voûte solide, il est naturel d'y pratiquer une ouverture pour laisser passer ce que Dieu envoie à la terre. Mais la psychanalyse cherche autre chose. « Cette expression, dit M. Berguer, nous fait penser au tableau de Hodler : Guillaume-Tell. » Pourquoi ? Parce que le fond de ce tableau offre un aspect où le Dr Mæder a pu discerner vaguement la forme de certains organes. Et voici l'interprétation obligée : sein de la mère, méditation sur le mystère des origines ; puis aussi, selon l'interprétation *prospect*ive de l'école de Zurich, promesse de communion avec l'Au-Delà. Est-il nécessaire de faire remarquer qu'une association d'idées ne constitue pas une preuve par le seul fait qu'elle s'est produite ? Ce à quoi ces Messieurs pensent, en regardant une peinture ou en lisant un récit, n'a pas tant d'importance qu'ils

le croient. Bouvard et Pécuchet collectionnaient des palonniers de voiture, des pilons de pharmacien, et autres innocents objets qui avaient pour eux une signification phallique évidente. (1)

Nous avons déjà parlé du récit de la tentation à propos du prétendu conflit entre la méthode historique et la méthode psychologique. Pour M. Berguer, Jésus a été tenté 1^o d'employer les forces qu'il tenait de Dieu à satisfaire ses besoins personnels ; 2^o de rechercher le prestige qu'auraient pu lui valoir des miracles non conformes aux voies de Dieu ; 3^o de consentir par ambition à des compromis avec le siècle. C'est ce que d'autres ont appelé la triple sollicitation du messianisme terrestre. Rien là de bien nouveau. Nous apprenons, en revanche, que « la tentation constitue un moment d'introversion dans la vie du Christ », et que les trois invites diaboliques qu'il eut à repousser représentent les trois issues possibles de l'introversion, quand on n'en sort pas, comme il sut le faire, par la porte royale de la sublimation des instincts. Ces trois issues sont : la magie, la démence précoce et la mystique (la fausse mystique, pendant satanique de la bonne). Tout cela n'ajoute qu'un peu de trouble aux notions courantes. Il y a des moments dans l'existence où l'on vit surtout par la pensée, ou plutôt par l'imagination, car il s'agit d'une pensée vive, ardente et colorée, qui obéit à la motion secrète du désir. C'est ce qu'on appelle bâtir des châteaux en Espagne. Si, en parlant ici d'introversion, on suppose simplement que Jésus fut tenté à la faveur d'un de ces instants de rêverie involontaire, ce mot n'apporte pas grande lumière. Mais comment peut-on mettre la magie et le satanisme en parallèle avec la démence précoce ? Le satanisme, l'adoration de l'anti-Dieu, est un péché. La magie aussi en est un ; du moins prend-elle ce caractère dans les sociétés où, devenue une rivale clandestine de la religion, elle prête ses techniques à des desseins que celle-ci réprouve. La démence précoce est une maladie ; les infortunés qu'elle atteint n'en peuvent mais. Gardons, encore un coup, le juste usage des termes ; céder à une tentation et tomber malade font deux, même quand les symptômes du mal consistent en aberrations intellectuelles et morales.

(1) « Et si l'on se récriait, ils levaient de pitié les épaules », ajoute ce grand ironiste de Flaubert.

Le chapitre qui traite de l'enseignement de Jésus s'inspire à plus d'un égard d'une science bien dépassée. L'auteur ne tient nul compte du progrès si décisif que le livre de Jülicher a marqué dans l'interprétation des paraboles (1). Il semble ne pas avoir appris à distinguer la parabole de l'allégorie, ce qui est un point essentiel. M. Berguer décerne à Jésus le titre de « psychanalyste avant la lettre ». Suprême éloge ! Pourtant, une exégèse psychanalytique des paraboles ne serait qu'une réédition aggravée des errements de l'allégorisme conventionnel, qui cherche en chaque détail des allusions profondes. La pire méthode, quoique bien facile et bien tentante pour certains esprits, serait de mettre les gens et les choses qui figurent dans ces apologues au rang des *symboles-types* que l'on veut retrouver partout, dans toute mythologie et dans toute littérature, et que l'on interprète toujours selon le même code de recettes.

M. Berguer veut faire du *Royaume* de la prédication évangélique une réalité toute spirituelle. Après beaucoup d'autres, — ceux qui n'ont pas connu l'argumentation de Johannes Weiss et ceux qui, depuis, ont tenté de l'écarter, — il entreprend de nous persuader que Jésus n'aurait trouvé dans les croyances de son temps relatives aux choses finales qu'un moule pour y couler le contenu de son expérience intérieure. Même dans ce cas, remarquons-le, la première question serait bien de savoir quelle était la signification du terme de *Royaume de Dieu*, ou *des cieux*, dans la langue que Jésus parlait. C'est une fois ce concept déterminé, — pour autant qu'il est déterminable, — que l'on peut essayer de dire ce que Jésus y a incorporé de nouveau. Il n'y a donc pas à gourmander si fort ces « malheureux » érudits qui tâchent de se renseigner à cet égard en scrutant « à la loupe » (disons : de leur mieux), les évangiles et les apocalypses. Mais voyons à quelles conclusions arrive notre auteur par ses procédés si supérieurement intuitifs :

« Le Royaume... c'est l'état psychique, l'attitude spirituelle que Jésus réalise parfaitement en lui-même et qu'il voudrait voir se généraliser parce qu'il sait que là est la vie et qu'elle y est en abondance... Le Royaume, c'est le Père, tel que Jésus le conçoit, le sent, le réalise ; c'est ce Père reçu, obéi, servi à tout instant par les hommes. »

(1) Ad. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2^{te} Aufl., Tübingen, 1899. Cf. J. BREITENSTEIN, *Les paraboles de Jésus*, dans cette Revue, avril-juin 1921.

On reconnaît là une notion familière aux théologiens modernes, notion obtenue par une sorte de synthèse mystico-philosophique qui doit beaucoup moins, quoique certains ne s'en rendent pas compte, aux données synoptiques qu'à la spéculation de Jean. Et, si belle qu'elle paraisse, on sait par quoi elle pèche. Pour Jésus, le Royaume, ce n'est pas le Père. Il y a un royaume ou un règne du Père. Mais pour qu'il triomphe, pour que la volonté divine fasse loi, il ne suffit point de libérer cette « poussée intérieure » dont M. Berguer parle à chaque page ; il faut qu'une transformation radicale s'accomplisse, non pas seulement et non pas d'abord dans la structure de la société, comme le veulent les socialistes, non pas seulement dans les dispositions des cœurs, — celles-ci mettent à part les candidats au Royaume ; elles ne sont pas le Royaume, — mais dans le régime de l'univers. Je sens bien la difficulté qu'il y a pour la pensée chrétienne contemporaine à s'approprier cette notion *cosmique* du duel entre les deux règnes et de la victoire de Dieu sur Satan. Mais ce sentiment ne saurait m'empêcher de constater que c'est là une notion essentielle à la compréhension historique et psychologique des discours de Jésus. Ils doivent être remis dans la perspective transcendante de l'eschatologie. Les Béatitudes n'auraient-elles pas un accent de pénible ironie si elles ne faisaient qu'inviter les pauvres auditeurs du Sermon sur la montagne à « prendre conscience de leur bonheur intérieur » ?

Vient la question des miracles. M. Berguer rapproche les guérisons et les exorcismes dont parlent les évangiles de certaines cures opérées de nos jours, par des moyens purement psychiques, chez des hystériques et autres détraqués. Ce rapprochement a souvent été fait. Peu importe ici qu'au lieu du mot de *suggestion*, aujourd'hui démodé, on emploie des termes empruntés au vocabulaire psychanalytique. C'est toujours de la confiance du malade en son médecin que l'on fait la première condition de cette thérapeutique mentale ; et l'on ajoute que Jésus avait au plus haut degré le don d'inspirer la confiance (1). Cependant, à côté des miracles de guérison, plus ou moins explicables par l'ascendant moral de Jésus, par le pouvoir qu'il

(1) Se souvenir pourtant des cas où la suggestion curative s'attache non à la personne d'un guérisseur, mais à un lieu consacré par une tradition (sanctuaires d'Esculape, etc.).

exerçait *sur les âmes*, il est d'autres épisodes miraculeux de sa vie qui décidément résistent à ce genre d'explications. M. Berguer s'arrête en particulier à la scène de la multiplication des pains. Il incline à croire que le miracle fut tout entier « dans l'émotion qui tint cette foule suspendue aux lèvres du Christ, des heures durant, dans le lien spirituel qu'établait entre ces hommes et lui cette communion vivante et vibrante, dans laquelle leurs âmes se fondaient ». C'est là une manière, connue depuis longtemps, de rationaliser un récit qui ne s'y prête guère. Tout l'extraordinaire du fait, tel qu'il nous est raconté, gît en ceci que les foules sont matériellement nourries. Aussi M. Berguer est-il disposé à admettre à titre subsidiaire une autre explication rationaliste, d'après laquelle les vivres mis en commun et fraternellement répartis se seraient trouvés en suffisance. Tout se réduirait ainsi à un pique-nique entre bonnes gens, assaisonné de bonnes paroles. Plutôt que de travestir et de rapetisser l'événement, mieux vaut en contester franchement la réalité historique. Il y aurait eu lieu de parler de l'interprétation eucharistique que semblent appeler certains traits de la narration (1). Mais il faut reconnaître que, s'il y a eu miracle, ce miracle a été matériel et non pas seulement moral. Invoquer la « spécificité psychique » de Jésus ne sert de rien, puisqu'il s'agit de savoir en quoi elle consiste et si ce qu'il y avait de spécifique et d'exceptionnel en sa personne le rendait capable d'un acte qui défie toutes les lois physiques connues.

A propos des résurrections attribuées à Jésus, M. Berguer risque cette hypothèse : Jésus n'intervenait pour ressusciter les morts que lorsqu'un secret instinct l'avertissait qu'ils n'étaient pas tout à fait morts. Cette hypothèse est vraie ou elle est fausse. Mais si on la tient pour vraie, il ne faudrait pas dire : « Ici comme ailleurs, nous ne nions pas le miracle ». Passons sur la scène de la Transfiguration, qui est interprétée dans le même esprit, et venons-en au chapitre intitulé *La personnalité de Jésus*, puisqu'il est censé nous faire toucher au point central du problème.

(1) Manifeste chez Jean (voir le discours sur le pain de vie, qui suit le récit du miracle et en développe le sens), la pensée de la Cène n'est probablement pas absente de la relation synoptique. L'origine du récit n'est d'ailleurs pas suffisamment éclaircie par là. Le symbolisme a pu s'attacher après coup à la description d'un événement rapporté comme réel.

Qu'a voulu être Jésus ? Qu'a-t-il été ? C'est ici que doivent converger toutes les lumières par lesquelles la psychologie et la psychanalyse suppléent aux ignorances de l'histoire. On regrette d'avoir à dire que ce chapitre est le plus décevant de tous. Pour commencer, la grosse question de la « conscience messianique » de Jésus est traitée d'une manière superficielle et notoirement insuffisante. On sait que, d'après Wrede, dont l'ouvrage fit sensation il y a vingt ans, le vrai Jésus n'aurait jamais prétendu être le Messie (1). M. Berguer cite le livre de Wrede dans sa bibliographie, et en signale la thèse, mais sans la discuter. Il s'approprie les vues exposées par le professeur Bousset dans un opuscule destiné au grand public (2). Jésus aurait réellement pris le titre de Messie, non pas que ce titre, auquel trop de fanatisme national demeurait attaché, correspondît bien à ce qu'il avait conscience d'être, mais parce qu'il ne trouvait pas d'autre moyen de signifier au peuple qu'il avait à remplir auprès de lui une mission décisive, unique, plus grande que celle d'un prophète ou d'un précurseur. Pour définir la nature de cette mission, M. Berguer croit pouvoir s'aider de l'expression *Fils de l'homme*, prise dans le sens d'« homme par excellence ». Il ne dit mot des discussions qui ont eu lieu à ce sujet, ni des objections que soulève une interprétation empruntée à l'idée philosophique de l'humanité idéale. Mais, quelle que soit l'exacte valeur de cette désignation araméenne, il appert du témoignage des évangiles que Jésus s'est présenté comme ayant à accomplir dans le monde une œuvre divine, qui n'avait été celle de personne avant lui. Pourquoi ? Parce qu'il se sentait être avec Dieu dans une relation particulière, intime, constante, en un mot filiale :

« Cette expérience, il la résumait d'un mot : *le Père*. Jésus, on peut le dire, avait trouvé au fond de lui-même qui était Dieu... C'est là ce qui constitue son originalité et, par conséquent, sa vocation unique. »

(1) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901. — L'idée de la messianité de Jésus serait d'origine postérieure ; et le conflit de cette notion avec la tradition primitive se trahirait dans les passages qui nous montrent le Maître faisant mystère de sa dignité messianique et défendant à ceux qui la connaissent d'en parler.

(2) W. BOUSSET, *Jesus*. Religionsgeschichtliche Volksbücher, Halle, 1904.

Il n'est guère d'autre réponse à faire, du moment que la question est de ramener autant que possible à un état d'âme la situation privilégiée où Jésus, selon les évangiles, se trouvait vis-à-vis de Dieu. A peu près de même, Sabatier écrivait :

« La marque distinctive de Jésus est d'avoir apporté dans le monde et d'avoir conservé jusqu'à la fin une conscience pleine de Dieu... Telle est la racine psychologique de sa vocation messianique... Le fond de la conscience de Jésus se trouve donc en dernière analyse dans ce sentiment de *filialité divine*. »

Mais il faut bien que la psychanalyse intervienne. Cette notion du Père, si importante dans la religion du Christ, n'est autre chose que l'*imago* paternelle dont s'occupent tant les psychanalystes, mais portée au plus haut degré de sublimation. En vertu de la loi d'« ambivalence », tout enfant éprouve à l'égard de son père à la fois de la haine et de l'amour. L'ambivalence doit être surmontée pour que l'enfant parvienne en devenant homme à l'unité morale. Chez les névropathes, la haine a été refoulée, mais elle est toujours là qui agite le subconscient. Chez les individus normaux, l'objet des sentiments se différencie ; d'un côté l'amour s'attache au vrai père, ou à la vraie image du père, et par extension à toute l'humanité ; de l'autre, « la haine se dirige sur les fausses représentations du père et les anéantit à la longue ». Malheureusement, chez nous autres, cette opération n'est jamais sans laisser d'inquiétants résidus. Voyez comme l'on se hait encore dans le monde, et comme l'on se bat ! Mais Jésus est l'individu normal par excellence. Il aime parfaitement son Père céleste, et il aime la famille humaine ; il n'a de haine que pour ce qui empêche les hommes d'aller au Père, de se donner à Dieu.

M. Berguer pense arriver ainsi à la seule véritable explication de la parole : *Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, etc., il ne peut être mon disciple* (Luc XIV, 26). Ce commentaire psychanalytique la rend-il plus claire ? Jésus veut montrer, dans son dur langage sémitique, qu'il n'y a pas d'affections de famille qui tiennent devant la loi d'abnégation imposée par l'Evangile. Si cette parole avait pour but d'assigner une juste dérivation à des animosités d'origine infantile, en les employant à anéantir de fausses représentations, elle serait

d'une singulière maladresse, puisqu'elle aurait l'air d'abonder simplement dans le sens de ces dispositions haineuses. Jésus, dans ce texte, part de l'idée qu'un homme n'a rien de plus cher que ses proches. C'est l'idée commune, sans nulle complication d'ambivalence. Et voici, les voies du salut ne sont pas celles de l'instinct. Ces êtres mêmes qu'il lui est si naturel d'aimer, le vrai disciple doit les « hair » (disons, dans notre langue plus nuancée, qu'il doit détacher d'eux son affection, ce qui est déjà assez sévère). Toute autre exégèse dénature le texte.

Les anciens théologiens disaient que Jésus, par sa naissance miraculeuse, était exempt du péché originel. M. Berguer parle plutôt de l'ambivalence originelle et s'efforce de montrer que, quoique les deux éléments de cette ambivalence existassent chez Jésus, il lui appartenait cependant de la réduire et de la surmonter comme nul autre n'y a réussi. Il aurait pu noter, dans sa recherche de l'élément haine, les passages des évangiles qui attribuent à Jésus des mots ou des gestes révélateurs de sentiments violents, de réactions hostiles. Non seulement le Fils de l'homme traite le Diable en ennemi et se réjouit de le voir précipité du ciel, mais il y a des hommes qu'il ne ménage guère : il chasse les vendeurs du Temple ; il invective les Pharisiens avec une extraordinaire véhémence. Ce serait l'occasion de remarquer, à l'encontre de certaines applications des préceptes de non-résistance, qu'une sublimation trop complète des tendances combatives n'est ni possible ni désirable dans un monde où la lutte contre le mal implique nécessairement la lutte contre les méchants. On ne voit pas, d'ailleurs, que Jésus considère « toute l'humanité comme familiale ». Il recrute pour le Royaume des cieux les pécheurs qui se repentent et qui croient ; et ceux-là sans doute sont les enfants du Père. Mais à côté des élus, il y a les réprouvés. Ceux qu'il appelle « sa mère, ses frères », ce n'est pas tout le monde en opposition aux gens de sa famille ; ce sont ceux qui font la volonté de Dieu (Marc III, 31-35).

Mais l'on peut dire que le Christ des évangiles ne fait acte d'hostilité à l'égard de la réalité soit humaine soit cosmique que dans la mesure où elle est mauvaise et hostile à Dieu. C'est ce que les théologiens d'antan, dont le langage avait décidément du bon, exprimaient en disant que Jésus n'a détesté que le péché. Son obéissance à Dieu apparaît franche de tout par-

tage et de toute contradiction. M. Berguer a deux formules pour constater ce fait. Celle-ci, qui est quelconque et pourrait se trouver sous la plume de n'importe quel théologien moderne :

« Tandis que, chez les autres, une nouvelle naissance, une régénération est nécessaire pour que l'attitude vraie se produise, chez lui, Jésus, cela est naturel. »

Et celle-là, qui pour être d'une théologie moins correcte, n'est pas d'une psychologie plus lumineuse :

« Tandis que, chez Jésus, la gerbe entière de la *libido* se sublimait à mesure qu'elle pénétrait dans sa conscience, chez les hommes les forces nécessaires à cette sublimation ne sont pas toujours là. »

Autrement dit, il y avait en Jésus quelque chose de mystérieux qui le rendait supérieur à nous tous. Était-ce la peine, pour en arriver là, de tant reprocher à la méthode historique d'aboutir à une impasse ? Déjà précédemment, l'aveu de ce résultat psychologiquement négatif était contenu dans certaines phrases. « La révélation chrétienne... se résume tout entière dans le mystère d'une personnalité », lisions-nous dans l'Introduction. Et à la fin de l'étude sur la scène du Temple :

« Elle (cette scène) nous révèle une différence entre nos vies et la sienne (celle de Jésus), non point dans leur nature psychique essentielle, mais dans le mystère spirituel qui fait le fond de toute personnalité. Conscients de cette supériorité mystérieuse du Christ, les hommes, de tout temps, ont tenté de l'expliquer métaphysiquement. Nous ne suivrons pas, en cela, les théologiens et les conciles. »

Nul, évidemment, n'est forcé de les suivre. Seulement il se trouve qu'en restant, par une opportune application du principe d'exclusion de la transcendance, en deçà de la limite où commence le travail dogmatique, on se voit bloqué à l'endroit précis où commencerait, si elle était possible, une étude proprement *fonctionnelle* (selon le sens que M. Berguer donne à ce terme) de la psychologie de Jésus :

« Le point de vue *fonctionnel*..., en arrêtant notre regard sur les fins particulières que poursuit la personne, nous rendra attentifs à ce qu'il y a d'original dans cette personne, à ce qui lui est spécialement propre, par contraste avec les autres. »

Mais si justement ce qu'il y a pour nous d'original en cette personne, et ce qui caractérise sa fonction spéciale, ne peut être formulé qu'en termes métaphysiques ? — Signalons en même temps le sophisme qui consiste à ramener aux proportions d'un événement banal l'arrêt de la psychologie devant le mystère de l'âme de Jésus, en disant que toute âme humaine recèle du mystère. Un psychologue pourra être amené à constater qu'il y a dans le moi quelque chose qui échappe à son analyse ; il ne dira pas que « le secret de la personne est toujours un secret *divin* » ; ou s'il le dit, il aura soin de bien marquer que ce sont des motifs extra-psychologiques qui le lui font dire. Au surplus, si vous reconnaissez que le cas de Jésus peut être qualifié d'unique, vous admettez donc que l'on a, pour faire intervenir *dans ce cas-là* un élément de transcendance, des raisons qui n'ont pas leur équivalent ailleurs.

Reste à parler de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. M. Berguer met ici à contribution ce qu'il sait des mystères de l'époque gréco-romaine (1). Et certes nous ne lui reprocherions pas de chercher de ce côté, pour une bonne part, les origines historiques de la théorie du salut par la mort de Christ. Mais il croit pouvoir emprunter à ces manifestations de la religiosité païenne, étudiées elles-mêmes à la lumière de la psychanalyse, l'ébauche d'une psychologie de la Passion qui aurait une valeur d'apologie, qui rendrait compte de l'effet salutaire que la foi chrétienne attribue à ce tragique dénouement. L'idée d'une mort suivie de renaissance est un thème qui revient souvent dans les mystères. C'est le symbole, d'après notre auteur, d'une vérité psychologique : l'homme ne fait de sérieux progrès dans la vie intérieure que si certaines tendances meu-

(1) Je ne puis que mentionner en passant le chapitre de l'Introduction intitulé « Le christianisme et les religions des mystères ». Il y a là une immense question, dont la discussion déborderait le cadre de cette étude, et dont les principaux éléments sont magistralement débrouillés par A. Loisy dans son livre *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris, 1919). M. Berguer estime que l'histoire a dit à peu près tout ce qu'elle avait à dire sur les antécédents du christianisme et sur ses rapports avec les anciens cultes. En réalité, la science du Nouveau Testament ne fait que commencer à tirer un parti historique convenable des ressources que la philologie, l'archéologie, la papyrologie, l'étude des religions et des littératures antiques, lui offrent à cet égard.

rent en lui pour que d'autres se développent. Eh bien, Jésus a réalisé cela en mourant, en mourant réellement. « Il a traduit en vie le rêve séculaire des peuples. » D'autres s'étaient contentés et se contentent encore d'une mort de rêve. Jésus est plus grand qu'eux parce qu'il a « simplement accepté la mort vraie que la vraie vie plaçait devant lui ». Il suffit d'énoncer cette explication pour en faire apparaître la faiblesse. Est-ce que la mort de Socrate aurait été moins réelle, moins « vécue » que celle de Jésus ? Et le sang de tous les héros de la grande guerre, qui n'ont pas seulement rêvé de mourir, serait-il rédempteur au même titre que celui que Jésus a versé ? M. Berguer apprécie sévèrement la doctrine qui fait de la mort du Fils l'acte central d'un drame expiatoire joué entre la terre et le ciel : « L'horreur d'une pareille conception n'a d'égale que sa stupidité ». Cette doctrine, pourtant, est bien dans la ligne des vieux rites et des vieux mythes dont on nous invite à admirer le sens profond. Et elle a un caractère de grandeur qui manque à l'idée, non moins déconcertante pour notre raison, de ce salut assuré au monde par la vertu d'un théorème psychologique dont la démonstration n'aurait réussi qu'une fois.

On ne s'étonne pas, après cela, de voir M. Berguer définir la résurrection de Jésus : « une expérience de vie ». Formule fâcheusement équivoque, dont on use pour identifier deux choses fort différentes : la notion d'une survie toute spirituelle, et la croyance des premiers chrétiens, qui ne doutaient pas que le corps de leur Maître ne fût sorti du tombeau. C'est passer les bornes de la fantaisie que de comparer le processus par lequel la résurrection, primitivement psychologique et morale, serait devenue ensuite pour l'Eglise un événement matériel, à la transposition qui a pour effet, chez les névropathes, de muer des états de conscience en phénomènes sensibles. Il n'y a pas trace d'une phase dans laquelle la résurrection n'aurait été pour les premiers chrétiens qu'une évidence d'ordre tout interne. On peut supposer que les disciples ont eu des hallucinations, d'où serait née leur foi à la reviviscence du corps de Jésus. Mais, dans cette supposition, l'origine même du phénomène hallucinatoire demeure obscure. On ne saurait en faire la projection extérieure d'une « expérience spirituelle » dont il est impossible de dire en quoi elle aurait consisté. Rien ne permet d'affirmer

que les disciples, au lendemain du supplice de leur maître, aient été capables de se passer de preuves extérieures, ou censées telles, pour croire à sa victoire sur la mort.

Quant à saint Paul, on fait état du passage où il dit : « Il plut à Celui qui m'a choisi dès le sein de ma mère... de révéler son fils *en moi* » (Gal. 1, 15-16). Mais s'il s'agit là, comme on le pense, d'une vision où les yeux de la chair n'auraient point de part, elle n'en implique pas moins l'absolue certitude de la réalité de l'objet contemplé. C'est pourquoi Paul peut dire ailleurs : « N'ai-je pas *vu* Jésus notre Seigneur ? » (1 Cor. ix, 1). S'il met le phénomène du chemin de Damas au même rang que les précédentes apparitions, ce n'est pas qu'il ne croie pas à ce que nous appellerions l'objectivité de celles-ci, c'est qu'il attribue à sa vision une valeur démonstrative non moindre (1 Cor. xv, 3-8). L'idée d'une vie qui n'aurait plus rien de corporel lui est tout à fait étrangère. On le voit bien quand, ayant déclaré que « la chair et le sang » ne peuvent avoir part à l'héritage du Royaume, il ajoute que par une transmutation mystérieuse les élus seront mis en possession d'un nouvel organisme, — corps formé d'une matière subtile, lumineuse, réfractaire à la corruption, mais corps tout de même (1 Cor. xv, 50 et suiv., cf. 42 et suiv.).

A ceux qui nous reprocheraient de n'avoir pas rendu justice à un livre bien intentionné s'il en fut, d'avoir méconnu l'effort sincère d'un homme de piété et de valeur, nous répondrions que notre essai, comme son titre l'indique, n'avait qu'un but : examiner s'il est vrai que la méthode suivie par l'honorable pasteur genevois soit recommandable et apporte dans l'étude d'un grand problème, comme elle y vise, un renouvellement heureux. A cette question, nous regrettons d'avoir eu à montrer qu'il n'y a qu'une réponse à faire et qu'elle est négative.

Mécontent des résultats obtenus par l'investigation historique, M. Berguer s'est proposé de faire œuvre de psychologue. Or, ce qu'il nous donne, j'entends ce qu'il nous donne de nouveau, n'est pas plus de la psychologie que de l'histoire. Quand il ne se borne pas à reproduire les inférences exégétiques, déjà surannées, par lesquelles on a voulu attribuer à Jésus l'état d'esprit d'un chrétien moderne supposé impeccable, il ne fait qu'emprunter à la psychanalyse de nouvelles étiquettes, des

titres de convention et des formules d'école qui viennent après tant d'autres s'inscrire au bord de l'inconnu.

Mince avantage pour la science. Et avantage bien illusoire pour la foi. Nous avons peine à comprendre que des hommes qui connaissent bien la psychologie puissent s'attendre à ce qu'elle fournisse aux affirmations de la croyance chrétienne la base définitive qu'une histoire consciente de ses limites ne prétend pas leur donner (1). Les conclusions des historiens varient et se contredisent ? Et celles des psychologues, donc ! Les résultats de leurs recherches ne seraient-ils pas toujours provisoires, sujets à revision ? Et les applications de la science psychologique dans le domaine de l'histoire religieuse, présenteraient-elles un caractère si rassurant d'accord et d'invariabilité ? Nous savons comment on peut obtenir, en combinant les vues fort divergentes des psychanalystes de Vienne et de ceux de Zurich, une honnête interprétation soit causale soit téléologique des traits biographiques empruntés aux évangiles. Mais songe-t-on au parti qu'aurait pu tirer de la psychanalyse, s'il l'avait mieux connue, M. le docteur Binet-Sanglé ? (2) Je n'ai pas besoin d'indiquer sur quels textes, pris pêle-mêle dans les synoptiques et dans Jean, et interprétés avec la plus complète absence de sens critique, s'échafaude son effarant diagnostic d'onanisme, d'œdipisme, d'eunuchisme et d'homosexualité (3).

(1) Il est pourtant une démonstration préalable que le christianisme doit bien demander à l'histoire, c'est celle de l'existence même de Jésus. M. Berguer a raison de penser qu'il n'est pas d'hypothèse mythologique qui puisse expliquer comment la religion chrétienne aurait pris naissance et aurait supplanté les religions antiques, si Jésus n'avait pas vécu. Mais une constatation historique n'est pas une preuve de vérité transcendante. Et le fait même du triomphe du christianisme sur les anciens cultes n'a pas la valeur d'un argument apologétique péremptoire.

(2) BINET-SANGLÉ, *La folie de Jésus*. Paris, 4 vol., 1908-1915.

(3) Il est curieux que M. Berguer n'accorde pas plus d'attention à la fameuse parole sur le célibat volontaire, interprétée par Origène dans le sens cruellement littéral que l'on sait (Matth. XIX, 12). M. P. WERNLE cite à propos de ce texte, dans un judicieux article (Kirchenblatt, 24 et 31 janvier 1920), cette opinion d'un auteur qui prend la psychanalyse au sérieux (C. A. BERNOULLI, *Johannes der Taüfer und die Urgemeinde*, I, Leipzig, 1918) : « Nach unsrer Auffassung besteht das entscheidende Moment des jesuischen Personalsproblems in der infantilen Regression, zu der sich eine unerhört heroische Individuation des *Typus inversus* getrieben sah » (p. 434).

Enfin, quelle que soit la multiplicité d'aspects et de ressources de cette *libido*, que l'on a appelée la bonne à tout faire de la psychanalyse, il ne suffit vraiment pas de citer le « Croissez et multipliez » de la Genèse pour la christianiser valablement. N'importe qui peut se réclamer de cette poussée universelle d'énergie ; notamment les pires scélérats. Il est vrai qu'on ajoute un correctif, et ce correctif est une trouvaille : « Seulement, à la nature il faut adjoindre la surnature ». Rien que ça ! Toute la théologie de la rédemption, celle des apôtres, des Pères de l'Eglise, des conciles et des Réformateurs, gravite autour de cette petite adjonction. On disait autrefois : le Verbe a été fait chair. Ce n'est pas en disant : la chair a été faite Verbe, que l'on sortira de difficulté.

Eté-automne 1921.

ÉMILE LOMBARD.
