

La Vie cachée de Jésus

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

- TERTULLIEN. *Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la Société civile*. Paris. Ernest Leroux, 1901, in-8°.
- MANUEL D'HISTOIRE ANCIENNE DU CHRISTIANISME. *Les Origines*. Paris. A. Picard et fils, 1907, in-12. Épuisé.
- MODERNISME ET TRADITION CATHOLIQUE EN FRANCE. Paris, collection de la *Grande Revue* (Librairie Cornély), s. d. (1908), in-8°.
- LA PRIMAUTÉ DE PIERRE ET LA VENUE DE PIERRE A ROME. Paris, Emile Nourry, 1909, in-8°.
- L'ÉVOLUTION DES DOGMES. Paris, Ernest Flammarion, 1910, in-18 (Bibliothèque de Philosophie scientifique).
- LE PROBLÈME DE JÉSUS. Paris, Ernest Flammarion, 1914, in-18 (Bibliothèque de Culture générale).
- LE CHRISTIANISME ANTIQUE. Paris, Ernest Flammarion, 1921, in-18 (Bibliothèque de Philosophie scientifique).

In. A.13.932

Bibliothèque de Culture générale.

CH. GUIGNEBERT

PROFESSEUR A LA SORBONNE

La Vie cachée de Jésus

350050

39023



PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés
pour tous les pays.

CONTROL

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI
COTA..... 36296

1956

ec 97 / 07

B.C.U. Bucuresti



C39023

Droits de traduction et de reproduction réservés
pour tous les pays.

Copyright 1921,
by ERNEST FLAMMARION.

AVERTISSEMENT

La vie de Jésus nous est à peu près inconnue. Il ne manque certes pas de livres qui nous la racontent tout au long et qui offrent le plus grand intérêt (1), mais leurs auteurs ne sont venus à bout de les composer qu'en inventant ce qu'ils ignoraient; je veux dire en comblant, avec des suppositions gratuites et de soi-disant vraisemblances, les lacunes d'une information misérablement pauvre. Je ne les imiterai pas. Au reste, le récit le plus suivi, qu'il soit présentement possible à un savant de tirer des textes, nous a été donné naguère, en termes excellents, par M. Loisy (2). Je n'aurais garde de chercher à mieux faire; mon dessein est différent: je vais essayer d'étudier l'une après l'autre, d'une façon sommaire, mais — du moins je l'espère — non pas superficielle, les principales questions que la lecture des textes nous amène à nous poser sur la personne et la carrière de Jésus. Je m'efforcerai de montrer comment elles se présentent aujourd'hui aux yeux des savants indépendants, en quelle mesure et dans quel sens elles sont résolues et à quelle représentation du Christ leur patient examen semble conduire.

Je dirai les choses comme je les vois, d'un point de vue strictement critique, et aussi simplement que je le pourrai, car, en l'espèce, les préoccupations littéraires ne sont guère moins dangereuses que les confessionnelles. Le Jésus de Renan ne ressemble pas beaucoup plus au vrai Galiléen que celui du P. Didon, et pourtant, nombre de Français, ignorants ou dédaigneux des résultats acquis depuis vingt ans par

l'exégèse évangélique (a), invinciblement séduits par les charmes d'une langue fluide et chantante, par les grâces d'une imagination qui s'émeut elle-même pour nous toucher, par l'illusion d'une peinture délicate et lumineuse des choses et des hommes, si ingénieuse qu'il faut du temps pour en découvrir l'artifice, continuent de demander à Renan le secret de la personne et de l'âme de Jésus.

Tout autant que les postulats de la théologie et les constructions de la littérature, je m'interdirai — est-il besoin de l'ajouter? — les restaurations de la psychologie, encore bien plus hasardeuses que celles de l'archéologie. Je m'attacherai obstinément aux faits et, s'il m'arrive d'avancer des hypothèses, je prendrai garde qu'elles n'égarent personne. Je ne parlerai qu'incidemment de l'enseignement de Jésus; c'est un sujet qui se lie évidemment à celui que je me propose, mais qui s'en distingue aussi et demande une étude particulière.

Le présent livre traite de ce que les manuels d'histoire ecclésiastique nomment *la vie cachée de Jésus-Christ*, c'est-à-dire de l'ensemble des problèmes que posent sa naissance, son enfance et la formation de son esprit antérieurement à sa levée.

J'ai donné aux notes bibliographiques et aux éclaircissements de détail un certain développement, parce qu'il m'a paru essentiel que le lecteur non initié aux questions chrétiennes pût au moins en apercevoir la complexité et aussi parce que j'ai vivement souhaité que cet essai pût servir de point de départ à quiconque sentirait le désir de remonter par lui-même jusqu'aux sources, d'ajouter, par une enquête personnelle, aux connaissances que ces pages enferment, ou de les rectifier, s'il y a lieu.

(a) Renan est mort le 2 octobre 1892.

INTRODUCTION

LE MILIEU

I. — La Galilée. — Le pays. — Les habitants. — Leur esprit vers le début de l'ère chrétienne.

Le récit évangélique place en Galilée la naissance de Jésus et sa vie, jusqu'au temps de sa vocation. On appelait Galilée, vers le commencement de l'ère chrétienne, un pays situé entre la vallée du Jourdain, à l'Est, la Phénicie, à l'Ouest et la Samarie, au Sud. Au delà du Jourdain s'étendait, dans la partie septentrionale, le Gaulanitide; dans la partie méridionale, la Décapole, laquelle se rattachait à ce qu'on nommait, en grec, la Pérée, c'est-à-dire le pays transjordanique (τὸ πέραν τοῦ ποταμοῦ). Le mot *galil* signifie *district*, *cercle*. Selon toute apparence, on avait dit longtemps *le cercle des païens* (*galil ha-goyim*), parce que les Juifs n'avaient que tardivement pénétré dans cette région; au temps de Jésus, on n'avait plus de raison, malgré le mélange de la population, de dire autrement que *le district*, la *Galilée* (1). Jointe à la Pérée, la Galilée formait le lot, attribué, par le testament d'Hérode I, à son fils Hérode Antipas, que le peuple considérait, sans doute, comme un roi, mais qui n'était que *tétrarque*, c'est-à-dire chef, par la grâce de l'empereur romain, d'un des quatre mor-

ceaux de territoire taillés dans le royaume de son père. Il resta depuis l'année — 4 jusqu'à l'année 39, où Caligula, prévenu contre lui par un autre prince juif, Hérode Agrippa I^{er}, l'envoya mourir en exil à Lyon (2).

La Galilée n'était pas grande : en deux jours on la traversait d'Est en Ouest et, en trois jours, du Sud au Nord (3). Elle se divisait naturellement en deux régions distinctes et d'aspect différent : la Basse-Galilée (ἡ κάτω Γαλιλαία, comme dit Josèphe), au Sud, et la Haute-Galilée (ἡ ἄνω Γαλιλαία), au Nord. La Basse-Galilée, pays de plateaux ondulés et de collines verdoyantes, dont les points culminants atteignent à peine 600 mètres, s'abaisse vers le Sud-Ouest sur une plaine appuyée aux plateaux de Samarie et au redressement du Carmel ; plaine si fertile qu'on la nommait la *Semille de Dieu* ou *Jezreel* (*Esdraelon*, pour les Grecs). C'est un triangle isocèle de 35 kilomètres de base, pour des côtés de 25 kilomètres. D'autres plaines, plus petites, mais également accueillantes, bien arrosées et propres au labourage, plaine de Zabulon et plaine de Tor'an, se développent entre les collines, qui les dominent de 300 ou 400 mètres. La plus connue, le Tabor a 562 mètres d'altitude. Lorsqu'on s'avance vers le Nord, on rencontre, à la hauteur de Saint-Jean d'Acre (Akko, ou Ptolémaïs), une dépression, où des rivières coulent en sens inverse vers la Méditerranée et vers le lac de Tibériade ; et, après qu'on l'a franchie, on pénètre, par d'après chemins, dans la Haute-Galilée. Région de montagnes, médiocrement élevées, car leur point culminant n'atteint pas tout à fait 1.200 mètres, mais enchevêtrées, tourmentées et de pentes rudes. Ce n'était pourtant point un mauvais pays ; il y faisait plus froid qu'au Sud, mais le voisinage du Liban y amenait des nuages. Il y pleuvait ; sources et ruisseaux lui épargnaient l'aridité désolée des plateaux de Judée. Ses montagnes portaient des pâturages et des arbres et

les moindres étendues plates se montraient favorables à toutes les cultures, particulièrement à celle des arbres fruitiers. Les terrasses qui s'élevaient au-dessus du lac de Tibériade, dans sa partie Nord-Ouest, et qui formaient ce que Josèphe nomme le pays de Gennesareth, semblaient un immense verger, où voisinaient, par une heureuse acclimatation, le noyer, le figuier, la vigne et le palmier. Leurs produits, renommés dans toute la Palestine, alimentaient un commerce considérable. Quand j'aurai dit encore que le lac, ou mer de Galilée, que traverse le Jourdain, ajoutait au charme du pays le riant aspect de ses rives et de ses eaux, et, aux ressources des habitants, l'abondance de sa faune, on comprendra pourquoi Josèphe parle de la Galilée avec tant de complaisance. La comparaison qu'il pouvait faire d'elle avec les âpres vallées de la Judée, ses plateaux pierreux et nus, où erraient les moutons à la poursuite de l'herbe rare, et sa sinistre Mer Morte, ne la paraît-elle point de grâces et de vertus qu'elle ne possédait pas ? On le croirait, à voir ce qu'est aujourd'hui le jardin plantureux de Gennesareth : des broussailles sur des pierrailles ; plus d'arbres, sauf un palmier à Medjel et trois ou quatre à Tibériade ; mais « l'horrible état où le pays est réduit ne doit pas faire illusion. Ces pays, maintenant brûlés, ont été autrefois des paradis terrestres » (Renan). Et quand le contraste avec la région voisine de Jérusalem, « le plus triste pays du monde », aurait fait glisser Josèphe à quelques exagérations, il reste acquis, ne serait-ce que par ce qui subsiste en quelques endroits de son aspect d'autrefois et par quoi tous les voyageurs sont du premier abord charmés, que la Galilée, bien pourvue d'eau, ombragée, plantureuse, verte et souriante, était une terre de vie facile et douce. « C'est un pays semblable au paradis », écrit un pèlerin occidental du VI^e siècle, et aujourd'hui de la plume de Von Soden, comme de celle de Renan, le même mot coule pour

exprimer cette impression d'opulence heureuse que la stérilisante, la desséchante domination turque n'a pu faire disparaître entièrement : c'est une terre d'idylle (4).

Accueillante et fertile, la Galilée était bien peuplée. Josèphe (*Bel. Jud.*, 3, 2 et *Vita*, 45) lui attribue 15 villes fortifiées et 204 villages, dont le moindre comptait 15.000 habitants ! Il exagère sans mesure ; mais il ne l'aurait point fait si la réalité ne lui avait paru excuser d'avance sa vantardise. Les ruines que recouvre aujourd'hui le maquis, surtout dans la Haute-Galilée, témoignent en faveur d'une densité de population agricole très remarquable et quant aux villes, les principales joignaient, aux ressources du trafic local, les profits d'un commerce de transit considérable entre la côte et les pays transjordaniques ; encore que la principale route de caravanes, qui conduisait des villes phéniciennes à Damas, passât au Nord de la Galilée, pour gagner d'abord Panéas (Césarée de Philippe). Au temps de la naissance de Jésus, la plus importante de ces villes, sise dans la Basse-Galilée, était la grosse forteresse de Sepphoris ; mais la vie commerciale atteignait son maximum d'intensité sur la rive Nord-Ouest du lac, là où se concentraient les produits agricoles de Gennesareth et ceux des pêcheries, où aussi se croisaient les deux grandes routes : celle de la vallée du Jourdain et celle de Ptolémaïs vers Damas ; c'est pourquoi dans cette région, où se tiendra de préférence Jésus durant sa vie active, se pressaient les gros villages et les villes : Chorazin, Capernaüm, Bethsaïda, Magdala et, un peu plus au Sud, Tibériade.

Cette dernière ville naissait à peine lorsque Jésus se leva, car Hérode Antipas, que tenait, comme tous les Hérodiens, la passion des constructions luxueuses, venait de la bâtir (probablement en 26 ap. J.-C.), pour y transporter sa résidence. La position en était excellente, à portée de sources chaudes célèbres et,

dit Josèphe, dans la meilleure région de la Galilée (*Ant. jud.*, 18, 2, 3); malheureusement elle utilisait l'emplacement d'une ancienne nécropole, lieu entre tous impur (*Nombres*, 19, 16), en sorte que les Juifs légalistes n'y vinrent pas. Hérode s'en consola en la peuplant avec des étrangers et des aventuriers, auxquels il donna une organisation toute grecque. Les Juifs finirent par céder aux séductions de la nouvelle capitale et nous savons qu'ils y établirent un lieu de prière (*proseuché*); mais ils n'y furent longtemps qu'une minorité parmi les païens. Il ne semble pas que Jésus soit jamais entré dans cette Tibériade, dont le nom seul, basse flatterie à l'adresse de l'Empereur romain, ne pouvait que déplaire à un bon Juif (5).

Au reste, ce n'est pas seulement la population de Tibériade, c'est, dans de moindres proportions, celle de la Galilée tout entière, qui, au temps de Jésus, nous paraît assez mélangée. La pénétration juive dans le pays datait du temps des Macchabées, c'est-à-dire du milieu du II^e siècle avant notre ère. En voyant arriver ces colons tenaces, prolifiques et de fréquentation peu agréable, les Phéniciens de la côte, qui tenaient à la libre pratique de leurs caravanes, s'inquiétèrent; ils s'entendirent avec les Ituréens, qui habitaient le Nord de la région, et ils se mirent en mesure d'expulser les intrus, lesquels demandèrent secours aux Judéens. Simon Macchabée accourut, tua 3.000 hommes aux coalisés et les poursuivit jusque sous les murs de Ptolémaïs, mais il conseilla aux colons d'abandonner la partie et il les rapatria (fin du II^e siècle). Ils ne tardèrent pas à revenir, nombreux et décidés à s'enraciner dans ce sol excellent; laboureurs, ils furent, en même temps, soldats et telle se montra leur persévérance qu'en vingt-cinq ans ils se trouvèrent assez forts pour faire la loi aux indigènes et les obliger à choisir entre l'éviction et la circoncision. Seulement la Galilée était d'accès trop facile, de la mer et du Nord, pour que les étrangers

renonçassent à y pénétrer, ou à la traverser pour leur commerce; Grecs et Orientaux de toute origine se risquèrent bientôt à affronter la mauvaise volonté des Juifs. Ceux-ci se montrèrent plus accommodants qu'on n'aurait pu l'espérer, dès qu'ils comprirent qu'il était de leur intérêt de ne pas décourager les marchands de passage et même ceux qui voulaient s'établir à demeure. D'ailleurs, la politique romaine et celle des Hérode favorisèrent résolument les commerçants, qui développaient la richesse des villes, assuraient un meilleur rendement des impôts et constituaient un élément pacifique fort utile à côté des Juifs Galiléens, toujours trop enclins à jouer des armes (6). C'est pourquoi, vers le temps de la naissance de Jésus, des Phéniciens, des Syriens, des Arabes et même des Grecs vivaient en Galilée à côté des Juifs qui, au contact journalier de ces étrangers, avaient dû laisser fléchir leur exclusivisme intolérant, ainsi qu'il était arrivé lorsqu'eux-mêmes s'étaient établis en terre grecque. Des *goyim*, désireux de se faire dans le pays une vie plus facile, ou gagnés sincèrement par le jahvisme, se convertissaient et des mariages mixtes, du moins quant à la race, s'en suivaient naturellement. Aussi les Judéens regardaient-ils d'ordinaire les gens de Galilée sans beaucoup de bienveillance, comme des sang-mêlés ou des provinciaux, toujours plus ou moins suspects d'impureté; ils leur reprochaient en outre un caractère tumultueux et — c'était moins grave — des façons de parler peu correctes, avec un accent parfois ridicule (7).

De fait, les Galiléens gardaient, parmi les Juifs, leur originalité, qui tenait à la fois au pays qu'ils habitaient, à la vie qu'ils y menaient, à leurs relations avec les étrangers et à leur éloignement relatif de Jérusalem (8). Leur pays aimable et frais, en contraste avec « la triste Judée, desséchée comme par un vent brûlant d'abstraction et de mort » (Renan), leur communiquait cet enjouement et cette sorte

d'optimisme où se complaisent volontiers les hommes qui se trouvent bien chez eux ; leur vie laborieuse, en les enrichissant, les rendait généreux. A vrai dire, les montagnes du Nord n'étaient point peuplées que d'honnêtes gens et, même au temps de la jeunesse de Jésus, le brigandage, mal réprimé par une police insuffisante, et encouragé par des profits certains, tant sur les caravanes que sur les propriétaires de la plaine, restait une plaie pour la Galilée. En revanche, le farniente pastoral de la Judée y était inconnu ; l'activité y semblait la première qualité de tous les habitants, parmi lesquels dominait certainement l'élément paysan. L'éloignement de Jérusalem et le contact avec les païens intéressent surtout l'esprit religieux des Galiléens. En général les préoccupations intellectuelles de la capitale, qui avaient engendré les écoles où l'on disséquait la Loi, ne les touchaient guère ; les spéculations où se raffinaient la notion de Dieu ne les atteignaient pas davantage. Leur foi conservait donc, dans son ensemble, plus de candeur, plus de simplicité, plus de spontanéité aussi, plus de liberté par rapport aux scrupules d'invention récente, tout en s'attachant rigoureusement aux règles et coutumes anciennes. Les pharisiens avaient pénétré dans le pays, soit qu'ils y fussent venus de Judée, soit qu'ils eussent formé à Jérusalem quelques disciples parmi les Galiléens que les grandes fêtes amenaient chaque année dans la Ville ; mais, s'il s'était déjà constitué des écoles pharisiennes en Galilée — ce qui me semble douteux — aucune n'avait encore atteint la renommée (9). Les écoliers de Judée répétaient, paraît-il, avec complaisance : « Quelqu'un veut-il s'enrichir ? Qu'il se dirige vers le Nord ; s'il recherche la science, qu'il vienne au Sud ». Entendons la grande science, celle de l'Écriture, car il y avait des synagogues en Galilée, comme ailleurs en terre juive, où les enfants recevaient une instruction élémentaire ;

et où les adultes entendaient lire et expliquer la Loi; mais, plus encore parce qu'il était en retard sur celui des Judéens que par inaptitude naturelle, l'esprit des Galiléens paraissait réfractaire au rabbinisme.

Les pharisiens de Galilée, séparés du commun des hommes par la rigidité de leurs observances légalistes, formaient tout au plus de petits groupes dans les villes. Au reste, nous ne sommes guère renseignés sur eux que par les Évangiles. Il est permis de conjecturer que le commun des hommes les admirait de loin sans les imiter. D'autre part, les rigoristes de Judée reprochaient aux Galiléens de se laisser contaminer par des superstitions étrangères, ou issues de ces insinuantes religions syriennes, dont les Judéens eux-mêmes n'avaient pas toujours pu se garder. Nous voudrions bien savoir si les sectes syncretistes, dont nous entrevoyons l'existence sur les confins de l'orthodoxie juive, s'étaient implantées dans ce milieu où se forma Jésus; malheureusement les textes ne nous permettent sur ce point aucune affirmation et, tout au plus, nous est-il possible de croire que les Esséniens n'étaient pas inconnus dans le pays (10). Ce que peuvent encore laisser deviner nos Synoptiques, c'est qu'une certaine indifférence à l'activité religieuse se manifestait dans les cités placées au bord du lac : Capernahum, Chorazin et Bethsaïda (*Mt*, 11, 20-24), mais nous ne savons pas si elle tenait au cosmopolitisme de ces villes de commerce, ou aux préoccupations trop matérielles de leurs habitants.

Les Juifs de Jérusalem prétendaient, paraît-il, en s'autorisant du passé et en se fondant sur les Écritures, qu'il ne pouvait venir de prophète de Galilée (*Jn*, 7, 52); leur orgueil se complaisait à le croire; en tout cas, il n'en pouvait guère venir un qui fût selon leur goût. Un *nabi* grand dans cette nature accueillante, parmi ces gens à l'aise, au contact de paysans et d'ouvriers de village, très pieux sans

doute, mais tout simples dans leur piété, ou de ces « laxistes » urbains, déplaisants peut-être pour un homme très religieux, mais, du moins, exempts de fanatisme et habitués à ne point considérer les étrangers comme des animaux impurs, ne pouvait évidemment se représenter Iahwé, ses exigences, ses promesses, son service et sa gloire sous les mêmes espèces que les Judéens. Menant une vie pénible, sur une terre revêche, parmi les perpétuelles alarmes religieuses, en proie aux scrupules énervants et à une inquiétude d'esprit entretenue, à la fois, par les docteurs pharisiens et par les *zélotes* (11), les Juifs du Sud attendaient de leur Dieu plus qu'un des hérauts de sa justice, plus qu'un prophète comme ceux d'autrefois; ils imploreraient la venue du messager de sa colère, qui, armé d'une puissance invincible, ferait de la tête des ennemis d'Israël un escabeau pour les pieds de ses fils, et assurerait, en même temps que le triomphe de la Loi sainte, la félicité terrestre des justes qui l'auraient exactement suivie. Si Jésus ne s'est point présenté comme un Messie guerrier et s'il paraît s'être attaché, avec une prédilection particulière, à recommander la piété du cœur, faite de confiance en Dieu, « notre Père », et non point d'observances méticuleuses et desséchantes, l'amour et l'indulgence plus que la stricte justice, la résignation plus que la violence, même légitime, il ne paraît point téméraire de croire que la Galilée y fut bien pour quelque chose. La suite de notre étude nous offrira d'ailleurs l'occasion de noter avec plus de précision, sur tel trait de caractère du Christ, l'influence du milieu où il a vécu.

II. — L'espérance messianique en Israël. — Incertitudes sur la personne du Messie. — Les diverses conceptions. — Fils de David ou fils de Lévi. — Le Messie victorieux. — L'agitation messianique. — L'attente messianique emplit la pensée juive.

Les Galiléens, comme la plupart des Juifs, attendaient le Messie. Je me garderais d'insinuer que Jésus n'a eu d'autre peine à prendre que de chercher à réaliser le type messianique imaginé par ses compatriotes, puisque rien ne nous autorise à croire qu'ils se figurassent le Béni de Iahwé autrement que ne faisaient les Judéens et que l'on conteste encore que Jésus se soit cru le Messie; mais il me semble que ses allures durant sa vie publique, le ton et même le fonds de son enseignement s'accordent bien avec le cadre galiléen et s'harmoniseraient mal avec celui de la Judée. Au reste, quelque opinion que Jésus ait eu de lui-même et de sa mission, sa levée demeurerait entièrement inintelligible si l'on perdait de vue que l'espérance messianique constituait, de son temps, le principal aliment de la piété juive, le soutien et comme la raison d'être de ce qu'on peut appeler le patriotisme juif; c'était en elle qu'Israël puisait la force de supporter ses humiliations présentes et son abaissement, et aussi celle de résister à la tentation de s'assimiler à ses vainqueurs. Si Iahwé n'avait pas définitivement rompu son pacte avec son peuple, si seulement il restait juste, l'avenir ne pouvait que réserver aux Juifs une éclatante revanche et aux méchants, qui les opprimaient, un châtement mérité. En soi cette conviction tenait au principe même du Iahvisme et les malheurs subis par Israël, depuis le retour de Babylone, l'avaient seulement rendue plus active et plus précise. Sous sa forme la plus ancienne, antérieure à l'exil, l'attente du Messie

ne supposait point d'intermédiaire entre Iahwé et ses fidèles ; la puissance divine devait se manifester directement ; mais, à mesure que l'idée de Dieu se sublimisa et qu'on admit plus difficilement que l'Absolu et l'Infini pussent se limiter en prenant contact avec le monde matériel, la vraisemblance d'une théophanie, voire même celle d'une action personnelle de Iahwé, sous une forme quelconque, s'affaiblirent et disparurent. D'autre part, sous l'influence perse, l'idée, familière aux anciens Juifs, de l'homme inspiré, qui accomplit une œuvre divine, grandit et s'amplifia jusqu'à la conviction que le Salut d'Israël serait réalisé par un délégué spécial de Dieu. D'autres pensaient même que Iahwé l'avait créé avant le monde et le gardait près de lui en attendant l'heure marquée par sa volonté (*Hénoch*, 48, 3 et 6).

Qu'il dût venir un jour ou l'autre, personne n'en doutait, mis à part, peut-être (12), l'aristocratie sadducéenne de Jérusalem, et le peuple croyait fermement qu'on le verrait paraître bientôt ; mais sous quelle forme ? On hésitait et plusieurs livres, qui couraient au premier siècle avant notre ère, tels celui de Daniel, celui d'Hénoch et les Psaumes de Salomon, ne s'accordaient pas à représenter sous le même aspect le Béni de Iahwé, non plus qu'à tracer le même tableau de l'œuvre qu'il accomplirait. Le livre de Daniel suggérait la représentation d'un Messie directement descendu du ciel : « *Je regardais dans ces visions de la nuit et voici que vint comme un fils d'homme dans les nuées du ciel* » (*Dan.*, 7, 13) ; mais d'autres textes, considérés comme prophétiques, imposaient l'idée d'un homme tiré de l'obscurité par Dieu : « *Réjouis-toi... fille de Jérusalem, ton roi viendra vers toi, juste et sauveur, modeste et monté sur un âne et sur le petit d'une ânesse* » (*Zacharie*, 9, 9). La figuration apocalyptique du Messie pouvait séduire particulièrement l'imagination populaire ; il ne semble pourtant pas qu'elle ait été la plus répandue

au temps de Jésus et ce n'était point celle qu'acceptaient les écoles pharisiennes. L'Elu, enseignaient d'ordinaire les rabbins, devait venir au monde tout comme un autre homme et vivre dans l'obscurité durant un temps plus ou moins long, puis en sortir, sur l'ordre de Iahwé, pour manifester sa gloire. Ils pensaient aussi qu'en lui refleurirait la race de David, dont toute trace apparente avait sans doute disparu, mais dont on pouvait croire qu'elle durait dans quelque famille inconnue (13). Dans un écrit du temps de Pompée (milieu du 1^{er} siècle avant J.-C.) et connu sous le nom de *Psaumes de Salomon* (14), nous lisons : « *C'est toi, Seigneur, qui as élu David comme roi sur Israël et tu lui as fait serment sur sa descendance, pour tout le temps que son règne ne serait point ôté de devant toi* » (Ps. 21, 4). Et un peu plus loin : « *Vois-y, ô Seigneur, et fais que se lève pour eux leur roi, le fils de David, au temps que tu as marqué, ô Dieu, afin qu'il règne sur ton serviteur Israël. Et ceins-le de force, afin qu'il écrase les dominateurs injustes, qu'il purifie Jérusalem des païens qui pitoyablement la foulent aux pieds* » (Ps. 21, 21-22). Il y a lieu de penser, présentement, que la caste sacerdotale, ou, à tout le moins, une partie des Lévités, se persuadaient que le Messie sortirait de la tribu de Lévi ; il semblait à des prêtres convenable et vraisemblable que Iahwé choisît son héraut parmi ses serviteurs les plus directs, plutôt que parmi les descendants du roi, dont les Juifs gardaient le souvenir parce qu'à son nom s'attachait la plus glorieuse période de leur histoire, mais qui n'était point demeuré sans reproche devant la Loi (15).

Fils de David, fils de Lévi, ou messager céleste, le Messie exterminerait les méchants et préparerait aux bons, sur la terre régénérée, une félicité sans fin ou du moins très longue, dans le Royaume de Dieu ; c'était là son œuvre. On s'en représentait l'exécution suivant des schémas assez différents (16), mais les

Juifs, quoi qu'on en ait dit, ne concevaient point qu'elle pût s'accomplir par la souffrance et par la mort du Messie. Quelques sectes syncrétistes issues du judaïsme n'avaient-elles point, sous l'influence des mythes d'Adonis, de Tammouz ou d'Attis, fait place à une notion de ce genre dans leurs « mystères »? Nous l'ignorons; en tout cas, elle restait, autant que nous en pouvons juger, totalement étrangère aux Israélites véritables (17). Le Christ qu'ils appelaient de leurs vœux, ils se le figuraient toujours comme un roi victorieux, dont l'invincible puissance établirait la Loi de Dieu sur la terre tout entière (18).

L'attente messianique, en ce qu'elle enferme tous les espoirs de libération et de revanche des Juifs opprimés et humiliés, constituait un encouragement permanent pour les agitateurs. Aussi bien les hommes très pondérés, et plus politiques que fanatiques, ne la considéraient point avec sympathie en Israël et nul doute que les Romains ne l'eussent en horreur; c'est pourquoi Josèphe en parle si peu et se donne l'air de la croire réalisée en Vespasien qui, cependant, représente bien mal, pour les Juifs, « Celui qui doit venir » (19). Puisque le Messie pouvait sortir brusquement de l'obscurité, la tentation de se prétendre, de bonne foi ou par calcul, l'Élu de Iahwé, s'offrait au premier révolté venu; le peuple crédule et exalté lui faisait volontiers confiance dès le moindre succès. Nous sommes très mal renseignés sur les mouvements messianiques qui, logiquement, ont dû se produire avant la « levée » de Jésus; peut-être, cependant, en entrevoyons-nous quelques-uns. C'est ainsi que nous soupçonnons deux personnages, nommés l'un et l'autre Judas, tous deux Galiléens (20), et qui causèrent une redoutable agitation dans leur pays, — l'un à la mort d'Hérode, l'autre au moment de la confiscation du royaume d'Archelaüs par Auguste, — non pas de s'être donnés pour le Messie, mais d'avoir profité de l'espérance messianique. Il

en va de même, d'ailleurs, des trois ou quatre autres aventuriers qui se lèvent en même temps que Judas de Gamala, le second des deux Judas, sur divers points du petit monde juif (21). On croyait généralement que la venue du Messie serait précédée d'une période de troubles et de confusion : l'agitation qui secoue la Palestine durant les deux ou trois ans qui suivent la mort d'Hérode I^{er} n'annonçait-elle pas l'approche des temps promis? Plus d'un Juif dut se le demander sérieusement (22). Il paraît vraisemblable — les textes ne nous permettent pas d'être plus affirmatif — que des illuminés, dont Jean-Baptiste nous offre un bon type, se levaient de temps à autre pour rappeler que le grand jour était proche et pour décrire ses joies réconfortantes, ou pour exciter le peuple à hâter son aurore par des prières et des mortifications (23).

Disons plus : vers le temps de Jésus il ne semblait pas possible qu'un Juif qui se distinguerait parmi ses compatriotes par l'intensité de sa vie religieuse et qui entreprendrait, en vertu d'une vocation intérieure, de leur parler de leur Dieu et de leurs espérances, ne fût pas soupçonné d'être le Messie, et, pour peu qu'il obtint quelque succès, n'inclinât pas lui-même à se croire favorisé du choix de Iahwé. Car toute la pensée juive se tourne alors vers les préoccupations religieuses, et les misères du présent tendent toute la vie nationale vers la revanche de l'avenir, que les Prophètes ont annoncée. Les prêtres y songent dans le sanctuaire, les pharisiens la savourent d'avance dans leurs écoles et dans les synagogues; les esséniens en rêvent dans leurs retraites et tout le peuple, surchauffé par ses illuminés, ses docteurs et ses ascètes, n'attend, pour se lever lui-même, que le signe de Dieu (24).

CHAPITRE PREMIER

LE NOM ET LA DATE DE NAISSANCE DE JÉSUS

I. — Le nom de Jésus : son sens. — Son élection par Dieu. —
A-t-il chance d'être historique?

La première question à se poser quand on étudie la vie du Christ est de savoir s'il se nommait réellement *Jésus*. Le grec *Jesous* (Ἰησοῦς), que nous donnent nos Evangiles, transcrit, en l'hellénisant, la forme hébraïque postexilienne *Jeschuah*, elle-même dérivée d'une forme plus ancienne : *Jehoschua*, *Joschua*, que nous rendons par *Josué*. Dans la Septante *Jesous* traduit tour à tour *Joschua* (*Ex.*, 17, 9), *Jehoschua* (*Zach.*, 3, 1) et *Jeschuah* (*Nehem.*, 8, 7; 8, 17; etc.). Le sens premier et étymologique du mot était *le secours de Jahwé* et les premiers chrétiens l'interprétèrent comme *le Libérateur, le Sauveur* : « *Tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés* », écrit *Mt.*, 1, 21, et, selon lui, comme selon *Lc.*, 1, 31, le nom du Seigneur a été choisi par Dieu lui-même pour symboliser l'œuvre divine qu'il doit accomplir.

C'était une croyance répandue chez les anciens qu'un nom pouvait enfermer, ou, si l'on préfère, exprimer l'être intime de ce qu'il désignait et qu'un précieux avantage s'attachait à la connaissance du nom véritable, proprement adéquat et, d'ailleurs,

souvent mystérieux des dieux, des hommes, de tous les êtres et des choses. Cette croyance, les Juifs la partageaient ; c'est pourquoi la Bible note parfois que Dieu a fixé d'avance le nom des personnages qu'il réserve à un rôle particulier, tels Ismaël (*Gen.*, 16, 11) ou Isaac (*Gen.*, 17, 19) ; et tel Moïse, d'après la légende rapportée par Josèphe (*Ant.*, 2, 9, 5). Selon toute apparence, les rabbins enseignaient que le nom du Messie procéderait, lui aussi, de l'élection divine et plus tard, l'un d'eux, R. Eliezer, dira clairement que « sept personnages ont reçu leur nom avant leur naissance : ce sont Isaac, Ismaël, Moïse, notre législateur, Salomon, Josias et le nom du Messie » (*Pirke R. Eliezer*, 32). *Mt* et *Lc* n'ont donc fait que reconnaître en Jésus un des traits distinctifs du Béni de Iahwé. Il faut avouer que le hasard s'est montré singulièrement perspicace si c'est lui, tout seul, qui a fait donner le nom de *Secours de Dieu*, ou de *Sauveur*, à un enfant en qui devait, une trentaine d'années plus tard, se révéler le destin de *sauver* les hommes, ou du moins de leur annoncer le secours de Iahwé ; et l'on sait quel parti les adversaires de l'historicité de Jésus ont tiré de ce qu'on a, d'ordinaire, considéré comme une simple coïncidence. Ils ont trop bruyamment triomphé, car le nom de Jésus semble assez commun en Israël vers le début de l'ère chrétienne, ainsi qu'en témoignent, par exemple, les écrits de Josèphe, pour qu'après tout la rencontre ne semble plus, à la réflexion, si extraordinaire. D'autre part, qui pourrait affirmer que le sens même de ce nom n'a point contribué puissamment à suggérer à celui qui le portait l'idée de sa vocation et qu'il n'a pas cru devoir parler au nom de Dieu justement parce que le nom que la volonté divine lui avait donné lui semblait une claire indication de sa mission ? Enfin il est remarquable que *Mt*, après avoir interprété comme une prophétie messianique le texte d'*Isaïe*, 7, 14, qui annonce sous le nom d'*Emmanuel* = *Dieu avec nous*, l'enfant

marqué du sceau divin, semble considérer que *Jésus* équivaut assez exactement à *Emmanuel* pour que la parole du prophète soit réalisée dans le Seigneur. Ne serait-ce pas qu'une tradition solide lui imposait le nom de *Jésus*? Je ne me dissimule pas la faiblesse de l'argument, car cette tradition pourrait ne reposer que sur une légende ou une interprétation arbitraire antérieure au rédacteur matthéen, qui, assez tardivement, a rédigé le premier chapitre de notre *Mt.* Je ne prétends pas non plus qu'une question soit une preuve, ou que la possibilité d'une coïncidence établisse sa certitude; c'est pourquoi je ne serais pas éloigné de considérer aussi comme une *possibilité* que ce nom de *Jésus* ait été, au vrai, un titre du Christ, correspondant à sa fonction divine, qui lui aurait été attribué par ses premiers fidèles et qui aurait effacé son nom d'homme, comme sa divinité a fait de son humanité.

II. — Le problème chronologique de la Nativité. — Ses données scripturaires. — Contradictions. — Le recensement de Quirinius. — Difficultés et hypothèses. — L'erreur de *Lc.*

Nous ne savons pas quand Jésus est né et nous ne pouvons essayer de le deviner qu'en raisonnant sur quelques indications vagues, contradictoires ou manifestement erronées qui se rencontrent dans les Évangiles. *Mt.*, 2, 1, place la Nativité à Bethléhem de Judée « dans les jours du roi Hérode ». Il s'agit, à n'en pas douter, d'Hérode le Grand, car son successeur en Judée s'appelait Archelaüs, et surtout l'histoire du massacre des Innocents ne peut se rapporter qu'au terrible roitelet dont Auguste disait, paraît-il, que mieux valait être son porc que son fils. *Mc.*, 1, 14, nous affirme que ce fut seulement après l'emprisonnement de Jean-Baptiste que Jésus commença de prê-

cher. *Lc* est, des trois, le plus explicite ; à l'en croire (1, 5), Elisabeth, mère du Baptiste, conçoit « *au temps d'Hérode, roi de Judée* » et la conception de Jésus se place six mois après (1, 26, 36 et 42) ; d'où il suit que le même intervalle sépare les naissances des deux enfants (1). Vers « *le temps où elle devait accoucher* » (2, 6), Marie se transporte à Bethlehem, avec son mari, pour obéir à un édit de César Auguste, qui ordonne un dénombrement de « *toute la terre* » ; Quirinius gouverne alors la Syrie (2, 1 et 2). Jean-Baptiste commence sa prédication la quinzième année du règne de Tibère ; c'est l'époque où Ponce-Pilate est procureur de Judée et où Anne et Caïphe sont grands-prêtres. Jésus vient recevoir le baptême de Jean et, peu après, il entre, à son tour, dans sa vie publique ; il a « *environ trente ans* » (3, 21 et 23). Sans contredire expressément le récit marcien, *Lc* ne marque pas que l'initiative de Jésus se place après l'arrestation de Jean par Hérode Antipas (3, 18-23). D'autre part, *Jn* (8, 56-57) fait dire à Jésus, au cours d'une discussion avec les Juifs : « *Votre père Abraham s'est réjoui d'avance de voir mon jour ; il l'a vu et il s'en est réjoui* ». Et les contradicteurs de répondre : « *Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham ?* » Ce qui peut supposer que le Christ approche de la cinquantaine. Nos Évangiles nous apprennent enfin que Jésus a péri, par ordre de Ponce-Pilate, après une vie publique que les Synoptiques ne permettent pas de prolonger au delà d'un an, et qui, selon *Jn*, peut atteindre une durée de deux ans et demi à trois ans. Or nous savons que Pilate a gouverné la Judée entre 26 et 36 de notre ère.

De ces indications prétendues chronologiques plusieurs se contredisent. Le règne de Tibère commence le 19 août 14 ; sa 15^e année se place donc entre le 19 août 28 et le 18 août 29 ; si Jésus a pour lors une trentaine d'années, il n'approchait pas de la cinquantaine un an après. — S'il a une trentaine d'années en 28/29, il semble difficile, sinon impossible, qu'il soit

né sous Hérode I^{er}, lequel est mort — tous les savants en tombent aujourd'hui d'accord (2) — au mois de mars ou d'avril de l'année 750 de Rome, soit en — 4. — Si le recensement de Quirinius que rappelle *Lc* est celui dont nous parle Josèphe, et qui se place en + 6/7, non seulement Jésus n'est pas né sous Hérode, mais il n'a que 22 ou 23 ans en 28/29. — D'autre part, l'illustre astronome Képler a calculé qu'en — 7 se produisirent trois conjonctions de Jupiter et de Saturne qui *durent* être confondues, par les mages, dont *Mt*, 2, 1 et s. nous raconte le voyage, avec la manifestation d'une étoile nouvelle; Jésus, né en — 7, aurait donc eu environ 35 ans, ou un peu plus, en 28/29. Il reste d'ailleurs à expliquer ce que vient faire Quirinius en Judée à cette date de — 7. Les difficultés ne sont naturellement pas moindres si on cherche à identifier l'étoile des mages à la comète de Halley, qui se montre en — 12 (3).

N'insistons pas; nous n'aboutirions à rien; au reste, la vraie question est de savoir ce que valent en elles-mêmes les diverses allégations que nous venons d'énumérer. La plus ancienne tradition chrétienne plaçait peut-être la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode I^{er}, mais s'inspirait-elle d'un souvenir exact? Il nous est présentement impossible d'en juger, attendu que les affirmations de *Mt* et de *Lc* nous arrivent liées à des « *histoires* » tout à fait inacceptables. Comme le calcul de Képler est inséparable de la foi en l'historicité du pèlerinage des mages, il n'y a pas lieu de le critiquer, d'autant moins qu'avec l'intention de justifier la narration matthéenne, il en fausse le principe, en ramenant à un phénomène naturel le miracle astronomique qu'elle suppose; à moins qu'on n'accepte que Dieu s'est abaissé jusqu'à se placer au point de vue des astrologues. A vrai dire, ni Képler, ni plusieurs de ses imitateurs d'aujourd'hui ne reculent devant cette inconvenance (4).

L'affirmation marcienne, qui place le début de la

prédication de Jésus après l'arrestation du Baptiste, est répétée par *Mt* (4, 12), et si, sans la contredire, *Lc* (3, 19 et s.) ne juge pas à propos de la reproduire, c'est pour des raisons qui n'ont rien à faire avec une information plus exacte que celle de *Mc*. Laissons encore de côté, pour le moment, le récit de la conception de Jean-Baptiste et celui de l'Annonciation, mais l'assertion que le recensement de Quirinius se place au temps même de la naissance de Jésus ne doit pas être écartée aussi vite (5).

La première difficulté qu'elle soulève vient du texte lui-même, dont on ne sait pas au juste quel il est ni ce qu'il veut dire. Si on suit la leçon généralement reçue, les mots (2, 2) : *αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηναίου*, peuvent s'entendre : « *Ce recensement fut le premier, Quirinius étant alors gouverneur de Syrie* » ; c'est-à-dire : on n'avait pas encore fait de recensement, on en fit un sous Quirinius. Si telle est la traduction qu'on adopte, on doit encore décider s'il s'agit du premier recensement général, ordonné par Auguste, ou seulement du premier recensement romain pratiqué en Judée. — Mais on peut aussi comprendre : « *C'était le premier recensement (de ceux qui se firent) sous le gouvernement de Quirinius en Syrie* », ce qui suppose qu'il s'est fait plusieurs recensements sous Quirinius ; les manuscrits considérables, qui donnent *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ*, semblent favoriser cette interprétation. — On a même proposé : « *C'était le recensement qui se fit avant que Quirinius ne fût gouverneur de Syrie* » ; et d'autres sens encore (6). Chaque critique s'arrête, bien entendu, à l'interprétation qui favorise sa théorie générale.

Voici comment, historiquement, se pose le problème : nous savons, par Josèphe (*Ant.*, 17, 13, 5 ; 18, 1, 1 ; 18, 2, 1), que, lorsqu'Archélaüs eut été destitué par Auguste, en l'année 6 ou 7 de notre ère, le légat impérial Quirinius, gouverneur de Syrie, sous l'autorité duquel passait la Judée, y procéda à un recen-

sement, en vue de l'assiette de l'impôt romain. Or *Lc* parle d'un recensement, qu'il attribue aussi à Quirinius, mais qui se rattache à une mesure prise pour l'ensemble de l'Empire romain (7) et qui serait à placer dix ou douze ans plus tôt, dans les derniers temps du règne d'Hérode I^{er}; ni Josèphe, ni aucun autre, ne nous mentionne cette opération. Cependant *Lc* n'a-t-il pas raison contre ce silence? N'y a-t-il pas eu en Judée deux recensements effectués par Quirinius, l'un en + 6/7, l'autre auparavant, au temps de la naissance de Jésus? Ou bien, au contraire, *Lc* ne s'est-il pas trompé, en reportant au temps d'Hérode I^{er} le recensement de 6/7 après J.-C.?

Et tout d'abord est-il exact qu'il y ait eu des recensements généraux de l'*orbis romanus* sous Auguste? On l'a dit (8); mais les textes invoqués ne fondent pas même une probabilité.

Nous savons qu'Auguste avait fait composer une statistique générale de l'Empire, que Suétone nomme le *rationarium imperii*, ou le *breviarium totius imperii*. Le prince l'avait, paraît-il, copiée de sa propre main; c'était comme son *vade mecum* d'administrateur, et il ne devait pas être fort étendu, puisque Tibère en fit donner lecture intégrale au Sénat dans la séance où fut liquidée la succession de son prédécesseur. Tacite nous dit ce qu'il contenait: « *C'était le tableau des ressources de l'Empire, des citoyens et des alliés sous les armes, des flottes, des royaumes, des provinces, des tributs et des péages, des dépenses nécessaires et des gratifications* ». La confection d'un pareil livret supposait évidemment de nombreuses enquêtes de détail, mais non point un recensement total de l'Empire (9). Un passage de Dion Cassius (54, 35, 1) nous apprend, à la vérité, qu'Auguste fit procéder au cens de tout ce dont il avait la disposition, comme un particulier qui inventorie sa fortune. En acceptant même qu'il ne s'agisse pas seulement des biens propres de l'Empereur, mais des provinces dont le partage de — 27 lui

abandonnait l'entier gouvernement, il n'est pas question d'en dénombrer les habitants mais seulement de dresser l'état de leurs ressources disponibles (10).

Tout au plus peut-on soutenir, en s'appuyant sur un autre texte du même Dion (55, 13), qu'il y eut sous Auguste un recensement *des citoyens romains*; il n'intéressait pas les gens de Galilée. On n'a pas réussi davantage à tirer la preuve souhaitée du Monument d'Ancyre (11), ni du travail de mensuration et d'arpentage que l'Empereur aurait fait exécuter dans tout l'Empire. Au vrai, nous ne sommes nullement assurés que semblable opération ait été conduite sous Auguste; nous savons seulement qu'Agrippa rassembla des documents en vue de dresser une carte du monde romain et que cette carte fut, en effet, construite après sa mort. Il y a loin de cette entreprise géographique à l'établissement d'un cadastre et à un recensement général (12), duquel, en définitive, on ne trouve l'attestation précise que dans des textes de basse époque, partis de plumes chrétiennes et influencés par *Lc* (13). Et c'est une première erreur au compte de l'Évangéliste.

Il peut, à vrai dire, ne pas sembler impossible que *Lc* ait considéré comme *général* un recensement opéré dans *plusieurs provinces à la fois*. Lorsqu'en — 27 Auguste eut assumé le gouvernement des Gaules, il y fit procéder à un cens (*ἀπογραφή*) des personnes et des propriétés, destiné à préparer la nouvelle division du pays en quatre provinces et à asseoir les impôts. L'opération provoqua des troubles assez graves, parce qu'elle laissait prévoir aux habitants une augmentation de charges; et, sans doute, ne fut-elle pas menée à bien tout de suite, puisque Drusus la reprit en — 12 et Germanicus en + 14 (14). Il paraît probable que, dans le même temps, l'Empereur fit également recenser l'Espagne, qu'il allait réorganiser, et il est naturel de penser qu'il procéda de même dans les diverses provinces impériales où il voulut appor-

ter quelque importante modification administrative. Aussi bien ne sommes-nous pas surpris de le voir ordonner un recensement de la Judée lorsqu'il en dépossède l'hérodien Archelaüs et qu'il songe à la rattacher à la province impériale de Syrie en + 6. C'est toute la Syrie qui semble avoir été pour lors soumise aux opérations du cens (15); seulement la Syrie, même tout entière, n'est pas à confondre avec « la terre habitée », ni le temps de la déposition d'Archelaüs avec « les jours d'Hérode ».

Mais, objecte-t-on, dans une province voisine de la Syrie, l'Egypte, il existait un cycle de recensement de quatorze ans; c'est-à-dire qu'on procédait au dénombrement de la population tous les quatorze ans; pourquoi, parallèlement, n'en serait-il pas de même en Syrie? D'abord parce que nos renseignements sur le « cycle égyptien » ne nous prouvent certainement son existence que depuis + 19/20 ou + 20/21; pour + 5/6 et pour - 10/9 on ne saurait raisonnablement parler que de possibilité; ensuite parce que pas un texte ne nous montre en Syrie l'équivalent de ce qui se passe en Egypte. D'ailleurs, en supposant que le recensement égyptien de + 5/6 soit représenté en Syrie-Palestine par le recensement dont parle Josèphe, en l'attribuant à Quirinius, celui de - 10/9 ne saurait se confondre avec celui auquel *Lc* fait allusion, puisque certainement Quirinius ne gouvernait pas à cette époque la Syrie. Ramsay dépense une louable ingéniosité à expliquer que, cette fois-là, l'opération se trouva retardée d'un an ou deux en Syrie et qu'il l'y faut placer en - 8/7; mais ce retard ne suffit pas encore pour qu'on la puisse rapporter à Quirinius, car, de - 9 à - 6, c'est Sentius Saturninus qui gouverne la Syrie et, de - 6 à - 4, c'est Quintilius Varus.

Au reste Josèphe dit clairement que lorsque Quirinius commence le recensement de + 6/7, c'est en vertu d'une mission spéciale; il ne s'agit donc pas

de l'exécution d'une mesure habituelle et qui irait de soi. L'émoi que montrent tout de suite les habitants nous est un sûr garant de la véracité du chroniqueur. Ainsi rien ne nous permet d'affirmer, ni même de croire, que le « le cens général » de *Lc* se justifie par un recensement simultané de plusieurs provinces voisines.

D'autre part, un cens ordonné par l'Empereur, *un cens romain*, est-il vraisemblable en Judée sous le règne d'Hérode ? Ceux qui répondent par l'affirmative ne produisent que de mauvaises raisons. Hérode, roi allié (*rex socius*), disent-ils, ne possédait qu'une autonomie apparente ; Auguste demeurerait maître d'agir en Judée selon qu'il le jugeait bon. Sans doute ; mais il ne tenait pas à s'embarrasser de l'administration du pays et tout nous prouve, par exemple, que le prince juif était entièrement le maître chez lui en matière d'impôts. En supposant même qu'il payât encore sous Auguste le tribut jadis imposé par Antoine, il lui appartenait d'en trouver le montant comme il l'entendait, et il n'existait dans son royaume aucune taxe proprement romaine. A diverses reprises, nous le voyons accorder des exemptions et des remises d'impôts, ce qui prouve qu'il disposait librement de ses finances, et la violente protestation qui s'élève, à sa mort, parmi ses sujets, contre sa fiscalité, nous en est une preuve nouvelle. Or un recensement romain, je pense que personne ne le conteste, n'a de sens qu'en tant qu'il précède l'établissement d'un impôt romain. On objecte que la composition du *breviarium imperii*, dont il a été question plus haut, supposait un recensement des alliés ; ce n'est pas exact : Tacite nous dit (*Ann.*, 1, 11) que ce *breviarium* contenait un état des alliés *sous les armes* et des ressources financières de l'Empire ; le relevé administratif que cette liste suppose n'a rien à faire avec un dénombrement de la population. La Judée ne figurait dans le *breviarium* que pour les auxiliaires qu'elle devait peut-être

fournir et le tribut qu'elle devait peut-être payer.

Pour établir la vraisemblance d'une intervention fiscale des Romains dans les Etats d'Hérode, on avance encore un texte de Tacite (*Ann.*, 6, 41), d'après lequel les Clites, montagnards du Taurus et sujets d'Archélaüs, roi de Cappadoce, se soulèvent parce que ce roi veut les soumettre à un cens analogue au cens romain et, naturellement, aux impôts qui en sont la conséquence (*quia nostrum in modum deferre census, pati tributa adigebatur*); Vitellius, gouverneur de Syrie, envoie des troupes pour réduire les rebelles. Cela ne prouve rien, sinon que, pour sa commodité personnelle, Archélaüs prétend imposer à ses sujets un système fiscal analogue à celui des Romains, et qu'ils s'insurgent. Les autorités romaines n'ont pas ordonné l'opération et elles n'interviennent que pour aider le roi allié à rétablir l'ordre.

Enfin on a récemment essayé de tirer parti, toujours dans le même sens, d'un fait que nous connaissons par Josèphe (*Ant.*, 17, 2, 4) : en — 7 ou — 6, Auguste exige, des sujets d'Hérode, un serment direct de fidélité, que nombre de Phariséens refusent; à cette occasion, et presque nécessairement, pour s'assurer que tous obéissaient à l'ordre impérial, les Juifs avaient dû être recensés. On s'appuie sur un texte de Tertullien, qui rapporte le cens dont nous parle *Lc* au gouvernement de Sentius Saturninus (de — 9 à — 6). Malheureusement nous ne savons pas sous quelle forme le serment en question fut prêté; nous ignorons s'il fut vraiment accompagné d'un recensement et l'affirmation de Tertullien (*Adv. Marc.*, 4, 19) n'a, en l'espèce, aucune autorité. Elle corrige *Lc*, mais elle ne procède pas d'un souvenir historique irrécusable touchant l'opération du cens sous Saturninus, elle prouve seulement que celui qui l'a formulée savait que Quirinius n'avait pas gouverné la Syrie du vivant d'Hérode. Nous n'avons donc aucune raison de croire qu'un recensement ordonné

par Auguste ait été effectué en Judée sous Hérode I^{er}.

Voici d'ailleurs une autre difficulté : si on admet qu'un recensement a été fait en Judée vers — 7/6, on ne peut le confondre avec celui que Josèphe place, avec tant de vraisemblance, après la déposition d'Archelaüs, en + 6/7. Il y aurait donc eu deux recensements dans le pays, à une douzaine d'années de distance et, comme on ne voit pas pourquoi le premier n'aurait pu servir à établir l'assiette des impôts romains en + 6, on ne comprend pas l'utilité du second. L'expérience prouvait que l'opération provoquait d'ordinaire des troubles dont le gouvernement romain n'avait pas intérêt à renouveler l'occasion ; Josèphe, qui ne connaît que le cens de + 6/7, nous le présente comme quelque chose d'entièrement nouveau dans le pays, et qu'on y prend très mal, évidemment pour les raisons qui ont conduit les Gaulois à la révolte dans des circonstances analogues. En tout cas, je me demande comment Quirinius aurait présidé à un recensement opéré en Syrie vers 8, 7 ou 6 avant J.-C.

C'est pour tourner la difficulté que certains critiques entendent le texte de *Lc* comme s'il disait : *ce recensement eut lieu avant que Quirinius ne fût gouverneur de Syrie* ; mais, si cette interprétation arrive à se justifier grammaticalement, elle n'en reste pas moins invraisemblable : pourquoi *Lc*, désireux d'être précis, n'aurait-il pas donné le nom du gouverneur qui avait conduit le recensement, plutôt que celui du gouverneur qui ne s'en était pas mêlé ?

D'autres cherchent une solution dans ce fait que Quirinius a peut-être été deux fois légat de Syrie. Tacite, qui lui consacre quelques lignes en signalant sa mort (+ 21), dit qu'après avoir obtenu le consulat en récompense de divers services, il reçut les ornements du triomphe, pour avoir réduit les Homnadenses, montagnards de la Cilicie, en état de révolte depuis plusieurs années ; après quoi il accom-

pagne, en qualité de conseiller, Caius Cæsar, chargé de pacifier l'Arménie (16). Le consulat de Quirinius est de — 12 et la mission de C. Cæsar en Arménie de — 1; mais, comme il passe plus d'un an en Syrie avant que d'agir et que son expédition contre Tigrane n'est que de + 3, c'est entre — 12 et + 3 que se place la guerre contre les Homonadenses. Or la Cilicie, qui devint, au temps d'Hadrien, province particulière, commença par être rattachée à la Syrie; il est donc possible que Quirinius fût gouverneur de Syrie quand il réduisit les montagnards ciliciens et, comme nous ne savons pas qui gouvernait la Syrie en — 3/2, il est permis de penser que c'était lui et que c'est à ce moment que se place la guerre contre les Homonadenses (17).

On a trouvé confirmation de ce raisonnement dans une inscription, découverte près de Tibur en 1764 et dont on a peut-être quelque peu abusé. Le nom de l'homme à qui elle se rapportait a disparu, mais elle dit qu'il a été proconsul d'Asie et semble aussi dire qu'il a été deux fois légat impérial en Syrie et Phénicie; elle fait allusion à une victoire suivie de l'octroi des ornements triomphaux. Tout cela s'accorde assez bien avec ce que nous savons d'autre part de Quirinius et c'est pourquoi on accepte généralement aujourd'hui, conformément à l'hypothèse de Mommsen, que l'inscription de Tibur atteste le double gouvernement de Quirinius en Syrie (18). Mais, si cette première mission se place en — 3/2, on ne voit pas que l'allégation de *Le* y gagne grand crédit. Comment expliquer qu'un cens ait été entrepris à ce moment-là?

Certains (Lagrange) disent qu'à la mort d'Hérode il existait en Judée un parti qui souhaitait l'annexion, qu'en tout cas les fonctionnaires romains de Syrie y poussaient, et qu'ils en escomptaient l'imminence, même après que le fils d'Hérode, Archélaüs, eut été rétabli, par grâce. Le nouveau gouverneur de

Syrie, Quirinius, aurait donc commencé dès ce moment, en vue de l'avenir tout proche, un recensement, qu'il n'aurait achevé qu'en $+ 6/7$ et auquel Archélaüs ne pouvait s'opposer. Malheureusement c'est là une hypothèse en l'air et qui se brise contre le silence de Josèphe. Ramsay a naguère (1912) repris son ancienne théorie, qui recule jusqu'en $- 8$ la première mission de Quirinius, pour la faire coïncider à peu près avec un des recensements du cycle égyptien; mais l'argument nouveau qu'il prétend tirer d'une inscription découverte naguère à Antioche de Pisidie ne porte pas et ne convaincra, je le crains, personne (19). Il reste impossible de placer une *legatio* de Quirinius en Syrie avant le début de $- 3$, *au plus tôt*, puisque c'est encore Varus qui combat l'insurrection consécutive à la mort d'Hérode (mars ou avril de $- 4$).

Un critique allemand, Zahn, pour sauver l'affirmation de *Lc*, ne craint pas de supposer que *c'est Josèphe qui s'est trompé*, en plaçant le recensement en $+ 6/7$: Quirinius n'aurait été gouverneur de Syrie qu'une fois, en $- 4/3$, dès l'automne qui suit la mort d'Hérode. La preuve que Josèphe s'est trompé, c'est, paraît-il, qu'il rapporte deux fois les mêmes faits : deux dépositions du grand-prêtre Joasar, une par Archélaüs (*Ant.*, 17, 13, 1), l'autre par Quirinius en $+ 6/7$ au moment du cens (*Ant.*, 18, 2, 1); deux insurrections de Judas le Galiléen, l'une à la mort d'Hérode (*Ant.*, 17, 10, 5), l'autre au moment du cens (*Ant.*, 18, 1, 1). Dans les deux cas, c'est un fait unique qui se trouve dédoublé, mais il est mis en relation avec le recensement, lequel peut donc se placer soit en $- 4/3$ soit en $+ 6/7$; *Lc* nous invite à préférer la première date et il a raison (20). Malheureusement il est difficile de donner le pas à un raisonnement de ce genre sur l'affirmation très précise de Josèphe, d'ordinaire si bien renseigné sur tout ce qui touche aux grands-prêtres, d'autant plus

que la répétition des faits en cause, dans les circonstances où ils se placent, n'a rien que de vraisemblable. Il faut, en tout cas, admettre, et Zahn en convient, que *Lc* s'est trompé en plaçant le gouvernement de Quirinius et le recensement avant la mort d'Hérode.

Pour les critiques qui ne veulent sacrifier ni *Lc* ni *Mt*, il ne reste plus guère d'autre solution que de supposer ceci : le cens a été commencé par Saturninus, interrompu par la mort d'Hérode et les troubles qui la suivirent, et achevé par Quirinius, qui lui a donné son nom ; Jésus serait donc né sous Saturninus. Le premier gouverneur aurait recensé les Juifs pour s'assurer que tous prêtaient le serment exigé par Auguste (en — 8), le second pour asseoir les impôts (en — 3) (21). Seulement, une supposition, même ingénieuse, ne vaut pas contre les vraisemblances historiques, et elles sont ici pour que le cens ait accompagné la réorganisation financière de la Judée, soumise à un régime nouveau.

Il s'agit bien, en tout cas, d'une opération romaine. Mais que signifie le voyage de Joseph, de Nazareth à Bethlehem, et pourquoi Marie l'accompagne-t-elle ? C'est à Nazareth que Joseph comptait comme contribuable, et, même soumise à la capitation, la femme en puissance de mari n'avait pas à paraître en personne. La question n'est pas de savoir si un Juif habitant Nazareth pouvait se croire citoyen de Bethlehem, parce que sa famille en sortait, comme un Maronite, vivant aujourd'hui à Jérusalem, se considère toujours comme un indigène du Liban, mais bien s'il y avait une raison quelconque, en vue de l'établissement des rôles de l'impôt, d'obliger *tous les Galiléens*, dont beaucoup sans doute ne savaient plus exactement quel était le lieu d'origine de leur famille, à un si étonnant voyage. Il faut, en effet, supposer que tous les Galiléens y furent soumis, puisque les Juifs de Galilée étaient tous des immigrants dans le pays.

On a suivi, insinue-t-on, un usage juif; mais quel usage? A quoi s'appliquait-il? Qui prouve qu'il ait jamais existé (22)?

Deissmann (*Licht*², p. 201) a cru, il est vrai, trouver une justification de l'allégation de *Lc* dans un édit de C. Vibius Maximus, préfet d'Égypte en 104. Ce texte, qu'un papyrus nous a rendu, enjoint à tous les habitants qui, pour une raison quelconque, se trouvent hors de leur *nome*, d'y rentrer en vue du recensement prochain. Mais il est visible qu'il s'agit ici de tout autre chose que du voyage de Joseph; le recensement d'Égypte se fait par maison (*κατ' οἰκίαν*) et les habitants qui se trouvent accidentellement hors de leur *résidence* sont invités à la regagner; rien de plus; or Bethlehém, selon *Lc*, n'est pas la *résidence* de Joseph, qui n'y compte pas dans une *maison*. A la rigueur, je pourrais admettre que le rédacteur lucanien a tiré parti de l'usage d'Égypte pour fonder son invention, mais je n'irais pas plus loin.

En réalité, tous les systèmes que je viens de passer en revue — et il y en a d'autres — ont pour but de sauver *Lc* de l'accusation d'erreur et posent en axiome qu'il n'a pas pu se tromper. Or, tout semble prouver qu'il s'est trompé et que son erreur, ou celle de sa source, est volontaire, qu'il n'y a eu qu'un seul recensement en Judée vers le temps de la naissance de Jésus: celui auquel a procédé Quirinius en + 6/7, quand la Judée est devenue province romaine; celui qui avait causé dans le pays tant d'émoi que, longtemps après, on continuait de l'appeler « le recensement », tout court, ainsi que *Lc* lui-même en témoigne en *Actes*, 5, 37 (23). Pas plus pour l'évangéliste que pour Joseph, il n'y a d'hésitation et c'est bien de ce *premier recensement* qu'il entend parler en 2, 1. Il disposait d'une tradition, dont il nous est présentement impossible de vérifier le bien-fondé, qui plaçait la naissance de Jésus « dans les jours d'Hérode »; il tenait de l'Écriture, ainsi que nous le

verrons bientôt, que le Messie, fils de David, devait naître à Bethlehem de Judée, patrie du vieux roi national, et les souvenirs apostoliques plaçaient en Galilée la maison paternelle de Jésus; il a donc cherché un moyen de rendre vraisemblable la naissance à Bethlehem d'un enfant dont les parents habitaient la Galilée et il a songé au recensement. Je ne crois pas téméraire de supposer que si on parlait encore de cette fâcheuse opération dans le monde juif de la *diaspora*, pour lequel écrit *Lc*, on ne l'y datait plus avec une fermeté qui rendit impossible son transport « dans les jours d'Hérode ». Le dernier roi juif avait peut être déjà étendu jusqu'à elle l'espèce d'attraction que les personnages historiques très connus exercent autour de leur temps, et qui s'impose à la mémoire populaire. L'invention même du voyage de Joseph, peu acceptable en Judée, pouvait passer pour vraisemblable en Asie-Mineure, ou en Grèce, et elle offrait l'avantage de paraître confirmer la conclusion de foi d'où elle procédait: l'origine davidique de Jésus. Il se peut que l'inventeur de cet arrangement de fantaisie ne soit pas notre *Lc* lui-même, qu'il l'ait emprunté à quelque source, mais lorsqu'on voit avec quelle désinvolture l'Évangéliste transpose, retouche et interprète les récits qu'il prend chez *Mc*, on le croit facilement capable d'avoir organisé sa propre chronologie. L'erreur fondamentale de trop de critiques a été de le croire sur parole lorsqu'il assure qu'il s'est informé exactement de tout ce qu'il rapporte (1, 3), et de le prendre pour un historien; ce n'est qu'un apologiste qui accommode librement les traditions et les souvenirs à son dessein particulier (24). N'oublions pas qu'il se trompe de quarante ans dans les *Actes* (5, 36 et s.) en plaçant la révolte de Theudas avant celle de Judas de Galilée. Au vrai, sa prétendue précision, fondée sur le recensement de Quirinius, nous laisse dans la plus complète incertitude touchant le temps de la naissance de Jésus.

III. — Les autres affirmations de *Lc.* — La quinzième année de Tibère et les trente ans de Jésus. — L'ère chrétienne. — La date de Noël.

Nous n'avons aucun moyen de contrôler l'affirmation qui fixe à la quinzième année du règne de Tibère le commencement de la prédication du Baptiste et, d'ailleurs, serait-elle véridique, qu'elle ne nous permettrait de nous approcher de la date de naissance de Jésus : 1° que si nous savions au juste quand celui-ci commence sa vie publique, par rapport à celle de Jean ; 2° que si nous n'avions pas de doutes sur le sens du fameux verset (3, 23) où se trouvent les mots « environ trente ans » ; 3° que si nous étions sûrs que, même dans les limites d'élasticité que le mot *environ* lui donne, l'information de *Lc* est exacte. — Or, sur le premier point, *Lc* nous laisse dans la plus complète incertitude ; comme je l'ai déjà dit, il ne sait rien de plus que *Mc*, qui fait commencer la vie publique de Jésus après l'arrestation du Baptiste, et nous n'avons pas les moyens d'évaluer le temps qui s'écoule entre la levée du prophète et son emprisonnement. Sur le second point, notre incertitude redouble. Le texte ordinairement reçu semble signifier : « *Et Jésus lui-même était, en commençant, d'environ trente ans, étant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph...* » Mais que faut-il entendre par *en commençant* (ἀρχόμενος) ? La célèbre traduction syriaque, dite *Syrus sinaïticus*, a laissé tomber ce mot quasi inintelligible. On a supposé qu'il fallait lire ἐρχόμενος et sous-entendre ἐπὶ τὸ Βάπτισμα, c'est-à-dire : « *au moment où il vint au baptême* » ; ou, si on maintenait ἀρχόμενος, entendre : « *au commencement de sa vie publique* » ; ou, si on lisait ἐρχόμενος, prendre le mot dans son sens messianique de « *Celui qui doit venir* » et traduire : « *Au moment de sa manifestation messianique, Jésus avait*

environ trente ans ». Le champ est ouvert aux hypothèses ingénieuses, qui n'ont que le tort de rester invérifiables (25). Je me dispenserai de décider entre elles, ou d'en chercher moi-même une nouvelle, sur cette considération que l'évaluation de l'âge de Jésus par *Lc* (environ trente ans) n'a guère chance de s'appuyer sur un véritable souvenir.

On s'est demandé si ce chiffre de trente ans ne venait pas de la *Genèse* (41, 46), où il est dit que lorsque Joseph devient premier ministre d'Égypte il a trente ans, ou du second livre de Samuel (II *Sam.*, 5, 4), où nous lisons que David a trente ans quand il devient roi. Le rédacteur évangélique a pu songer à ces deux passages; mais surtout il est un chapitre des *Nombres* (4, 3; 23; 30; etc.), dont il semble difficile qu'il n'ait point subi l'influence; l'âge canonique, pour les lévites appelés au service de l'autel, s'y trouve fixé à trente ans au moins et à cinquante ans au plus. Si on se rappelle le texte de *Jn* (8, 57), d'où il paraît ressortir que Jésus approchait de la cinquantaine au temps de la Passion, on en vient à croire que l'un des Évangélistes a tout simplement dit que le Seigneur était déjà entré dans l'âge que la Loi exige de l'homme de Dieu et l'autre qu'il n'en était pas encore sorti. En faisant disparaître une grosse contradiction, cette remarque réduit à néant la prétendue précision de *Lc*. Si nous ajoutons que, d'une manière générale, *Lc* ne paraît pas très au fait des choses de Judée et que, tout particulièrement, Annas n'est pas grand-prêtre la 15^e année du règne de Tibère, ni en même temps que Caïphe (erreur répétée en *Act.*, 4, 6), puisque Caïphe gouverne le Temple de + 18 à + 36 et Annas de + 6 à + 15, on en vient à penser que l'Évangéliste ignorait sans doute et l'âge de Jésus et la date de sa naissance. Il savait seulement, ou croyait savoir, que Jean et Jésus étaient nés au temps d'Hérode (26).

Les premiers chrétiens ne se sont pas directement

intéressés à cette question de la chronologie de la vie de Jésus et ils n'ont rien fait pour l'éclaircir, en sorte que de très bonne heure, ils n'ont plus disposé que des renseignements qui nous restent à nous-mêmes, et, sur ce point, comme sur les autres, les légendes n'ont point tardé à se former. Il paraît que les presbytres d'Asie, prenant au pied de la lettre le texte de *Jn* 8, 57 reculaient la mort du Christ jusque sous Claude (41-54); d'autres poussaient jusqu'en 58, sous Néron, en acceptant la date de + 9 pour la Nativité. D'autres, en revanche, avançaient la mort de Jésus jusqu'en + 21; oubliant, les premiers, que Pilate avait perdu son gouvernement en 36 et, les seconds, qu'il ne l'avait reçu qu'en 26 (27). Plus raisonnables, Irénée et Tertullien adoptent — 3 comme date de la Nativité. Lorsque Denys le Petit (Dionysius Exiguus), moine scythe, qui vivait à Rome au vi^e siècle, entreprit de fixer le début de l'ère chrétienne, il fut obligé de se débrouiller au milieu de contradictions également orthodoxes et inextricables. Après bien des supputations, il plaça la naissance du Christ au 25 décembre de l'année 754 de Rome, dont il fit l'an 1 de notre ère. Il obtint ce résultat en prenant à la lettre les données de *Lc* et en raisonnant comme ceci : si Jean-Baptiste se lève en 15 de Tibère et qu'on admette, entre sa levée et celle de Jésus, un intervalle appréciable, on le portera à un an environ; et si, de la 16^e année de Tibère, on recule de 30 ans, on obtient la date 754 de Rome. Comme Denys n'admettait pas de contradiction entre les Evangiles et qu'il n'avait pas les moyens de fixer exactement la date de la mort d'Hérode, ni celle du recensement de Quirinius, il crut que ces deux événements se plaçaient avant 754. Aujourd'hui les auteurs des systèmes chronologiques catholiques, qui ne peuvent abandonner l'histoire du massacre des Innocents, pensent que Denys s'est trompé et que, puisque Hérode est mort en — 4 et qu'il faut

bien quelque espace de temps pour placer le voyage des mages et ses conséquences, il convient de reculer la Nativité d'au moins deux ans : elle se place donc en — 6 ou — 7 (28).

Malheureusement les extraordinaires histoires qui accompagnent, chez *Mt* et chez *Lc*, le récit de la naissance de Jésus, ne suffisent pas à nous prouver que l'expression « dans les jours d'Hérode » doit être prise en rigueur et qu'elle ne représente pas, tout simplement, une datation approximative, à la mode populaire, et telle que le Christ peut être né tout aussi bien quelques années avant la mort du roi juif que quelques années après.

Il n'est pas impossible même que la similitude de nom entre Hérode Antipas, simple tétrarque de la Galilée, mais que le peuple appelait *roi*, et Hérode I^{er}, son père, ait contribué à engendrer la confusion que les récits matthéens, où Hérode le Grand tient une telle place, ont de bonne heure rendue inattaquable et d'où nous n'avons plus le moyen de sortir. Le plus sage est de confesser que *nous ne savons pas, à douze ou quinze ans près, et peut-être davantage, quand Jésus est venu au monde*. Ai-je besoin d'ajouter qu'à défaut de l'année nous ne connaissons pas le mois, ni le jour de la Nativité et que la date liturgique de Noël (25 décembre) n'a aucun rapport avec un souvenir historique. Elle a été fixée à Rome, selon toute apparence dans le premier quart du iv^e siècle, et les trois premiers siècles chrétiens l'ont ignorée. Clément d'Alexandrie, en conclusion de ses propres calculs, s'arrêtait au 19 avril, d'autres de ses contemporains préféraient le 18 avril ou le 29 mai; Hippolyte, au début du iii^e siècle, penchait pour le 25 décembre, mais l'auteur du *de pascha computus* (*P. L.*, t. IV, col. 963 et s.), Italien ou Africain du milieu du iii^e siècle, donnait le 28 mars. Dans le même temps la date du 6 janvier prévalait en Orient.

En réalité personne ne savait, et le pape qui tran-

cha le débat en Occident ne disposait d'aucune lumière particulière sur l'événement en question, pas plus que la tradition orientale, qui avait fixé la fête de l'Épiphanie au 6 janvier et la considérait à la fois comme l'anniversaire de la naissance et comme celui du baptême du Christ. Les deux dates, 25 décembre et 6 janvier, sortirent probablement d'une computation astronomique et symbolique qui fixait la Passion ici au 6 avril, là au 25 mars. On admettait que, les fractions participant en quelque manière de l'imperfection, le Christ n'avait pu passer sur la terre qu'un nombre plein d'années ; son incarnation devait donc se placer à la date anniversaire de sa mort ; s'il s'était incarné le 25 mars, il avait dû naître le 25 décembre ; s'il s'était incarné le 6 avril il était né le 6 janvier. Il y a d'ailleurs toutes les chances pour que la fête païenne de Mithra, marquée au 25 décembre et coïncidant avec le solstice d'hiver, suivant le calendrier romain, ait largement contribué à fixer à la même date la naissance de celui qui, comme le Dieu perse, est, pour ses fidèles, l'*Invictus*, le soleil victorieux et sauveur (29).

CHAPITRE II

LE LIEU DE NAISSANCE DE JÉSUS

- I. — Est-ce Bethlehem? — Les récits de la naissance en *Mt* et en *Lc*. — Leurs contradictions. — Le récit matthéen. — La visite des mages et l'étoile miraculeuse. — La fuite en Egypte et le massacre des Innocents. — Le récit lucanien : la naissance dans l'étable. — L'annonce aux bergers. — La présentation au Temple. — Caractères communs des deux récits ; leur sens.

Deux de nos Évangiles, *Mt* et *Lc*, nous racontent la naissance de Jésus et ils s'accordent à la placer à Bethlehem, petite ville de Judée, située à environ 9 kilomètres au sud de Jérusalem (1). Leur affirmation a prévalu dans la tradition des Eglises chrétiennes, d'abord parce que *Mc* et *Jn*, en ne commençant leur récit qu'avec le baptême du Seigneur, semblaient exiger le complément qu'offraient à propos *Mt* et *Lc* ; en second lieu, parce que les chrétiens, en s'attachant, dès le lendemain de la mort de Jésus, à la démonstration de leur foi, par l'argument tiré de l'accomplissement, en sa personne, des prophéties messianiques de l'Ancien Testament, ont rencontré un texte de Michée, qui fixait la naissance du Messie à Bethlehem : « *Et toi Bethlehem, Beth Ephrath, toi, le plus petit des cantons de Juda, tu me seras le pays natal de celui qui doit être le dominateur d'Israël* » (5, 2.) (2)

Selon toute apparence, le prophète avait seulement prétendu annoncer que le Messie sortirait de la race de David, né lui-même à Bethlehem (I *Sam.*, 16, 1 et s.), mais les chrétiens ne tardèrent pas à prendre sa prédiction au sens le plus étroit.

Par malheur l'accord de *Mt* et de *Lc* se borne à l'affirmation : Jésus est né à Bethlehem ; ils racontent sa naissance en deux récits totalement inconciliables.

Selon *Mt* (1,18 et s.), les parents de l'enfant habitent Bethlehem ; il est donc naturel qu'il y naisse. Des mages d'Orient, avertis de ce grand événement par l'apparition d'une étoile miraculeuse, viennent demander à Hérode où se trouve ce « roi des Juifs » qu'ils désirent adorer. Le monarque, très troublé, « et avec lui Jérusalem entière », assemble « les princes des prêtres et les scribes du peuple » et leur demande où doit naître le Messie ; ils lui répondent en citant Michée ; c'est donc à Bethlehem qu'il envoie les mages, en leur recommandant de s'informer exactement de ce qui regarde l'enfant divin et de le lui rapporter. Il a conçu l'affreux dessein de se débarrasser d'un rival éventuel ; mais le ciel veille : un songe avertit les mages de ne point retourner chez Hérode et un ange apparaît à Joseph, dans son sommeil, pour lui révéler le danger et lui enjoindre d'emporter le nouveau-né en Egypte. Hérode, qui ne sait au juste où découvrir sa victime, n'hésite pas à faire massacrer tous les enfants âgés de moins de deux ans qui se trouvent à Bethlehem et dans les environs. C'est seulement après sa mort que la Sainte Famille, dûment prévenue par un ange, revient « en la terre d'Israël ». Pour plus de sûreté, et aussi pour que s'accomplisse la prophétie qui dit : « *Il sera appelé Nazoréen* », elle va s'établir à Nazareth, où elle vit désormais.

Selon *Lc* (2,1 et s.), les parents de Jésus habitent Nazareth quand arrive l'ordre impérial qui oblige les Juifs à s'aller faire recenser au lieu d'origine de leur

famille. Joseph, descendant de David, se met donc en route pour Bethlehem ; Marie le suit et, comme en arrivant ils trouvent l'auberge pleine, ils logent dans une étable ; c'est là que le Seigneur vient au monde ; son premier berceau est la crèche des animaux ; ses premiers adorateurs sont des bergers, à qui un ange a révélé le grand mystère. L'enfant est circoncis le huitième jour, puis on le porte au Temple de Jérusalem, où le vieillard Siméon et la prophétesse Anna authentiquent publiquement sa dignité. Après quoi, la Sainte Famille regagne Nazareth. Il n'a été question ni des mages, ni de la fuite en Egypte, ni du massacre des Innocents, pas plus qu'en *Mt* il n'a été dit mot du recensement, ni de la naissance dans l'étable, ni de l'adoration des bergers, ni de la présentation au Temple.

Qu'il soit impossible de contraindre ces contradictions à se combiner en un récit unique, il paraît superflu de le démontrer longuement, car on aura remarqué que si les circonstances dont nos deux Évangélistes enveloppent la Nativité diffèrent complètement de l'un à l'autre, la préoccupation qui a dirigé le choix de chacun d'eux et l'esprit des deux rédactions ne sont pas moins dissemblables : *Mt* dévoile une très sombre tragédie ; la carrière du Messie commence dans la pompe, dans la crainte et dans l'horreur ; *Lc*, au contraire, retrace une idylle : la joie des humbles, la confiance des clairvoyants saluent l'aurore du jour béni.

Cette contradiction fondamentale de *Mt* et de *Lc* n'est déjà pas très rassurante ; un examen, même superficiel, des récits de la Nativité nous persuade que ni l'un ni l'autre ne les emprunte à une tradition primitive, autorisée et exacte. On remarque (Loisy) que, considéré dans son ensemble, et du simple point de vue de la composition, le récit de *Mt* ne vaut pas celui de *Lc*, qu'il est moins bien équilibré et moins détaillé, plus loin des soucis de l'histoire et qu'il

semble se subordonner aux prophéties qui *doivent* être accomplies : le Messie ne peut naître qu'à Bethlehem, puisque Michée l'a dit (*Mt* 2, 5) ; il faut qu'il aille en Égypte, puisqu'il est écrit (*Osée*, 11, 1) : « *J'ai appelé mon fils d'Égypte* » (*Mt*, 2, 15) (3) ; les cris des mères, dont le cruel Hérode fait égorger les enfants, justifient la prophétie de Jérémie (31, 15) : « *Une voix s'est élevée dans Rama, qui se plaignait et poussait un long hurlement ; c'est Rachel qui pleure ses fils et ne veut pas être consolée parce qu'ils ne sont plus* » (*Mt*, 2, 18) ; et enfin l'installation de Joseph à Nazareth vient à propos pour que s'accomplisse la prédiction « des prophètes » : « *Il sera appelé Nazoréen* » (2, 23) (4).

Cette préoccupation de la prophétie à réaliser n'est point pour nous donner confiance dans la véracité de l'Évangéliste. On remarque encore qu'il fait jouer à Joseph un rôle particulièrement important, puisque ses actes et ses songes sont comme les pivots de l'action. Certains critiques, bien disposés pour la tradition orthodoxe, en ont conclu que *Mt* avait reçu ses informations des descendants du Père nourricier, de ses fils, « issus d'un premier mariage », qui tiennent une grande place dans la communauté de Palestine durant la seconde moitié du 1^{er} siècle. Ne serait-ce pas plutôt que le rédacteur évangélique, désireux de justifier des allégations que la tradition apostolique ignorait, a insinué qu'elles se fondaient sur le témoignage de Joseph, certainement mort au temps où l'histoire matthéenne de la Nativité fut rédigée et, par suite, hors d'état de la contredire ? (5) En eux-mêmes, les récits du premier évangile ont tous les caractères des légendes et la seule question qu'ils posent est au fond celle de leur origine et du symbole qu'ils recouvrent peut-être.

Arrêtons-nous un instant sur l'épisode des mages. *Mt* ne nous dit pas ce que sont ces personnages, ni combien ils sont, ni d'où ils viennent exactement : son « de l'Orient » (ἀπὸ ἀνατολῶν) manque de précision.

On devine seulement qu'il les juge dignes de la plus haute considération et qu'il attache à leur démarche la plus grande valeur. La légende postérieure dira que ce sont des rois et qu'ils sont trois, ou douze, qu'ils viennent d'Arabie ou de Perse; mais ces précisions ne représentent rien de plus que les développements des thèmes posés par notre Évangéliste et exécutés, pour la plupart, à l'aide de textes de l'Ancien Testament (6). Quant à ces thèmes eux-mêmes, on en cherche l'origine également dans la Bible (7). On s'est demandé si, en dehors du dessein général de montrer l'Orient, qui passait pour le berceau de la science et de la sagesse, empressé à reconnaître le Messie, *Mt* (ou sa source) n'avait point cédé, en choisissant les mages pour le représenter, à quelque suggestion plus précise que celle de l'Écriture. Harnack (8) éprouve la tentation, à laquelle il n'ose d'ailleurs pas céder, d'admettre que peut-être « des mages d'Orient sont venus à Jérusalem, au temps d'Hérode, pour y recueillir des renseignements sur le messianisme juif et que leur voyage est déterminé par quelque conjonction d'astres. »

Nous savons, par les auteurs païens (9), qu'en l'année 66, le roi des Parthes, Tiridate, vint en Italie, avec trois mages, chargés de présents, pour rendre hommage à Néron; que ce voyage, entouré d'une grande pompe, fit du bruit et que les voyageurs s'en retournèrent chez eux « par un autre chemin ». Cet épisode n'aurait-il pas donné naissance à l'histoire évangélique que nous étudions? Si Néron, l'Antichrist, a reçu l'hommage des rois et des sages de l'Orient, ne fallait-il pas que le Christ véritable les reçût également? Il y a là une possibilité, qui a séduit un certain nombre de critiques; mais la légende s'explique de façon satisfaisante sans elle. Il n'est pas non plus nécessaire de recourir à l'interprétation mythique, d'après laquelle (10) les trois mages représentent les trois étoiles de la ceinture d'Orion, qui, au solstice

d'hiver, font en Orient face à la constellation de la Vierge et qui, d'après la représentation que s'en faisaient les Perses, cherchent le fils de la reine du ciel, Mihr (Mirjam), c'est-à-dire le soleil renaissant, Mithra. Ces symboles dépassent évidemment la légende telle qu'elle s'exprime en *Mt*, où il n'est question précisément ni de trois mages, ni de la date de la Nativité.

Cependant l'Évangéliste met le voyage des mages en relation avec l'apparition d'une étoile miraculeuse : c'est là un thème légendaire très connu. La cosmologie des anciens ne s'opposait pas à ce que la naissance ou la mort des personnages fameux s'accompagnât de la levée d'un astre extraordinaire, ou du resplendissement d'une lumière merveilleuse : le phénomène est courant dans les légendes païennes (11) ; on y conçoit même qu'une étoile joue le rôle de guide dans une circonstance grave (12). Si un astre nouveau avait paru tout d'un coup dans le ciel, il nous en resterait probablement d'autres témoignages que celui de *Mt*, dont le récit suffit à prouver que personne, même en Judée, où vient de naître Jésus, n'a remarqué son étoile ; mais on a, depuis longtemps, cherché si quelque phénomène céleste n'avait pu émouvoir assez des astrologues orientaux pour les mettre en mouvement. Il faut, bien entendu, supposer qu'ils sont d'avance pénétrés de l'idée qu'un Sauveur, un roi du monde, va naître bientôt et qu'ils s'attendent à lire dans le ciel l'annonce de sa naissance. Plus précisément il faut admettre qu'ils sont au courant des espérances juives, qu'ils les partagent et qu'elles les conduisent tout naturellement en Palestine, dès qu'ils ont aperçu le « signe » désiré. Et ce sont déjà bien des suppositions.

Pourtant le « signe » lui-même, quel était-il ? J'ai déjà dit qu'on avait songé à une comète ; mais elle n'aurait point passé inaperçue ; on a renoncé à recourir à un météore quelconque, et il n'est plus guère qu'une conjonction planétaire, qui conserve des partisans.

Képler s'arrêtait à une conjonction de Jupiter et de Saturne, qui se produit dans la constellation des Poissons, malheureusement en — 7; ce qui me semble un peu tôt. Un astronome contemporain pencherait plutôt pour une conjonction de Vénus et de Jupiter, qui se manifeste au printemps de — 6. Il est bien difficile de s'arrêter à de telles conjectures et, en fait, elles sont généralement abandonnées (13).

Ce qui paraît vraisemblable, c'est que l'étoile des mages procède tout simplement d'un texte biblique. On lit en *Nombres*, 24, 17 (c'est le prophète Balaam qui parle) : « *Je le vois, mais non pas dès maintenant; je le contemple, mais non pas de près : une étoile sort de Jacob et un sceptre se lève d'Israël...* » ; et en *Isaïe*, 60, 1-3 : « *Lève-toi et brille, car ta lumière est venue et la splendeur de Iahwé a rayonné sur toi... Et les peuples marcheront à ta lumière et les rois à l'éclat qui rayonnera de toi* ». Manières orientales de parler, sans doute, et figures poétiques, mais qui tendent évidemment à être interprétées dans un sens réaliste, dès qu'on accepte comme messianique la prédiction qu'elles expriment. Or on peut considérer comme assuré que les rabbins lui reconnaissaient cette qualité au temps de Jésus, et lorsque, sous Hadrien, une terrible révolte, d'inspiration messianique, éclata en Judée, celui qui la conduisait se fit appeler Bar-Kochba, c'est-à-dire « le fils de l'étoile » (14). *Mt* suppose que les mages connaissent cette prophétie et il les charge de la vérifier.

De ces considérations diverses, je conclus que l'Évangéliste — ou sa source (15) — ne disposait d'aucune tradition sur un authentique voyage de mages, conduits en Judée par une étoile, pour y adorer « le roi des Juifs », mais que son récit, organisé tout entier en vue de montrer en Jésus l'accomplissement des prophéties messianiques, sort d'elles tout entier. Il est assez indifférent qu'un fait contemporain quelconque, comme le voyage de Tiridate, ou le souvenir

d'un culte local, qui aurait attaché l'idée de l'apparition d'une étoile au nom de Bethlehem, ait ou non contribué à en déterminer l'affabulation (16). Les apocryphes ne manqueront pas d'exécuter, sur les thèmes matthéens, d'extravagantes variations, mais il n'y a d'eux à elles qu'une différence de degré et non pas une différence d'espèce (17).

Si le véritable Hérode le Grand avait appris d'astrologues chaldéens ou arabes qu'un enfant venait de naître, qui pouvait menacer sa puissance, il n'aurait pas eu besoin de leurs bons offices pour le découvrir ; ses recherches ne se seraient point égarées parce qu'ils seraient retournés chez eux « par un autre chemin », en sorte qu'il n'aurait pas été réduit à dépasser tout ce que les chroniques du temps lui prêtent de cruauté, en faisant mettre à mort quantité d'enfants innocents. Ce massacre abominable se trouve dans le récit de *Mt* intimement lié à la fuite de la Sainte Famille : si Joseph emporte Jésus en Egypte, c'est pour le sauver du glaive ; et, si le massacre a lieu, c'est parce que le tyran ne voit pas d'autre moyen d'atteindre le nouveau-né qu'il redoute que de supprimer tous les enfants de son âge.

Considéré en lui-même et toutes réserves faites sur ses causes, un séjour de Jésus en Egypte, durant son premier âge, n'aurait rien d'in vraisemblable et l'on concevrait même difficilement qu'au temps où des proches de Jésus vivaient encore, on ait pu en parler s'il manquait de tout fondement historique. Par malheur nous ne pouvons pas le considérer en lui-même ; il nous faut le laisser dans son rapport avec le massacre des Innocents, et, à la réflexion, il ne paraît pas autrement conditionné que le reste de « l'histoire de l'enfance » en *Mt* ; il est destiné à montrer l'accomplissement d'une prophétie. A vrai dire, le texte d'*Osée*, 9, 1, auquel on songe d'ordinaire, n'est pas une prophétie et il énonce simplement un fait, à savoir que les « enfants d'Israël » sont

revenus d'Égypte en Canaan, mais *Mt* y voit une prédiction et en acceptant la leçon massorétique : « Mon fils », il montre qu'il lui donne une portée messianique ; nous ignorons s'il est l'auteur premier de cette adaptation. Evidemment, si cette histoire de fuite en Égypte avait été racontée et rédigée du vivant des frères de Jésus et à côté d'eux, elle n'aurait guère pu s'implanter dans la tradition, à moins de répondre à quelque réalité et c'est pourquoi on s'est demandé (Harnack) si *Mt* n'avait point disposé de quelque souvenir de famille d'un de ces frères. C'est invraisemblable en raison du silence des autres Évangiles et, plus encore, de l'incertitude où *Mt* nous laisse sur le lieu du séjour de la Sainte Famille en Égypte et sur sa durée. Toutes les probabilités sont en faveur d'une rédaction tardive de l'épisode, hors du contrôle de la famille de Jésus (18).

Il ne saurait s'agir ici de traditions, mais seulement de légendes, ou, si l'on préfère, de vues de foi, qui s'expriment sous une forme légendaire, en empruntant au domaine public de toutes les religions quelques thèmes bien connus, tel celui du héros sauveur, menacé dès son enfance par un ennemi cruel, et fuyant devant lui (19). On songe, avec raison, à une influence particulière de la légende de Moïse, lequel échappe si fort à propos à la fureur du Pharaon ; Hérode et le tyran d'Égypte s'identifient aisément.

Il est vrai qu'entre le récit de l'*Exode*, 1,15-2,10 et celui de *Mt* il y a si peu de rapport que l'un ne peut guère sortir de l'autre, mais il faut tenir compte des enjolivements légendaires, dont Josèphe (*Ant.*, 2, 9, 2) nous apporte un témoignage décisif, en nous constatant que c'est parce qu'un « interprète des choses saintes » (ἑρμηνεύων μυστήρια), bien proche parent des mages de *Mt*, avertit le Pharaon de la naissance d'un enfant redoutable, qu'il ordonne la destruction des fils nouveau-nés d'Israël. C'est la légende de Moïse que

Mt a probablement utilisée. Le choix de l'Égypte comme lieu de fuite a pu lui être suggéré par divers textes bibliques, notamment par *I Rois*, 11, 14-17, qui nous montre Hadad, fils du roi d'Édom, fuyant en Égypte devant Joab, chef de l'armée de David, qui met à mort tous les mâles du pays ; mais surtout par les deux passages d'*Osée*, 9, 1, dont nous avons déjà parlé, et 11, 5, où il lisait : « *Ephraïm retournera en Égypte et l'Assyrien sera son roi* ». Hérode, en ce cas, serait assimilé au roi d'Assyrie, ce qui n'a rien d'impossible. Peut-être aussi a-t-il songé à *Ps.* 80, 9 : « *Tu avais transporté une vigne d'Égypte* », car Jésus est « la vigne » d'Israël (20).

On a essayé de sauver l'historicité du massacre des Innocents en alléguant que les mœurs orientales du temps et spécialement la cruauté d'Hérode n'y répugnaient pas autrement, et qu'au surplus le nombre des victimes n'avait pas dû être énorme. Qu'est-ce que Bethlehem pouvait bien compter d'habitants ? Deux mille tout au plus, dont il naissait sans doute une trentaine d'enfants tous les ans, en sorte qu'en mettant à part la moitié, pour les filles, que les bourreaux respectent, on arrive à un total d'une trentaine de garçons occis. C'est trop sans doute, et on comprend que les environs de Bethlehem aient retenti de la plainte lamentable des mères, mais c'est tout de même assez peu pour que Josèphe, ému par de plus vastes tueries ordonnées par Hérode, ne nous ait rien dit de celle-là (21).

Mauvaises raisons ; tout porte à croire que Josèphe, si préoccupé d'insister sur les horreurs de la fin du règne d'Hérode, n'aurait pas jugé négligeable l'égorge-ment d'une trentaine de petits enfants, qui se présentait entouré de circonstances si surprenantes ; et, le plus grave, c'est qu'en effet il nous raconte l'histoire d'un semblable massacre, mais en le reportant au temps de l'enfance de Moïse (*Ant.*, 11, 9, 2) ! La même légende a servi au chroniqueur et à l'Évangé-

liste. Au reste, ici encore, nous nous trouvons en présence d'un thème souvent développé dans la légende des héros sauveurs : le méchant prince qui, à la suite d'un songe ou d'une vision, cherche à supprimer l'enfant prédestiné et, n'arrivant pas à le découvrir, fait tuer tous les enfants du même âge (22).

Plus particulièrement l'Évangéliste a pu entendre conter une histoire que nous lisons dans Suétone (*Auguste*, 94) et qui présente avec la sienne les rapports les plus frappants : peu de temps avant la naissance d'Octave se produit à Rome un prodige qui annonce qu'un roi va naître pour le peuple romain : aussitôt le Sénat ordonne la mise à mort de tous les nouveau-nés de l'année. Mais, comme chacune des femmes enceintes espère que l'oracle se réalisera en faveur de son enfant, toutes font si bien que le sénatus-consulte n'est pas déposé dans les archives de l'État et n'est pas obéi. Simple racontar, bien entendu, application à Auguste du thème du Sauveur persécuté ; mais qui ne voit l'intérêt qu'un apologiste peut trouver à établir un parallélisme, sur ce point d'importance, entre « le roi du peuple romain » et le « roi des Juifs », entre le fondateur de l'Empire et l'instaurateur du Royaume de Dieu ?

Il ne paraît pas probable que le récit soit organisé pour accomplir la prophétie de Jérémie (31, 15), que *Mt* rappelle (2, 18) ; le prophète parle de l'exil des Israélites emmenés en captivité ; Rachel est supposée se réveiller dans son tombeau, situé non loin, pour pleurer leur infortune et l'abandon de la terre d'Israël ; il ne s'agit nullement d'une prophétie messianique ; mais l'auteur du récit évangélique y trouve une illustration du fait que sous-entend le massacre des Innocents : la désolation de leurs mères (23). On s'est demandé si le récit entier de *Mt* n'était pas tout simplement destiné à sortir d'une difficulté : la tradition apostolique, ainsi que nous

allons nous en convaincre, considérait Jésus comme un Galiléen et, en le désignant par le surnom de « Nazaréen », elle entendait qu'il était de Nazareth. D'autre part la prophétie de Michée, prise à la lettre, voulait que le Messie naquit à Bethlehem de Juda. Notre Évangéliste arrange les choses en disant : il est né à Bethlehem, le prophète avait donc raison ; mais il n'y est pas demeuré, la cruauté d'Hérode l'en a chassé presque tout de suite. Il s'en est allé en Egypte, pour que s'accomplît une autre importante prédiction et, quand il en est revenu, après la mort du tyran, le prudent Joseph a cru sage de ne point se fier au successeur d'Hérode, qui ne valait guère mieux que lui et il est allé se fixer à Nazareth de Galilée. C'est là que Jésus a grandi ; il est donc naturel qu'on l'ait nommé *le Nazaréen*, ainsi que d'ailleurs une autre prophétie l'exigeait.

Si l'histoire de la Nativité selon *Mt* n'a aucune chance d'enfermer un seul mot de réalité, celle de *Lc* n'est pas de meilleur aloi et, plus adroitement rédigée, elle nous paraît, dans le fond, dominée par la même préoccupation initiale : expliquer comment Jésus, dit de Nazareth, est né à Bethlehem. Comme *Lc* écrit indépendamment de *Mt*, et n'est pas plus que lui porté par une tradition authentique, il adopte une autre explication que celle du premier Évangile qui entraîne naturellement une autre affabulation : Joseph et Marie se transportent de Nazareth qu'ils habitent, à Bethlehem, pour obéir à l'ordre de recensement que vient de donner l'Empereur. Il est difficile d'imaginer une raison plus puérile ; mais notre erreur est, je le répète, de considérer encore trop souvent ces récits évangéliques comme nous ferions d'un document d'histoire et de trop oublier qu'ils illustrent, à grand renfort de merveilles, qui doivent parler au cœur et non à la raison, une thèse apologétique. Pour en sauver tant bien que mal la vraisemblance, plusieurs critiques conservateurs ont trouvé ingénieux de dire

que le récit lucanien, plus doux et bénin que celui de *Mt*, reflète sans doute un esprit féminin, et, comme il ne prête pas à Joseph autant d'importance que l'a fait *Mt* et qu'en revanche, spécialement si nous tenons compte de l'Annonciation, que nous étudierons plus loin, il donne à Marie une place au premier plan, il faut croire qu'il remonte à Marie. On peut donc accepter que *Lc* a conversé avec la Vierge vers 57/58 et qu'il a reçu d'elle des renseignements particuliers (24). On peut aussi penser que c'est là une hypothèse sans aucun fondement et s'étonner que les frères de Jésus, inspirateurs de *Mt*, et la Vierge Marie, inspiratrice de *Lc*, aient si mal accordé leurs souvenirs. Les épisodes lucaniens que le rédacteur n'a probablement pas inventés de toutes pièces, plus que le premier rédacteur de *Mt* n'a imaginé les siens, mais qu'il a sans nul doute disposés à son gré, lui viennent d'autres cercles que ceux d'où sont sortis les épisodes matthéens, c'est tout ce qu'on en peut dire.

Mais pourquoi nous raconter que Jésus naît dans une étable? C'est d'abord pour rendre vraisemblable la visite des bergers; c'est surtout parce que l'Évangéliste, préoccupé de rattacher Jésus à David, songe au *Psaume 78* où il est dit (70-71) : « *Il choisit son serviteur David et le tira du parc aux brebis, et d'auprès de celles qui allaitent, il l'amena pour qu'il gouvernât son peuple Jacob et Israël, sa propriété.* » De très bonne heure la tradition admit que l'étable se trouvait installée dans une caverne (25), ce qui mettra la naissance de Jésus en parallèle avec celle de diverses divinités, telles Mithra, Dionysos, Hermès, Zeus lui-même et Horus (26) et le tableau se complètera par l'adjonction, autour de la crèche, du bœuf et de l'âne, issus de la combinaison de deux textes bibliques : d'*Isaïe*, 1, 3 : « *Le bœuf a connu son possesseur et l'âne la crèche de son maître* » et d'*Habacuc*, 3, 2 : « *Fais le connaître entre deux animaux* (27) ».

C'est à des bergers que l'ange révèle la naissance de

l'enfant divin (2, 9). On a justement observé que la prédilection marquée de *Lc* pour les humbles et les petits (cf. 1, 51-55), l'inclinait naturellement à favoriser des campagnards de la première révélation messianique; et, puisqu'il tient à une manifestation nocturne, à la fois plus éclatante et plus facile à limiter (le texte ne suggère pas, au contraire, que d'autres hommes que des bergers connaissent alors la joie céleste), des bergers veillant la nuit sur leurs troupeaux, dans les champs, semblaient tout indiqués. Mais encore ne faut-il pas oublier que les bergers qui jouent un rôle intéressant dans la légende de plusieurs héros antiques, tels OEdipe, Romulus ou Cyrus, tiennent une place particulière dans celle des grands héros bibliques : Jacob, par exemple, ou Moïse, qui paît un troupeau sur l'Horeb lorsque Iahwé lui parle pour la première fois (*Ex.*, 3, 1 et s.), ou David, berger quand Dieu le choisit, ou Amos, qui avait été « l'un des bergers de Tégoa » (localité à 8 kilomètres au sud de Bethlehem) (*Am.*, 1, 1). Il n'y a pas lieu d'aller chercher ailleurs, notamment dans l'histoire de Mithra, comme on l'a voulu faire, l'inspiration de notre Évangéliste (28). Le sens de son récit est clair : pas plus que *Mt* il n'accepte, parce que de son temps, la foi y répugnait, que Jésus soit venu au monde comme un enfant ordinaire et dans l'obscurité complète : les anges qui savent le mystère se réjouissent et le communiquent aux bergers, comme l'étoile de *Mt* le communique aux mages. Les deux Évangélistes ne prennent pas garde qu'ils se créent à eux-mêmes une difficulté, ou du moins qu'ils nous la créent, car ils ne semblent pas s'en soucier, ni même s'en douter : pas plus que l'émotion suscitée à Jérusalem par le dire des mages, qui annoncent la naissance de Celui qu'Israël attendait avec tant d'impatience (*Mt*, 2, 3), l'enthousiasme des bergers ne comporte la moindre suite. Tout le monde oublie, à commencer par les parents de Jésus, qui, témoins de ces merveilles

s'étonneront, cependant, tout comme s'ils les ignoraient, des premières initiatives un peu surprenantes de Jésus; lui-même ne fera jamais, à notre connaissance, une seule allusion aux miracles qui ont marqué son entrée dans la vie.

Lc ajoute qu'au bout de huit jours l'enfant fut circoncis (2, 21). Vraisemblablement il ne dispose pas sur cette opération d'une tradition certaine, mais il sait qu'elle a dû se faire, conformément aux prescriptions de la Loi (*Lévit.*, 12, 3); et, comme il était ordonné que la mère d'un enfant mâle ne fût purifiée que 40 jours après la naissance et par un sacrifice au Temple (*Lévit.*, 12, 2; 4; 6-8), et que tout mâle premier-né fût offert à Iahwé et racheté par une offrande convenable (*Ex*, 13, 2; 13, 15), il a eu soin de noter que ces diverses prescriptions mosaïques ont été observées. Remarquons cependant qu'il semble considérer comme légale la présentation au Temple, que l'Ancien Testament ne prescrit nulle part. Les arguments qui valent contre l'historicité de la visite des mages et l'adoration des bergers valent aussi contre l'historicité de la scène du Temple, où interviennent le vieillard Siméon et la prophétesse Anna. Comment une manifestation prophétique aussi intéressante n'aurait-elle pas produit plus d'effet sur les assistants et sur les parents de Jésus? Comment, après elle, l'enfance du Messie aurait-elle pu retomber à l'obscurité complète qui l'enveloppe? Le but du récit est clair: il faut, pour les fidèles de la seconde ou troisième génération, que le Seigneur se soit dès l'abord manifesté, qu'il ait été reconnu pour ce qu'il était vraiment. C'est cette préoccupation qui, suivie sans mesure, nous donnera les extraordinaires miracles dont les Apocryphes emplissent l'enfance de Jésus (29).

Ainsi les deux récits de la Nativité, que nous trouvons en *Mt* et en *Lc*, se contredisent et ne sont point combinables, mais, suivant la très juste remarque de

Strauss, ils racontent la même chose sous des formes différentes. Les épisodes légendaires dont ils se composent l'un et l'autre proviennent non pas du souvenir, même déformé, de faits réels, mais de la nécessité apologétique de faire accomplir en Jésus un certain nombre de prophéties messianiques, spécialement celle de Michée (30); et, en second lieu, de ce désir de savoir quand même ce que la tradition authentique ne disait pas qui enfantera les extravagantes merveilles des Evangiles apocryphes : la foi, qui ne se résigne pas à ignorer, satisfait toujours, tôt ou tard, sa curiosité. Or, que la tradition première ait ignoré la naissance à Bethlehem, c'est un fait évident pour qui considère l'Evangile selon *Mc*. Visiblement la vie de Jésus n'intéresse son rédacteur qu'à partir du moment où le Seigneur se manifeste dans son rôle divin et c'est pourquoi il ne commence son récit qu'au baptême. Pas une fois, il ne fait une allusion, même vague, à Bethlehem, et, pour lui (6, 1) Nazareth est la « patrie » de Jésus (31). C'est encore la même tradition que suit *Jn*, qui ne paraît point douter que Jésus soit né à Nazareth (1, 46-47). Au temps où est rédigée l'histoire de l'enfance que nous donne *Mt* et celle de *Lc*, le souci de démontrer la messianité de Jésus prime de beaucoup celui de s'en tenir aux faits bien attestés ; nous sommes déjà fort avant sur la route que suivront bien plus loin encore les rédacteurs des Evangiles apocryphes. On remarque que l'auteur du *Protévangile de Jacques*, qui nous raconte sur Joseph et Marie des choses si édifiantes, a besoin pour les localiser avec quelque vraisemblance, du cadre de Jérusalem ; aussi bien n'hésite-t-il pas à y transporter le domicile habituel des deux époux et c'est de Jérusalem qu'ils partent pour aller se faire recenser à Bethlehem (17). Cette pré-histoire représente donc dans nos premier et troisième Evangiles une étape rédactionnelle déjà fort éloignée des origines et étrangère à la génération apostolique.

Je n'insiste pas sur les conjectures qui ont essayé de fixer avec une approximation plus ou moins vraisemblable sa date et le lieu de sa composition ; mais il est raisonnable d'affirmer que, chez *Mt* comme chez *Lc*, elle est beaucoup plus jeune que le reste du récit (32). L'une et l'autre légende a dû se former d'abord dans un petit cercle de chrétiens et un rédacteur inconnu les a haussées au rang d'Écriture évangélique. Toutes deux procèdent des mêmes préoccupations et du même état d'esprit, qu'il est permis d'appeler *mythique*.

II. — Nazareth. — La question de son existence au temps de Jésus. — Comment la première tradition chrétienne a-t-elle entendu « le Nazaréen » ? — Vraisemblances contre l'interprétation par « de Nazareth ». — Comment expliquer « le Nazaréen » sans Nazareth. — Hypothèses diverses. — Le Saint de Dieu ; les Saints. — *Mt*, 2, 23. — Vraisemblances. — Comment s'introduit l'interprétation par « de Nazareth. »

Nous tenons donc pour assuré que Jésus n'est point né à Bethlehem de Juda et qu'il a vu le jour en Galilée. Où exactement ? A en croire *Mc* aucune hésitation n'est possible, c'est à *Nazareth*, ou *Nazara*, petite ville que l'on peut voir aujourd'hui « dans un pli de terrain largement ouvert au sommet du groupe de montagnes qui ferme au nord la plaine d'Esdreton » (Renan). Elle compte trois à quatre mille habitants. On y montre une église qu'on dit élevée sur les ruines de la maison de Marie et une autre qui recouvre celles de l'atelier de saint Joseph. Dans le voisinage un petit oratoire enferme une grosse pierre plate où, selon une tradition locale, Jésus prit un repas avec ses disciples après la résurrection (33). Malheureusement, comme ni la Bible, ni Josèphe, ni le Talmud, ni aucun écrivain à peu près contemporain de Jésus ne nomment Nazareth, on peut se

demander si la ville existait au temps de Jésus et, par suite, s'il y est né. La question ne se poserait sans doute pas si le surnom « *le Nazaréen* » ne pouvait offrir d'autre sens que celui de « *l'homme de Nazareth* »; malheureusement ce surnom se prête à d'autres interprétations qui s'accordent bien avec le caractère et, pour ainsi dire, la qualité de Jésus.

C'est là un des gros arguments des « mythiques » contre l'existence historique de Jésus, et leur insistance rend désormais impossible d'écarter la question sans discussion. A vrai dire, elle présente de très sérieuses difficultés (34). Que la Bible ne nous parle pas de Nazareth, ou de Nazara — c'est la forme qui paraît devoir être préférée (35) — il n'y a peut-être pas lieu de s'en étonner beaucoup; les bourgades de Galilée n'avaient pas tenu grand'place dans le passé juif. Le silence du *Talmud* semble déjà plus inquiétant parce que ses rédacteurs connaissaient le surnom de Jésus et l'explication qu'en donnaient les chrétiens, appelés eux-mêmes les *Nazaréens*; comment une occasion ne s'est-elle pas offerte à eux de mentionner la ville d'où l'hérésie chrétienne disait être partie? Au prix de recherches minutieuses dans l'immense recueil, on a fini par y découvrir (Graetz et Neubauer) deux passages, où, avec de la bonne volonté, on peut soupçonner une allusion à Nazara; mais ils sont vraiment trop douteux pour qu'on en fasse état. Du reste on attachera moins d'importance à ce silence du *Talmud*, si l'on songe que la double compilation qui le compose, celle de Jérusalem et celle de Babylone, a été construite en un temps où nous avons la certitude que Nazara existait; il faut donc penser que, si les rabbins n'ont soufflé mot de Nazara, c'est pour d'autres raisons que sa non-existence.

Qu'elle ne soit point mentionnée par Josèphe, c'est plus grave, parce qu'il était bien au fait des choses de Galilée et qu'il nomme, au cours de son récit, quantité de villes et villages de ce pays; quel malheureux

hasard aurait donc détourné son attention de Nazara ? On répond : ce n'est pas le hasard, c'est l'insignifiance et l'obscurité de la bourgade ; ou, ce qui vaut mieux, car Josèphe ne nomme pas que des villes d'importance, qu'il peut avoir oublié Nazara ou n'avoir point rencontré l'occasion d'en parler. On ne saurait non plus, sur cette même considération, attacher d'importance décisive au fait qu'aucun écrivain à peu près contemporain de Jésus ne semble connaître Nazara.

Mais, ajoute-t-on, il y a les auteurs des écrits néotestamentaires et c'est quelque chose. Sans doute ; encore faut-il remarquer que, de ces écrits, les *Évangiles* et les *Actes* seuls mentionnent Nazareth ; on s'étonne particulièrement que Paul n'en parle pas ; que jamais il n'attache au nom de Jésus son surnom de Nazaréen ; et il ne paraît pas facile d'accorder cette réserve avec un usage vraiment courant du surnom dans les communautés pauliniennes. Sous la plume des *Évangélistes*, je veux dire dans leur intention, *Jésus le Nazaréen* signifie *Jésus de Nazareth* ; cela ne fait pas de doute et l'affirmation est à considérer. On peut assurément supposer sans invraisemblance qu'au temps de la rédaction de nos textes le sens vrai de l'expression *le Nazaréen* s'était perdu, hors du monde palestinien, et que c'est une explication secondaire qu'enferme la transcription *Jésus de Nazareth*. Il paraît pourtant singulier qu'on soit allé, pour éclaircir un mot, jusqu'à inventer une ville qui n'existait pas. L'argument a du poids ; moins pourtant qu'on ne l'a cru parfois, attendu que l'invention, si invention il y a, s'est faite loin de la Galilée et des disciples galiléens et que les *Évangiles* nous transportent dans un milieu de foi qui ne s'attache guère, d'ordinaire, à la vérification des détails matériels dont il use. Assurément les chrétiens qui ont cru Jésus natif de Nazareth n'ont attaché aucune importance à la notion de Nazareth prise en elle-même ; les rédacteurs évangéliques ne nous donnent aucune précision sur cette ville, hormis

en un paysage de *Lc*, 4, 29, où nous lisons : « *Et ils se levèrent et le jetèrent hors de la ville et ils le conduisirent jusqu'au sommet de la montagne sur laquelle leur ville est bâtie.* » Cela demeure à mi-chemin entre l'exactitude et la fantaisie, tout juste assez pour que nous ignorions si son auteur disposait d'un souvenir ou s'il a inventé un cadre pour y placer une scène symbolique. C'est la seconde opinion qui me paraît vraisemblable.

La première attestation formelle de l'existence de Nazareth se trouve dans Eusèbe (*H. E.*, 1, 7, 14), qui cite Julius Africanus; il s'agit des parents de Jésus, dont nous apprenons que, « *partis des bourgs juifs de Nazareth et de Kochaba, ils s'étaient dispersés dans le reste du pays.* » Or Julius Africanus se place entre 170 et 240, environ; c'est une autorité tardive mais considérable, parce qu'il a passé la plus grande partie de sa vie en Palestine; on ne peut guère contester que Nazareth existât de son temps.

Nous n'en trouvons point d'autre mention avant la fin du iv^e siècle, où S. Jérôme sait que c'est un village (*viculus*) de Galilée, situé à 15 milles à l'Est de Legio (Lejjûn), et près du Mont Tabor, ce qui est approximativement exact. A la même époque, S. Épiphane (*Hær.*, 1, 136) nous dit qu'au début du siècle, sous Constantin, Nazareth est uniquement peuplée de Juifs et il ne semble pas que les pèlerins, qui commencent à fréquenter la Palestine, visitent beaucoup la patrie de Jésus.

De ce que Nazara existait à la fin du ii^e ou au commencement du iii^e siècle, on ne peut conclure à coup sûr qu'elle existât déjà 200 ans plus tôt; mais il ne paraît pas plus légitime de le nier, attendu que nous ne disposons d'aucune indication sur la fondation de la petite ville entre le temps de Jésus et celui de Julius Africanus. Somme toute, il me semble que les vraisemblances sont en faveur de l'existence de Nazara dès le début de l'ère chrétienne.

Au reste, la véritable question est celle-ci : est-ce que la plus ancienne tradition chrétienne parlait de Nazareth?

Cheyne a dépensé beaucoup d'ingéniosité pour établir que *Nazareth* signifiait tout simplement, pour les Évangélistes, *Galilée*; il n'a convaincu personne (36), non plus que Burrage, qui fait de Nazareth un district, et non un village, de la Pérée, ou que Burkitt, qui propose d'identifier Nazareth à Chorazim (37). B. Smith a cherché à prouver directement que les écrivains néo-testamentaires n'étaient pas même assurés de l'existence de Nazareth, parce qu'ils employaient pour en parler l'expression « une ville dite Nazareth »; mais ses arguments demeurent très fragiles et se brisent, quoi qu'il fasse pour l'éviter, contre *Lc, 4, 16* et *Mc, 1, 9* (*Jésus vint de Nazareth de Galilée*), où Nazareth est nommée sans la prétendue restriction (38).

Salvatorelli a essayé une démonstration plus rigoureuse; il s'est efforcé de prouver qu'en divers passages des *Évangiles* et des *Actes*, le surnom de *Nazaréen*, attaché au nom de Jésus, ne peut être « une épithète de signification locale. » Quand nous lisons en *Mc, 1, 24* (c'est un possédé qui parle) : « *Qu'y a-t-il (de commun) entre nous et toi, Jésus le Nazaréen?* », nous ne pouvons pas ne pas remarquer qu'il n'est guère naturel et opportun, qu'à Capernaüm, où nous sommes, et qui se trouve près de Nazareth, on emploie, pour désigner Jésus, cette appellation de lieu; et surtout qu'il n'est pas habituel, lorsqu'on parle à une personne, de l'appeler par le nom de son lieu de naissance, ou d'origine, tandis qu'on peut très bien lui donner son surnom caractéristique. Il faut donc que l'épithète « *le Nazaréen* » indique un élément important de la personnalité de Jésus et exprime précisément ce qui, en elle, cause l'effroi du démoniaque, par exemple sa relation particulière à Dieu. Cette impression se trouve fortifiée si l'on rap-

proche du texte en question cet autre passage de *Mc* (5, 7) : « *Qu'y a-t-il (de commun) entre moi et toi, Jésus fils de Dieu le Très-Haut?* » et si l'on remarque que les derniers mots tiennent justement la place de *Nazaréen* en *Mc*, 1, 24.

Quand nous voyons en *Mc*, 16, 6, l'ange de la résurrection annoncer aux femmes, *qui sont Galiléennes* et font partie de l'entourage de Jésus, qu'il a quitté le tombeau (« *Vous cherchez Jésus le Nazaréen, le crucifié; il a ressuscité; il n'est pas ici...* »), nous trouvons hors de propos cette mention du surnom « *le Nazaréen* » s'il ne veut que rappeler le lieu de naissance du Ressuscité.

En *Lc*, 24, 19 (épisode des pèlerins d'Emmaüs), n'est-il pas singulier de voir des compagnons de Jésus employer pour le désigner une appellation de lieu d'origine? Ce sont d'ordinaire les étrangers qui éprouvent le besoin d'user de cette précision. Cette remarque vaut pour *Act.*, 2, 22, où Pierre, dans sa prédication, appelle aussi Jésus « *le Nazaréen* », et pour *Act.*, 22, 8, où c'est Jésus lui-même qui se désigne à Paul, sur le chemin de Damas, comme *Jésus le Nazaréen*.

En *Jn*, 18, 5-7, les soldats qui viennent arrêter Jésus répondent à la question « *Qui cherchez-vous?* » par « *Jésus le Nazaréen* », comme si l'épithète avait une sorte de valeur officielle et faisait partie du nom (39); dès que Jésus dit « *C'est moi* », ils tombent tous à terre. L'on songe à la puissance magique attribuée dans l'antiquité aux noms propres des personnes et des divinités et on en vient à penser que « *le Nazaréen* » contient l'affirmation d'une personnalité extraordinairement puissante. Or, en *Act.*, 26, 9, Paul confesse qu'autrefois il a cru devoir agir « *contre le nom de Jésus le Nazaréen* » (πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου); il faut donc penser que l'épithète est usitée parmi les partisans de Jésus, ce que confirment les textes de *Mc*, 16, 6 de *Lc*, 24, 19,

d'Act., 2, 22 et 22, 8, que nous venons de rencontrer, et qu'elle fait partie de son nom en tant qu'objet et centre d'une nouvelle religion.

Voici enfin deux passages où je crois bien difficile que « *le Nazaréen* » signifie « *l'homme de Nazareth* ». En Act., 3, 6 Pierre veut guérir un boiteux et il lui dit : « *Au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche* », et, en Act., 4, 10, le même Pierre, parlant devant le Sanhédrin de la guérison miraculeuse qu'il a ainsi obtenue, prononce : « *Au nom du Seigneur Jésus-Christ, le Nazaréen, que vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts, le voilà guéri devant vous...* » De toute évidence, les deux textes nous mettent en présence d'une formule de valeur magique ; c'est elle qui est censée avoir opéré le miracle et elle est constituée d'abord par le nom de *Jésus*, puis par l'affirmation de sa dignité messianique : *Christos*, enfin par l'épithète de *Nazaréen* ; ne faut-il pas qu'il s'attache à ce mot un sens que ne saurait comporter l'indication d'un bourg de Galilée ?

J'entends bien qu'aucune de ces remarques n'est absolument décisive et qu'elles s'affaiblissent toutes par cette considération que les textes sur lesquels elles se fondent se placent à une époque de la vie chrétienne primitive où l'expression « *Jésus le Nazaréen* », employée d'abord par les étrangers à la secte, a fini par être acceptée par elle et, pour ainsi dire, par se cristalliser. Pourtant cette objection ne me semble pas très forte et une telle cristallisation me paraîtrait beaucoup plus vraisemblable s'il s'agissait d'un surnom exprimant une *qualité* propre à Jésus.

Quoi qu'il en soit, nous gardons au moins l'impression que l'épithète « *le Nazaréen* » pourrait bien devoir s'expliquer sans faire intervenir Nazareth. Salvatorelli remarque encore qu'en supposant que le nom de Nazaréen se soit, pour des causes que nous ignorons, attaché au nom de Jésus de manière à n'en pouvoir

plus être séparé, les partisans de Jésus se seraient appelés les *Nazareniti* et non les *Nazarení*, comme ils se sont nommés les *christiani* et non les *christi*, attendu qu'ils ne pouvaient passer tous pour originaires de Nazareth. Du reste, il n'est pas exact que le nom de Jésus soit *toujours* accompagné de son surnom, ce qui est à considérer; et aucun de ses compagnons ne porte de surnom se rapportant au lieu de sa naissance. Enfin les analogies qu'on peut aller chercher dans les autres sectes ne sont pas favorables à l'interprétation traditionnelle de *Nazaréen*; d'ordinaire ces sectes reçoivent leur dénomination du nom de leur fondateur (les Valentinien, les Montanistes, les Manichéens, etc.), ou d'une de leurs caractéristiques (les pharisiens, les ébionites, les héméro-baptistes, les cathares, etc.), ou de la patrie de leurs tenants (les Albigeois, les pauvres de Lyon, les pauvres Lombards, etc.), et non pas de la patrie de leur fondateur; le cas des Nazaréens serait, selon toute apparence, unique.

Au reste, de l'argumentation des mythiques (B. Smith), dont je n'accepte pas les tendances, je retiens une remarque très juste, à savoir que pour interpréter avec quelque sûreté l'épithète de *Nazaréen*, il faut confronter les renseignements, relativement abondants et précis, que les textes nous apportent sur elle, avec les rares et incertaines allusions qu'ils font « à une ville de Nazareth. » En définitive, il se peut que Nazareth ait existé au temps de Jésus sans que le surnom « *le Nazaréen* » ait eu originairement aucun rapport avec elle, et on a pu, plus tard, l'interpréter par elle parce qu'on avait perdu son véritable sens.

Le mot nous arrive sous deux formes assez différentes : *Nazarenos* (Ναζαρηνός) et *Nazôraios* (Ναζωραῖος) on trouve même *Nazorenos* (Ναζορευός); les écrivains évangéliques et leurs copistes ne semblent faire aucune distinction entre ces diverses transcriptions;

ils les considèrent comme équivalentes et interchangeables (40).

Peuvent-elles dériver de Nazareth ou de Nazara? De Nazareth, c'est difficile sans être tout à fait impossible; ce mot devrait conduire à une dérivation telle que *Nazarethenos* ou *Nazarethanos*; de Nazara, on tire aisément *Nazarenos*, mais non pas *Nazôraïos*. Mais Nazara, aussi bien que Nazareth, nous laisse en présence d'une sérieuse difficulté; le mot, dans la langue araméenne, s'écrivait sûrement avec un *tzadé*, lettre qui se transcrit toujours en grec par un *sigma* (σ) et non un *zéta* (ζ), et cette simple considération suffit à incliner un savant comme Nestle à considérer l'interprétation de *Nazaréen* par « *de Nazareth* » comme un contre-sens (41).

D'autre part, étant admis que Nazareth n'est, au temps de Jésus, qu'une bourgade inconnue et dont personne ne parle, comment l'épithète de *Nazaréen*, qui semble se donner comme caractéristique, s'attache-t-elle au nom de Jésus, si vraiment elle dérive de Nazareth? On conçoit qu'un certain Simon soit dit « de Cyrène », parce que cette expression comporte une localisation claire pour tout le monde; le cas est évidemment différent au regard de Nazareth et on ne dit même pas Simon, ou Jean « de Capernaïum ».

Nous sommes ainsi amenés à nous demander comment pourrait s'expliquer l'épithète de « *Nazaréen* », si nous renoncions à la dériver de Nazareth. Remarquons tout d'abord qu'en dehors des *Évangiles* et des *Actes*, elle ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament grec et que son pluriel, « *les Nazoréens* » (Ναζωραίοι), a disparu de la littérature chrétienne grecque, alors qu'il s'est maintenu dans la littérature chrétienne orientale et s'emploie encore en Orient pour désigner les chrétiens.

En somme, les érudits ont songé à deux explications principales : l'une consiste à rattacher Jésus,

d'une façon quelconque, à une secte juive, dite des *Nazaréens* ou des *Nazoréens*; l'autre le rattache au *naziréat* juif. La première a été récemment soutenue par B. Smith et Drews et, d'un autre point de vue, par Friedländer; la seconde par Robertson, et, avec plus de précision, par Salvatorelli.

Je rappelle brièvement la thèse mythique : Jésus n'est qu'une idée théologique plus ancienne que le Christ (*eine vorchristliche theologische Idee*); il représente le dieu d'une secte messianique juive, dont nous parle Epiphane, celle des Nazaréens. *Nazaréen* veut dire *gardien, veilleur* (*Wächter, Hüter*), et Jésus veut dire *sauveur* (*Heiland*). On comprend aisément que les deux mots se soient associés; et quand on dit « *Jésus le Nazaréen* » (*Ha-Nosri*), on entend : « *le Sauveur qui (nous) garde, qui veille (sur nous)* ». Il est très naturel que le premier nom supplante le second peu à peu, parce que l'idée de *sauveur* paraît plus intéressante que celle de *gardien*; et il ne l'est pas moins qu'on ait, à un moment donné, conservé l'épithète de *gardien* (*Nazaréen*) comme un surnom de *Jésus*, devenu nom propre, et qu'on l'ait expliqué par un lieu de naissance attribué à Jésus. On a *inventé* Nazareth pour authentifier cette explication (42).

La critique de l'interprétation traditionnelle du mot « *Nazaréen* » intervient dans les livres de B. Smith et de Drews au titre d'argument contre l'existence humaine de Jésus; je n'accepte pas la conclusion où elle prétend nous conduire, mais Jésus pourrait appartenir à la secte des Nazaréens sans y être dieu et telle est précisément la thèse de Friedländer.

Acceptant ce que nous dit Epiphane de l'existence d'une secte pré-chrétienne des *Nazaréens*, qu'il place tout au voisinage des Esséniens, il la reconnaît dans les *Minim* du Talmud, où l'on voit d'ordinaire les chrétiens, et il la distingue des *Nazoréens* chrétiens, qui tirent *évidemment* (*offenbar*) leur nom de la ville de Nazareth; la ressemblance des deux mots a prêté

à la confusion. Jésus s'est levé sous l'influence de la secte nazaréenne et dans l'entourage du Baptiste, qui est un de ses affiliés, mais lui-même n'est pas nazaréen, car il ne paraît pas professer les opinions qu'Epiphane prête aux Nazaréens (*Hær.*, 19,1). Seulement, comme il vient du pays où la secte prospère et qu'il a l'air d'un nazaréen, on lui en donne le nom. Ce nom on l'interprète plus tard par celui de la ville de Nazareth, lorsqu'on n'entend plus son vrai sens, et que, d'ailleurs, les Nazaréens chrétiens sont devenus compromettants par leur attachement à une christologie retardataire (43).

Cette théorie prête le flanc à des objections de détail assez nombreuses et son auteur avance bien des choses dont on se demande comment il les sait; surtout elle se heurte à deux grosses difficultés: 1° Si Jésus n'a de commun avec les Nazaréens d'Epiphane qu'une vague parenté d'origine, ses rapports mal déterminés avec le Baptiste et le champ géographique de son action, et si rien, dans son enseignement et sa pratique religieuse, ne rappelle les leurs, pourquoi ses fidèles eux-mêmes l'ont-ils appelé le *Nazaréen*, ainsi qu'en témoignent les *Evangiles* et les *Actes*? 2° Est-ce qu'Epiphane, si souvent obscur et confus, et qui se montre parfois si incapable de faire de ses sources un usage diligent, mérite en l'espèce pleine confiance? Est-ce que ses Nazaréens pré-chrétiens ont vraiment existé? D'autre part leur assimilation aux Minim du *Talmud* est-elle légitime? A ces questions, il semble bien difficile de répondre avec assurance. Tout au plus peut-on trouver un argument confirmatif de l'existence des Nazaréens pré-chrétiens dans ce fait qu'aujourd'hui encore il existe des Mandéens, qui ne sont pas chrétiens et qui se nomment eux-mêmes *Nazoréens*.

Tournons-nous donc vers la thèse de Salvatorelli. Suivant un antique usage juif, que nous ne connaissons malheureusement pas avec toute la précision

désirable, mais certainement pratiqué encore au temps de Jésus, un homme pouvait se lier à Dieu par un vœu temporaire et, dans certains cas, peut-être, par un vœu définitif. Il s'imposait diverses abstinences, telles que de ne boire d'aucune boisson fermentée, de ne pas se raser et de ne pas se baigner ; il devenait ainsi *nazir*. Le radical du mot exprime l'idée de consacrer, de dédier ; un *nazir elohim* est donc un consacré au Seigneur, un homme qui lui appartient spécialement. Par suite, le Seigneur étant toute Sainteté, le nazir, son bien propre, participe à cette qualité : il est considéré comme *saint*. Le naziréat implique aussi *séparation*. De quoi ? Evidemment de tout ce qui est profane et non sanctifié ; c'est ainsi que la Vulgate traduit *néser* = consécration, *naziréat*, par *separatio*. Plusieurs articles du code du naziréat, édicté au chapitre 6 des *Nombres*, y commencent par les mots *Omni tempore* ou *Omnibus diebus separationis suæ*.

Assurément les *Nombres* règlent le naziréat comme un simple exercice temporaire de dévotion privée, mais un texte d'Amos (2, 11-12), en rapprochant les nazirs des prophètes, invite à penser qu'ils ont eu jadis (VIII^e siècle) une organisation analogue à celle des prophètes et que leur consécration les singularisait leur vie durant, tels Samson et Samuel ; ce sont des hommes providentiels, beaucoup plus près de lahvé que le commun des Israélites, les saints, les élus, les séparés, l'essence d'Israël, l'anneau de jonction entre leur peuple et lahvé.

Le parallélisme est frappant entre cette conception du nazir et celle du chrétien selon le Nouveau Testament. Un chrétien appartient spécialement à Dieu, qui est toute sainteté ; c'est pourquoi il est saint (*hagios*) lui-même ; les chrétiens constituent le peuple saint, les élus de Dieu (*ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*), les séparés (*ἀφορισμένοι*), les purs (*καθαροί*) (44).

Est-ce que cette connexion des caractères spéci-

fiques et des mots ne suffit pas déjà à affirmer une connexion historique entre le christianisme et ce naziréat pré-exilien? Il faut alors supposer qu'après l'exil le naziréat prend, pour ainsi dire, deux directions : l'une, sous l'influence de l'esprit formaliste et légaliste, aboutit à la simple observance votive décrite dans les *Nombres*; l'autre garde l'élévation, la profondeur religieuse, la persévérance dans le vœu de l'ancien naziréat. Ses tenants, s'unissant, forment une espèce de confrérie, vivent hors de la vie du monde et ce sont proprement les Nazaréens d'Épiphanie, qui nous apparaissent, au voisinage des Esséniens, comme une des sectes du judaïsme.

L'hypothèse, évidemment séduisante, pose dès l'abord un problème linguistique : *nazarenos* et *nazôraios* peuvent-ils dériver de *nazir*? Le mot hébreu, écrit avec un *zain* — et non un *tsadé* — lettre qui se transcrit régulièrement en grec par un *zêta* (ζ) et non par un *sigma* (σ), — nous donne les formes helléniques *nazir* (ναζίρ) *nazeiraios* (ναζειραιος); Josèphe écrit *Naziraioi* (ναζειραιῶι) en *Ant.*, 19,6, et *nazaraioi* (ναζαραῖοι) en *Ant.*, 4, 4; mais jamais nous ne rencontrons ni *nazôraios* (ναζωραιος) ni *nazarenos* (ναζαρηνός). Il convient pourtant de remarquer que, dans le passage de l'hébreu au grec, la voyelle *i* n'est pas inébranlable, puisque, dans nos exemples, elle devient successivement *ει* et *α*; n'a-t-elle pas pu tout aussi bien, sans qu'il nous en reste de preuve matérielle, devenir *ω*, en sorte que *nazôraios* (ναζωραιος) soit, lui aussi, une transcription de *nazir*? Salvatorelli le croit et c'est possible. Mais *nazarenos*, comment l'expliquer? Peut-être comme il suit; des deux formes néotestamentaires, la première, *nazôraios*, serait la plus ancienne et se rapporterait effectivement à *nazir*; la seconde, *nazarenos*, serait plus récente et représenterait une correction conçue en vue de fortifier l'explication admise par les rédacteurs évangélistes, de *nazôraios* par « de Nazara »; très vite les deux formes

auraient été considérées comme interchangeables par des hommes qui ne savaient plus le sens premier de *nazôraios*.

Maintenant l'équivalent grec de *nazir*, et non plus sa transcription, c'est *hagios* (ἅγιος); en *Juges*, 13, 7 et 16, 17, les manuscrits nous donnent comme des leçons équivalentes les deux mots *hagios* et *nazeiraios*. Or ces textes, qui se rapportent à Samson, lequel fut *hagios*, c'est-à-dire *nazir*, dès le sein de sa mère (*Juges*, 13, 5 : ναζιρ θεοῦ ἀπὸ τῆς κοιλίας), nous font songer à l'Annonciation lucanienne, où l'ange dit à Marie (*Lc*, 1, 35) : « *C'est pourquoi le saint qui naîtra (τὸ γεννώμενον ἅγιον) sera nommé fils de Dieu!* » La persistance de l'équivalence *hagios* = *nazir* est encore attestée par un célèbre passage d'Hégésippe rapporté par Eusèbe (*H. E.*, 2, 23, 5) et où sont décrits les mérites de Jacques frère du Seigneur : « *Dès le ventre de sa mère il fut saint (ἅγιος ἦν)* ».

Ce point fixé, revenons aux *nazirs*, non pas aux dévots isolés, mais à ceux qui sont censés former un groupement, et comme une secte dans le judaïsme. Salvatorelli croit que Jean-Baptiste était un de ces *nazirs* et il en voit la preuve dans son mode de vie et ses allures; il interprète le baptême que donne ce Jean comme un développement des prescriptions sur la pureté légale (*Nombres*, 8, 7, etc., et surtout *Ezech.*, 36, 25 : « *Et je répandrai sur vous des eaux pures et vous serez purifiés* »). Les purifications particulières auxquelles le *nazir* est assujéti ont pu donner naissance à cette purification générale, signe de la rémission des péchés et, en même temps, sans doute, signe de l'entrée dans la communauté nazaréenne. Or la prédication du Baptiste étant d'esprit messianique, il faut penser que l'attente messianique est vive chez les *nazirs* et que *le Messie doit être conçu par eux comme le NAZIR, le HAGIOS, le SAINT par excellence*.

C'est ainsi qu'apparaît Jésus, et la communauté nazaréenne devient sa communauté, et non, d'ailleurs,

sans une résistance dont les textes évangéliques portent encore la trace (*Mt*, 11, 2-3; *Lc*, 7, 19) : jusqu'à nos jours des Nazoréens ont survécu, qui marquent pour le Baptiste une profonde vénération et pour Jésus le plus grand éloignement.

Incontestablement dans le Nouveau Testament, Jésus nous est représenté comme *le saint*, le *hagios* par excellence et ses fidèles sont *les saints*, les *hagioi*. Il suffit de rappeler quelques textes : *Mc*, 1, 24-25 : « *Je sais qui tu es : tu es le saint de Dieu* » (ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ); — *Jn*, 6, 69 : « *Et nous savons et croyons que tu es le saint de Dieu* »; la variante : « *que tu es le Christ du Dieu vivant* », est une assez heureuse mise en valeur de l'expression *le saint de Dieu*; — *Act.*, 4, 27 : « *... ton saint serviteur Jésus, que tu as fait Christ* » (τὸν ἅγιον παῖδα σου Ἰησοῦν ὃν ἔχριστας). Les chrétiens sont qualifiés de *saints* en *Act.*, 9, 13, 32, 41; 26, 10 : « *Et beaucoup de saints sont en prison* »; — en *Ephes.*, 2, 19, les convertis sont dits « *concitoyens des saints* » (συμπολιταὶ τῶν ἁγίων) (45). Il est donc permis de penser que l'expression *hagios*, appliquée à Jésus, caractérise sa personnalité et qu'elle fixe à la fois la notion de sa messianité et celle de ses rapports particuliers avec Dieu; les premiers chrétiens se servent du même mot pour se désigner eux-mêmes, non pas comme d'une épithète, mais comme d'un *nom propre véritable*; ils se disent *hagioi* comme ils nomment *Judaioi* les tenants de l'Ancienne Loi.

Ainsi *nazóraios* et *nazoraioi* correspondent à *hagios* et à *hagioi*, et c'est en raison de cette équivalence que le mot *Nazaréen* disparaît si vite de la littérature chrétienne *grecque*; il se maintient, au contraire, chez les judaïsants et les Orientaux. De même ceux des nazirs qui ont d'abord accepté la mission de Jésus, se trouvent vite débordés par l'Eglise hellénique et finissent obscurément dans l'hérésie.

La thèse de Salvatorelli apporte une solution élégante au problème qui nous occupe; malheureu-

sement elle suppose une conception du naziréat dont rien ne nous garantit l'exactitude pour le temps de Jésus; et même le peu que nous savons des nazirs d'alors, d'après *Nombres*, 6, ne semble pas la consolider; son auteur répond par quelques rapprochements ingénieux, qui ne détruisent pas entièrement l'objection, mais qui, du moins, l'affaiblissent.

Nous trouvons, dit-il, des traces de naziréat dans le christianisme primitif et dans le mouvement qui le précède, celui du Baptiste, lequel paraît avoir été un *nazir* (*Lc*, 1, 15); il s'établit un parallélisme frappant entre, d'une part, les récits de la naissance de Samson, nazir, et de Samuel, probablement nazir aussi et, d'autre part, ceux de la naissance du Baptiste et de Jésus. Dans les trois premiers cas, il s'agit d'un couple stérile, dans le quatrième, d'une vierge, qui enfantent miraculeusement, et, dans les quatre, d'un enfant extraordinaire, objet d'une annonce spéciale. Il n'est guère douteux que Jean-Baptiste ne soit justement considéré comme un nazir, si on le compare à Samson et la correspondance de sa figure à celle de Jésus est un argument sérieux en faveur du naziréat de ce dernier. Il n'est pas indifférent que Jacques, frère du Seigneur, qui tient une place si importante dans la communauté primitive, soit aussi un nazir ou passe pour tel. Il y avait certainement des nazirs nombreux et influents dans cette communauté de Jérusalem, puisque Paul, pour regagner leur confiance, s'en va faire lui aussi au Temple un vœu analogue au leur (cf. *Act.*, 21).

Le texte qui, du point de vue de la démonstration que nous suivons, présente évidemment l'importance capitale, c'est celui de *Mt*, 2, 23 : « *il sera appelé nazaréen* (*ναζωραῖος κληθήσεται*), que nous avons déjà rencontré en étudiant le récit matthéen de l'enfance de Jésus. Toute la question est de savoir si on pourrait y remplacer *nazôraios* par *hagios* et, subsidiairement, de comprendre pourquoi l'Évangéliste ne l'a pas

fait. Diverses hypothèses ont été avancées pour justifier cette allusion de l'Évangéliste à une prétendue prophétie. On a pensé qu'elle se rapportait à *Isaïe*, 41, 1 : « *Il sortira un rejeton (hoter) du tronc de Jessé et une pousse (nezer) de ses racines* » (46). Outre la difficulté que nous avons signalée de transcrire le *tsadé* de *nezer* par un zéta (ζ) au lieu d'un sigma (σ), suivant la règle toujours suivie par la Septante, il faut prendre garde que le prophète devrait dire que le personnage visé par lui se nommera *nezer* et non pas seulement qu'il sortira de la tige de Jessé, comme un *nezer*. Si *Mt* avait compris autrement, il aurait aussi cherché pour Jésus une épithète correspondant à *hoter*. En tout cas, s'il s'était référé vraiment au texte d'*Isaïe* proposé, il aurait écrit : « *il s'appellera nezer* ». Enfin, si c'est *nezer* que *Mt* a prétendu traduire par *nazôraïos*, on ne voit pas ce que signifierait le mot mis au pluriel pour désigner les chrétiens. Des autres textes de l'Ancien Testament proposés comme appui à l'allusion matthéenne, aucun ne se montre, à l'examen, capable de la supporter, et soutenir que l'Évangéliste peut viser une prophétie perdue ou orale (47), c'est renoncer à résoudre la difficulté. Il semble en revanche certain : 1° que l'interprétation de *nazôraïos* par *nazir*, est possible du point de vue linguistique, puisque le mot *nazir* ne comporte pas de *tsadé*; 2° qu'elle offre une épithète caractéristique par laquelle les disciples de Jésus peuvent le désigner (le saint de Dieu) et par laquelle ils peuvent se désigner eux-mêmes (les saints); 3° qu'elle rend parfaitement compte de *Mt*, 2, 23, soit que l'on songe à *Juges*, 13, 5 : « *L'enfant sera nazir de Dieu* », soit que l'on préfère se référer à *Deutéronome*, 33, 16, où il est dit que la bénédiction de Dieu viendra « *sur la tête de celui qui sera nosri (= nazir) entre ses frères* »; 4° qu'elle permet enfin de comprendre que, le second mot hébreu ayant été pratiquement remplacé par son équivalent grec *hagios*, son sens se soit promptement

ment perdu parmi les chrétiens venus de la gentilité.

C'est, pour ma part, cette explication de *Mt*, 2, 23, que j'accepte comme la plus vraisemblable. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'Origène (*In Mt*, 16, 19), s'y arrêtaît déjà et qu'il glosait *Mt* en disant : « *Le Seigneur sera appelé nazôraïos parce qu'il est toujours consacré à Dieu* ». On comprend que *Mt* ait gardé la forme *nazôraïos*, parce que la traduction *hagios* ne lui permettait plus le petit jeu de mots qu'il établit entre *nazôraïos* et *Nazareth*.

Tout considéré, je conclus qu'il y a les plus grandes chances pour que « Jésus le Nazaréen » n'ait pas voulu dire d'abord « Jésus de Nazareth » ; et pour que *nazaréen* ait représenté une épithète caractéristique de Jésus, signifiant le *nazir*, le *saint*, toutes réserves faites, naturellement, sur les rapports de Jésus avec une secte déterminée.

On peut même poser la question : l'épithète est-elle usitée du vivant de Jésus, ou représente-t-elle une sorte d'exaltation de sa personne après sa mort, un équivalent de « Messie » ? Sans suivre Burkitt, qui se demande si on n'avait pas surnommé Jésus, le *nazir*, justement parce qu'il n'était pas *nazir*, on peut croire que le mot lui a été appliqué un peu en dehors de son sens courant, car, du moins dans les Évangiles, Jésus n'a point les allures d'un *nazir* ; il suffit de rappeler *Mt*, 11, 19 : « *Le fils de l'homme est venu mangeant et buvant et on dit : Voilà un homme gourmand et un buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs.* » Jamais on n'aurait rien pu dire de pareil d'un *nazir*. Il est donc vraisemblable que le mot a été pris dans son sens de *consacré* et appliqué à Jésus comme à l'Elu de Iahwé, à son Saint béni, au Messie, peut-être sous l'influence de la bénédiction prononcée par Moïse sur la tête de Joseph, en *Deutér.*, 33, 16, et qui appelle la grâce de Dieu sur la tête de celui « *qui a été nosri entre ses frères* ». C'est pourquoi l'hypothèse de l'attribution de ce titre au Christ après sa

mort ne paraît pas dénuée de fondement, sans que soit pourtant invraisemblable celle de l'utilisation de l'épithète par ses disciples de son vivant.

Et si l'on en vint à parler de Nazara ou de Nazareth pour expliquer le mot *nazôraios*, ce fut probablement parce que les Grecs ne comprirent pas *nazôraios* ; ils cherchèrent à l'éclaircir par un nom de lieu et la bourgade galiléenne de Nazara s'offrit à eux fort à propos. La difficulté résultant du *tsadé* n'était pas pour les arrêter et, à cette lettre près, la ressemblance des deux radicaux rendait la transposition facile.

Robertson soutient donc avec raison que l'affirmation de la naissance de Jésus à Nazareth représente déjà une acquisition secondaire de la tradition chrétienne ; il l'interprète comme une réaction contre l'ascétisme des Nasiréens ; elle rompt les ponts entre la foi commune et cet ascétisme, en affirmant que la formule courante « Jésus le Nazaréen » veut dire « Jésus de Nazareth ». Le document qui serait comme le « témoin » de l'entreprise et consacrerait son succès ne serait autre que notre *Mc* lui-même, qui évite *nazôraios* et écrit *nazarenos*. Cette dernière assertion semblera sans doute risquée à qui, en *Mc*, 10, 47, s'attachera à la variante *Ναζωραῖος* que donne le ms. *Sinaiticus* et divers autres témoins grecs ; mais elle garde pourtant une notable part de vérité et les remarques qui la précèdent méritent d'être retenues.

Je ne donne pas la solution à laquelle je m'arrête, après de longues hésitations, comme une certitude indiscutable et je ne prétends pas qu'elle rende compte de toutes les difficultés de détail, mais c'est, me semble-t-il, celle qui élucide de la façon la plus satisfaisante le problème que constituent l'usage et les transformations de ce surnom de « *Nazaréen* ».

Je ne crois donc pas que Jésus soit né à Nazara de Galilée plus qu'à Bethlehém de Juda. Il était galiléen, nous n'en savons pas plus. Peut-être la tradi-

tion primitive n'a-t-elle point ignoré le nom de sa petite patrie ; plus vraisemblablement elle n'en a pris aucun souci, et, en tout cas, elle l'a fatalement oublié dès qu'a été admise l'équivalence de *nazarenos* et de *nazôraïos* et l'interprétation de *nazarenos* par « *de Nazareth.* »

CHAPITRE III

LES PARENTS DE JÉSUS. — SON DAVIDISME

- I. — Joseph. — Le charpentier. — Sa race : était-il aryen? — Marie. — Sa famille. — Raisons de notre ignorance.

Des parents de Jésus, nous ignorons autant dire tout (1). La tradition la plus ancienne croyait savoir que sa mère se nommait *Mariam*, grécisé en *Maria*; rien ne nous pousse à suspecter l'exactitude de ce souvenir. Le nom de son père, *Joseph*, est beaucoup moins sûr; il n'est attesté que par les chapitres entièrement légendaires de *Mt* et de *Lc*, c'est-à-dire les deux premiers, et par *Jn*, 1, 46 et 6, 42, qui, en l'espèce, n'a pas grande autorité. *Mc* ne fait pas la moindre allusion à ce père du Seigneur. On a supposé avec vraisemblance qu'il était mort au moment où son fils commença sa vie publique (2) et cette circonstance suffirait à expliquer que la tradition primitive ne se soit pas intéressée à lui. S'il n'est pas absolument certain qu'il se nommait Joseph, il l'est moins encore qu'il fût *tektôn*, c'est-à-dire ouvrier travaillant le bois, menuisier ou charpentier. *Mc*, 6, 3, fait dire aux gens de Nazareth, étonnés des dons insoupçonnés qui se révèlent en Jésus : « *Est-ce que celui-ci n'est pas le charpentier, le fils de Marie?* » *Mt*, 13, 55, corrige en : « *Est-ce que celui-ci n'est pas le fils du charpentier? Est-ce que sa mère ne se nomme pas Marie?* » Et *Lc*,

4, 22, en : « *Est-ce que celui-ci n'est pas le fils de Joseph?* » L'hypothèse la plus vraisemblable pour rendre compte de ces variantes (que, du reste, divers manuscrits projettent de *Lc* sur *Mt* et de, *Mt* sur *Mc*), me paraît la suivante : nos trois Évangélistes ont eu sous les yeux la leçon de l'*Urmarcus*, qui devait être « *le fils du charpentier* », traduction littérale d'une expression araméenne qui veut dire « *un charpentier* », comme « *un fils d'homme* » veut dire « *un homme* ». *Mc* l'a correctement interprétée en écrivant... « *n'est-ce pas le charpentier?* » *Mt* ne l'a pas comprise et l'a transcrite telle quelle, et *Lc*, ne l'entendant pas mieux, a cru la préciser en disant : « *le fils de Joseph.* » (3)

Mt et *Lc*, en affirmant que le père de Jésus se nommait Joseph et qu'il était charpentier, s'appuyaient peut-être sur un souvenir exact, mais enfin, il importe de remarquer que *Mc* n'entend parler que de Jésus lui-même en disant « *le charpentier* ». On s'est alors demandé si ce métier, auquel ni Jésus ni ses disciples immédiats ne font jamais la moindre allusion, ne lui aurait pas été gratuitement prêté par un jeu de mots voulu, ou une confusion involontaire entre deux transcriptions par à peu près du même radical araméen *n'sar* ; l'une donnant le sens de « *scier* » et l'autre celui de « *nazaréen* » (4). Si cette hypothèse se trouvait vérifiée, rien ne garantirait plus que Jésus fût charpentier, et ne soutiendrait plus la vraisemblance que c'était là aussi le métier de son père.

Charpentier ou non, son père était, sans nul doute, un homme qui vivait du travail de ses mains. D'ailleurs nous ne savons rien de lui et les pseudo-précisions que contiennent les apocryphes sur son âge, son caractère, son passé et ses dispositions au moment de son mariage avec Marie, ne méritent pas de nous retenir un seul instant. Ce ne sont là qu'inventions destinées à embellir les « *origines* » de Jésus et à satisfaire à bon compte l'inépuisable curiosité de la foi. Selon toute apparence, la famille de Jésus était de race

juive et elle avait émigré de Judée en Galilée ; nous n'avons plus aucun moyen de savoir depuis combien de temps. Plusieurs écrivains aventureux ont entrepris de prouver qu'elle appartenait à un groupe de colons venus du nord et, par conséquent, *devait* se rattacher à la race aryenne (5). Supposition tendancieuse et gratuite, et, du reste, sans intérêt, puisque Jésus ne doutait pas qu'il ne fût authentique fils d'Israël, et que son action est nettement celle d'un Juif. Les ascendants de Joseph nous demeurent inconnus et deux généalogistes qui, pour magnifier son fils, ont prétendu le faire descendre de David, ne s'accordent seulement pas sur le nom de son père, qui est *Jacob*, selon *Mt*, 1, 16, et *Héli*, selon *Lc*, 3, 23.

Nous sommes tout aussi mal renseignés sur Marie, le silence des Synoptiques, autant que les extravagances et les contradictions des apocryphes (6), nous persuadent que la tradition primitive, ne s'intéressant à elle que par rapport à Jésus, avait tout ignoré, ou tout oublié de ce qui ne regardait qu'elle. Quelques commentateurs ont cru que *Lc* la rattachait à la maison de David (7). Telle n'est point mon impression : en la considérant comme une parente d'Elisabeth, laquelle est censée de la descendance d'Aaron, il semble bien la donner elle-même pour une aaronide et non pas pour une davidienne. Du reste, comme les affirmations lucaniennes, touchant les rapports du Précurseur et de Jésus, avant son baptême, n'ont aucune chance de dépendre d'un souvenir exact, il nous faut même abandonner l'apparence de renseignement que nous offre le III^e Evangile sur l'origine de Marie. (8) Nous ne savons pas plus ce qu'elle est devenue après la mort de Jésus, ni quand et comment elle a elle-même terminé sa vie ; jusque bien avant dans le IV^e siècle, la « tradition » chrétienne ne se montre pas mieux renseignée que nous (9). L'histoire évangélique, selon la tradition la plus ancienne, ne fait aucune place à

Marie; elle se contente de nous montrer son incapacité à comprendre son fils et de nous signaler un effort qu'elle tente, avec ses autres enfants, pour l'arracher du milieu des disciples et le ramener dans sa maison (*Mc*, 3, 20 et s.). C'est probablement le seul trait de sa vie évangélique qui ait quelque chance d'appartenir à l'histoire. Tout le reste n'est que légende secondaire : c'est le mieux qu'on en puisse dire.

Notre ignorance touchant les parents de Jésus ne doit pas nous étonner ; en supposant que les premiers disciples aient disposé sur eux de souvenirs précis et exacts, ils n'ont dû prendre aucun soin de les conserver et de les transmettre, car tout ce qui « humanisait » trop matériellement le Seigneur a commencé, dès le lendemain de sa mort, à gêner la foi. Il est d'ailleurs probable que ni Jésus lui-même ni son entourage immédiat de fidèles n'ont fixé leur attention sur des faits qui ne présentaient pour eux qu'une mince importance. La première génération chrétienne s'appliqua à ne considérer en Jésus que le messager de la Bonne Nouvelle et se désintéressa de lui en tant qu'homme, dans sa relation avec une certaine famille et un certain milieu. Cette tendance ne fit que s'accroître dans les Eglises de la Gentilité, et lorsque Paul nous dit que sa prédication n'est qu'un « discours de la croix », qu'il ne prêche que le « Christ crucifié et glorifié » (*I Cor.*, 1, 18, 23-24; 2, 2), il nous donne, avec la formule de son Evangile, celle même de la transposition de la vie de Jésus dans la conscience des premières générations chrétiennes.

De cette transposition, on devine bien que ce furent d'abord les souvenirs relatifs à la naissance et à l'enfance du Seigneur qui souffrirent le plus. Très vite les fidèles qui voyaient en lui le Sauveur, dont l'imminent retour allait changer la face du monde et inaugurer le Royaume de Dieu, ne se résignèrent pas à croire qu'il était né comme un homme d'entre les

hommes et dans une famille obscure. La légende éclatante, qui élimina promptement une histoire sans faste, jaillit comme d'elle-même de la foi en la mission divine de Jésus. Elle le dota d'abord de l'ascendance glorieuse que les prophètes attribuaient au Messie ; elle construisit des généalogies qui le rattachaient directement au roi David (10), puis elle entoura sa venue au monde des plus merveilleuses circonstances.

II. Les généalogies. — Celle de *Mt*, 1, 1-17. — Artifice de son plan. — Ses inexactitudes. — Ses sources. — Ses intentions. — Celle de *Lc*, 3, 23-38. — Son plan. — Ses intentions. — Ses sources. — L'affirmation du davidisme prise en elle-même. — Elle n'appartient pas à la plus ancienne tradition.

Considérons la généalogie qui ouvre le premier Evangile (1-17) par les mots : « *Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham* ». L'intention de son auteur se marque dès l'abord : il entend rattacher Jésus au vieux roi national et au patriarche père de la race, et, en effet, la généalogie proprement dite commence avec Abraham : « *Abraham engendra Isaac.* »

Elle est disposée suivant un plan dont la régularité accuse l'artifice et que décèle naïvement le verset de conclusion : « *Ainsi toutes les générations d'Abraham à David sont quatorze générations, et de David jusqu'à l'exil à Babylone quatorze générations, et de l'exil à Babylone jusqu'au Christ quatorze générations* ». Au total la liste ne contient pas 42 noms (14×3) mais seulement 40. On s'est demandé s'il ne fallait pas y faire entrer en complément Marie et Jésus ; mais Marie ne saurait constituer une génération par rapport à Joseph. Selon toute apparence, il convient de compter deux fois David et deux fois Jechonias, ou son père Josias — plus probablement ce dernier —

une fois dans la série qu'ils terminent et une autre dans celle qu'ils commencent, en sorte que chaque série débute et se clôt par le nom d'un homme spécialement agréable à Dieu.

On a cherché à deviner pourquoi le généalogiste avait disposé ainsi les noms qu'il nous donne, en séries égales. Simple souci d'aider la mémoire? C'est peu vraisemblable. Plutôt désir d'atteindre à cette régularité, à cet équilibre des parties que les Orientaux d'alors considéraient comme marques de la perfection, et dont la Bible offrait au moins un modèle; en *Genèse*, 5, 1 et s., et 11, 10 et s., on compte dix générations d'Adam à Noé et dix autres de Noé à Abraham. Peut-être aussi le généalogiste matthéen s'est-il préoccupé du symbolisme des nombres, que l'antiquité orientale a beaucoup pratiqué; il aurait alors songé à une combinaison de 10 et de 4 ($10 + 4 = 14$, ou $10 \times 4 = 40$) ou de 7 et de 3 ($7 \times 2 = 14$, $14 \times 3 = 42$). Au fond, peu nous importe (11), mais il nous faut noter qu'il n'a exécuté son dessein qu'aux dépens de la vérité historique. Dans la seconde série, où figurent les rois de Juda, il manque quatre noms : Joram, donné comme père d'Ozias (1, 8 : « *Joram engendra Ozias* »), est, en réalité, son aïeul au quatrième degré; il faudrait écrire : « *Joram engendra Achazias ; Achazias engendra Joas ; Joas engendra Amazias ; Amazias engendra Ozias* ». En outre, il est dit (1, 11) : « *Josias engendra Jechonias et ses fils dans l'exil (au temps de l'exil) de Babylone* ». Or, non seulement Josias était mort depuis plus de vingt ans au moment de l'exil, mais encore il n'a pas engendré Jechonias et ses frères; il fut leur grand-père, et leur père se nommait Joachim.

Il ne s'agit nullement d'un oubli involontaire, mais bien d'une suppression intentionnelle, destinée à plier les faits au cadre que le généalogiste prétend leur imposer. Il veut marquer qu'en Jésus s'accomplissent les promesses faites par Dieu à Abraham

(*Gen.*, 17 et 22), en même temps que s'achève la destinée providentielle de la famille de David; la réalité de l'histoire lui importe peu.

Il a pris modèle, pour construire sa liste, sur celles que contenait la Bible. Ses premiers mots : « *Livre de la génération de Jésus-Christ* », rappellent *Gen.*, 5, 1 : « *Voici le livre de la génération des hommes* ». C'est à la Bible qu'il a emprunté les noms de ses deux premières séries, et les deux de la troisième, Zorobabel et Salathiel, qui nous sont connus en dehors de lui. (*I Chron.*, 1, 34; 2, 1-15; *I Chron.*, 3, 17; *I Chron.*, 3, 19; *Esdr.*, 3, 2).

Ce généalogiste n'est évidemment pas Matthieu; j'entends le premier rédacteur de notre Evangile; il ne serait pas allé s'embarrasser d'une supputation qui s'accorde si mal avec ce qu'il croit de la naissance miraculeuse de Jésus. Il a trouvé la liste toute faite et il s'est résigné à l'accepter, probablement parce qu'elle était répandue parmi les fidèles auxquels il destinait son livre. Il semble que, sans en modifier l'économie générale, il y ait ajouté quatre noms de femmes, dont on se demande d'abord ce qu'ils font là; ils n'intéressent pas la généalogie proprement dite, attendu que, chez les Juifs, c'est le père seul qui fait la race et que la mère ne compte pas. Ces quatre femmes : Tamar, Rahab, Ruth et la femme d'Urie, Bethsabé, n'avaient point bonne réputation. Tamar, semi-incestueuse, qui a surpris son beau-père Juda, pour concevoir par lui; Rahab, la « cabaretière » de Jéricho, que les textes anciens devaient qualifier de « prostituée »; Ruth, pleine de vertus assurément et devenue l'héroïne d'un joli roman pieux, mais étrangère, Moabite, et qui n'est entrée en Israël que par un moyen singulier et mal recommandé par l'exemple de Tamar, rappelé en l'occurrence (*Ruth*, 4, 12); Bethsabé, qui a conçu Salomon dans l'adultère et n'est devenue la femme de David que par le crime du roi, après le meurtre d'Urie (12). Si *Mt* a fait place à

ces quatre « irrégulières » dans la lignée providentielle, c'est probablement qu'il a voulu, par elles, préparer Marie, « qui entre, elle aussi, par une voie miraculeuse dans la même généalogie » (Loisy), et d'avance opposer aux protestations que soulevait sans doute l'affirmation de la conception virginale, l'impénétrabilité des desseins de Dieu, dont les instruments semblent parfois étranges et les voies singulières.

La généalogie que nous donne *Lc* en 3, 23-38, est inverse, c'est-à-dire qu'elle commence à Jésus pour remonter, au delà d'Abraham, jusqu'à Adam « (*fil*s) *de Dieu* ». Elle contient 77 noms, en comptant Dieu en haut de la liste et Jésus en bas, et l'on soupçonne dans ce total un symbole analogue à celui des trois séries matthéennes, et s'appuyant, à ce qu'il semble, sur le chiffre messianique 7 ($7 \times 11 = 77$, ou $7 \times 10 + 7 = 77$). Les noms d'Adam à Abraham viennent de la Bible *grecque* (13). D'Abraham à David la liste lucanienne coïncide exactement avec la matthéenne, mais, au lieu de Salomon, le généalogiste de *Lc* choisit un autre fils de David, Nathan, dont nous ne savons, du reste, rien en dehors de son nom (II *Sam.*, 5, 14), et, à partir de lui, il s'écarte de *Mt*, pour le rejoindre sur les deux seuls noms de Salathiel et de Zorobabel, et le quitter de nouveau jusqu'à Joseph. Selon le texte généralement admis (14), c'est 56 degrés qu'il faut compter entre Abraham inclus et Jésus exclu et non pas seulement 40 comme en *Mt*.

Il ne semble guère probable qu'en remontant jusqu'à Adam le généalogiste de *Lc* ait seulement voulu être complet; son intention paraît être d'affirmer l'universalisme du salut, par quoi se marque son esprit hellénique opposé au judaïsme de la liste matthéenne. On s'est demandé s'il n'entendait pas aussi établir une sorte de parallélisme entre Adam, le père de l'humanité ancienne, et Jésus, le nouvel Adam, selon Paul, et l'instaurateur de l'humanité nouvelle (15); c'est possible.

Mais pourquoi s'est-il donc attaché à la lignée de Nathan plutôt qu'à celle de Salomon? Peut-être a-t-il voulu éviter de faire descendre le Messie d'une famille rejetée avec Jechoniah (*Jerem.*, 22, 28-30; 36, 30) et déshonorée par des idolâtres; peut-être s'est-il senti plus à l'aise, pour mener à bien son dessein, en face d'une branche davidienne dont *Zacharie* 12, 12, attestait l'existence et la persistance, mais qui n'avait pas d'histoire, que devant l'authentique descendance royale, qu'il pouvait être difficile de conduire jusqu'à Jésus. On ne sait d'ailleurs pas où il a pris les noms des descendants de Nathan, hormis ceux de Salathiel et de Zorobabel, trop étroitement attachés à la Restauration pour n'être pas mentionnés.

Les deux généalogies, quelles que soient leurs sources, leurs intentions particulières et les procédés d'« exécution » employés par leurs auteurs, s'accordent du moins sur un point : elles affirment que Jésus descend du roi David. Doit-on les en croire?

Nous ne pouvons reconnaître aucune valeur aux affirmations du II^e siècle, que nous les trouvons sous la plume des apologistes ou qu'elles prennent place parmi les enjolivements des apocryphes (46), parce qu'elles ne font que répéter, sans les avoir vérifiées, les allégations évangéliques. Mais, assurément, la foi en la naissance davidique du Christ s'est formulée de très bonne heure, puisque Paul l'accepte (*Rom.*, 1, 3 : « de la race de David selon la chair... »), et le contraire serait surprenant, attendu que, selon l'opinion commune, le Messie devait descendre de David. La proclamation de la dignité messianique de Jésus impliquait celle de son davidisme. Cependant il est permis de douter que tous les fidèles aient dès l'abord accepté sans difficulté cette conséquence. Non seulement les *Ebionim*, c'est-à-dire les descendants des anciens judéo-chrétiens, au dire d'Épiphane (*Haer.*, 30, 14,) rejetaient les généalogies, — opinion qui a chance de procéder d'une tradition

primitive, — mais il semble qu'on saisisse quelques traces d'un dissentiment sur le même sujet dans les premiers cercles chrétiens. Quand l'auteur de *II Tim.*, 2, 8 écrit : « *Jésus-Christ.... de la race de David, d'après mon Evangile* », n'est-ce pas qu'il connaît des Evangiles qui enseignent autre chose (Conybeare) ? On remarque encore que *l'Épître aux Hébreux*, 7, 14, porte : « *Il est évident que notre Seigneur est sorti de Juda* », ce qui n'équivaut pas exactement à : « *il est le fils de David.* »

Il est frappant qu'au cours de son ministère Jésus ne se soit jamais prévalu de sa descendance davidique ; du moins le silence des Synoptiques sur ce point nous permet de conclure que la tradition ancienne ne savait plus qu'il l'eût fait, et on ne comprendrait guère qu'elle l'eût oublié (17). Ses disciples ne semblent point, non plus, soupçonner cette qualité précieuse. Les seules allusions qui y soient faites dans le récit évangélique viennent du dehors. Par exemple l'aveugle de Jéricho (*Mc*, 10, 47) crie : « *Fils de David, Jésus, aie pitié de moi* » ; mais, outre que l'authenticité de cette exclamation demeure invérifiable, elle ne saurait, en aucun cas, passer pour un témoignage en faveur de la réalité de la descendance davidique du Christ. Si l'aveugle croit que celui qui passe et peut le guérir est le Messie, il ne fait que lui donner son titre courant en le nommant « *Fils de David!* » C'est du même point qu'il convient de considérer l'acclamation messianique qui, selon *Mc*, 10, 47, salue l'entrée de Jésus à Jérusalem : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Béni soit le royaume qui arrive de notre père David!* »

La plus ancienne tradition évangélique paraît donc avoir ignoré le davidisme de Jésus (18).

L'auteur du iv^e Evangile, qui, lui, ne pouvait l'ignorer, n'y a pas cru. Au chapitre 7, Jésus vient de tenir un discours dont ses auditeurs demeurent si émus que les uns disent : « *C'est un prophète* », et d'autres :

« *C'est le Christ* » ; à quoi certains objectent : « *Mais est-ce que le Christ peut venir de Galilée? Est-ce que l'Écriture ne dit pas que le Christ sortira de la race de David et du village de Bethléhem, d'où était David?* » (40-42). Nul doute que si l'Évangéliste avait cru que ces gens-là se trompaient en affirmant que Jésus ne répondait pas aux données de l'Écriture, il aurait trouvé le moyen de nous le faire savoir ; or la seule réponse à l'objection git pour lui dans l'origine divine de Jésus et dans le fait qu'il est le Seigneur de David lui-même. En *Jn*, 8, 12 et s., Jésus ayant affirmé qu'il est « *la lumière du monde* », les pharisiens lui disent : « *Tu te rends témoignage à toi-même ; ton témoignage n'est pas véritable* ». Jésus répondit et leur dit : « *Quoique je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est véritable ; parce que je sais d'où je viens et où je vais. Et vous, vous ne savez pas d'où je viens et ni où je vais* ». Et cela revient à dire que Jésus n'a pas recours à la justification qui produirait le plus grand effet sur les pharisiens : « *Je descends de David!* » On ne voit pas pourquoi il s'en priverait s'il en disposait, ou, si l'on préfère, pourquoi l'Évangéliste l'en priverait s'il l'acceptait lui-même.

Il convient, d'ailleurs, de rapprocher cette attitude du Christ johannique de celle que *Mc* prête à Jésus en 12, 35, où il lui fait tenir les propos suivants : « *Pourquoi les scribes disent-ils que le Messie sera fils de David? David lui-même a dit dans l'Esprit Saint (Ps. 110 ; cité d'après la Septante, 109) : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place tes ennemis sous tes pieds. David lui-même l'appelle Seigneur ; d'où vient alors qu'il est son fils?* » L'interprétation la plus naturelle de ce passage semble être celle-ci : Jésus s'est persuadé qu'il est le Messie et il proteste contre l'opinion que le Messie doit nécessairement descendre de David, parce qu'à son jugement le Messie se place fort au-dessus d'un fils du vieux roi. *Donc il ne descendait pas*

de David et le savait. Que la réflexion que lui attribue *Mc* soit authentique ou qu'elle représente seulement une réponse de l'âge apostolique à l'objection juive : « Votre Jésus ne saurait être le Messie puisqu'il ne descend pas de David », elle vaut contre la tradition de la descendance davidique (19), et porte témoignage au moins de l'opinion du rédacteur évangélique qui a écrit cette péricope.

Ainsi la foi en cette descendance n'a pas rencontré que des adhérents parmi les premiers chrétiens, et deux Evangiles sur quatre témoignent contre elle par des déclarations qu'ils placent dans la bouche de Jésus lui-même.

III. Quelle confiance accorder aux généalogies? — Leur contradiction fondamentale. — La conciliation par le *lévirat*. — L'hypothèse : *Mt* généalogiste de Joseph et *Lc* généalogiste de Marie. — Inutilité de ces tentatives. — Jésus considéré comme « fils de David » en vertu de sa dignité de Messie. — Les généalogies et la conception virginale. — Les retouches du texte de *Mt* et de *Lc*. — Conclusions.

Mais objecte-t-on (Brassac), « on n'invente pas des généalogies » et les Evangélistes « ont dû, avant de les reproduire, s'assurer de leur exactitude » ; affirmations rassurantes, mais gratuites ; nous savons, pour l'avoir éprouvé, que les Evangélistes ne s'arrêtent pas à de tels scrupules. Les généalogies, ajoute-t-on, ont dû être « extraites des archives publiques », en l'espèce, je suppose, les archives du Temple. On ne saurait dire *in abstracto* que ce soit matériellement impossible puisque Josèphe appuie sa revendication de noblesse sur le témoignage des archives (20). Mais, outre que toute parole de Josèphe n'est pas à prendre au pied de la lettre, la généalogie de Jésus, si elle avait jamais trouvé place dans les archives, en avait disparu au temps de la rédaction des Evangiles,

puisque Julius Africanus (21) affirme qu'Hérode détruisit les généalogies conservées dans le Temple, afin d'éviter de fâcheuses comparaisons entre les vieilles familles juives et la sienne propre, et que les parents de Jésus, comme beaucoup d'autres honorables Israélites, furent obligés de reconstituer leur arbre généalogique avec des traditions et des souvenirs privés. Invention de la haine contre Hérode, réplique-t-on, ou, du moins, mesure mal exécutée. Je crois, en effet, à une invention, mais qui fut étrangère à la haine contre Hérode et ne cherchait qu'à expliquer pourquoi la soi-disant généalogie davidique de Jésus n'était pas conservée dans les archives du Temple.

Toutes les vraisemblances sont pour que la famille de David fût complètement et depuis longtemps éteinte vers le début de notre ère et pour que les archives du Temple ne continssent pas sa généalogie, pour que, surtout, personne ne s'avisât d'aller chercher sa survivance dans une lignée de villageois galiléens. Au reste, les archives publiques, eussent-elles conservé l'arbre généalogique de la famille de David et eussent-elles permis d'y rattacher Jésus, qu'elles n'auraient point autorisé deux généalogies *contradictaires*, l'une et l'autre inexactes, et, sous prétexte de précision, égarées dans les temps légendaires de l'histoire juive. Or, si inconciliables nous paraissent la généalogie matthéenne et la lucanienne, qu'il faut supposer qu'elles ont été construites indépendamment l'une de l'autre, dans des milieux différents. On s'étonne seulement que l'Eglise les ait conservées toutes deux, ou plutôt on s'en étonnerait si on ne songeait qu'en maintenant au canon le IV^e Evangile à côté des Synoptiques, elle a supporté une contradiction encore bien plus forte. D'ailleurs, la Bible juive lui donnait l'exemple d'une tolérance analogue avec ses deux généalogies issues de Benjamin (I *Chron.*, 7, 6 et s. et I *Chron.*, 8, 1 et s.) et ses trois généalogies issues de Caleb (I *Chron.*, 2, 18; 2, 42; 4, 15). L'étude des

Evangelistes ne tarde guère à nous persuader que ce qui importe à l'Évangéliste, c'est uniquement l'idée qu'il prétend mettre en valeur ; le détail de l'exécution de son dessein l'inquiète d'ordinaire assez peu, et, en tout cas, un scrupule de critique ne l'arrête pas plus qu'un scrupule d'histoire.

Nous connaissons déjà une des difficultés qui sortent de la comparaison de nos deux généalogies : entre les deux points extrêmes de la section qui leur est commune, *Lc* donne 56 générations et *Mt* seulement 40. Et, comme les listes coïncident d'Abraham à David, c'est entre David et Jésus que se place le désaccord : *Lc* énumère 42 noms contre les 26 de *Mt*, de David inclus à Jésus exclu. Or, cette différence de 16 générations peut bien, évaluée dans le temps, représenter quatre siècles. Sans doute, puisque la lignée suivie par *Lc* n'est pas celle que suit *Mt*, on y accepterait, à la rigueur, quelques noms de plus, mais comme les points de départ (David) et d'arrivée (Jésus) sont les mêmes chez l'un et chez l'autre, la distance totale à parcourir est également la même et le nombre des générations, de part et d'autre, ne devrait pas marquer un pareil écart.

On se demande, en second lieu, comment deux listes de noms si différents peuvent aboutir au même Joseph. La réponse traditionnelle c'est que l'une des listes énumère les pères naturels et réels, l'autre les pères putatifs ; tout s'explique par le *lévirat*.

Le lévirat, c'est la coutume en vertu de laquelle, quand un homme meurt sans enfants — primitivement sans fils — son plus proche parent (22) doit se substituer à lui, et lui faire don d'une postérité en épousant sa veuve. L'enfant qui naît de cette union est, en effet, réputé issu du mort ; mais, évidemment, on peut considérer, dans la pratique, qu'il est tout de même le fils du vivant. Cette coutume, réglée en Israël par le *Deutéronome* (25,5-10), ne lui est pas particulière et, de nos jours, elle existe encore dans

certaines tribus du sud de l'Afrique, chez les Arabes, chez les Druses et dans le Caucase.

On peut déduire de *Mc*, 12, 19 et s., où les Sadducéens cherchent à embarrasser Jésus en lui demandant qui, d'entre sept frères, ayant successivement épousé la même femme, pour obéir à la Loi, serait considéré comme son mari au jour de la résurrection, que la coutume du lévirat n'était pas oubliée au début de notre ère. Vaut-elle pour lever la difficulté qui nous arrête? On le dit; mais, au vrai, l'argument n'a pas toujours été compris et il arrive qu'on le présente de telle sorte qu'il en devient ridicule: « Comment admettre, écrit justement A. Réville, que pendant des siècles, à toutes les générations moins deux, la loi du lévirat dût fonctionner dans la descendance de David? » (23) Si l'on veut rendre l'argument à tout le moins discutable, il faut dire: Etant accepté: 1° que *Lc* choisit Nathan de préférence à Salomon; 2° qu'il se rencontre avec *Mt* sur les noms de Salathiel et de Zorobabel; 3° qu'il s'en écarte de nouveau jusqu'à Joseph, il convient d'accorder deux applications du lévirat. Voici comment elles se présentent: 1° Selon *Mt*, le père de Salathiel est Jéchonias, selon *Lc*, c'est Neri; les deux branches n'ont pu se rejoindre sur Salathiel que par défaillance de l'une d'elles et application du lévirat, soit très large, Neri, je suppose, se trouvant le plus proche parent de Jechonias quand ce dernier meurt sans enfants, soit plus rigoureuse dans l'hypothèse que voici: Neri et Jechonias ont pu être frères utérins, nés de la même femme, qui a épousé successivement Josias, père de Jechonias, selon *Mt*, et Melchi, père de Neri selon *Lc*; une application du lévirat entre eux fait que l'un, Neri, est légalement, l'autre, Jechonias, naturellement père de Salathiel, père lui-même de Zorobabel. Comme, selon *Mt*, Zorobabel est père d'Abiud et, selon *Lc*, de Resa, il faut encore supposer qu'après Zorobabel, l'un des généalogistes continue sa liste avec un des

fil de Zorobabel et l'autre avec un autre fils du même.

2° *Mt* nous affirme que le père de Joseph était Jacob, tandis que *Lc* tient pour Heli; la contradiction ne peut être réduite qu'au moyen du même raisonnement établi sur la même hypothèse : Jacob et Heli doivent être frères utérins, fils de la même femme, qui a épousé successivement Mathan, père de Jacob, et Mattat, père d'Heli. Heli doit mourir sans enfants : Jacob épouse sa veuve et lui donne un fils, qui est Joseph (24).

Matériellement les choses ont pu se passer ainsi dans les deux cas : on a pourtant bien du mal à le croire, tant il faut accepter d'hypothèses et de coïncidences. Au reste ces frères *utérins*, pour des hommes chez qui la parenté s'établit par les mâles, ne sont pas de vrais frères et ils jouent un trop grand rôle dans la combinaison. Surtout nos Evangélistes ne paraissent pas le moins du monde soupçonner l'explication conciliatrice que nous leur proposons; pas un mot ne laisse entendre qu'ils gardent le plus léger doute sur le caractère *naturel* des générations qu'ils énumèrent l'un et l'autre.

Julius Africanus, qui a lancé cette explication de la divergence de nos généalogies, convient qu'elle est dénuée de preuves (εἰ καὶ ἀμάρτυρος ἐστίν), mais il n'en connaît pas de plus satisfaisante. Elle remonte assurément aux *dominicains*, comme on dit alors (δεσπόσουνοι καλούμενοι), c'est-à-dire aux parents du Maître, qui la disent fondée sur des souvenirs précis et des recherches diligentes, mais non pas sur des pièces d'archives; puisque, prétendent-ils, Hérode les a jalousement détruites. En d'autres termes, cette invraisemblable explication par le lévirat ne nous est garantie que par l'affirmation d'hommes qui ne peuvent pas ne pas se croire davidiens, puisqu'ils sont parents de Jésus, Messie, et, *ipso facto*, « fils de David ».

On a cherché dans une hypothèse toute différente

un meilleur moyen de tourner la difficulté qui nous arrête : *Mt* donnerait la généalogie de Joseph et *Lc* celle de Marie ; l'une aboutirait au père putatif, l'autre à la mère véritable ; et voici comme on raisonne (25) : D'après une tradition « probable », consignée dans le Talmud, le père de Marie se nommait Heli ; elle était donc fille d'Heli, fille unique. Joseph, qui se trouve être son plus proche parent disponible, l'épouse et, se substituant vraiment à l'enfant mâle qu'Heli n'a pas eu, devient le *fils* d'Heli. Par malheur l'Évangéliste ne dit absolument rien qui favorise pareille conjecture et l'on s'en étonne. En second lieu, si, comme nous l'avons remarqué, *Lc* considère Marie comme une aaronide, il faut penser qu'il n'a pas, plus que nous, compris son généalogiste. D'autre part, les Juifs n'acceptaient pas la dérivation par les femmes des droits afférents à la naissance : selon le mot de saint Jérôme, « ce n'était point la coutume des Ecritures de tenir compte des femmes dans les générations. » Enfin nous ne pouvons douter que l'intention du généalogiste lucanien n'ait été d'aboutir à Joseph et non pas à Marie ; en 1, 27 et 2, 4, c'est bien Joseph et non Marie que *Lc* nous dit descendre de David.

Il est donc impossible d'accepter cette prétendue conciliation, plus que celle qu'on fonde sur le lévirat, et les conservateurs éclairés s'en rendent compte : « Il ne semble pas, écrit l'un d'entre eux (26), que ni l'une ni l'autre de ces hypothèses résolve le problème dans tous ses détails. » Au vrai, elles ne le résolvent en rien ; les deux généalogies demeurent contradictoires et ne concordent que par leur intention, qui est de justifier en Jésus la croyance que le Messie est Fils de David, et par leur esprit, qui fait qu'elles méprisent également l'une et l'autre la réalité historique et la vraisemblance.

La foi chrétienne première ne s'est pas attachée à la réalité de la naissance davidique de Jésus et il n'y

croyait pas lui-même ; mais la foi juive suivant laquelle le Messie serait fils de David et qui, après tout, ne voyait peut-être dans son affirmation qu'une figure, a été de bonne heure prise au sens réaliste : puisque Jésus était le Messie, il était aussi *pleno jure* fils de David et cette conviction a pratiquement remplacé celle qu'il était le Seigneur de David. Nos généalogies représentent deux démonstrations apologétiques, rendues probablement nécessaires par les dénégations juives au regard de la messianité de Jésus, de même ordre que la démonstration de la naissance du Seigneur à Bethlehém, indépendantes l'une de l'autre et fort anciennes, puisqu'elles correspondent à cette étape de la christologie où Jésus est encore conçu comme sauveur d'Israël. Elles ne nous donnent pas l'état de la tradition primitive : « L'existence de deux généalogies divergentes montre que la tradition n'en a possédé d'abord aucune » (Loisy). Il est, au reste, aussi remarquable que probant de constater que nous ne trouvons dans les textes aucun indice qu'on ait déduit la messianité de Jésus de son davidisme (27).

On se demande pourquoi les Evangélistes, attachés à l'affirmation de la naissance virginale de Jésus, ont cependant conservé les généalogies, qui, en aboutissant toutes deux à Joseph, semblent la contredire. La raison en est sans doute qu'il ne leur a pas paru possible de laisser tomber la proclamation du davidisme, à laquelle la polémique juive avait donné de l'importance, ni sa démonstration, qui était ancienne. Ils auraient pu la modifier, substituer, par exemple, Marie à Joseph au bout de la liste ; mais, dans l'opinion juive courante, le droit à la royauté messianique ne pouvait être transmis par une femme. D'ailleurs ils n'étaient pas choqués comme nous du heurt de deux affirmations successives qu'ils n'éprouvaient pas le besoin de confronter. Enfin ils ont sans doute pensé qu'il suffisait que Joseph fût considéré comme

le père légal de Jésus pour que le davidisme du Seigneur fût sauvegardé (28).

Malgré tout la juxtaposition des généalogies et des récits de la conception virginale ressemble à une contradiction, et le malaise qu'elle a causé de bonne heure se trahit par des retouches imposées aux versets de *Mt* et de *Lc* où s'affirme le rapport entre Joseph et Jésus.

Le texte reçu de *Mt*, 1, 16 s'entend : « *Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus dit Christ.* (ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς...) Ainsi que le remarque justement M. Loisy, « on devrait soupçonner une retouche, quand même il n'en resterait pas trace parmi les témoins du texte évangélique » ; mais les traces existent, parfaitement nettes (29). Divers manuscrits grecs nous offrent la variante : « *Et Jacob engendra Joseph, auquel fut mariée la vierge Marie (qui) engendra Jésus...* » (ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριάμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν...); mais le manuscrit qu'on nomme le *Syrus Sinaiticus* confirme un autre état du texte trouvé par Conybeare dans un manuscrit du Vatican : « *Et Jacob engendra Joseph, et Joseph, auquel fut mariée la vierge Marie, engendra Jésus.* » (Ἰωσήφ δὲ ᾧ μνηστευθεῖσα ἦν Μαριάμ παρθένος, ἐγέννησεν Ἰησοῦν) (30). Cette leçon a toutes chances d'être celle du premier rédacteur matthéen ; en ajoutant au texte de la généalogie qu'il copiait l'incidente : « *auquel fut mariée la vierge Marie* », il lui aura semblé qu'il affirmait très suffisamment la naissance virginale et qu'il faisait en quelque sorte entrer la tradition qui s'y rapportait, et à laquelle il tenait, dans la tradition de la descendance davidique. Conciliation sans portée assurément, mais qui prouve la succession des deux états de foi différents qui l'ont rendue nécessaire (31). Dans sa leçon première, le texte de *Mt* attribuait sûrement la « génération » de Jésus à Joseph ; nous en trouvons confirmation dans l'allégation d'Epiphane (*Haer.*, 30, 14), suivant

lequel Cérinthe et Carpocrate prétendaient prouver par la généalogie de *Mt* que le Christ était « *de la semence de Joseph et de Marie* » (ἐκ σπέρματος Ἰωσήφ καὶ Μαρίας), et dans celle d'Eusèbe (*H. E.*, 6, 17), qui attribue à l'ébionite Symmachus l'affirmation, également fondée sur la généalogie matthéenne, que « *le Christ est né de Joseph et de Marie* » (τὸν Χριστὸν ἐξ Ἰωσήφ καὶ Μαρίας γεγενῆσθαι).

Les manuscrits ne nous font malheureusement pas toucher de pareille sorte à l'évidence en ce qui regarde *Lc*, 3, 23, mais le « *texte reçu* » suffit à nous apporter la vraisemblance de la retouche, il porte : « *Et Jésus lui-même était en commençant (âgé) d'environ trente ans, étant fils, croyait-on, de Joseph* » (ὄν υἱὸς ὡς ἐνομίξαστο Ἰωσήφ). La gaucherie de ce « *croyait-on* » laisse clairement supposer une addition destinée à « *écarter l'idée de filiation naturelle que suggérerait d'abord le texte de ce passage* » (Loisy) (32).

Nous nous arrêtons donc à des conclusions très fermes : 1° Les deux généalogies aboutissaient primitivement à Joseph ; 2° elles répondaient à un état de la foi où on ignorait la conception virginale ; 3° elles s'inspiraient de la conviction juive que le Messie serait fils de David et elles cherchaient à la tourner au profit de leur apologétique ; 4° elles étaient, l'une et l'autre, entièrement imaginées et il n'est pas du tout impossible que d'autres *forgeries* analogues, aujourd'hui perdues, aient couru dans les premières communautés chrétiennes ; 5° leur raison d'être s'affaiblit à mesure que s'accrut leur harmonisation avec la foi en la conception virginale, qui prêtait à Jésus un tout autre lustre que celui de la descendance davidique.

CHAPITRE IV

LA CONCEPTION VIRGINALE

1. — La double affirmation de *Mt* et de *Lc*: — Comment se pose la question. — Le texte de *Mt*; ses caractères. — Le texte de *Lc*. — Explication orthodoxe de leurs divergences. — La composition du texte de *Lc*. — Il ne supposait pas primitivement la conception virginale.

Les deux mêmes Evangiles qui nous ont conservé les généalogies, construites pour rattacher Jésus à David, s'accordent aussi dans l'affirmation que Jésus n'était pas le fils de Joseph, mais qu'un miracle l'avait fait naître de la Vierge Marie.

Nous n'avons pas à discuter en soi l'affirmation fondamentale de la parthénogénèse, ni à l'écarter sur des considérations scientifiques, puisqu'il s'agit tout justement d'une contradiction intentionnelle à l'expérience et à l'ordre de la nature. Nous ne posons donc pas la question : *Par la volonté de Dieu une vierge a-t-elle pu enfanter?* mais bien celle-ci : *Cet événement extraordinaire est-il prouvé, ou seulement rendu vraisemblable par les textes qui nous le rapportent?*

Voici d'abord ce que nous raconte *Mt*, 1, 18-25 :
« *La naissance de Jésus Christ arriva ainsi : sa mère, Marie, ayant été fiancée à Joseph, avant qu'ils eussent cohabité elle se trouva enceinte par l'Esprit-Saint.*

Joseph, son époux, étant un homme juste et ne voulant pas la diffamer, songeait à la répudier secrètement; mais, pendant qu'il y réfléchissait, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de recevoir Marie, ta femme, car ce qu'elle a conçu est d'Esprit Saint; elle enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de leurs péchés ». Or tout cela arriva afin que fût accompli ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète (c'est Isaïe) qui dit : « Voici, la vierge sera enceinte et elle enfantera un fils et on l'appellera du nom d'Emmanuel », ce qui est à entendre : « Dieu avec nous ». Et Joseph, s'étant éveillé du sommeil, fit comme l'ange du Seigneur lui avait ordonné et il reçut sa femme, et il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eut mis au monde un fils; et il l'appela du nom de Jésus. »

Nous remarquons que le texte ne donne aucun détail sur la conception elle-même, et qu'il n'y est soufflé mot d'une annunciation à Marie; c'est Joseph qui tient le premier plan; il est considéré, pour ainsi dire, comme le témoin *historique* de la conception virginale, tandis qu'Isaïe est invoqué comme son témoin *prophétique*. Le récit est bref et peu circonstancié et l'auteur concentre toute notre attention sur ses preuves : 1° Joseph, qui est un homme juste et qui a commencé par s'inquiéter, accepte, donc authentique l'explication de la merveille; 2° si singulière qu'elle puisse paraître, elle était nécessaire puisque Dieu l'avait prédite par la bouche d'Isaïe.

Le récit de *Lc*, 1, se présente sous un aspect différent. Avec les circonstances diverses qu'il subordonne au fait essentiel, il ne comporte pas moins de 75 versets (5-80). On y distingue quatre épisodes : 1° Annunciation de l'ange Gabriel au vieux prêtre Zacharie, touchant la naissance de Jean-Baptiste (1, 5-25); — 2° Annunciation du même ange à Marie, dans la ville de Nazareth (1, 26-38); — 3° Voyage

de Marie enceinte auprès de sa parente Elisabeth, pour que se produise le témoignage de la miraculée, Elisabeth, en faveur de l'enfant divin qui naîtra de Marie (1, 39-56); — 4° Récit de la naissance de Jean-Baptiste, laquelle nous est présentée comme un miracle, d'un type d'ailleurs fixé dans l'Ancien Testament : la femme stérile rendue féconde hors du temps normal par la volonté de Dieu ; et ce miracle appuie en quelque sorte celui de la conception de Jésus (1, 57-80).

Des quatre morceaux, c'est le second, l'Annonciation proprement dite, qui doit nous retenir. Voici le sens du texte (a) : « 26 — *Et au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée appelée Nazareth, 27 — à une vierge, fiancée à un homme appelé Joseph, de la maison de David; et le nom de la vierge était Marie. 28 — Et l'ange étant entré chez elle dit : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur soit avec toi ». 29 — Et elle fut troublée de ce discours et elle se demandait ce que signifiait cette salutation. 30 — Et l'ange lui dit : « Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu; 31 — tu vas concevoir et tu enfanteras un fils et tu le nommeras Jésus; 32 — il sera grand et on l'appellera Fils du Très-Haut; et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; 33 — il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles, et son règne n'aura pas de fin. 34 — Et Marie dit à l'ange : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? » 35 — Et l'ange, répondant, lui dit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira; c'est pour cela même que le saint enfant sera dit Fils de Dieu. 36 — Et voici qu'Elisabeth, ta parente, a conçu; elle aussi aura un fils dans sa vieillesse, et celle qu'on disait stérile en est à son sixième mois, parce que rien n'est impossible à Dieu ». Et Marie dit : « Voici la servante du Seigneur :*

(a) J'ai emprunté cette traduction à Loisy, *Syn.*, I, p. 286.

qu'il m'arrive selon ta parole ». *Et l'ange la quitta.* »

Joseph se trouve donc rejeté à l'arrière-plan; il n'est plus question de lui que pour noter sa qualité de fiancé et sa noblesse. L'Évangéliste suppose sans doute que Marie l'avertira des déclarations de l'ange et qu'il la croira, ou, pour mieux dire, la question ne l'intéresse pas; il ne s'occupe que de Marie. Les termes de l'Annonciation sont imités de la prédiction de la naissance d'Emmanuel en *Isaïe*, 7; peut-être *Lc* y renvoie-t-il implicitement le lecteur. Le silence du texte sur le moment où s'opère la conception semble suggérer qu'elle s'accomplit aussitôt après l'adhésion de Marie à la déclaration de l'ange.

La comparaison des deux récits ne fait point difficulté pour les exégètes orthodoxes; ils supposent que celui de *Mt* se place tout simplement à la suite de celui de *Lc*: Marie n'a rien dit à son fiancé du secret que l'ange lui a révélé, « elle laissait à Dieu le soin de le dévoiler » (Brassac); c'est pourquoi l'ange Gabriel éclaire Joseph en songe, lorsque le futur époux a connu l'état de sa fiancée. Par malheur les Évangélistes n'ont pas prévu cette combinaison de leurs narrations; elles sont, en fait, indépendantes et la lecture la plus superficielle suffit à nous convaincre que chacune prétend se suffire à elle-même.

D'aucuns, en acceptant cette indépendance des deux récits, cherchent à expliquer leurs divergences en disant que l'un vient de Joseph et l'autre de Marie. Le récit de Joseph, très bref, se borne à l'essentiel, et représente ce que tout le monde sait dans la communauté — il est d'autant plus singulier que *Lc* semble l'ignorer — à moins qu'il ne reflète les souvenirs des fils de Joseph et de leurs enfants, qui jouent un grand rôle dans la communauté de Jérusalem vers la fin du premier siècle (1). Le récit de *Lc*, au contraire, sort des confidences de Marie, qui ne révèle son secret que peu à peu, dans le petit cercle des femmes où fréquente Luc, après la mort de

Jésus (2). Ce sont là des allégations dénuées de la moindre preuve. Tout ce qu'on peut accorder, c'est que le récit de *Lc*, comme toute sa « préhistoire », sort d'autres cercles que celui de *Mt* et qu'il témoigne d'une considération particulière pour Marie. On ajoute (Plummer) qu'après tout les deux récits ne sont pas *précisément* contradictoires; sans doute, puisqu'ils racontent des choses différentes, mais ils ne les présentent pas moins suivant deux perspectives dissemblables et inconciliables.

Le récit de *Mt* ne saurait nous apporter beaucoup de lumières; il se réduit à des affirmations trop brèves et trop incontrôlables; celui de *Lc* est plus long et plus détaillé, mais il ne se présente pas avec de meilleures garanties.

Dans le discours qu'il adresse à Marie (26-33), l'ange développe une seule proposition : *Ton fils sera le Messie* (3); pas un mot ne suppose que la naissance de l'enfant ne sera pas soumise aux règles communes (4). Or Marie l'interrompt par la question : « *Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?* » Entendons : « *puisque je suis vierge* »; réflexion déplacée dans la bouche d'une fiancée, qui doit naturellement penser qu'il s'agit de son premier enfant. Pour lever la difficulté, on a prétendu qu'en 1, 31, les mots « *συλλήμψη ἐν γαστρὶ* » = « *tu vas concevoir* », devaient s'entendre : « *tu conçois maintenant* » (5), mais, comme le verbe est au futur, l'interprétation paraît sans fondement.

D'autre part, on se demande pourquoi, après l'annonce de ce *signe*, entre tous merveilleux, l'ange Gabriel croit à propos d'avancer une autre justification de sa parole, assurément plus faible : Elisabeth était stérile et elle a conçu. Cependant ce verset 36 se place bien dans la ligne du récit tel qu'il se déroule jusqu'au verset 34 exclu.

Et ainsi apparaît je puis dire la certitude que notre texte lucanien actuel comporte deux couches rédac-

tionnelles : 1° Un récit, qui ignorait la naissance virginale et dans lequel l'ange annonçait à Marie que son fils serait le Messie, fils de David ; ce récit, représenté par les versets 26-33 et 36, était coordonné à la généalogie davidienne ; le *signe* que Gabriel donnait à Marie c'était la conception d'Elisabeth, connue pour sa stérilité et présentement enceinte de six mois, c'est-à-dire parvenue à un moment de la grossesse où le doute n'est plus possible. — 2° Une interpolation (versets 34-35), introduisant dans le récit premier l'affirmation de la conception virginale et, à sa suite, la notion de la filiation divine de Jésus essentiellement différente de l'élection messianique dont il vient d'être question (6). Il est difficile de dire si cette interpolation n'est qu'une glose du texte lucanien primitif, ou représente la part d'arrangement du premier rédacteur du troisième Evangile dans un récit emprunté à une source inconnue.

Dès maintenant nous tenons donc un argument solide pour prouver que la foi en la naissance virginale n'est pas primitive, et qui confirme l'impression que nous donnait l'étude des *raccords* imposés après coup aux généalogies. Il est d'ailleurs très remarquable que, mis à part leurs deux premiers chapitres, *Mt* et *Lc* ne prennent plus aucun souci de la conception virginale, et si ces chapitres s'étaient par hasard perdus, il ne viendrait à l'idée de personne, en lisant le premier et le troisième Evangiles, que Joseph n'a pas engendré Jésus (7).

II. — La position des autres écrits du Nouveau Testament sur cette question. — *Mc* ne suppose pas la conception virginale. — Le prétendu témoignage de *Jn.* — Sa doctrine de l'incarnation du Logos ne s'accorde pas avec celle de la conception virginale. — Position de Paul : le Christ préexistant et Jésus glorifié par la résurrection. — Le silence de Jésus dans les Synoptiques. — Les *Pastorales*. — *L'Apocalypse*. — *L'Évangile des Ebionites*.

Tournons-nous donc vers les autres écrits du Nouveau Testament.

On convient généralement que *Mc* ne fait pas mention expresse de la conception virginale, mais certains prétendent qu'il la confirme en désignant Jésus comme *le fils de Marie* (6, 3) et *le fils de Dieu* (1, 1), jamais comme le fils de Joseph. Mais les deux textes invoqués n'ont pas de valeur ; l'un parce qu'il peut supposer tout simplement que Joseph est mort en ce temps-là ; l'autre parce qu'il peut ne pas viser une filiation réelle. Du reste les manuscrits ne s'accordent point sur la teneur du premier et excluent parfois le second (8). On a soutenu d'autre part que *Mc* contenait primitivement un récit de la naissance surnaturelle de Jésus (9), mais je ne vois pas pourquoi il en aurait été retranché ; et, s'il paraît vraisemblable que le dernier rédacteur marcien connaissait et acceptait la légende, il n'en allait sûrement pas de même du premier, de l'auteur de *l'Urmarcus*, du récit qui, selon le vieux Papias, reproduisait la catéchèse de Pierre. En voici la preuve : 1° Jésus ne lui paraît pas intéressant avant son baptême et c'est seulement à ce moment-là qu'il place sa naissance surnaturelle ; la voix d'en haut proclame : « *Tu es mon fils bien-aimé en qui je me suis complu* », et, pour appuyer cette déclaration, l'Esprit descend du ciel sous la forme d'une colombe (1, 9-11).

Visiblement nous en sommes ici à cette étape de la foi où l'on a cru que c'était par une sorte d'adoption divine, manifestée au baptême, que Jésus s'était séparé du commun des hommes (10). *Mc* ne l'en considère pas moins, à l'égal des deux autres Synoptiques, comme un être céleste, et il le croit parfaitement digne d'être appelé « *le fils de Dieu* » (15, 39) ; mais il ne recourt pas encore, pour justifier son opinion, à l'affirmation de la conception virginale ; 2° un homme qui l'accepterait ne prêterait pas à Marie l'étonnement qu'elle ressent en face de l'action publique de Jésus, et qui le pousse à le croire « *hors de lui* » (*Mc*, 3, 21 et s.).

Sur *Jn*, les opinions se partagent. Les critiques qui le comptent au nombre des témoins de la foi en la conception virginale citent 1, 14 : « *Et le Verbe a été fait chair et il a habité en nous (parmi nous) et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle qu'un fils unique (peut tenir) de son père, tout plein (qu'il était) de grâce et de vérité* » (Loisy) ; et ils cherchent surtout à tirer avantage de la leçon du verset 1, 13 que leur offre Tertullien. Le texte des grands témoins donne le sens que voici : 11 — « *Il vint chez lui et les siens ne le reçurent pas. 12 — Mais tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, 13 — qui, non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu sont nés.* » Il s'agit donc en 13 de la naissance des chrétiens, de leur accès à la foi, qui ne dépend pas de leurs parents, mais de Dieu. Or Tertullien (*De carne Christi*, 19), traduit ainsi ce verset : « *non ex sanguine, nec ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri sed ex Deo natus est* » = « *Ce n'est pas du sang, ni de la volonté de l'homme, mais c'est de Dieu qu'il est né.* » Il ne s'agit donc plus des chrétiens, mais du Christ lui-même.

Cette leçon remonte plus haut que Tertullien ; avant lui Ignace (*Smyrn.*, 1,) probablement, Irénée (*Haer.*,

3, 16, 2) et Justin (*Dial.*, 63, 2), sûrement, l'ont suivie; Tertullien soutient que celle qui l'a supplantée et que préfère déjà Clément d'Alexandrie, sort de l'initiative des Valentiniens et que ces hérétiques la destinaient à justifier leur doctrine de la génération des *pneumatiques*, des élus favorisés de l'Esprit (*Pneuma*). Quelle que soit la valeur de cette explication, la version de Tertullien garde de grandes chances de nous donner le texte le plus ancien. N'atteste-t-il pas clairement la conception virginale? On le dit (Zahn); mais on a tort de le dire.

D'abord pareille interprétation ne se soutient qu'en appuyant *Jn* sur *Mt* et sur *Lc*; or les idées développées ici et là diffèrent beaucoup. En *Mt* et en *Lc*, il n'est pas question du Verbe, ni de la préexistence de Jésus, mais seulement d'un mode extraordinaire de conception qui lui a été réservé pour le rattacher directement à Dieu et surtout pour produire le *signe* évident de son élection; en *Jn*, il s'agit de l'incarnation du Verbe éternel et de sa manifestation dans sa gloire; c'est tout autre chose. Remarquons en outre que les mots « *non du sang ni de la volonté de la chair* » excluant aussi bien la mère que le père, *Jn* ne doit pas songer à une naissance humaine, et que, si on accepte le texte reçu, il ne s'agit évidemment que de la naissance des chrétiens à la foi, *par Dieu*: « la formule ne change pas de sens parce qu'elle concerne le Christ au lieu de concerner les chrétiens » (Loisy). En tant que chrétiens, ces derniers naissent de Dieu, sans père ni mère; en tant que Christ Jésus est né de même et la question de sa filiation humaine n'est pas en cause, car, considéré comme Christ, il n'a en ce monde ni père ni mère. Mais cela ne veut pas dire qu'*humainement* il ne soit pas né comme tout le monde. *Jn* ne s'intéresse qu'à la manifestation du Verbe incarné et il la place au baptême, dans une perspective beaucoup plus grandiose que celle de *Mc* assurément, mais pourtant du même

genre, et il n'en demeure pas moins d'accord avec lui sur le moment où Jésus s'affirme comme « de Dieu ».

La conception virginale selon *Mt* et *Lc* et l'incarnation du Verbe selon *Jn* constituent des croyances très distinctes. Sans doute, on peut les concilier dogmatiquement et Justin (I *Apol.*, 32; 33; 66) songe déjà à assimiler le Verbe (λόγος) de *Jn* à l'Esprit (πνεῦμα) et à la vertu (δύναμις) de *Lc*; mais, cette conciliation, *Jn* ne la fait pas. On peut même dire qu'il l'exclut, en ne manquant pas une occasion de rappeler que Jésus est fils de Joseph. Après avoir lu en 1, 46 : « Philippe trouva Natanaël et lui dit : « Celui sur qui Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé; c'est Jésus, fils de Joseph, de Nazareth »; en 6, 42 : « Et ils (les Juifs) disaient : N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? » et en 7, 3-5 : « Et ses frères lui dirent : « Pars d'ici et va en Judée, afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais; car nul n'agit en secret s'il veut être connu. Puisque tu fais ces choses, montre-toi au monde. Car ses frères ne croyaient pas en lui », force nous est de conclure que, loin de garantir la conception virginale, *Jn* témoigne contre elle. S'il a connu les récits qu'on en faisait de son temps, il ne les a pas acceptés et il a compris de façon toute différente le rapport du Christ à Dieu.

Deux Evangiles sur quatre ignorent donc ou veulent ignorer la conception virginale; voyons ce qu'en pense Paul.

Il est impossible de trouver chez lui un seul témoignage formel en sa faveur. On accordera difficilement qu'il ait pu la connaître sans l'accepter, ou n'en rien dire, comme allant de soi, s'il l'acceptait. Il croit que l'Esprit constitue en quelque manière l'être de Jésus (II *Cor.*, 3, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν = *Le Seigneur est l'Esprit*), comment n'aurait-il point rappelé la part que l'Esprit avait prise à la génération du Seigneur

selon la chair? En réalité, et sans la formuler nettement, il s'attache à une représentation de l'incarnation qui ressemble à la doctrine de *Jn* et qui suppose la préexistence du Christ (I *Cor.*, 8, 6; II *Cor.*, 8, 9; *Gal.*, 4, 4; *Col.*, 1, 13 et s.); elle n'exclut nullement sa naissance « selon la chair », suivant la loi commune, et elle semble, au contraire, très difficile à concilier avec la foi en la conception virginale. On se demande pourquoi Paul serait allé l'imaginer et s'embarrasser de son Adam céleste, s'il avait cru que Jésus était né de Marie « par l'Esprit ». Lorsqu'il enseigne (*Rom.*, 1, 3) que Jésus est « de la semence de David », il le rattache, selon toute apparence, par Joseph, au vieux roi national. Lorsqu'il écrit (*Gal.*, 4, 4) : « *Quand les temps ont été révolus, Dieu a envoyé son fils né d'une femme (γενόμενον ἐκ γυναικός), né sous la Loi, afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la Loi* », il semble, quoi qu'on en ait dit, témoigner en faveur d'une naissance normale; le « né sous la Loi » impliquant la similitude complète avec ceux-là qu'il faut racheter. S'il en allait autrement, le « né d'une femme » devrait faire place à « né d'une vierge » (γενόμενον ἐκ παρθένου) (11).

Ce n'est donc point par la naissance virginale que Paul a élevé Jésus au-dessus de l'humanité; pour s'en convaincre, et sans rappeler l'ensemble de sa christologie, il suffit de relire le début de l'*Épître aux Romains* : « *Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé en (qualité d') apôtre, mis à part en vue de l'Évangile de Dieu, qu'il avait auparavant promis par ses prophètes, dans les Saintes Écritures, touchant son fils, né de la semence de David SELON LA CHAIR, qui a été établi en qualité de Fils de Dieu, en puissance, SELON L'ESPRIT (12) de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur* ». Si c'est donc la résurrection qui a manifesté la dignité divine de Jésus, nous en sommes encore aux idées les plus anciennes de toute la christologie, celles qui se rencontrent en

Act., 2, 32-36, et non pas encore à la démonstration de cette dignité par l'affirmation de la naissance virginale.

L'histoire évangélique proprement dite, j'entends le récit synoptique débarrassé de la « préhistoire » de *Mt* et de *Lc*, ne dit mot de la conception virginale; ou, pour mieux dire, elle l'exclut, par le sens qu'elle donne au baptême de Jésus. Ce dernier lui-même n'y fait pas la moindre allusion. Il paraît un peu ridicule de soutenir que c'est par modestie et discrétion; et, du reste, un texte suffit à prouver qu'il ne sait rien du miracle qui, à cause de lui, a favorisé sa mère, c'est le fameux : « *Qui est ma mère?* » de *Mc*, 3, 33; il serait inconcevable qu'il parlât ainsi de la Vierge élue par Dieu. Ses compatriotes ne sont pas mieux instruits que lui (*Mc*, 6, 4, et s.) et l'attitude de sa mère et de ses frères à son égard prouve que la prétendue merveille n'est pas « un secret de famille » (Klostermann). D'autre part aucun des deux grands penseurs chrétiens qui ont réfléchi d'abord sur la personne et la dignité de Jésus, l'auteur du IV^e Evangile et Paul, ne connaît ou n'accepte la légende en cause. Enfin les *Actes*, qui sont censés refléter, dans leurs premiers chapitres, la foi des disciples galiléens, témoins directs de la vie du Seigneur, ne paraissent pas non plus la soupçonner.

Il est donc inutile que nous insistions sur les écrits postérieurs du Nouveau Testament. Je me contenterai de trois remarques : 1^o Les *Pastorales* notent la descendance davidique de Jésus (II *Tim.*, 2, 8 : ἐκ σπέρματος Δαυείδ), mais ne font pas allusion à sa naissance virginale. — 2^o *L'épître aux Hébreux* (7, 14) porte : « Car il est évident que notre Seigneur est sorti de la tribu de Juda, à laquelle Moïse n'a point attribué le sacerdoce », ce qui paraît bien être une allusion au davidisme de Joseph, considéré, en ce cas, comme le vrai père de Jésus. — 3^o *L'Apocalypse*, en marquant, elle aussi le davidisme de Jésus (5, 5; 22, 16), ne dit

rien de la naissance virgine, dont il est pourtant invraisemblable que son auteur n'ait pas entendu parler.

Nous savons enfin, par Justin et divers autres témoins, que l'Évangile et la foi des Ebionites la repoussaient également (13). Tout concourt donc à nous prouver qu'elle représente une tradition secondaire. Elle représente aussi une majoration de la christologie, sortie d'un effort parallèle à celui qui aboutit à la doctrine de la préexistence, et de même sens. D'après l'une comme d'après l'autre, l'homme Jésus n'est que l'enveloppe humaine d'un être divin et le Christ céleste de Paul, le Logos incarné du IV^e Évangile procèdent de la même intention que l'enfant miraculeusement engendré par l'Esprit selon *Mt* et *Lc*. En logique il faut choisir et une des deux représentations exclut l'autre.

III. — Les naissances miraculeuses chez les Juifs. — Attendent-ils un Messie né d'une vierge? — Légendes de l'Inde et de l'Iran. — Légendes gréco-romaines; leur importance.

Une naissance soustraite aux nécessités normales ne semblait pas plus invraisemblable aux hommes du premier siècle que le rappel d'une mort à la vie; cependant le succès de la foi en la conception virgine suppose qu'elle a rencontré des milieux spécialement préparés à l'accepter.

Les Juifs attachaient volontiers des circonstances merveilleuses à la naissance de leurs héros : Isaac naît d'une femme stérile (*Gen.*, 17, 17); Samson également et il est *nazir* dès le sein de sa mère (*Juges*, 13, 2 et s.); comme Samuel (*I Sam.*, 1, 1 et s.). Le même schéma se retrouve dans l'histoire de la Nativité de Jean-Baptiste. Les Évangélistes qui nous ont raconté la Nativité de Jésus ont emprunté à ces

divers récits des détails et des formules, mais ils n'y ont point trouvé le thème essentiel de la conception virginale. On a soutenu qu'il devait se présenter naturellement à l'esprit de quiconque chercherait à embellir la légende d'Isaac ou celle de Samson. Ainsi, quand Paul compare la naissance d'Isaac à celle d'Ismaël (*Gal.*, 4, 23-29; *Rom.*, 9, 8), il dit qu'Ismaël a été procréé « *selon la chair* », tandis qu'Isaac l'a été « *par la promesse* » ou « *selon l'esprit* ». Un pas de plus et il affirmerait que la chair n'a joué aucun rôle dans la procréation d'Isaac et qu'il est né « *virginalement* » (14). La question est de savoir si, en fait, les Juifs franchissaient ce pas, si l'idée que le Messie pouvait ou devait naître d'une vierge effleurait leur esprit.

Dans des écoles pharisiennes on se représentait la naissance du Messie futur comme celle d'un homme; c'est du moins ce que le rabbin Tryphon affirme à Justin (15). Mais il n'y avait pas que des pharisiens en Israël et on a soutenu que l'idée de la conception virginale du Messie était familière à certains Juifs palestiniens et alexandrins antérieurement à Jésus (16). Sans aller aussi loin, d'aucuns pensent qu'elle ne leur était « *probablement pas étrangère, au moins comme métaphore, et qu'elle devait tendre à se réaliser dès que la foi messianique se porterait sur un individu déterminé* » (17). Au vrai, on n'invoque à l'appui de cette opinion que des *possibilités*. On dit, par exemple, que le symbole de la Vierge, fille de Sion et mère du Messie, fixé dès lors en Israël, offre de grandes facilités à une transposition réaliste; on relève chez Philon une croyance, qu'il ne partage peut-être pas, mais dont il nourrit ses allégories, et suivant laquelle Sarah aurait été fécondée par l'ange qui annonce la naissance d'Isaac à Abraham; il en serait allé de même pour Thamar. On rappelle que, d'après la théorie philonienne des générations divines, la Vierge,

épouse de Dieu (ou du Logos) nommée *Sophia*, *Epistémé*, ou *Arété*, enfante le monde (et ailleurs le Logos); doctrine syncrétiste assurément et non toute juive, qui chez Philon ne correspond sans doute à aucun *réalisme*, mais qui, enfin, a pénétré dans le monde intellectuel juif et *peut se réaliser*. Rapprochements intéressants, mais qui ne sont pas à confondre avec une réponse positive à la question en cause (18).

On a parfois cherché les origines de la légende de la conception virginale dans cet Orient qui, de l'Inde à la Mésopotamie, a exercé une telle influence sur la pensée juive et, par elle, sur la chrétienne.

Je n'insisterai pas sur ces tentatives. Des légendes indoues entourent la naissance de Krishna ou celle du Bouddha de circonstances qui se retrouvent plus ou moins dans les récits évangéliques de la Nativité; celles qui sont sûrement antérieures au christianisme ne semblent vraiment pas avoir exercé d'action sur lui, et les autres ont peut-être subi la sienne. Du reste Krishna et le Bouddha sont conçus et naissent dans des conditions assurément extraordinaires, mais leurs mères ne sont pas des vierges puisque toutes deux sont mariées. Nous retiendrons seulement que dans l'Inde se montre courante l'idée qu'un dieu peut s'incarner dans le ventre d'une femme (19). Il arrive aussi que les rois assyro-babyloniens se donnent comme les fils de la *Déesse-mère*; lors même qu'ils insinuent que cette déesse est une vierge, n'oublions pas que ce ne sont là que manières de parler et que la virginité d'Istar n'est pas à confondre avec celle de Marie. Quand on dit qu'Istar est « vierge » on veut sans doute exprimer seulement l'idée qu'en tant que *Déesse-mère* elle ne connaît pas « de complément masculin fixe. » (20)

La légende iranienne de la future fécondation par la semence de Zoroastre, déposée dans l'eau du lac Kasava, de la vierge qui enfantera *Saoshyant*, le Sauveur, ne porte pas mieux, parce que le phénomène

qu'elle suppose, pour si étonnant et si providentiel qu'il paraisse, ne prête pourtant qu'une origine humaine à Saoshyant. Le cas de Jésus est tout différent.

Singulièrement plus précises paraissent dès l'abord les analogies avec sa conception miraculeuse que nous rencontrons dans la mythologie olympique et dans le monde gréco-romain proprement dit (21).

Je laisse de côté les théogonies anthropomorphiques qui, en l'espèce, ne prouvent rien : un dieu qui prend la forme d'un homme pour se faire aimer d'une vierge mortelle ou abuser d'elle, ou un dieu qui se substitue au mari légitime pour engendrer par surprise un enfant exceptionnel, tels Héraclès — ou les Pharaons d'Égypte — ne jouent que très imparfaitement le rôle de l'Esprit-Saint dans la légende chrétienne. En revanche, l'histoire du héros Persée, né de la vierge Danaé, qu'une pluie d'or a fécondée, se présente déjà tout autrement. Les Juifs, au II^e siècle, accuseront les chrétiens de l'avoir copiée, et Justin, conscient d'une ressemblance évidente, se contentera de soutenir que le mythe de Persée, et d'autres, plus ou moins analogues, ont été inventés par les démons afin d'égarer les hommes et de leur cacher la venue au monde du véritable fils de Dieu (*I Apol.*, 54; *Dial.*, 70). Mais, plus encore que les mythes particuliers, tel celui d'Attis dont la mère, Nana, est fécondée en mangeant une grenade, nous importe l'état d'esprit des hommes par qui s'est enracinée la foi en la conception virginale de Jésus. Or nous savons qu'ils admettent sans difficulté la parthénogénèse ; de vieux racontars sur les animaux qui conçoivent sans accouplement, la leur ont rendue familière à l'égal d'une notion scientifique ; il suffit de rappeler les vers des *Géorgiques* (III, 273 et s.) où Virgile parle des cavales fécondées par le vent. Spécialement digne d'attention semble l'opinion de Plutarque qui admet qu'un dieu puisse rendre mère une mortelle, non pas

par une étreinte semblable à celle des hommes, mais par d'autres moyens mystérieux, qui lui communiquent le germe divin (22). Aux hommes que distingue la puissance ou le génie, on attribue volontiers une origine divine, tantôt par flatterie pure, tantôt aussi par un sentiment sincère d'admiration, où la foi peut avoir sa part. Par exemple, on conte très sérieusement qu'Auguste descend d'Apollon : sa mère, Atrée, s'est endormie dans le temple du Dieu qui, sous la forme d'un dragon, l'a fécondée durant son sommeil : la preuve, c'est que depuis ce jour elle a porté sur son corps l'image de l'animal divin. Je ne prétends pas que cette histoire saugrenue ait été acceptée par tout le monde, mais on n'a pu la risquer que dans un milieu qui ne répugnait pas au principe d'une théogamie plus ou moins étrange. Et, sans doute, les pythagoriciens prenaient-ils plus en rigueur la légende de leur Maître, dont on disait qu'il était le fils d'Apollon Hyperboréen, si bien qu'on le confondait parfois avec le dieu lui-même et qu'on l'adorait sous son nom à Croton. Les platoniciens ne demeuraient pas en reste : au témoignage de son propre neveu, nommé Speusippe, Platon procédait, lui aussi, d'Apollon ; son père putatif, Ariston, averti de ce qui s'était passé, par une vision du dieu, ne s'était point approché de sa femme Perictione jusqu'à ce que l'enfant divin fût né. Et ce trait nous ramène au songe de Joseph et au mot de *Mt*, 1, 25 : « *Et il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût mis au monde un fils* » (23).

La ressemblance entre ces légendes païennes et le thème chrétien de la conception virginele semble si indéniable, que certains critiques conservateurs la rapportent à une intention de la Providence : il fallait préparer l'esprit des païens à recevoir la Vérité. Il n'y aurait du reste aucune relation réelle entre ceci et cela, entre « un fait », attesté par des documents « dignes de foi » et « des créations de l'imagi-

nation mythico-poétique » (24). Malheureusement la « préhistoire » de *Mt* et celle de *Lc*, ne sont guère moins que la légende de Persée ou celle de Peric-tione des « *creations of mytho-poetic fancy* ». Contre une dérivation de la légende chrétienne de ces légendes gréco-romaines, on objecte encore que toutes elles sortent des milieux populaires, dont la mentalité religieuse est très antipathique aux Juifs : comment donc des judéo-chrétiens, acceptant leurs suggestions, les auraient-ils appliquées à Jésus? L'argument ne porte pas, parce qu'en l'espèce il ne s'agit pas de suggestions *scièmment* acceptées, ni de l'application au Christ de *telle ou telle légende*, de tel ou tel mythe particulier, mais bien de l'influence de certaines conceptions très répandues, attachées à un certain état d'esprit, et qui se sont spontanément transposées au bénéfice de Jésus ; non pas, peut-être, parmi les judéo-chrétiens, mais bien parmi les convertis de la gentilité.

IV. — Le texte d'*Isaïe*, 7,14. — *Parthenos* ou *neanis*? — Sens véritable du texte hébreu. — Les rabbins considèrent-ils le passage comme messianique? — Suffisait-il pour faire naître l'idée de la conception virginale? — Sens christologique de la légende. — L'expression : *le Fils de Dieu*.

Lorsque les chrétiens entreprirent de justifier la légende de la conception virginale, ils mirent en mouvement leur argument capital, celui qu'ils tiraient des prophéties, et ils produisirent un texte, celui d'*Isaïe*, 7, 14, auquel se réfère déjà *Mt*, 1, 23. C'est toujours d'après le grec de la Septante qu'ils le citent et en voici le sens : le roi de Syrie et le roi d'Israël coalisés viennent d'assiéger Jérusalem et n'ont pu la prendre, mais Achaz, roi de Juda, craint leur retour ; le prophète vient le rassurer, de par

lahwé, et il lui dit : « *C'est pourquoi le Seigneur lui-même donnera un signe. Voici : la vierge (ἡ παρθένος) concevra et enfantera un fils et tu le nommeras Emmanuel. Il mangera le beurre et le miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien ; mais avant que ce même enfant sache connaître le bien et le mal, rejeter le mal et choisir le bien, le pays qui excite ta haine sera abandonné par les deux rois* ». Le prophète ajoute que le roi d'Assyrie sera l'instrument, « *le rasoir loué par l'Eternel au delà du fleuve* », pour anéantir la puissance de Samarie et de Damas. Dès que les Juifs discutèrent l'argument tiré de ce texte, ils soutinrent que le traducteur grec avait commis un contre-sens, que l'hébreu portant le mot *halamah*, et non pas *bethoulah*, il convenait de le rendre en grec par *neanis* (νεάνις) = *jeune femme*, et non par *parthenos* (παρθένος) = *vierge* ; le terme étant ainsi à entendre de l'âge et non de la condition physique de la future mère d'Emmanuel. Les théologiens orthodoxes ont tenté un effort désespéré pour prouver que *halamah* signifiait bien *vierge* ; ils ont échoué. Deux textes surtout sont demeurés irréductibles : celui du *Cantique des Cantiques*, 6, 8 et celui des *Proverbes*, 30, 18-19. Le premier doit s'entendre : « *Il a soixante reines et quatre-vingts concubines et DES JEUNES FEMMES sans nombre* » ; Ces jeunes femmes ne sauraient être des vierges puisqu'elles peuplent un harem et la Vulgate traduit fort bien : « *et adolescentularum non est numerus.* » Le second texte nous dit : « *Il y a trois choses qui sont trop merveilleuses pour moi, et même quatre, que je ne connais pas : la trace de l'aigle dans l'air, la trace du serpent sur un rocher, la trace d'un navire au milieu de la mer et la trace de l'homme dans la HALAMAH* ». (La Septante donne ἐν νεότητι, que la Vulgate traduit bien par *in adolescentia*, mais en faisant un contre-sens). Evidemment la jeune femme en qui on cherche « la trace de l'homme » n'est pas une vierge. Le sens du mot *halamah* est donc assuré.

On a sans doute raison de soutenir que les Juifs hellénisants, par qui et pour qui fut établie la Septante, l'entendaient déjà comme l'on fait les chrétiens, puisque le mot *parthenos* = *vierge* a été introduit dans le texte biblique grec; mais on ne saurait prétendre à bon droit (Harnack) que la même interprétation était probablement acceptée en Palestine au temps de Jésus.

Quoi qu'il en soit, et quand même on accorderait que la *halamah* d'Isaïe était vierge au moment où le prophète parle d'elle à Achaz, il ne s'en suivrait pas qu'elle dût rester vierge en devenant enceinte. Du reste, il paraît bien que le texte premier et authentique a été postérieurement altéré, ou au moins surchargé, pour favoriser son interprétation messianique et, pour ma part, je crois assuré que l'enfant annoncé au roi de Juda est le même que celui dont parle Isaïe en 8, 3-4 : « *Puis je m'approchai de la prophétesse et elle conçut et enfanta un fils. Et l'Eternel me dit : appelle son nom Maherschalchashbaz (= qu'on hâte le pillage).* » En ce cas la question est réglée et la *halamah* en cause est tout simplement la femme du prophète.

Le passage, pris en lui-même, n'a aucun rapport avec l'annonce du Messie, néanmoins on peut se demander s'il n'avait point reçu une interprétation messianique chez les Juifs antérieurement à Jésus.

En fait, aucun rabbin ne le cite dans ce sens. Que les Juifs hellénisants de Palestine acceptent déjà la combinaison qui triomphera dans le christianisme, ou que maint Juif soit arrivé, en creusant le texte hébreu, dans la période préchrétienne, à penser qu'il entend bien dire qu'une Vierge sera mère du Messie, c'est une hypothèse que rien n'appuie (25). Il paraît beaucoup plus raisonnable de dire que « rien n'empêche d'admettre que le rédacteur matthéen a été le premier à y découvrir l'idée de la virginité gardée dans la conception » (Loisy), car cette opi-

nion peut s'appuyer sur le soin que met *Mt* à rechercher les passages de l'Écriture qui peuvent l'aider à fonder ses thèses sur le grand argument prophétique. En tout cas, toutes les vraisemblances historiques sont en faveur de l'attribution aux chrétiens de l'interprétation messianique de notre texte.

Mais suffisait-il à engendrer l'affirmation de la conception virginale? On l'a dit et, récemment encore, Harnack l'a soutenu, par le raisonnement que voici (26) : les chrétiens sont convaincus que le Christ est né de l'Esprit de Dieu (les récits du baptême en témoignent); suivant leur tendance générale, ils cherchent dans l'Ancien Testament la justification de leur foi et ils rencontrent l'annonce tentante de la naissance d'Emmanuel. Tout d'abord le mot *parthenos* les gêne, parce que la tradition apostolique ne dit pas que Marie soit demeurée vierge, et le nom d'Emmanuel les embarrasse, parce que, leur Messie s'appelant Jésus, la parole du prophète ne semble pas directement réalisée; mais ils se résignent vite à ces inconvénients, en raison des avantages que tire leur apologétique du *signe* admirable qu'elle découvre dans le passage dès qu'elle l'applique à Jésus.

Evidemment, à qui admet que l'interprétation messianique de notre texte était déjà assez répandue, ou, à tout le moins, se rencontrait en Israël, cette seconde hypothèse peut paraître acceptable, mais on croira plus difficilement que la seule lecture d'Isaïe 7, 14 ait imposé la notion de la conception virginale de Jésus à qui ne la soupçonnait pas, car, pour l'interpréter de la sorte, il fallait d'avance être persuadé que « la vierge » avait conçu *tout en restant vierge*, ce que ni la lettre ni l'esprit du texte ne suggèrent. Nous ne sommes donc pas ici en présence d'une prophétie *créatrice*, comme celle de Michée, qui a fait naître Jésus à Bethlehém, mais seulement d'un texte qui n'a pu être considéré comme une prophétie

applicable au Christ qu'en confirmation, en justification, d'une opinion venue d'ailleurs.

D'où donc? Ne nous arrêtons pas à l'hypothèse d'un emprunt *conscient* à un mythe païen : la première tradition chrétienne ne nous offre aucun exemple d'un semblable phénomène et tout en elle nous la montre, au contraire, très en défiance contre tout ce qui vient du paganisme. Majoration dans l'ordre de la christologie autant qu'argument dans l'ordre de l'apologétique, la légende de la conception virginale tend, pour ainsi dire, à partager le Christ en deux, ou mieux à réunir en lui deux « essences » distinctes : pour une part de son être il est *de Dieu*, par l'Esprit-Saint et, pour une autre part, il est *des hommes*, par Marie; c'est à Dieu que remonte la cause directe et l'initiative de sa génération. Mais alors, comment se représenter au juste, non pas seulement « l'opération du Saint-Esprit » en Marie, mais, ce qui nous intéresse davantage, le rapport surnaturel établi par elle entre Jésus et Dieu? Si l'on préfère : qu'est Jésus par rapport à Dieu? Le langage humain ne peut que recourir, en pareil cas, à des expressions analogiques, aux mots familiers qui expriment les relations coutumières aux hommes, quitte à ne pas prendre ces mots en rigueur : on en vint donc naturellement à dire que Jésus était le *fiis de Dieu*. Mais cette expression se trouve en Paul, en *Jn*, en *Mc*, qui ne font point état de la conception virginale, il faut donc croire qu'elle est antérieure à la fixation de la foi au miracle raconté par *Mt* et par *Lc*, et ne découle pas d'elle.

V. — Jésus s'est-il dit *fil de Dieu*? — Les textes. — L'expression était-elle messianique? — Les textes. — Elle est courante dans le milieu paulinien et dans le milieu johannique; pourquoi? — L'épithète traditionnelle: le *Serviteur de Dieu* et son équivalent grec. — Son ambiguïté. — Son emploi chez les anciens chrétiens. — Comment le *Serviteur de Dieu* devient, dans les communautés hellénisantes, le *Fils de Dieu*.

Ce *fil de Dieu* a donné lieu à de longs débats entre les exégètes. Jésus l'a-t-il employé pour se désigner lui-même, et, en ce cas, quel sens lui a-t-il prêté? Faudrait-il y voir un équivalent de *Messie*, ou l'aveu positif d'une réelle filiation divine, ou même l'expression d'une mystérieuse relation avec le Père, c'est-à-dire la révélation implicite du mystère de la Trinité, ou seulement l'affirmation d'une union intime, en esprit, avec Dieu, d'une relation que la confiance et la piété, d'un côté, la grâce octroyée, de l'autre, rendent spécialement *filiale* et *paternelle*? Il est clair que l'intérêt de ces questions diverses dépend tout de la réponse qu'on fait à la première: Jésus s'est-il intitulé *le fil de Dieu* (27)?

On relève dans les Synoptiques 27 fois l'expression *fil de Dieu* (υἱός θεοῦ, ou τοῦ θεοῦ), dont 7 fois en *Mc* (1, 1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 14, 61; 15, 39). Il y faut ajouter 7 fois *fil* (υἱός), qui, dans l'intention des rédacteurs, est un équivalent de l'expression complète, mais, qui, dans ce sens, ne se rencontre qu'une fois en *Mc* (13, 32). Or, il résulte de tout l'enseignement de Jésus, tel que nous l'entrevoions dans nos Synoptiques, qu'en Dieu il considère avant tout *le Père*, vers lequel s'élèvent, d'un élan filial, l'amour et la confiance pieuse des hommes, et, « avec ce Dieu, Jésus vit dans une étroite communion ». Il se peut même qu'il ait pris conscience d'être par excellence le *fil de Dieu* avant que de se croire le *Messie* et que

le premier sentiment l'ait conduit au second. C'est pourquoi de notables critiques trouvent naturel qu'il ait, non pas habituellement, mais en certains cas, pris un titre qui, dans sa pensée, marquait à la fois sa prédestination à la royauté messianique et l'union intime qu'il sentait entre lui et l'auteur de sa vocation.

En tout état de cause, il ne saurait s'agir que d'une manière de parler, d'une figure, car l'idée d'une filiation divine réelle, de la génération directe d'un homme par Dieu ne pouvait trouver place dans l'esprit d'un Juif. Or, cette figure, les traditions juives la connaissaient. L'Ancien Testament appelle « *filz de Iahvé* » les Israélites, en tant qu'ils se distinguent des autres hommes (*Deut.*, 14, 1; *Isaïe*, 1, 2; 45, 11; 63, 8; *Jérém.*, 3, 22 et s.; *Hos.*, 2, 1) et plus spécialement le roi, en tant qu'il incarne et représente le peuple (*Ps.* 2, 7; 89, 27; *II Sam.*, 7, 14). Dans la période post-exilienne, c'est tout Juif pieux qui voit en Dieu son père; mais on comprendrait que le futur Restaurateur d'Israël, le Messie, fût tout particulièrement considéré comme « *le filz de Iahvé* », et que, par suite, « *filz de Dieu* », comme « *filz de l'homme* », fût pour Jésus synonyme de Messie (Loisy).

Nous nous trouvons en face de deux questions connexes, mais distinctes : 1° Jésus, en s'adressant à Dieu, a-t-il dit « *mon Père* », ce qui supposerait implicitement qu'il se considère comme « *son filz* » ? 2° A-t-il usé directement pour lui-même du titre de « *filz de Dieu* » ?

Il ne paraît pas probable que Jésus ait dit « *mon Père* »; nous n'en pouvons plus juger que par le texte grec qui nous reste, mais le rapprochement de *Mt*, par exemple, et de sa synopse, permet des constatations utiles. Ainsi le *Pater*, selon *Mt*, 6, 9, commence par les mots « *Notre Père... (πάτερ ἡμῶν...)* », et selon *Lc* 11, 2 par : « *Père (πάτερ), que ton nom soit sanctifié* », d'où l'on peut conclure qu'il n'y avait

point de possessif dans la source et, du reste, Jésus parlant araméen, n'a pu dire qu'*Abba*, = *Père*, tout court. Partout où le grec de *Mt* porte « mon Père » (πατέρ μου ou ὁ πατήρ μου), d'après les *Logia*, c'est donc « Père » que devait porter l'original araméen. Jésus, dans ses prières, l'employait sans possessif, sûrement, et quand il parlait de Dieu il disait « *Abba dè bashè-mayyà* = *le père qui (est) dans les cieux.* » Si on se souvient enfin qu'il ne désirait rien tant que de voir tous les hommes s'unir à Dieu aussi étroitement que lui-même, on conclura qu'il n'employait pas une expression qui aurait semblé lui réserver le monopole de cette intimité.

Sans passer en revue les 34 passages évangéliques où se trouve complet ou abrégé le titre de « *fil de Dieu* » (υἱός τοῦ θεοῦ), il nous suffit de nous rendre compte de la place qu'il occupe en *Mc* et dans les *Logia*, autant que la comparaison de *Mt* et de *Lc* permet de les restituer.

Il joue un rôle important en *Mc*. On le trouve dans la scène du baptême et dans celle de la transfiguration, dans la proclamation des démons (3, 41 et 5, 7), dans la question du grand-prêtre à Jésus (14, 61) : « *Es-tu le Christ, le fils du Béni ?* » enfin dans l'exclamation du centurion (15, 39) : « *En vérité cet homme était le fils de Dieu* ». C'est pourquoi, primitifs ou non, les mots « *Evangile de Jésus Christ, le fils de Dieu* », par lesquels s'ouvre le livre, en marquent justement l'intention (Bousset). Mais, dans les divers passages que je viens de rappeler, ce n'est pas Jésus lui-même qui se donne le titre de « *fil de Dieu* » ; on le lui attribue et aucun des récits où il se trouve ne paraît provenir de la tradition primitive ; ni celui du baptême, ni celui de la transfiguration ne sont, de ce point de vue, défendables. La proclamation des démons se rapporte probablement à la théorie marcionienne du secret messianique et elle est, à tout le moins, suspecte d'arrangement rédactionnel (28).

Dans la question du Grand-prêtre les mots, « *le fils du Béni* », placés à côté de « *tu es le Christ* », semblent venir en doublet, comme une addition postérieure, de même qu'en *Mt*, 16, 16 (Confession de Pierre) on a ajouté au simple *Christos*, que donnait *Mc*, 8, 29, le titre : « *le fils du Dieu vivant* » (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος).

Mc ne met qu'une seule fois l'expression « *le fils* » dans la bouche de Jésus : c'est à la fin du discours apocalyptique (13, 32), dans la fameuse déclaration : « *Quant à ce jour (le dernier du monde)... personne ne le connaît, ... ni les anges, ... NI LE FILS (οὐδὲ ὁ υἱός), si ce n'est le Père* ». L'inauthenticité probable de tout le passage la laisse sans garantie. J'ajoute que présentée sous cette forme abrégée, « *le fils* », elle ne peut que demeurer inintelligible à d'authentiques compagnons de Jésus, autant qu'elle semblera naturelle à des chrétiens hellénisants du II^e siècle ? Il n'en pourrait aller autrement que si Jésus faisait un usage habituel de l'expression complète, et ceux-là mêmes qui pensent qu'il s'en est servi confessent que ce n'a dû être que très rarement. Elle ne lui est jamais attribuée par *Mc* et on ne la peut relever qu'une fois dans les *Logia* (*Mt*, 11, 27 et *Lc*, 10, 22) : « *Toutes choses m'ont été données par mon père, et personne ne connaît le père si ce n'est le fils?...* » *Logion* célèbre assurément, mais qui n'a aucune chance d'être authentique et paraît bien avoir germé sur le terrain de la piété hellénique (29).

En revanche les *logia* ne sont pas rares où Jésus considère tous les hommes comme les *fils de Dieu* : *Mt*, 5, 9 : « *Heureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu (υἱοὶ θεοῦ)* » ; *Mt*, 5, 44 : « *Mais moi je vous dis : aimez vos ennemis... afin que vous soyez les fils de votre père qui est dans les cieux (υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν...)* » ; *Mt*, 5, 48 : « *Soyez donc parfaits, comme votre père céleste est parfait.* » — Et il se considère lui-même comme de leur famille sans songer à se

mettre à part : *Mc*, 3, 35 : « Car quiconque fera la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». (Cf. *Mt*, 17, 25 et s.).

Il semble donc qu'on ait tort de croire que Jésus ait regardé Dieu comme *son père* plus que comme le père de tous les hommes et qu'il se soit personnellement intitulé *son fils*. D'ailleurs, une raison sérieuse pouvait l'en détourner, c'est que l'expression « *fils de Dieu* », désignant dans l'Ancien Testament, un ange, ou un roi, ou un homme favorisé de Dieu, pouvait prêter à l'équivoque.

On objecte qu'il a pu se l'appliquer dans un sens messianique. Il faudrait, pour que ce fût possible, qu'on eût coutume, de son temps, de désigner le Messie par ce titre de « *fils de Dieu* ». Or l'expression ne se trouve pas dans un seul passage de la littérature juive sûrement antérieure au christianisme. *Henoch*, 105, 2, paraît bien interpolé (Charles et Dalman); *IV Esdras*, 7, 28 : « Car mon fils le Christ »; 7, 29, « après ces années mon fils le Christ mourra »; 13, 32, 37, 52; 14, 9, sont tous suspects de corrections chrétiennes. L'original araméen, s'il a existé, a disparu et toutes les versions en ont passé par les mains des chrétiens. Du reste, dans ces divers passages, le texte correct, je veux dire celui qui traduit exactement l'original (*Ebed Iahwé*), ne doit pas être « *fils de Dieu* » (υἱός θεοῦ), mais « *serviteur de Dieu* » (παῖς θεοῦ). Le *Psaume* 2, où l'orthodoxie voit volontiers « la prophétie du complot des Juifs contre Jésus-Christ et de la gloire où il a été élevé par son père » (30), ce qui est déjà l'interprétation d'*Act.*, 4, 25-28, est aujourd'hui généralement rapporté à Israël et non pas au Messie (31), encore qu'il y faille peut-être chercher l'origine du titre de *Messie* (*Oint*) et de l'expression « *fils de Dieu* » (32).

Remarquons encore qu'en tous ces passages c'est Iahwé qui est censé nommer le Christ son fils et que, ni dans l'Ancien Testament, ni dans les Apocryphes,

le titre de « *fil de Dieu* » n'est appliqué par l'écrivain lui-même au Messie (33).

D'autre part, je rappelle que nous savons par Justin (*Dial.*, 49) que les docteurs juifs de son temps attribuent au Messie futur une origine toute humaine, et par Origène (*C. Celse*, 1, 49) que ceux du III^e siècle, qui attendent toujours le Christ de Dieu, déclarent ne connaître aucune prophétie qui parle de la venue d'un « *fil de Dieu* ». Même en supposant que quelques Juifs, dans leurs méditations sur le Messie, qui, selon certains, attendait son heure près de Iahwé, en soient déjà venus à lui donner par métaphore le nom de « *fil de Dieu* », et en acceptant aussi que ce titre n'ait pas laissé de traces dans la tradition rabbinique parce que l'hostilité juive à l'égard de tout ce qui était chrétien l'en a effacé, il faut au moins convenir qu'on n'en usait point couramment autour de Jésus, et que ce dernier ne pouvait guère être compris s'il se l'attribuait dans un sens messianique. Rien ne permet de croire qu'il ait lui-même inventé ce sens (34).

En vérité toutes les vraisemblances s'accordent pour que Jésus n'ait *jamais et dans aucun sens* (35) employé, en se l'appliquant à lui-même, l'expression de « *fil de Dieu* » et, pour ma part, je considère comme tout à fait certain qu'il ne s'en est jamais servi. Alors d'où vient-elle?

On ne peut guère douter que, sous la forme complète « *le fil de Dieu* », ou sous l'abréviation « *le fil* » elle soit d'usage courant dans les milieux d'où proviennent les épîtres pauliniennes et les écrits johanniques (36).

Mais ici et là — la remarque est d'importance — le sens qu'elle revêt dépasse singulièrement celui que Jésus lui aurait prêté s'il l'avait employée. A la notion d'Elu de Dieu, d'homme favorisé de sa grâce et de ses dons, même de Messie, elle ajoute, spécialement chez *Jn*, l'idée plus haute d'une relation intime et person-

nelle entre Dieu et Jésus ; et cette idée se rapporte à la spéculation métaphysique construite par Paul et par *Jn*, sur les données de la tradition ou à côté d'elles. Chez *Jn* et peut-être déjà chez Paul, Jésus est « *filz de Dieu* » comme le Logos, le Verbe, l'est chez Philon (37). Il ne s'agit plus là seulement d'un titre qui précise en Jésus le rapport filial qui unit tout homme à Dieu, mais bien d'un des caractères spécifiques du Christ ; et le premier pas est fait sur la route qui conduit au dogme de la Trinité. Or, quand les chrétiens de l'âge apostolique, encore étrangers à cette spéculation, ont voulu marquer le rapport qu'ils concevaient entre Jésus et Dieu, ce n'est pas *filz de Dieu* (*bar-élâhâ*) = *υἱός τοῦ θεοῦ*) qu'ils ont dit, c'est *serviteur de Dieu* (*ebed-Iahwé*). Le mot *ebed*, en effet, venait tout naturellement à l'esprit d'hommes qui le rencontraient dans l'Ancien Testament appliqué à David (*Ps.* 17), ou à ce fameux « *serviteur de Iahwé* » dont les souffrances, décrites en *Isaïe*, 53, ont exercé une telle influence sur la tradition chrétienne de la Passion et sur l'interprétation de la mort de Jésus. Mais ce mot qui, au vrai, désignait assez étroitement le *serviteur*, avait pour équivalent grec, *païs* (παῖς) qui veut dire à la fois *serviteur* et *enfant*. Quand, dans les *Psaumes de Salomon* (12, 7 ; 17-23) Israël est qualifié de « *παῖς τοῦ θεοῦ* », on doit bien entendre : « *serviteur de Dieu* », mais il n'est pas interdit de traduire : « *enfant de Dieu.* »

C'est cette expression de *παῖς τοῦ θεοῦ* que l'on rencontre dans les *Actes* (3, 13 et 26 ; 4, 27 et 30) et dans l'antique *Didaché* (9, 2 et 3 ; 10, 2 et 3), où l'ont fixée des formules de prières encore si juives d'apparence qu'elles sont probablement les plus anciennes dont les chrétiens aient usé. C'est elle aussi qu'Epiphane (*Haer.*, 29, 7) attribue aux Ebionites, en qui survit sur bien des points la vieille tradition, et une longue série d'attestations anciennes, spécialement remarquables dans les formules liturgiques où se maintiennent longtemps les formes premières de langage,

nous permettent de noter sa persistance au temps même où elle était déjà supplantée par « *filz de Dieu* » (υἱός τοῦ θεοῦ) (38). En revanche, ce dernier ne se trouve qu'une seule fois dans les *Actes* (9, 20) ; il y est rapporté à la prédication de Paul et donné comme sa caractéristique : « *Et dans les synagogues il faisait connaître Jésus, (disant) qu'il est le filz de Dieu* ». Et l'impression que nous donne là le rédacteur des *Actes* est juste : la notion essentielle qu'enferme le titre de « *filz de Dieu* », et les mots qui l'expriment, n'appartiennent pas à la théologie des communautés palestiniennes.

Nous pouvons donc conclure que c'est sur le terrain hellénique que l'expression « *filz de Dieu* » a été, pour la première fois, appliquée à Jésus, et qu'on a d'abord estimé qu'elle définissait mieux que toute autre l'essence intime de son être. Peut-être y avait-elle été préparée par la pensée philonienne qui, vraisemblablement, allait déjà jusqu'à appliquer au futur roi d'Israël, aussi bien qu'à l'empereur romain, les titres de « *filz de Dieu* » (υἱός θεοῦ) ; de « *Seigneur* » (κύριος) et de « *Sauveur* » (σωτήρ).

N'oublions pas que le mot *Messiah* = *Christ* n'enferme qu'une idée juive. Les Grecs ne l'entendent qu'à la condition de la transposer, de la placer dans la perspective du christianisme universalisé ; mais, en revanche, ils sont familiarisés avec l'habitude de donner du « *filz de Dieu* », aux héros, aux rois, à tous les personnages en qui l'admiration ou la flatterie voient se manifester un génie divin. Le mot *dieu* (θεός) gardait alors beaucoup plus de souplesse que nos habitudes de langage ne le supposent. Je crois donc probable que l'expression « *filz de Dieu* » (υἱός τοῦ θεοῦ), fut d'abord employée pour préciser « *παῖς τοῦ θεοῦ* », entendu au sens de « *enfant de Dieu* ». Elle ne supposait pas originairement filiation divine directe, ni divinité stricte de Jésus ; les récits du baptême le prouvent. Toutefois elle impliquait une intime péné-

tration de Dieu en Jésus et, entre eux, un rapport qu'on ne définissait pas encore rigoureusement, mais dont le mot *fil*s marquait au moins la tendance. Elle se constitua sans doute dans les communautés pauliniennes dès les premiers temps de leur existence; de Paul elle passa en *Mc* et de *Mc* en *Mt* et en *Lc*.

Il est à noter que *serviteur* (ou *enfant*) de Dieu (παῖς τοῦ θεοῦ) ne se rencontre qu'une seule fois dans les Synoptiques, en *Mt*, 12, 18, qui cite en cet endroit *Isaïe*, 42, 1. Cette remarque achève de nous prouver que les deux expressions *serviteur* (ou *enfant*) de Dieu et « *fil*s de Dieu » viennent de deux milieux différents et répondent à deux conceptions christologiques différentes.

VI. Nécessité d'éclaircir l'expression. — Le travail de l'esprit grec et l'influence des légendes. — L'intervention du texte d'*Isaïe*. — Pourquoi la légende a réussi et duré. — Son lieu de naissance et sa date. — Pourquoi *Mt* et *Lc* sont dissemblables. — La réalité de l'histoire.

L'expression de « *fil*s de Dieu » à peine formulée, demanda éclaircissement.

La tentation de la prendre en rigueur, d'autant plus absurde et scandaleuse pour un Juif que la tradition authentique nommait la mère humaine de Jésus, devait, au contraire, se présenter d'elle-même à des hommes que leurs habitudes d'esprit et de langage prédisposaient à nese point étonner de la collaboration d'un Dieu et d'une mortelle dans la génération d'un héros. « *Quand nous disons que le Verbe a été engendré sans opération charnelle*, écrira Justin (I *Apol.*, 21),... nous n'admettons rien de plus étrange que l'histoire de ces êtres que vous appelez *fil*s de Zeus »; et Tertullien (*Apol.*, 21) fait les mêmes rapprochements. La conviction que Jésus était né de l'Esprit-Saint n'impliquait pas, d'après les prémisses de la pensée juive, l'exclu-

sion d'un père terrestre, pas plus que d'une mère terrestre, car le mot araméen *Rouach* = *Esprit* étant du féminin, l'Esprit ne pouvait être le père de Jésus ; elle impliquait, simplement, suivant une conception familière à l'Ancien Testament, que l'Esprit était devenu comme le principe de l'activité du Seigneur. Quand Paul précise en disant que Jésus est « *filis de Dieu* », il ajoute à cette représentation judaïque un élément métaphysique nouveau, qui correspond à sa propre conception du Christ céleste, mais qui ne suppose pas encore, nous le savons, la réelle génération de Jésus par Dieu, qui, par conséquent, demeure inintelligible au commun des hommes et veut être expliqué. Le mot *filis* suggère tout naturellement l'éclaircissement que les convertis de la gentilité acceptent d'avance. Ici l'obstacle du *Rouach* féminin n'existe plus ; l'Esprit chez les Grecs, le *Pneuma*, est du neutre ; rien de plus aisé, en le laissant dans son rôle, que de le considérer comme le principe générateur de Jésus en Marie. L'idée que les chrétiens se font de Dieu répugne à l'artifice mythologique d'une « liaison » du Père éternel avec une femme de la terre, mais rappelons-nous la remarque de Plutarque, sur la façon mystérieuse dont les dieux peuvent féconder les mortelles et nous comprendrons qu'en l'espèce, l'intervention de l'Esprit arrange tout, pour des hommes qui, sans abandonner l'antique croyance, ne l'acceptent plus dans sa naïveté première. En somme, on reporte au moment de la conception et en Marie, l'opération que l'Esprit est déjà censé avoir accomplie en Jésus lui-même au moment de son baptême, sans qu'aucune « histoire » païenne particulière ait servi de schéma. Le seul désir d'expliquer comment Jésus pouvait bien être « *filis de Dieu* » a suffi pour que s'imposât à des Grecs la légende qui est devenue « de foi ». Le texte d'Isaïe se rencontra juste à point pour l'authentifier, en la montrant conforme à la prédiction de l'Écriture, et ce fut par lui, probablement, par son

contre-sens sur la *halamah*, que s'ajouta à la notion première de la fécondation de Marie par l'Esprit, celle de sa virginité *ante partum*, c'est-à-dire avant l'enfantement et gardée dans la conception. La légende de la conception virginale est donc née en terre païenne et peut-être dans des cercles où l'on honorait particulièrement la virginité et la continence, où, aussi, on ignorait, ou on négligeait la doctrine antérieure de la préexistence du Christ (39).

Elle a réussi, avant tout pour les raisons qui l'ont fait naître, parce que, favorisée par le milieu, elle constituait dans l'ordre de la christologie une majoration considérable, suivant la même ligne que plusieurs autres qui, avant elle, avaient commencé de hausser Jésus vers Dieu. On dit d'abord : « Il a été fait Messie par la résurrection » ; un peu plus tard on a dû reporter cette glorification à la Transfiguration ; on a dit ensuite : « Il a été adopté par Dieu et emplî de son Esprit au baptême » ; puis : « Il a été prédestiné par Lui de toute éternité et Il préexistait auprès de Lui avant que de s'incarner sur la terre ». Maintenant on affirme « qu'il a été engendré par l'Esprit » et on assure, pour le prouver, que sa mère était vierge et que les Ecritures avaient tout prédit. La foi se sent flattée dans son désir du *plus fort* et il ne se trouve pas de témoin pour contredire la légende. Elle a duré, bien que, par la suite, la christologie ait reçu des perfectionnements beaucoup plus intéressants, parce que la foi populaire s'y est reconnue et s'y est attachée ; parce qu'aussi elle a rendu à la foi commune, celle qui tend à devenir l'orthodoxie, de grands services dans les débats christologiques du II^e siècle. Elle permettra aux chrétiens moyens de rester à mi-chemin de l'*ébio-nisme*, qui s'obstine à ne voir en Jésus qu'un homme inspiré, né d'un homme, et du *docétisme*, qui réduit son humanité à une apparence. Sa naissance d'une femme atteste son humanité et sa réalité charnelle ; sa conception par l'Esprit garantit sa divinité.

Où exactement et quand notre légende est-elle née? Nous sommes réduits à le deviner. Les vraisemblances accusent un milieu populaire et des fidèles d'origine hellénique, étrangers à la doctrine de la préexistence; ils pourraient néanmoins appartenir à des communautés originairement pauliniennes, car la théologie de l'Apôtre n'a été comprise que tardivement, même dans ses Eglises. Comme la première génération chrétienne a ignoré la légende, qui, pourtant, paraît répandue partout vers le début du II^e siècle, il convient, sans doute, de placer sa naissance vers l'année 80.

Les deux récits dissemblables de *Mt* et de *Lc* représentent donc deux réalisations différentes de l'affirmation : « *Il est le fils de Dieu. Il est né de l'Esprit* ». D'ailleurs ils ne disent pas le dernier mot sur la question, car les Evangiles apocryphes et, après eux, d'autres écrits chrétiens, inspirés soit par l'insatiable curiosité de la foi populaire, soit par l'inlassable scrupule des théologiens, ont prévu toutes les questions et donné « tous les détails » sur la conception et la naissance de Jésus (40). Les ennemis du christianisme ont cherché, dès l'antiquité, à en tirer avantage pour le tourner en ridicule, et nous-mêmes, aujourd'hui, avons du mal à mettre ces inventions saugrenues, et grossières, malgré leurs intentions d'édifier, et ces gloses subtiles sur le même plan que les deux récits de *Mt* et de *Lc*. Et pourtant, quoique de degré différent, ceux-ci sont de même nature, de même tendance, et, dans leur principe, de même esprit que les pires « histoires » des Apocryphes.

L'histoire, écartant toutes ces légendes, où se réalisent des vues de foi, reste en présence de Jésus, fils de Joseph et de Marie; elle ne dispose d'aucun renseignement sur les circonstances réelles de sa naissance, qui n'ont, sans doute, rien présenté d'extraordinaire.

CHAPITRE V

LES FRÈRES DE JÉSUS

I. — Les textes de Mc. — Position de la question. — Les trois solutions proposées. — Mentions des frères et sœurs de Jésus dans le Nouveau Testament. — L'ancienne tradition ne s'en offense pas ; sa persistance. — Le dogme de la virginité perpétuelle de Marie.

On lit en Mc, 3, 31 et s. : « *Et sa mère et ses frères survinrent et, se tenant au dehors, ils envoyèrent vers lui pour l'appeler, et la foule était assise autour de lui et on lui dit : Voici ta mère et tes frères qui te demandent dehors.* » Divers manuscrits mentionnent même en cet endroit « *ses sœurs* », mais probablement parce que le verset 35 semble les supposer : « *Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère* », et parce qu'elles sont mentionnées en Mc, 6, 2-3, où les gens de Nazareth, s'étonnant de l'enseignement que donne Jésus dans leur synagogue, se disent entre eux : « *D'où ces choses lui viennent-elles et quelle est cette sagesse qui lui est donnée ? Et ces miracles que ses mains accomplissent ? Est-ce que ce n'est pas le charpentier, le fils de Marie et le frère de Jacques et de José et de Jude et de Simon ? Et est-ce que ses sœurs ne sont pas aussi chez nous ?* » Ainsi Jésus aurait eu, l'Évangéliste semble l'attester clairement, des frères et des sœurs, et il faut à tout le moins con-

venir que si aucune considération dogmatique n'intervenait entre les textes que je viens de rappeler et nous, il ne viendrait à l'idée de personne de leur donner un autre sens. Mais leur interprétation la plus naturelle, si évidente qu'elle paraisse, contredit le dogme orthodoxe de la virginité perpétuelle de Marie, et, pour le sauver, les théologiens ont torturé les affirmations marciennes. Tant qu'on s'en est tenu à protéger le dogme de la conception virginale, il a suffi de dire que Jésus n'avait pas eu de frère aîné; on ne voyait pas d'inconvénients à ce que d'autres enfants fussent nés après lui de l'union légitime de Marie et de Joseph, mais la foi n'a guère tardé à juger insupportable l'idée que la Vierge avait souillé, en le pliant aux nécessités de la génération humaine, un corps élu par Dieu pour être, neuf mois durant, le Temple du Seigneur.

En somme, sur les textes évangéliques sont édifiées trois théories : 1° La *hiéronymienne*, soutenue par saint Jérôme : les prétendus frères et sœurs de Jésus ne sont que ses *cousins et cousines*, fils et filles d'un frère de Joseph, nommé Clopas, et d'une sœur de la Vierge, nommée, comme elle, Marie. — 2° *L'épiphanienne*, soutenue par saint Epiphane : les frères et sœurs de Jésus sont issus d'un premier mariage de Joseph. — 3° *L'helvidienne*, défendue par Helvidius, au temps de saint Jérôme : les frères et les sœurs sont des enfants de Joseph et de Marie, nés *après* Jésus. De nos jours certains critiques, allant plus loin qu'Helvidius, contestent à Jésus la qualité d'aîné des enfants de Joseph et de Marie.

Le Nouveau Testament mentionne en plusieurs endroits les frères et sœurs de Jésus (1). Si, au temps de la rédaction de ces textes, on avait fait difficulté d'admettre que le Seigneur avait eu des frères et des sœurs, je pense que leurs auteurs auraient pris quelques précautions pour éviter une confusion fâcheuse. C'est, du reste, la même réflexion que pro-

voque *Lc*, 2, 7 : « et elle mit au monde son fils le premier-né » (τὸν πρωτότοκον), car on ne peut nier que la mention de ce *premier-né* ne crée au moins une présomption en faveur de l'existence de *puinés*. On répond que les Evangélistes, sachant exactement à quoi s'en tenir sur la virginité perpétuelle de Marie, n'ont pas prévu les erreurs que pouvaient commettre leurs lecteurs moins bien instruits qu'eux ; mais ce n'est là qu'une médiocre échappatoire.

Que le dogme de la conception virginale appelât, comme un complément naturel, celui de la virginité perpétuelle de Marie, je ne le conteste pas ; pourtant, sur ce point, l'opinion de l'Eglise ne se fixa qu'assez tard. Si les chrétiens des premiers siècles différèrent d'avis et discutèrent si longtemps avant d'aboutir à la conclusion devenue « de foi », c'est que l'interprétation la plus simple des textes et des traditions s'imposait avec évidence à un grand nombre d'entre eux. Tertullien, par exemple, acceptait très bien qu'après le naissance virginale de Jésus, Marie ait eu de Joseph plusieurs autres enfants. Assurément s'il avait trouvé dans l'enseignement de l'Eglise orthodoxe une affirmation nette de la virginité perpétuelle de Marie, il l'aurait, tel que nous le connaissons, acceptée d'enthousiasme et la rigueur montaniste n'aurait pu que l'y attacher plus étroitement.

Son témoignage n'est pas isolé. Ne parlons pas des Ebionites, puisque, pour les récuser, on prétend en faire des *dégénérés* de la foi primitive, au lieu de les considérer comme ses représentants attardés (2), non plus que de Victorin de Petau, mort martyr vers 303, puisque, si Helvidius invoquait son opinion, saint Jérôme soutenait que c'était à tort ; laissons de côté Hégésippe (fin II^e siècle), dont le témoignage, encore qu'en apparence très clair, du moins sur Jude, « qui était selon la chair frère du Sauveur », a été parfois tourné à l'avantage de la thèse hiéronymienne (3) ; négligeons la *Didascalie* (III^e siècle), où Jacques est

qualifié d'« évêque de Jérusalem, selon la chair frère de notre Seigneur » (4), mais dont on a également contesté l'intention, bien qu'elle semble nettement ressortir du parallélisme que nous offre la *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis* : « Il y avait là Dinocrate mon frère selon la chair (*frater meus carnalis*) » ; il nous reste au moins le témoignage d'Origène sur ces chrétiens dignes de blâme qui pensent que Jésus a renié sa mère parce qu'elle n'avait point gardé la chasteté, et celui d'Epiphane sur l'aveuglement d'Apollinaire qui enseignait que Marie avait eu des enfants après la naissance de Jésus, opinion, ajoute Epiphane, répandue de son temps en Arabie (5).

En revanche, de très bonne heure, certains chrétiens ont cherché à se débarrasser des frères et sœurs de Jésus ; le *Protévangile de Jacques* et, au dire d'Origène, (*In Mt*, 12, 55), l'*Évangile de Pierre*, apocryphes du II^e siècle, peut-être aussi Justin, d'après un fragment syriaque d'authenticité douteuse (6), soutiennent déjà que les « frères et sœurs » n'appartiennent qu'à Joseph et qu'ils viennent de son premier mariage. Cette opinion qu'Origène accepte, en s'appuyant, dit-il, sur une tradition de la foi et non sur des témoignages authentiques, s'accorde bien avec celle qui tend à représenter Joseph comme un vieillard très âgé au moment de son union avec Marie. Clément d'Alexandrie et, après lui, Origène, professent que le Christ, pour les hommes, sa mère, pour les femmes, ont donné l'exemple de la virginité parfaite (7).

Personne ne s'était avisé avant saint Jérôme de l'explication qu'il préféra et qui lui fut inspirée par sa conviction d'ascète mystique que, né d'une vierge, le Christ vierge n'avait pu naître que dans un « ménage » vierge (*Adv. Helvid.*, 19 ; « *ut ex virginali conjugio virgo Filius nasceretur* »). Le tout pour la plus grande gloire de la virginité à laquelle, semble-t-il, Jérôme devait quelques réparations. La virginité de Joseph le privait de ses enfants qui devenaient du coup

les *cousins* de Jésus. Cette « conciliation », acceptée par saint Augustin, n'est pas de foi plus que la virginité de saint Joseph, mais elle est « proche de la foi » : « C'est la foi de l'Eglise, écrit saint Pierre Damien, c'est du moins le témoignage de la tradition et la persuasion de tous les chrétiens que le père de l'Homme-Dieu a toujours été vierge (8). »

II. La solution *hiéronymienne*. — Il est possible que les frères soient les *cousins* de Jésus. — Cela est. — Frère expression stéréotypée. — Argument tiré de *Jn*, 19, 26. — Pas d'autre « fils de Marie » que Jésus dans le Nouveau Testament. — *Mc*, 15, 40 et *Mc*, 6, 3. — Argument tiré de la conception virginale en *Mt* et *Lc*. — Faiblesse de tous ces arguments.

Les tenants de la thèse *hiéronymienne* doivent prouver d'abord qu'il est possible que les frères de Jésus soient ses *cousins* et ensuite que cela est.

Sur le premier point, voici comme ils raisonnent (Lagrange) : Les mots « frères du Seigneur » représentent une expression toute faite, qui s'applique à un groupe de personnes déterminées, ainsi qu'on le peut constater en *I Cor.*, 9, 5 : « de même que et les autres apôtres et les frères du Seigneur » (καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου). Elle a pris naissance dans la communauté primitive, donc elle est traduite de l'araméen. Or, en araméen, le mot *aha* (frère) peut signifier aussi *demi-frère*, et, plus généralement, *proche parent*. En *Genèse*, 13, 8, Abraham dit à Loth, son neveu : « Puisque nous sommes frères » ; en *Gen.*, 29, 15, Laban dit à Jacob, son neveu : « Puisque tu es mon frère » ; en *I Chron.*, 23, 21-22, les fils de Keis épousent les filles d'Eléazar, son frère, et le texte dit qu'elles sont épousées par leurs frères, qui ne sont, au vrai, que leurs *cousins germains*. Ni l'hébreu ni l'araméen ne possédant de mot précis pour dire *neveu* ou *cousin*, il leur faut employer le mot *frère*, ou recourir à une périphrase. Donc, si Jésus a

des *cousins*, on peut les appeler ses frères et on a pu traduire en grec par *adelphoi* = frères, une expression araméenne employée du vivant du Seigneur et dans la communauté primitive pour désigner ses cousins. C'est exact ; mais il semble excessif de conclure que si le mot « frères » peut comprendre les cousins, on n'a plus aucun argument pour soutenir que les frères de Jésus étaient vraiment « ses frères », attendu que *possibilité* n'est pas *certitude*, encore moins *vérité*, et que le sens propre de *frère* reste, pour le mot *aha*, le plus naturel et le plus fréquent.

Mais, précise-t-on, il ne s'agit plus de *possibilité* mais bien de *certitude*, car les frères de Jésus étaient en fait ses cousins ; en voici les preuves :

1° L'expression *frère* est « stéréotypée » : quand, par exemple, elle s'applique à Jacques, en *Gal.*, 1, 19, « elle n'équivaut pas à une affirmation que Jacques était le propre frère du Seigneur » ; elle est simplement destinée à distinguer un Jacques d'un autre Jacques ; elle s'applique à d'autres hommes que de vraisemblables frères, par exemple en I Cor.) 9, 5 : « ... et les frères du Seigneur et Céphas. » Si *Mc*, 6, 3 donne « Est-ce que ses sœurs ne sont pas aussi chez nous ? » *Mt*, 13, 56, en synopse, porte : « Et ses sœurs, est-ce qu'elles ne sont pas toutes chez nous (ὄχι πάντα πρὸς ἡμᾶς εἰσιν) ? » Et on met l'accent sur ce *toutes*, qui, dit-on, ne peut désigner qu'une foule : « *omnes nisi de turba non dicitur* », avançait déjà saint Jérôme contre Helvidius. Donc les mots *frères* et *sœurs* désignent ici « une famille au sens large plutôt qu'au sens strict » (Lagrange). Par malheur tout ce raisonnement, fondé sur une simple hypothèse d'interprétation, n'aboutit encore vraiment qu'à fonder une *possibilité* ; on ne prouve pas que, dans les passages invoqués, les mots *frère* et *sœur* n'aient point leur sens habituel.

2° Mais Jésus, en mourant (*Jn*, 19, 26), confia sa mère à Jean son disciple ; c'est donc qu'elle va rester

seule et qu'elle n'a pas d'autres enfants (Lagrange, Brassac). — Zahn objecte justement que le Christ pouvait accorder plus de confiance à un disciple éprouvé qu'à des frères incrédules. On réplique qu'ils n'étaient pas incrédules, puisque les *Actes* (1, 14) les montrent présents au Cénacle le jour de la Pentecôte; argument sans valeur, car, entre la Crucifixion et la Pentecôte, prend place la Résurrection, qui peut avoir converti Jacques et ses frères. On réplique encore : En fait, les « frères » du Seigneur sont devenus croyants et Jésus avait prédit leur conversion; Jean ne l'ignorait pas; pourquoi donc le Maître aurait-il enlevé sa mère d'un milieu familial qui allait tout entier se « rallier » à la communauté des disciples? Cela ne se comprend pas si les « frères » sont les enfants de Marie. — Le raisonnement ne tient pas, car, si on admet l'historicité de l'épisode de *Jn*, il faut penser que Marie seule est ralliée, alors que les « frères » ne le sont pas et qu'il s'agit, pour Jésus, de pourvoir à la situation présente et non à la future. Mais tout porte à croire que l'épisode de *Jn* n'est pas historique, qu'il revêt un sens symbolique (9) et qu'il a été construit avec des emprunts faits aux Synoptiques, lesquels ignorent la présence de Marie au pied de la croix. Les exégètes conservateurs sont obligés d'en convenir, car, autrement, il leur faudrait l'identifier à Marie, « la mère de Jacques le Mineur et de José », dont *Mc*, 15, 40, fait mention, et ce serait résoudre contre l'orthodoxie la question même qui nous occupe. *Jn*, 19, 26 ne prouve donc rien.

3° Aucun texte du Nouveau Testament ne nous parle d'un *fil*s de Marie, autre que Jésus, ni même d'un *fil*s de Joseph, tandis que Marie est plusieurs fois qualifiée de « mère de Jésus », et qu'à Nazareth on désigne le Seigneur comme « le *fil*s de Marie », ainsi qu'on fait d'ordinaire pour l'enfant unique d'une veuve (10). — Sans doute; mais, pour nos rédacteurs évangéliques, Jésus est le centre de toutes les précoc-

cupations et les autres personnages du récit ne prennent de l'intérêt que par rapport à lui; ils lui sont, pour ainsi dire, toujours subordonnés : Joseph est son père, Marie est sa mère, Jacques est son frère. Alors l'argument ne porte pas. On essaie de lui rendre vigueur en remarquant que, par exemple, en Act., 1, 14, les « frères du Seigneur » ne forment pas groupe avec Marie, car celle-ci se trouve rangée avec « les femmes »! Or le texte donne : « ... avec les femmes et Marie, la mère de Jésus, et avec ses frères ». Je ne saisis donc pas la valeur de la remarque. — J'en dirai autant de celle qui croit voir qu'en Jn, 2, 12, les « frères » sont moins liés à la « mère » qu'aux disciples, parce que le texte porte : « Après cela il descendit à Capharnaüm, lui et sa mère et ses frères et ses disciples! » En quoi et (καί), placé entre mère et frères est-il moins « liant » que mis entre frères et disciples? Je ne l'aperçois pas.

On remarque enfin que Mc, 6, 3 écrit : « le fils de Marie et frère de Jacques; » LE fils (ὁ υἱός) et non LE frère (ὁ ἀδελφός), mais seulement frère. La présence de l'article ici et son absence là constituent une nuance essentielle : puisque l'expression « le fils de Marie » suffit à désigner Jésus, c'est donc que Marie n'a pas d'autre enfant. — Je m'étonne alors qu'un écrivain si préoccupé d'enfermer tant de sens dans un article n'ait pas pris soin d'éviter toute équivoque en ajoutant « et cousin de Jacques », au lieu de « et frère de Jacques »; le grec, plus riche que l'araméen, disposait de tous les vocables nécessaires (ἀνεψιός, cousin; ἀδελφιδούς, cousin germain; ἀνεψιαδής, cousin issu de germain). On répond : il a traduit tout simplement l'araméen *aha* = frère. Une telle passivité surprendrait chez un homme censé si scrupuleux.

4° On dit encore : Mc, 15, 40 porte : « Marie, la mère de Jacques le Mineur et de José », et Mc, 6, 3 : « ... frère de Jacques et de José et de Jude et de Simon ». Dans les deux passages, Jacques et José se placent

suivant le même ordre et le premier texte prouve qu'ils ne sont pas fils de la Vierge Marie; Jude et Simon ne le sont donc pas non plus, puisque le second texte les présente comme leurs propres frères; ils ne sont d'ailleurs pas tous quatre fils de la même mère, puisqu'en *Mc*, 15, 47, José sert à désigner sa mère (*Marie de José* = Μαρία ἡ Ἰωσήτος), qu'en *Mc*, 16, 4 Jacques reçoit le même emploi (*Marie de Jacques* = Μαρία ἡ Ἰακώβου) et que Jude et Simon ne sont nulle part attribués à cette *Marie de Jacques*, ou *de José*. — Ce raisonnement suppose résolus plusieurs problèmes assez compliqués touchant l'emploi de ces divers noms et leur interprétation : nous allons les retrouver dans un instant.

5° Si *Mt* et *Lc* placent au début de leur Evangile l'affirmation que Jésus est né d'une vierge, c'est qu'ils savent qu'il n'avait pas de frères aînés. — Il serait plus prudent de dire qu'ils le *supposent*. — Ils excluent aussi l'hypothèse de la présence dans la Sainte Famille d'enfants issus d'un premier mariage de Joseph, puisqu'ils n'en parlent pas à propos de la Fuite en Egypte, de l'Adoration des bergers, de la Présentation au Temple. De même l'épisode de l'invention de Jésus dans le Temple (*Lc*, 2, 41-52) prouve qu'au temps de sa douzième année il était le seul enfant de la Vierge Marie. — On ne peut raisonner ainsi qu'en méconnaissant le caractère à la fois légendaire et *stylisé* de la double et contradictoire histoire de l'enfance.

Ces récits nous transportent loin de la réalité, comment s'appuyer sur eux pour l'atteindre? Marie et Joseph ont pu engendrer des enfants après Jésus, et même avant, sans que les légendes postérieures à la génération apostolique et construites hors de la tradition galiléenne en aient tenu compte; ce qui, du reste, n'empêche pas les derniers rédacteurs de *Mt* et de *Lc* de laisser dans la suite de leur narration, empruntée à *Mc*, plusieurs mentions de frères de

Jésus. Quand même notre *Lc* aurait voulu, comme on le soutient parfois (11), nous suggérer l'idée de la virginité perpétuelle de Marie, il conviendrait encore de distinguer entre cette vue de foi et les faits. Personne ne s'aviserait de recourir à telle ou telle autre majoration marialogique, par exemple à l'affirmation de l'Immaculée conception, pour garantir un trait de la biographie de Marie.

Au reste, le raisonnement qu'on fonde sur *Mt* et sur *Lc*, ne vaut pas pour *Mc*, qui ne parle point de la conception virginale. On prétend qu'il a employé, en 3, 31, le mot *frère*, quoique impropre, parce que ce mot, d'ailleurs suggéré par l'araméen, s'imposait en soi, car il fallait « comparer la parenté charnelle la plus proche à la parenté spirituelle » (Lagrange). C'est une opinion ; mais pourquoi les « cousins » de Jésus viennent-ils le chercher avec sa mère ? On répond : Marie est veuve et, depuis que son fils a commencé de mener une vie errante, elle habite chez ses neveux, qui peuvent être les aînés de Jésus et avoir sur lui plus d'autorité que des frères puînés. Hypothèses gratuites et, si j'ose dire, trop « sur mesure » pour nous retenir. Il me semble que quiconque lira sans parti pris *Jn*, 7, 3 ; 2, 12, et *Mt*, 13, 55 ; 12, 46-47, en recevra l'impression que les « frères » vivent normalement sous le même toit que Jésus et sa mère et sont regardés comme les enfants de Marie. Mais je ne confonds pas une impression avec une assurance.

Aucune des remarques que nous venons de passer en revue ne pourrait, en tout cas, nous conduire au delà d'une *possibilité* ; mais, en vérité, aucune ne mérite d'être prise en longue considération et elles soulèvent, dans leur ensemble, plus de difficultés qu'elles n'en résolvent. Toutes sont dominées par l'affirmation préalable que le mot araméen *aha* a déterminé le grec *adelphos*, *frère*, et que le souci d'éviter une confusion fâcheuse, et certainement sensible de bonne heure, n'a pas suffi à faire préciser la traduction.

III. — D'où viennent les *cousins*? — Marie de Clopas et Clopas — Jacques *frère du Seigneur* est-il Jacques d'Alphée, apôtre? — Clopas est-il Alphée? — Invraisemblances. — Confusion inextricable de noms courants.

Mais, enfin, d'où viennent ces *cousins* si mal à propos dénommés *frères*? Ce sont, dit-on, les enfants d'une sœur de la Vierge, que l'on va chercher en *Jn*, 19, 25. On y lit qu'au pied de la croix se trouvaient « sa mère (ἡ μήτηρ αὐτοῦ = la mère de Jésus), et la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie la Magdaléenne » (12). On interprète : Marie, la Vierge, a une sœur; c'est Marie, la femme de Clopas, et elle est la mère de Jacques le Mineur et de José. De ce Clopas le Nouveau Testament ne fait mention qu'en *Jn*, 19, 25, car rien du tout ne prouve que le Cleopas qui paraît dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs, en *Lc*, 24, 18, soit le *Clopas* de *Jn*. Mais comme Hégésippe parle d'un Clopas, frère de Joseph (Eus., *H. E.*, 3, 11), on ne doute pas qu'il ne s'agisse du même; et comme Hégésippe nomme son Clopas à propos de *Siméon*, « second évêque » de Jérusalem, qui est, paraît-il, son fils, et qu'au nombre des quatre « *frères* » de Jésus il se trouve un *Simon*, on déclare que Simon et Siméon ne font qu'un, qui est le propre neveu de Joseph. En conséquence, on affirme que les deux frères, Joseph et Clopas, ont épousé les deux sœurs, toutes deux nommées Marie. Du mariage de Clopas et de Marie ne naissent probablement que deux garçons, Jacques et José, et peut-être des filles, car, puisqu'à Marie de Clopas *Mc*, 15, 40 n'attribue que Jacques et José, il faut que Simon et Jude soient issus d'un autre mariage de Clopas. Donc, sur les quatre frères, deux sont les cousins germains de Jésus à la fois par leur père et par leur mère, et deux par leur père seulement. Et tout s'arrange à merveille.

Une difficulté particulière, ou plutôt un cas particulier de la difficulté générale, naît de l'identification de Jacques « frère du Seigneur » (*Gal.*, 1, 19), qui joue un rôle considérable dans la première communauté de Jérusalem. Paul semble le considérer comme un apôtre ; or, si c'est un des Douze, ce ne peut être que Jacques d'Alphée (*Mc*, 3, 18 : Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου) et, tout au plus, un cousin de Jésus. *A priori*, il serait étrange qu'en relatant la constitution de la liste apostolique *Mc* ne fit pas mention de la parenté qui unissait ce Jacques d'Alphée à Jésus et qu'il laissât subsister la confusion entre son père, supposé l'oncle de Jésus, et un autre Alphée, père du publicain Lévi, selon *Mc*, 2, 14.

Mais, serrons de plus près le texte de *Gal.*, 1, 19 : Paul vient de dire qu'il a vu Pierre, lors de son voyage à Jérusalem, et il ajoute : « *Et je ne vis point d'autre apôtre* (ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον). *Si ce n'est* (εἰ μὴ) *Jacques, le frère du Seigneur.* » Zahn a proposé d'entendre εἰ μὴ dans le sens de *cependant* : « *Je n'ai vu aucun autre apôtre que Pierre, cependant j'ai vu Jacques...* » C'en est guère vraisemblable et il faut, je pense, choisir entre trois solutions : *ou* Paul a employé, pour désigner Jacques, une expression impropre, *ou* Jacques était l'un des Douze, *ou* on l'a considéré comme un Apôtre en raison de sa parenté avec Jésus et peut-être à la suite d'une désignation posthume par le Christ glorifié, plus ou moins analogue à celle qui a favorisé Paul lui-même. Un texte de *I Cor.* (15, 7), donne quelque fondement à cette dernière hypothèse ; Paul vient de raconter que Jésus, après sa résurrection, s'est montré d'abord à Pierre, puis aux Douze, puis à cinq cents frères, dont les uns vivent encore et les autres sont morts, et il ajoute : « *Depuis, il se fit voir à Jacques et ensuite à tous les Apôtres* ». Il semble que Paul distingue entre les Douze et tous les Apôtres ; il est alors permis de penser que Jacques, d'abord incrédule, se trouve peu à peu

ébranlé par les merveilles que l'on raconte de son frère et qu'il reçoit finalement sa vision particulière, laquelle, jointe à sa parenté avec le Seigneur, lui assure une place à part dans la petite communauté primitive. L'exemple de Paul prouve qu'on est *Apôtre* sans être des *Douze* et, du reste, on abuse peut-être de l'expression « *le Collège apostolique* », qui suggère l'idée excessive d'un corps fermé et rigoureusement privilégié (13). Jacques a donc pu être qualifié d'apôtre par Paul sans faire partie de ce *Collège*.

S'il est l'un des Douze, il faut, je le répète, l'identifier à Jacques d'Alphée et cela ne va pas sans difficultés graves. Pourquoi, par exemple, *Jn*, 7, 2 affirme-t-il que les frères de Jésus lui sont hostiles, si l'un d'eux se trouve au nombre des Apôtres? Pourquoi notre *Mc*, 3, 21, 31-33 les montre-t-il, pour ainsi dire, dans l'exercice de leur incrédulité mal intentionnée et cela, tout justement après qu'il vient de nous montrer Jésus choisissant les Douze (3, 14-19)? On (Lagrange) ne trouve à cette double question qu'une réponse bien faible, à savoir que ni *Mc* ni *Jn* n'excluent une exception et que, d'ailleurs, le moment précis où se fit l'élection des Douze demeure incertain. Cependant n'est-il pas curieux que *Mc*, si dominé par « une expression toute faite » que, lorsqu'il veut dire *cousins*, il écrit *frères*, n'ait pas appliqué à Jacques d'Alphée, dans la liste apostolique, le surnom que Paul est censé lui donner d'après l'usage du monde apostolique : « *le frère du Seigneur* » et qui, sans doute, le distingue d'un autre Jacques? J'ajoute que des textes comme *Actes*, 1, 13-14 et *I Cor.*, 9, 5, en mettant nettement à part les *frères* et les *apôtres* me semblent exclure les hypothèses d'une identité entre Jacques d'Alphée, *apôtre*, et Jacques, *frère* de Jésus (14). Pour que l'identification parût vraisemblable il faudrait démontrer qu'il n'y avait que deux Jacques connus dans la communauté primitive. Saint Jérôme s'y efforçait déjà. Il relevait en *Mc*, 15,

40, la désignation de *Jacques le Mineur* (ὁ μικρός) et il soutenait qu'elle impliquait une comparaison ; comme il traduisait μικρός par *minor ætate*, c'est-à-dire *le Jeune*, cette comparaison lui paraissait ne pouvoir comporter qu'un autre terme : l'*Ainé*. Mais on objecte (Zahn) que μικρός peut signifier ici *le petit par la taille*, ce qui ne suppose pas nécessairement comparaison. Comme nous rencontrons ailleurs des exemples des deux sens pour ce mot μικρός (15), la sagesse est peut-être d'avouer que nous ne savons pas au juste ce qu'il veut dire dans le passage visé. Du reste, d'avance, Hégésippe (Eus., *H. E.*, 2, 23, 4) ruinait tous les raisonnements du genre de celui de saint Jérôme par cette simple remarque : « *Il a été surnommé le Juste PARCE QUE BEAUCOUP S'APPELAIENT JACQUES* » (ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο).

Si Jacques « frère du Seigneur », Jacques « le juste », c'est Jacques d'Alphée et aussi Jacques frère de José et fils de Marie (de Clopas), il faut qu'Alphée et Clopas soient le même homme. Du reste, ce point accordé, il restera à expliquer pourquoi ce nom d'Alphée, qui paraît dans les listes des Douze, ne se trouve jamais rapproché ni de Jacques « frère du Seigneur » ni des autres « frères » de Jésus, ni de Marie, mère de Jacques et de José ; et je pense que ce ne sera pas facile. Saint Jérôme, qui avait bonne envie d'identifier Alphée et Clopas, n'a tout de même pas osé le faire. « Il avait probablement le sentiment très juste que les deux noms diffèrent. Αλφαῖος et Κλωπᾶς ne peuvent être la transcription du même nom araméen » (Lagrange). On n'a cependant pas encore renoncé à tenter l'entreprise et à perdre du temps en combinaisons arbitraires (16). Moins hasardeuse semble d'abord l'hypothèse d'un double nom : *Alphaios*, transcription d'un vocable araméen et *Clopas*, qui est grec (Lagrange). On ne peut lui opposer (17) que son manque d'appui dans les textes.

et son caractère tendancieux ; elle est faite *pour* la difficulté encore plus que l'identification de Marie de Clopas à la sœur de la Vierge. Le P. Lagrange avoue que toutes ces combinaisons, auxquelles il attribue cependant une grande part de vraisemblance, ne sont en vérité que des *suppositions*. L'aveu est à retenir (18).

La pluralité des noms semblables dans la communauté apostolique a créé une confusion inextricable. Il paraît pourtant difficile d'admettre que, dans une famille de paysans galiléens, deux sœurs aient porté le même nom. Faudrait-il donc supposer encore que, des deux Mariés, l'une est fille d'une veuve et l'autre d'un veuf qui se sont épousés en secondes noces ? Mais nous avons déjà agité trop de suppositions pour nous arrêter à celle-là.

IV. — La Tradition. — Que peut-elle nous apprendre ? — Le témoignage d'Hégésippe sur Siméon fils de Clopas. — Difficultés qui s'opposent à l'identification de Siméon et de Simon.

Nous n'avons guère de secours à espérer de la tradition, parce que ceux qui l'ont établie n'en savaient, selon toute apparence, pas plus que nous sur la famille de Jésus. Ils raisonnaient, comme nous pouvons le faire, sur des textes analogues aux nôtres, sinon même sur les nôtres (19). Seuls, les théologiens attachent la plus grande importance à cette tradition et c'est d'elle, plutôt que de l'Écriture, qu'ils reconnaissent généralement tenir le dogme de la virginité perpétuelle de Marie. « L'idéal est impuissant contre les faits, écrit le P. Lagrange (*Mc.*, p. 83). Si Marie, au lieu de demeurer Vierge, avait eu après Jésus sept ou huit enfants, si un seul texte ancien avait contesté ce fait d'une façon claire, comment la croyance de sa Virginité aurait-elle pu prévaloir ? » Ce raison-

nement méconnaît à l'excès les modes de formation des légendes. Du reste l'affirmation de la conception virginale a été, nous le savons, contestée de la façon la plus formelle et elle a pourtant prévalu; et il s'en faut que la tradition qui la concerne se montre constante et uniforme.

Les tenants de la thèse hiéronymienne croient trouver un argument décisif dans un passage d'Hégésippe (Eus., *H. E.*, 4, 22, 4) d'interprétation très douteuse et qu'ils traduisent ainsi (20) : « *Après que Jacques le Juste eut subi le martyre, comme le Seigneur, pour la même cause, à son tour le fils de son oncle paternel, Siméon fils de Clopas, fut établi évêque; à l'unanimité on lui donna la préférence à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur.* »

Le texte ainsi entendu établit qu'Hégésippe, avant saint Jérôme, croyait que Jacques le Mineur était le cousin de Jésus; mais il est visible que le sens de toute la phrase dépend de celui qu'on donne à son dernier mot : *deuteron* (δέυτερον), et aussi qu'il la faut rapprocher de ce que le même Hégésippe dit, par ailleurs, de Jacques le Mineur.

Le plus récent traducteur d'Eusèbe, l'abbé Grapin, propose du passage la version suivante (I, p. 457) : « *Après Jacques le Juste, qui subit le martyre, comme le Seigneur, pour la même doctrine, Siméon fils de Clopas, oncle du Christ, fut établi SECOND ÉVÊQUE de Jérusalem. Tous le préférèrent parce qu'il était cousin germain de Jésus.* » Et c'est là en effet le sens de δέυτερον qui me semble devoir être préféré. Assurément la correction voudrait que ce mot se rapportât à ἀνεψιόν = *cousin germain*, qui est, comme lui, à l'accusatif, plutôt qu'à ἐπίσκοπος = *évêque*, qui est au nominatif, et se trouve placé beaucoup plus haut dans la phrase. On peut dire encore que le mot πάλιν = *à son tour* rendrait, en logique, pléonastique δέυτερον rapproché d'ἐπίσκοπος, mais ni les jugements de la logique ni ceux de la correction et de la grammaire ne peuvent être

acceptés sans appel lorsqu'il s'agit d'un écrivain comme Hégésippe. D'autre part, nous possédons de notre texte une version syriaque qui le rend suivant le sens que voici : « *entra comme second évêque, Siméon, fils de Cleophas, qui était le fils de son oncle paternel, sur lequel chacun jeta les yeux, parce qu'il était parent fraternel de notre Seigneur* » (Lagrange). On n'a pas coutume de demander à cette version syriaque, souvent inexacte, le sens du grec d'Eusèbe ; elle constitue cependant une présomption en faveur de l'interprétation qu'elle représente et, à tout le moins, elle prouve ici que son auteur a compris δεύτερον en le rapportant à ἐπίσκοπος, Or, deux autres passages d'Eusèbe, également inspirés d'Hégésippe, nous donnent le même mot δεύτερον nettement appliqué à l'élévation épiscopale de Siméon, comme un numéro d'ordre : 1° Eus., *H. E.*, 3, 32, 1 : « *C'est alors que Siméon, fils de Clopas, dont nous avons dit qu'il fut le second évêque de Jérusalem (ὄν δεύτερον καταστῆναι... ἐπίσκοπον ἐδηλώσαμεν), termina sa vie par le martyre...* » 2° Eus., *H. E.*, 4, 5, 3, où, dans la liste des évêques de Jérusalem, nous trouvons : « *Le premier fut donc Jacques, celui qu'on appelait le frère du Seigneur ; le second après lui fut Siméon* » (μεθ' ὃ δεύτερος Συμεών).

C'est pourquoi je conclus que le δεύτερον qui nous arrête s'appliquait, dans la pensée d'Hégésippe, à un *second évêque* et non pas à un *second cousin*. Je m'étonnerais, si ce Siméon devait être assimilé au Simon de l'Évangile, que son nom ne s'accompagnât point de l'expression censée « *toute faite* » : « *le frère du Seigneur* ». Il me paraît évident qu'Hégésippe ne le connaît que sous le nom de *Siméon de Clopas* (21). Et je remarque que ce même Siméon n'est pas non plus qualifié de « *frère de Jacques* », ce qui semblerait pourtant naturel s'il s'agissait de deux des quatre personnages considérés par l'Évangile comme les « *frères* » de Jésus. Au contraire, Jacques, et lui seul, se trouve nettement qualifié de « *frère du Seigneur* »

en plusieurs endroits (22) et *nulle part* de « *filz de Clopas* ». Et, ce qui me paraît décisif, Jude, qui, d'après le raisonnement que nous suivions tout à l'heure, ne serait que le demi-frère de Jacques, reçoit aussi d'Hégésippe le titre de « *frère du Seigneur* » selon la chair, dans le passage célèbre où il raconte que Domitien mande par devers lui les petits-fils de ce Jude (23).

A qui s'étonnerait qu'Hégésippe ne dise pas que Clopas était l'oncle de Jacques aussi bien que de Jésus, si ce Jacques était le vrai frère du Seigneur, je répéterai que c'est avant tout le rapport des divers personnages à Jésus qui intéresse les anciens écrivains chrétiens; et s'il ne dit pas que Siméon et Jacques étaient frères, j'y vois tout simplement la preuve que le *Simon* des Evangiles et le *Siméon* d'Hégésippe étaient deux personnages différents, comme le Jacques le Mineur et le José de Marie (de Clopas selon *Jn*) différent de Jacques et de José, frères du Seigneur, et de Jacques d'Alphée. Toutes les identifications tentées, sur des documents incertains, entre des noms très communs parmi les Juifs, ne peuvent être qu'arbitraires, et, n'était la nécessité de justifier coûte que coûte la foi en la virginité perpétuelle de Marie, personne ne s'aviserait d'y perdre son temps. L'inventeur de cette théorie des frères-cousins n'est pas, en tout cas, Hégésippe; c'est saint Jérôme. Il reprochait à Origène de ne s'appuyer que sur des apocryphes pour fonder l'opinion que « les frères du Seigneur » étaient issus d'une première femme de Joseph; lui-même n'appuie sa thèse que sur des raisonnements subtils et chancelants. Le P. Lagrange avoue qu'il n'est pas « historiquement démontré que les frères du Seigneur étaient ses cousins » (*Mc.*, p. 89). Il faut louer cette prudence.

V. La solution *épiphanienn*e. — Position de *Lc.* — Les tenants anciens de l'hypothèse. — Elle est indémontrable. — La solution *helvidienne*. — Pourquoi on la discute. — La solution *mythique*.

La solution épiphanienn e paraît évidemment beaucoup plus simple et, partant, plus facile à fonder en histoire : elle compte encore des partisans, même parmi les non-confessionnels (24).

Peut-être séduisait-elle déjà *Lc.*, qui ne fait aucune mention des « frères et des sœurs » en 4, 22, passage synoptique de *Mc.*, 6, 3, et qui ne cite jamais un des « frères » en particulier, pas même Jacques, avec son titre de « frère du Seigneur ». Ne prenait-il pas au sens absolu le mot qu'il prête à Marie en 1, 34 : « *Je ne connais pas d'homme ?* » On a pu le croire, mais non pas le prouver. En tout cas, cette arrière-pensée qui appartiendrait au dernier rédacteur lucanien (25), n'aurait procédé que d'une vue de foi et aurait contredit l'impression qu'imposait la plus ancienne tradition. En réalité, rien n'appuie la thèse épiphanienn e, en dehors de cette douteuse suggestion de *Lc.*, que des affirmations d'apocryphes comme l'*Évangile de Pierre* et le *Protévangile de Jacques*. Clément d'Alexandrie et Origène, qui l'acceptent, ne lui connaissent point d'autres justifications et le P. Lagrange a grandement raison de dire qu'elle « n'apparaît pas avec les garanties d'une vraie tradition historique » et que « l'évangile de l'enfance est peu explicable dans cette hypothèse » (*Mc.*, p. 89). Il est vrai. Elle apparaît comme une *possibilité* indémontrable, une supposition suggérée par la nécessité de sortir d'une difficulté, qui intéresse la doctrine et l'apologétique et non pas l'histoire. Tout autant que si les « frères de Jésus » n'étaient que ses cousins, les

Evangélistes auraient pris soin d'éviter l'équivoque, s'ils n'étaient pas les fils de Marie.

Reste la solution *helvidienne* et personne ne songerait à la discuter si elle ne contredisait un dogme. A lire sans arrière-pensée le texte de *Mc*, que nous avons rappelé au début du présent chapitre, on comprend qu'il s'agit bien d'une mère qui vient, entourée de ses enfants, arracher l'un d'entre eux à une entreprise inquiétante. C'est l'opinion de la quasi-unanimité des critiques indépendants que Loisy résume en écrivant : « Quand (Jésus) se mit à annoncer le prochain avènement du royaume céleste, sa mère Marie était veuve, avec de nombreux enfants. Il n'est pas certain que Jésus fût l'ainé, car le plus ancien fonds des récits de l'enfance dans *Luc* où cette qualité lui est attribuée (*Lc*, 2, 7 : ... son fils premier-né) est déjà tout légendaire et influencé par le passage d'Isaïe » (26). Je considère, pour ma part, les solutions épiphanienne et hiéronymienne comme de vains artifices de théologiens, combinés pour accorder, vaille que vaille, le progrès de la foi avec des textes qui ne l'avaient pas prévu.

Les critiques radicaux, qui dénie à Jésus le droit à l'existence, rejettent naturellement la solution helvidienne comme les deux autres. Ainsi Robertson soutient que l'expression « frères du Seigneur » constituait à l'origine un nom de groupe (*a group name*), et qu'en l'interprétant au sens étroit et littéral les derniers interpolateurs des Epîtres et des Evangiles ne l'ont pas compris. C'est aussi l'opinion de B. Smith (27) qui prétend, d'après *Mt*, 12, 46-50, *Mc*, 3, 31-35, *Lc*, 8, 19-21 et *Jn*, 2, 12 et 7, 3-10, que le principe de cette « fraternité » git, non pas dans un lien de famille, mais dans l'accomplissement commun de la volonté de Dieu. Il insiste particulièrement sur deux textes : *Mt*, 28, 10 : « Allez annoncer à MES FRÈRES de s'en aller en Galilée » et *Jn*, 20, 17 : « Va-t-en vers MES FRÈRES et dis-leur que

je suis monté vers mon Père ». Assurément, dans ces deux passages le mot « frères » est pris au sens qu'il revêt dans la communauté primitive, et désigne les fidèles du Christ, mais cela ne prouve pas qu'il le revête dans tous les autres endroits où il est employé et qui y répugnent absolument. Smith ne laisse pas, d'ailleurs, d'être embarrassé par les noms propres qui se rencontrent, par exemple, en *Mc*, 6, 3, à côté de cette dénomination de « frères » ; mais il se tire de la difficulté en déclarant que sur ce texte et sur ceux qui lui ressemblent, plane le soupçon qu'ils représentent des additions tardives. Explication aussi invraisemblable que possible, car la foi, à mesure qu'elle sublimisait Jésus, s'éloignait davantage de précisions de ce genre, qu'elle trouvait fort gênantes. C'est pourquoi je ne saurais accepter, avec Smith, que les mots *mère* et *frères* et *sœurs* ne doivent, dans l'Évangile, recevoir qu'une interprétation symbolique, et si j'ai fait mention de cette thèse, c'est uniquement pour montrer qu'une opinion préconçue, quel qu'en soit le sens, arrive toujours, avec plus ou moins de bonheur, à se subordonner les textes.

CHAPITRE VI

L'ENFANCE ET L'ÉDUCATION

- I. Silence des textes sur l'enfance de Jésus. — Les Apocryphes. — La « ville » de Jésus. — Son genre de vie. — Le milieu intellectuel — Jésus a-t-il fréquenté une école? — Qu'y a-t-il appris? — Son horizon intellectuel. — A-t-il su le grec?

L'enfance de Jésus s'entoure pour nous d'ombres impénétrables. Les auteurs des livres apocryphes qui se sont chargés de renseigner la foi du II^e siècle sur ce que la tradition authentique ne disait pas, n'étaient pas mieux instruits que nous, et l'histoire ne peut rien retenir de leurs extraordinaires récits (1).

De cette enfance, *Mc* ne dit pas un mot, et *Mt* saute d'un bond par-dessus, puisqu'après nous avoir montré la Sainte Famille s'installant à Nazareth, lors de son retour d'Égypte (2, 23), il passe tout de suite au récit de la prédication du Baptiste (3, 1 : *Dans ces jours-là vint Jean le Baptiste...*). Quant à *Lc*, après avoir, lui aussi, ramené les parents de Jésus à Nazareth, une fois achevées les cérémonies et les prédictions qu'il place à Jérusalem (2, 39), il enferme l'enfance tout entière dans cette phrase peu compromettante (2, 40) : « *Et l'enfant croissai et il prenait de la force, étant rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui.* » Puis il attache à la douzième année de Jésus une anecdote qui va nous retenir un instant (2, 41-52) et, à son

tour, il commence le récit de la mission du Baptiste (3, 1). Les Apocryphes cherchent uniquement à nous persuader que Jésus n'a jamais été un enfant ordinaire, que sa merveilleuse puissance éclatait en toutes circonstances et, pour ainsi dire, rayonnait de lui sans même qu'il y prit garde. La réalité fut sans doute différente : Jésus grandit probablement dans son village de Galilée parmi ses frères et ses sœurs, sans qu'aucune merveille vînt, dès lors, le distinguer d'eux, et sa famille n'eut aucune raison de pressentir son destin.

Si, comme je le crois, son village ne fut pas Nazareth, il nous faut renoncer à le connaître. En faveur de Capernahum, ou de Cana, auxquelles on a parfois songé, on ne découvre que de très fragiles présomptions. Après l'adoption de l'équivalence Jésus le Nazaréen = Jésus de Nazareth, on n'a pu qu'oublier le lieu exact où le Christ était né et où s'était écoulée son enfance.

Jésus dut apprendre un métier, peut-être, nous le savons, celui de *tektôn*, d'ouvrier travaillant le bois. Et cela non pour obéir à la règle qui voulait qu'un rabbin se mît en état de subvenir par lui-même à ses propres besoins, mais pour gagner sa vie, parce qu'il appartenait à une famille, qui, sans doute, demandait au travail de ses mains le pain de chaque jour. Cette probabilité a son importance quant à la formation de la pensée de Jésus, à la détermination de ses préoccupations essentielles et à la limitation de son horizon. Il est né et il a grandi *dans le peuple*.

Nous aurions grand profit à descendre jusqu'au détail des influences qui ont contribué à former son tempérament, son caractère et son esprit, mais les documents dont nous disposons ne nous en laissent même pas saisir l'essentiel.

Il ne dut pas rester tout à fait ignorant et illettré, car la Loi insistait sur la nécessité d'inculquer aux enfants les préceptes qu'elle édictait : « *Instruis le*

jeune enfant conformément à la voie qu'il doit tenir, et alors, en vieillissant, il ne s'en éloignera pas » (Prov., 22, 6) (2). Longtemps cette instruction regarda le père de famille, mais Josèphe laisse entendre qu'il existait de son temps, en Palestine, un véritable cycle d'études, essentiellement religieuses dans leur principe et leur but, mais qui ne se comprendraient guère sans l'acquisition de quelques connaissances générales. L'enfant, initié dans sa famille à la science des choses saintes, passait par une école élémentaire, et complétait son instruction en fréquentant la synagogue, où il entendait lire et commenter la Loi. Quelques privilégiés s'attachaient à un rabbin dont l'enseignement les initiait aux véritables difficultés des textes sacrés.

Mais ce cycle complet était-il vraiment organisé en Galilée à l'époque où Jésus aurait pu le parcourir? Ce n'est pas certain (3); toutefois il paraît probable qu'il y existait dès lors des écoles élémentaires où les enfants étaient régulièrement instruits dans la connaissance sommaire de la Loi (4); car c'était là, croyait-on, « *la meilleure science et la condition du bonheur* » (Jos., Ant., 4, 8, 12).

L'école élémentaire (*Beth-hasepher*) était adjointe à la synagogue et elle était dirigée par le *hassan* (*ὑπερέτης, minister*); c'est ce fonctionnaire de la synagogue dont il est question en *Lc*, 4, 20, et à qui Jésus rend le rouleau du Livre saint, après en avoir lu un passage. Les enfants sont admis dans cette école dès l'âge de 6 ans et, à 10 ans, on commence à les initier à la Thora; si donc Jésus l'a fréquentée, il y a appris à lire et à connaître les parties pratiquement les plus importantes de la Loi. La méthode d'enseignement et d'étude suivie dans ces écoles élémentaires ne devait guère exciter les esprits: c'était celle de la répétition, du rabâchage, qui faisait surtout appel à la mémoire, si bien que le mot *répéter* s'employait couramment pour dire *enseigner* ou *apprendre*. Ce que les Évangiles nous permettent d'entrevoir de la culture de

Jésus s'accorde avec la fréquentation d'une de ces écoles, sans la supposer nécessairement.

Sûrement il ne suivit jamais l'enseignement d'un rabbin ; autrement la tradition n'aurait pas prêté à ses auditeurs juifs l'étonnement qu'ils manifestent en l'entendant prêcher : « *D'où lui vient cela et quelle est cette sagesse qui lui a été donnée?* » (5) Il ne fut donc jamais « maître en Israël » et sa vie religieuse, en tant qu'elle dépendait de son éducation, reposa sur une culture primaire, réduite à une étude pratique et superficielle de la Loi, et complétée ensuite par les instructions écoutées à la synagogue. De cet enseignement « complémentaire » et mutuel la valeur et la portée variaient beaucoup avec la compétence et l'inspiration de ceux qui le donnaient. Un de ces hommes n'agit-il pas particulièrement sur Jésus et ne contribua-t-il pas à préparer, à déterminer sa vocation ? Nous ne pouvons que poser la question. Les Evangiles semblent prêter au Seigneur une connaissance de l'Écriture fort étendue, mais, sur ce point, nous ne nous fierons pas à eux, car leurs rédacteurs s'appliquaient trop eux-mêmes à l'étude de la Bible — ou du moins de certaines de ses parties — pour supposer que le Christ ne les y avait point égalés. Aussi bien remarque-t-on qu'il paraît surtout familier avec les Psaumes et les Prophètes qui les retiennent eux-mêmes plus que le reste du Livre. Jésus s'attacha sans doute à ce qu'il en connut ; nous ne pouvons rien dire de plus (6).

Sa religion dut aussi faire de larges emprunts à ces croyances étrangères à l'Écriture et dont était pourtant pénétré, en ce temps-là, le peuple juif, celles qui se rapportent à l'angélologie, à la démonologie, à l'espérance de la résurrection, surtout à l'attente messianique ; mais c'est perdre son temps que de chercher ce qu'il a pu lire en dehors de la Bible ; a-t-il connu *Daniel* ? Et *Henoch* ? C'est possible, sans plus, et le contraire reste soutenable (7).

Tout porte à croire qu'en dehors des connaissances

qui s'offraient alors à un Juif du peuple, Jésus n'a rien appris, n'a pas voyagé et n'a rien su du monde au delà de son horizon particulier. « Les charmantes impossibilités dont fourmillent les paraboles quand il met en scène les rois et les puissants, prouvent qu'il ne conçut jamais la société aristocratique que comme un jeune villageois qui voit le monde à travers le prisme de sa naïveté »(8).

Savait-il l'hébreu? J'en doute : c'est en araméen qu'on lisait la Bible dans la synagogue de son village et c'est en cette langue qu'on s'exprimait habituellement autour de lui. Les Juifs cultivés seuls pratiquaient la langue sacrée. Il demeura certainement étranger à toute influence hellénique profonde. Toutefois on a soutenu qu'il possédait le grec; cette connaissance n'aurait point manqué d'élargir son esprit; mais on ne saurait affirmer sans imprudence qu'il en disposait (9).

Il est exact que ces trois langues, l'hébreu, l'araméen et le grec, vivaient alors côte à côte en Galilée et en Judée, mais nous ignorons dans quel rapport exact elles se trouvaient. Josèphe, qui le savait, ne nous le dit pas. En tout cas, il ne faut certainement pas exagérer l'extension du grec, même en Galilée. Quand Josèphe compose sa *Guerre juive* il l'écrit d'abord en araméen, pour être compris de ses compatriotes; lorsque l'auteur des *Actes* fait parler saint Paul au peuple de Jérusalem, c'est en araméen (*Act.*, 21, 40; 22, 2); c'est dans la même langue que Titus, durant le siège, fait sommer les Juifs de se rendre (10): il y a donc lieu de croire que la grande majorité des habitants de la Palestine se servait de l'araméen exclusivement. On a prétendu qu'en Galilée l'araméen servait aux usages de la vie familière et le grec à ceux de la vie publique et à l'instruction religieuse, en sorte que Jésus aurait prêché en grec; il aurait même habituellement usé de la Septante dans ses références à la Bible (11). Or, dans les deux circons-

tances où *Mc* prétend mettre ses lecteurs en contact direct avec la parole même du Seigneur, c'est en araméen qu'il le fait s'exprimer : à Gethsemani (14, 36) c'est par le mot *Abba* que commence sa prière, et sur la croix (15, 34) c'est en araméen qu'il s'écrie : « *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (*Eloï, lama sabactani?*) Ces deux textes me semblent prouver, au moins, que le rédacteur marcier croyait que Jésus usait habituellement de l'araméen. Au vrai, on ne produit aucun argument sérieux en faveur de l'opinion contraire. Sans doute les Juifs palestiniens que leurs affaires mettaient en relations avec les Grecs apprenaient assez communément à écorcher leur langue; mais je doute que Jésus en ait trouvé l'occasion, car c'était dans les villes de commerce et dans le monde des fonctionnaires et des gens instruits, qu'on grécisait en Palestine, et non pas d'ordinaire dans les villages et parmi les tâcherons. Je ne m'arrête pas à la remarque qu'au cours du procès devant Pilate il n'est pas fait mention d'interprète; le récit de ce procès paraît si décousu et si incomplet qu'un tel oubli ne peut rien prouver. Etranger au désir d'apprendre le grec et hors d'état de le savoir couramment, Jésus est demeuré impénétrable aux idées que cette langue transportait avec elle; telle paraît être la vérité.

II. — Le milieu religieux. — Jésus a-t-il été essénien? — Ses rapports avec les pharisiens. — L'action de quelque secte s'est-elle exercée sur lui? — Domination sur son esprit de l'espérance messianique.

Plus encore que le milieu intellectuel, il nous importerait de bien connaître le milieu religieux où le Christ a grandi. On dit qu'il a vécu dans une atmosphère religieuse saine et toute semblable à

celle de l'Ancien Testament; qu'il n'a pas été ossifié par le pharisaïsme étroitement légaliste, ni encerclé par l'essénisme séparatiste, ni égaré par le syncrétisme judéo-alexandrin (12). J'accorde volontiers la dernière affirmation; sur les autres, la prudence commande des réserves.

Je ne crois pas, bien qu'on le soutienne encore, que Jésus ait été affilié à l'essénisme (13) : il veut réformer la vie et non s'en retirer; son idéal ne ressemble pas du tout à l'ascétisme exclusiviste des esséniens; mais, comme ils n'étaient pas tous enfermés dans les communautés des bords de la Mer Morte, il a pu connaître et fréquenter quelques-uns d'entre eux, subir leur influence ou réagir à leur contact. C'est encore un point que nous ignorons.

Les Evangélistes nous feraient croire à une hostilité fondamentale et comme native, à une opposition de principes irréductible entre Jésus et les pharisiens; mais il faut prendre garde qu'au temps de la composition des Evangiles le docteur juif est l'ennemi par excellence aux yeux des chrétiens, et que nos rédacteurs ne sont pas incapables de substituer leurs propres sentiments à ceux du Maître. Du reste des hommes partant de préoccupations et d'opinions analogues peuvent néanmoins s'arrêter à des méthodes de vie pratique assez différentes. Jésus n'a point fréquenté l'école des docteurs pharisiens, c'est entendu et il n'a point subi l'empreinte profonde de leur dialectique, mais on ne comprendrait guère que le pharisaïsme, en tant qu'il représente la pensée religieuse en Israël et la foi qui agit, celle des œuvres, lui fût demeuré entièrement étranger. Renan va jusqu'à prétendre qu'Hillel fut son véritable maître : c'est là une exagération certaine, mais je ne doute pas qu'il ait subi grandement l'influence pharisienne pour autant qu'elle était — et elle devait l'être plus que nous ne sommes portés à le croire — indépendante de la culture d'école. C'est sur le terrain de la foi

pharisienne qu'il se place et qu'il édifie : c'est sur l'espérance messianique, que le pharisaïsme a faite sienne, qu'il fonde toute sa prédication ; ce sont des problèmes pharisiens qui le préoccupent et c'est comme les pharisiens qu'il les formule. Plus même, c'est à des modes d'exposition familiers aux docteurs pharisiens qu'il a recours pour se faire comprendre (14). Cela ne veut pas dire qu'il ait adopté tout ce que lui proposait le pharisaïsme, ni qu'il n'ait pas réagi contre le pédantisme, l'orgueil, l'exagération de la rigueur légaliste, peut-être moindres autour de lui qu'en Judée, parce que les pharisiens y sont moins nombreux, mais qui s'y rencontrent sûrement. Il s'insurge contre les défauts et les excès du pharisaïsme et non pas contre son esprit fondamental, plus proche du sien, plus actif sur le sien, que ne se l'avouent les Évangélistes (15). Je considère comme une erreur manifeste de prétendre qu'il n'existe aucun lien entre le pharisaïsme et l'Évangile et qu'aucun pont ne mène de l'un à l'autre (16).

On peut se demander si Jésus n'a pas aussi pris contact avec quelque secte juive syncrétiste et nous avons déjà posé la question en discutant le sens du mot *nazaréen* ; par malheur nous ne disposons pas des moyens de la résoudre sûrement (17). Entre les préoccupations de Jésus et celles de ses premiers disciples, telles que nous les montrent les *Évangiles*, les *Actes* et, d'autre part, celles des Nazaréens d'Épiphanie, on aperçoit des rapports : la prédominance de l'idée messianique, la subordination de la Loi au « fils de l'homme » ; mais aussi des différences : Jésus et les siens ne fuient pas le Temple ; ils respectent la Loi, qu'ils attribuent à Moïse, et surtout les Prophètes, dont toutes les « paroles » doivent être accomplies. En somme, rien de décisif, ni dans un sens ni dans l'autre. Il se trouvait sans doute dans le pays galiléen d'autres sectes que celle des Nazaréens, mais, comme nous ignorons tout d'elles, il

paraît difficile de marquer leur influence sur Jésus. Tout ce que la prudence nous permet de dire, c'est qu'il est *possible* que le Christ ait, durant son enfance, ou son adolescence, subi l'action d'une secte ou d'une tendance, qui, s'éloignant du strict légalisme, au contraire du pharisaïsme, s'attachait spécialement à l'espérance messianique; mais ce zèle ne pouvait différer de l'opinion commune que par le degré. J'incline du reste à croire que l'espérance messianique, que ne balançait en Galilée ni l'influence sadducéenne ni les préoccupations cultuelles, y prenait, dans un milieu plus simple d'esprit et, sans doute, plus spontané de cœur, une chaleur particulière. C'est pourquoi l'on peut dire qu'en la plaçant au centre de son esprit, Jésus, sans qu'il paraisse nécessaire de supposer l'insistance d'une secte, se montre simplement l'enfant de son peuple et de son temps.

III. L'épisode de *Lc*, 2, 40-52. — Les retouches rédactionnelles. — Fondement historique et origine de l'anecdote. — Son sens. — Conclusion.

Dès qu'il eut l'âge convenable et fut en état de supporter les trois journées de voyage qu'il fallait pour aller du milieu de la Galilée à Jérusalem (*Jos.*, *Vita*, 52), Jésus dut se rendre quelquefois dans la Ville, avec ses parents, à l'occasion des grandes fêtes.

Lc rattache à un de ces pèlerinages l'unique épisode de l'enfance du Christ qui nous soit parvenu : Jésus a douze ans (48); il a accompagné Marie et Joseph à Jérusalem. Les jours finis, c'est-à-dire la fête terminée, eux deux s'en vont et l'enfant reste dans la ville; ils croient qu'il chemine avec quelques amis devant eux, mais comme, après une journée de marche, ils ne l'ont pas aperçu, ils reviennent sur

leurs pas, le cherchent pendant trois jours et finissent par le découvrir dans le Temple, assis au milieu des docteurs qu'il écoute, interroge et ravit par son intelligence et la sagesse de ses réponses. Ce spectacle les étonne eux-mêmes. Pourtant Marie reproche à l'enfant l'inquiétude où il les a jetés, « son père » et elle-même, et elle reçoit cette réponse : « *Pourquoi me cherchiez-vous? Ne savez-vous pas que je dois être chez mon Père?* » Ils ne comprennent pas et ils l'emmenent, cependant que Marie conserve « *toutes ces paroles dans son cœur.* »

Tel n'était pas le récit original et le texte lucanien laisse apercevoir le travail rédactionnel qu'il a subi. On a raconté l'anecdote avant que fût fixée la foi en la conception virginale; l'étonnement de Joseph et de Marie, maladroitement atténué par le rédacteur (*et sa mère conservait toutes ces paroles dans son cœur*), le prouve : l'opposition de « *mon Père* » à « *ton père et moi* » est tendancieuse et sûrement secondaire. Du reste, prise en elle-même, l'anecdote se place non dans la perspective de la tradition apostolique, mais dans celle où se montrent à nous les récits des Évangiles apocryphes; elle est destinée à montrer que la grandeur de Jésus et sa vocation divine se sont laissées entrevoir avant leur éclatante manifestation publique. On a supposé que le rédacteur lucanien avait tout simplement transposé l'histoire contée en *Mc*, 3, 21-35, et où nous voyons Marie et les frères de Jésus venir le chercher au milieu de la foule qu'il retient autour de lui, récit qui n'a pas de parallèle en *Lc* (49). Peut-être, et quoi qu'il en soit, l'intention pratique et, pour ainsi dire, littéraire, du rédacteur qui a combiné l'anecdote, se voit clairement. Il vient de dire que Jésus grandit dans la sagesse et que la grâce divine est en lui, le récit arrive à point pour corser et concrétiser cette réflexion et, du reste, il se conclut lui-même en la répétant (2, 52) : « *Et Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les*

hommes ». Après quoi commence l'histoire évangélique proprement dite.

Quant au fondement historique et à l'origine de l'épisode nous ne savons qu'en dire, car il ne prend contact avec aucun autre que nous connaissions, sauf peut-être avec la Présentation au Temple, en avant, et avec la scène marcienne que je viens de rappeler, en arrière. Sans que, du reste, son rapport exact avec l'une et avec l'autre puisse se déterminer. On a cherché à le mettre en relation avec quelque mythe ou récit antérieur. Certains ont songé, par exemple, à la légende de Moïse, ou à celle de Samuel, d'autres à celle d'Alexandre, d'autres encore à celle du Bouddha ; mais, vraiment, les ressemblances signalées demeurent tellement superficielles qu'elles nous laissent dans une complète incertitude (20). Il ne paraît pas matériellement invraisemblable qu'à la base de la narration se place un souvenir, que nous ne sommes plus capables d'isoler dans son état d'exactitude native ; mais l'unicité du témoignage de *Lc* n'est pas, à vrai dire, très favorable à cette hypothèse et l'idée : *la grâce de Dieu s'affirme en lui*, a pu suffire à engendrer le récit qui l'illustre. Tel qu'il est, nous devons le considérer comme historiquement inutilisable.

Nous ne disposons donc plus d'aucun renseignement direct et sûr touchant l'enfance de Jésus, sa formation intellectuelle, morale et religieuse et, plus généralement, sa *vie cachée* ; nous ne pouvons avoir recours qu'à des raisonnements fondés sur les allégations évangéliques pour essayer de deviner quelque chose de lui au moment où commence sa *vie publique*.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Je donne ci-dessous la liste des ouvrages que j'ai cités plusieurs fois ou dont j'ai abrégé le titre dans les notes.

- Abbott, *Four. Gospel.* (*The Fourfold Gospel*, Cambridge, 1914 et s., 4 vol.)
- Abbott et P. Schmiedel, *Gospels*, ap. *EB.*
- Barth, *Hauptprob.* (*Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*⁴. Gütersloh, 1911.)
- Batiffol, *Orpheus.* (*Orpheus et l'Évangile.* Paris, 1910.)
- Bauer, *Leben Jes.* (*Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen.* Tübingen, 1909.)
- Bertholet, *Biblische Theol.* (*Biblische Theologie des alten Testaments.* Tübingen, 1911.)
- Bousset, *Was wissen wir?* (*Was wissen wir von Jesus?*² Halle, 1906.) — *Relig. des Judentums.* (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*². Berlin, 1906.) — *Kyr. Christos.* (*Kyrios Christos.* Göttingen, 1913.)
- Brandt, *Ev. Gesch.* (*Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums.* Leipzig, 1893.)
- Brassac, *Manuel biblique.* (Refonte du *Manuel de Bacuez.* Paris, 1908 et 1909, 2 vol.).
- Brückner, *Der sterb. Gottheiland.* (*Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum.* Tübingen, 1908.)

- Case, *Histor. Jes.* (*The Historicity of Jesus*. Chicago, s. d. [1912].)
- Clemen, *Erklärung.* (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*. Giessen, 1909.)
- Conybeare, *Myth.* (*Myth, magic and morals, a study of christian origins*. Londres, 1910.) — *NT. criticism.* (*History of New Testament criticism*. Londres, 1910.)
- Cumont, *Relig. orient.* (*Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1909.)
- Dalman, *Worte Jesu*. Leipzig, 1898.
- Deissmann, *Licht vom Osten*². Tübingen, 1909.
- Donehoo (de Quincey), *Legend. life.* (*The apocryphal and legendary life of Christ*. New-York, 1903.)
- Dunkmann, *Histor. Jes.* (*Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ*². Leipzig, 1911.)
- EB. (Cheyne et Black, *Encyclopædia biblica*. Londres, 1899 et s., 4 vol.)
- Feine, *Theol.* (*Theologie des Neuen Testaments*². Leipzig, 1912.)
- Friedländer, *Synagoge* (*Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*. Berlin, 1908.)
- GCR. (*Gesch. der christlichen Religion*². Berlin et Leipzig, 1909; t. I de l'encyclopédie *Die Kultur der Gegenwart*, dirigée par P. Hinneberg.)
- Graetz, *Hist. des Juifs*. Trad. Woguë, t. II. Paris, 1884.
- Goguel, *Mc.* (*L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*. Paris, 1909.)
- Gunkel, *Religionsgesch. Verst.* (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen, 1903; 2^e édit. en 1910.)
- Harnack, *LDG.* (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴, t. I, Leipzig, 1909). — *GACL.* (*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Leipzig, 1893, 2 vol.) — *Chron.* (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Leipzig, 1897 et 1904, 2 vol.)
- Hastings, *Dict. of B.* (Hastings et Selbie, *A Dictionary of the Bible*. Edimbourg, 1898 et s., 5 vol.) — *Dict. of Christ.* (Hastings, *Dictionary of the Christ and the Gospels*. Edimbourg, 1907-1908. 2 vol.)
- Havet, *Christ.* (*Le Christianisme et ses origines*, t. IV. Paris, 1884.)
- Heitmüller, *Jesus*. Tübingen, 1 13.

- Hennecke, *Apocr.* (*Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904.) — *HDB.* (*Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*. Tübingen, 1904.)
- Hollmann, *Welche Relig.?* (*Welche Religion hatten die Juden als Jesus auf trat?* Halle, 1905.)
- Holtzmann, *Einl.* (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* ³. Fribourg i. B., 1892.) — *HDC.* (*Hand-Commentar zum neuen Testament. Die Synoptiker* ³. Leipzig, 1901; *Die Apostelgeschichte* ³. 1901; *Evangelium... des Johannes* ³. 1908.) — *LNT* (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* ². Tübingen, 1911, 2 vol.)
- Jacquier, *Hist. des livres* (*Histoire des livres du Nouveau Testament*. Paris, 1903 et s., 4 vol.)
- Jülicher, *Einl.*, (*Einleitung in das Neue Testament* ⁴. Tübingen, 1901; 3^e édit. en 1906.) — *Relig. Jes.* (*Die Religion Jesu*, ap. *GCR*, p. 42 et s.) — *Neue Linien* (*Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung*. Giessen, 1906.)
- Kautzsch, *Heil. Schrift* (*Die heilige Schrift des Alten Testaments* ³. Tübingen, 1909-1910-1912, 3 vol.) *Apokryphen.* (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tübingen, 1900, 2 vol.)
- Klostermann, *Mc ou Mt.*, cf. Lietzmann *HBNT*.
- Krüger, *HKG.* (Krueger et Preuschen, *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 1, *Das Altertum*. Tübingen, 1911.)
- Lagrange, *Messianisme.* (*Le Messianisme chez les Juifs*. Paris, 1909.) — *Mc.* (*Evangile selon saint Marc*. Paris, 1911.) — *Où en est la question (du recensement de Quirinius?)* (*Ap. Revue biblique*, janv. 1911.)
- Lietzmann, *Apocrypha*, I-IV (n^{os} 3, 8, 11 et 12 des *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*. Bonn, 1908 ², 1910 ², 1904, 1905) — *HBNT* (*Handbuch zum Neuen Testament*, en cours de publication, Tübingen.) J'ai cité chaque volume sous son titre particulier; exemple : Klostermann, *Mc ou Mt.*, etc.
- Loisy, *Syn.* (*Les Évangiles synoptiques*. Ceffonds, 1907 et 1908, 2 vol.) — *Marc* (*L'Évangile selon Marc*. Paris, 1912) — *IV^e Év.* (*Le quatrième Évangile*. Paris, 1903.) — *Jésus* (*Jésus et la tradition évangélique*. Paris, 1910.) — *Relig. d'Israël.* (*La religion d'Israël*. Ceffonds, 1908.)
- Merx, *Vier Evang.* (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*. Berlin, 1897-1911, 4 vol.)

- Nicolardot, *Procédés*. (*Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes*. Paris, 1908.)
- Overbeck, *Johan. Evang.* (*Das Johannes Evangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung*. Tübingen, 1911.)
- Pfleiderer, *Urchrist.* (*Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren*². Berlin, 1902.) — *Entwicklung.* (*Die Entwicklung des Christentums*². Munich, 1907.)
- Plummer, *Mt.* (*An exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*. Londres, 1909.)
- Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1901.
- RE³. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, rééditée par Hauck. Leipzig, 1896-1907, 21 vol.)
- Reinach, *Cultes.* (*Cultes, Mythes et Religions*. Paris, 1904-1913, 4 vol.)
- Reitzenstein, *Myster. Relig.* (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig et Berlin, 1910.) — *Poim.* (*Poimandres*. Leipzig et Berlin, 1904.)
- Renan, *Jésus.* (*Vie de Jésus*⁶. Paris, 1863.)
- Resch, *Agrapha*². Leipzig, 1906.
- A. Réville, *Jésus.* (*Jésus de Nazareth*. Paris, 1906. 2 vol.)
- J. Réville, *Phases.* (*Les phases successives de l'histoire des religions*. Paris, 1909.)
- Sanday, *Outlines.* (*Outlines of the life of Christ*². New-York, 1908.) — *Life.* (*Life of Christ on recent research*. New-York, 1908.)
- O. Schmiedel, *Hauptprob.* (*Die Hauptprobleme des Leben-Jesu Forschung*². Tübingen, 1906.)
- P. Schmiedel, *Gospels*, ap. EB. — *Das vierte Evangelium*. Halle, 1906.
- Schürer, *GJV.* (*Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*⁴. Leipzig, 1911 et s., 3 vol.)
- Schweitzer, *Von Reim.* (*Von Reimarus zu Wrede. Eine Gesch. den Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1906; 2^e édit. 1912.) — *Beurteilung* (*Die psychiatrische Beurteilung Jesu*. Tübingen, 1913).
- Selwyn, *Oracles.* (*The Oracles in the New Testament*. Londres, s. d. [1912].)
- G. B. Smith, *A guide to the Study of christian Religion.* (Chicago, s. d.)
- Soltau, *Fortleben.* (*Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*. Berlin, 1906.)

- Spitta, *Zur gesch.* (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*. Göttingen, 1893-1907, 3 vol.) — *Synopt. Grundschrift.* (*Die Synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukas Evangelium*. Leipzig, 1912.)
- Stanton, *Gosp. as hist. doc.* (*The Gospels as historical documents*. Cambridge, 1903-1909. 2 vol.)
- Strauss, *Vie de Jésus*, traduc. Littré. Paris, 1839, 2 vol. en 4 parties.
- Vénard, *Orig. chrét.* (*Les origines chrétiennes, dans Bricout, Où en est l'histoire des religions? t. II*. Paris, 1911.)
- Weinel, *Jesus.* (*Jesus im neunzehnten Jahrhundert*². Tübingen, 1907.) — *Bibl. Theol.* (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1911.)
- J. Weiss, *Aelt. Evang.* (*Das älteste Evangelium*. Göttingen, 1908.)
- Wellhausen, *Einleitung* (*in die drei ersten Evangelien*². Tübingen, 1911.) *Mc.* (*Das Evangelium Marci*². Berlin, 1909.) *Mt.* (1904); *Lc.* (1904.)
- Wendland, *Die Hellen-röm. Kultur.* (*Die hellenistisch-römische Kultur*. Tübingen, 1907, 2^e édit. 1913.) — *Urchristl. Literatur.* (*Die urchristlichen Literaturformen*. Tübingen, 1913.)
- Wernle, *Quellen.* (*Die Quellen des Lebens Jesu*². Tübingen, 1906.) — *Einführung* (*in das theologische Studium*. Tübingen, 1906; 2^e édit. en 1911.) — *Synopt. Frage.* (*Die Synoptische Frage*. Tübingen, 1899.)
- Wrede, *Messiasgeheimnis.* (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen, 1911; 2^e édit. en 1913.)
- Zahn, *GNK.* (*Gesch. des Neutestamentlichen Kanons*. Leipzig, 1888-1892, 2 vol.)
- Zimmermann, *Hist. Wert* (*Die historische Wert der ältesten Ueberlieferung von der Gesch. Jesu im Markusevangelium*. Leipzig, 1905.)

BIBLIOGRAPHIE ET NOTES

AVERTISSEMENT

NOTES. — 1. On trouvera l'indication des ouvrages sur Jésus les plus réputés dans *RE³*, t. IX, art. *Jesus Christus*, et t. XXIII, p. 674 et s. pour la littérature postérieure à 1900; dans Krueger, *HGK*, p. 31 et s.; dans Holtzmann, *LNT*, I, p. 1-5; dans G. B. Smith, *Guide*, p. 268-270 et dans *The biblical World* (*The University of Chicago Press*) de mai 1911; et, du point de vue catholique, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. VIII. New-York, s. d., p. 385. — Pour la période 1914-17 voir *Anglican theological Review*, mai 1918, p. 78 et s.

2. A. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, et, dans *Syn.*, les chapitres VII et VIII du t. I.

INTRODUCTION

LE MILIEU

BIBLIOGRAPHIE. — Sur la géographie de la Galilée et de la Terre Sainte en général, bibliographie dans Schürer, *GJV.*, I p. 12-17, et dans *The Biblical World*, art. cit., § 1 et 2.; Brückner, *Das fünfte Evangelium. Relig. gesch. Volks-*

bücher. Tübingen, 1910; Buhl, *Geographie des alten Palästina*. Tübingen, 1896; Smith, *Historical Geography of the Holy Land* ¹⁴, New-York, 1907-08; article *Galilee* (avec bonne carte) ap. *EB*, II; Ph. Baldensperger, *The immovable East*. Londres, 1913; W. Schwæbel, *Die Landesnatur Palästinas*. Erster Teil, Leipzig, 1914; Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*. Paris, 1910, notamment les ch. VII et VIII du I. I; Furrer, *Leben Jesu*, p. 25 et s. — Sur le Messianisme : Schürer, *GJV*, II, p. 496 et s. (Bibliogr. p. 496-498); Holtzmann, *LNT.*, I, p. 85-110; Bertholet, *Bibl. Theol.*, § 36, p. 435 et s.; Bousset, *Relig. d. Juden.*; Lagrange, *Messianisme*; Loisy, *La religion d'Israël*²; Hollmann, *Welche Religion?* p. 52 et s.; Baldensperger, *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judentums*². Strasbourg, 1903. (Première partie de *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit*); O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*². Tübingen, 1906; Oesterley, *The evolution of the messianic idea; a study in comparative Religion*. Londres, 1908; M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*. Berlin, 1905.

NOTES. — 1. Le mot Galilée (Γαλιλαία) est la forme grécisée de *Galil*. L'expression *la Galilée des païens* se trouve en *Isaïe*, 8, 23 (9, 1 de la Septante). Selon Cheyne, *Galilée*, ap. *EB*, il faut lire en *Josué*, 12, 23 : « Le roi des païens en Galil », au lieu de « en Gilgal », qu'on lit d'ordinaire.

2. — Schürer, *GJV*, I, p. 448 et s.

3. — Von Soden, *Palästina*³. Leipzig, 1911, p. 12. La Galilée avait environ 80 kil. du N. au S. et de 36 à 44 d'E. en O. : Schwalm, *Vie privée*, p. 143.

4. — Antonin, *Breviarius*, 5, ap. *Itinera hierosolym.* éd. Geyer. Vienne, 1898, p. 162 : « Provincia similis paradiso, in tetrico et in frugis similis Ægypto, modica quidem, sed prae-cellit Ægyptum in vino et oleo et poma. » — Von Soden, *loc. cit.* : « Ein Idyll in Linien, Farben, Vegetation... ein Brunnen an Fruchtbarkeit »; Renan, *Jésus*, p. 64. — J. Revel, *Chez nos ancêtres*, Paris, 1888, p. 119 : « ... adorable Galilée... pays paradisiaque ». — Schwalm, *Vie privée*, p. 122 et s.; Holtzmann, *LNT*, I², 160; Arno Neumann, *Jesus wie er geschichtlich war*. Frib. i. B., 1904, p. 58 : « Jesu Werdegang in einem idyllischen Weltwinkel. » Cf. *Jos.*, *Bell jud.*, 3, 3, 2; 3, 10, 8.

5. — Schurer, *GJV.*, I., p. 169 et s.; Schwalm, *op. cit.*, p. 131.

6. — Schwalm, *op. cit.*, p. 125 et s.; Schürer, II, p. 5 et s.

7. — Renan, *Jésus*, p. 22; Schürer, II, p. 20; Graetz, *Hist. des Juifs*, II, p. 264 et s.

8. — Schwalm, *op. cit.*, 133 et s.; 157 et s.; Graetz, *op. cit.*, p. 263 et s.; Renan, *Jésus*, p. 67.

9. — Je dis encore parce qu'il y aura des écoles célèbres à Ouscha, à Sepphoris et à Tibériade, après la destruction de Jérusalem.

10. — Schürer, II, p. 561 et n. 2.

11. — Les zélotes, dont parle souvent Josèphe, tirent, selon lui, leur origine de l'initiative de Judas de Gamala, en Gaulanitide, qui provoque une révolte en 6 ou 7 de notre ère, lorsqu'après la déposition d'Archelaüs par Auguste, le légat impérial Quirinius procède au *cens* de la Judée (Schürer, I, p. 486); mais il est probable que la faction est plus ancienne. Elle procède de la haine de l'étranger et du désir maladif de protéger la Loi, entendue suivant la rigueur pharisienne, de toute offense, par tous les moyens, y compris l'assassinat. Ce sont de terribles fanatiques. (Schürer, I, 573 et s. et, sur leur rôle dans la grande révolte, I, p. 617 et s.)

12. — Je dis *peut-être* parce que nous sommes mal renseignés sur les opinions des sadducéens, attendu que tout ce que nous savons sur eux nous vient des pharisiens, leurs ennemis. Cependant un texte très curieux, publié naguère par S. Schechter (*Documents of Jewish sectaries*, Vol. I, *Fragments of a Zadokite work*. Cambridge, 1910) et qui concerne une secte sadducéenne établie dans les environs de Damas, nous apporte un notable complément d'information. Cf. Israël Lévi, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, ap. *Rev. des Etudes juives*, 1^{er} avril 1911.

13. — Lagrange, *Messianisme*, p. 216 et s.

14. — Le texte grec des *Psaumes de Salomon* a été publié et traduit en français par J. Viteau, Paris, 1911; cf. aussi Kautzsch, *Apokryphen* II, p. 127 ets. (Introduction de Kittel et traduction allemande).

15. — Israël Lévi, *op. cit.*, p. 191. Malheureusement le texte ne nous donne point de détails sur la personne « du

Messie issu d'Aron et d'Israël ». Un écrit connu depuis longtemps et qui lui paraît apparenté, le *Testament des douze patriarches*, semble combiner les deux traditions en affirmant que « le Messie sortira de Lévi en tant que Grand-prêtre et de Juda (la tribu de David), en tant que roi, dieu et homme. » (Siméon, 7 : ἀναστήσει γὰρ ὁ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰουδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον, Cf. *Levi*, 2 et 18; *Dan*, 5; *Gad*, 8; *Joseph*, 19). Schürer, *GJV*, III, p. 257, voyait là des interpolations chrétiennes qu'il rapprochait d'Irénée, *fragment 17* : « ... ὁ Χριστός... ἐκ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰουδα τὸ κατὰ σάρκα, ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς, ἐγεννήθη. » (*Le Christ... a été engendré selon la chair, comme roi et prêtre de Lévi et de Juda.*) D'accord avec M. J. Lévi, je crois plutôt que nous avons dans le *Testament* un compromis entre les deux systèmes « qui préconisaient réciproquement un Messie fils de Juda et un Messie fils de Lévi. » Tout au plus le mot θεὸν = dieu, appliqué au Messie, peut-il venir d'une plume chrétienne. Irénée fait écho au pseudépigraphe juif. — Sur le *Testament*, cf. Kautzsch, *Apokryphen*, II, p. 458 et s.

16. — Références sur ces schémas eschatologiques bien groupées dans Tixeront, *Hist. des dogmes*, I. Paris, 1905, p. 43 et s.

17. — IV *Esdras*, 7, 29, dit bien que le Christ mourra, mais parce que tous les hommes doivent mourir, à la fin des temps, avant l'organisation définitive de la vie éternelle. — Cf. Bertholet., *Bibl. Theol.*, p. 450; Feine, *Theol.*, p. 151; *Contra* : en dehors des « mythiques », Brückner, *Der Sterb. Gottheit.*, p. 41, lequel interprète *Isaïe*, 53 comme désignant mystérieusement le Messie qui accepte de mourir dans l'ignominie pour les péchés d'Israël et reparait victorieusement à la fin des temps, en intercesseur pour son peuple. Ce sont les chrétiens qui ont compris en ce sens le passage d'*Isaïe* en question; les juifs n'y sont venus que tardivement (cf. Guignebert, *Le problème de Jésus*, p. 142 et s.). Ce sont aussi les chrétiens qui ont vu en *Job* une préfiguration de Jésus (cf. Spitta, *Zur Gesch.*, III, p. 2). Ces textes ont de l'intérêt en ce qui regarde la constitution de la légende de Jésus; ils restent étrangers à la pensée juive, touchant le Messie, vers le temps de la naissance du Christ. A la vérité M. I. Lévi, *Le sacrifice d'Isaac*, 181, accepte comme « pas impossible » que

quelques commentateurs aient déjà vu dans la description du Serviteur de Dieu, en *Isaïe*, 53, le portrait du Messie futur, tandis que le peuple attendait le Messie glorieux; mais je ne vois pas qu'aucun texte appuie vraiment cette opinion; Justin, *Dial.*, 43, 3, qui, en effet, se réfère au passage d'*Is.* en question, ne porte pas, parce que c'est Justin lui-même qui est censé parler.

18. — *Carmina Sibyll.*, III, vers 556 et s., 716 et s.; Loisy, *Relig. d'Israël*, p. 258 et s.

19. — *Bel. Jud.*, 6, 5, 4. C'est probablement là qu'il faut chercher l'origine de la prédiction répandue dans le monde romain du temps de Vespasien, au dire de Tacite (*Hist.*, 5, 13) et de Suétone (*Vesp.*, 4) et d'après laquelle la suprématie allait appartenir à l'Orient et la domination à des gens venus de Judée: « *eo tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur* » (Tacite). Cf. Schürer, *GJV.*, II, p. 518.

20. — Josèphe nous parle bien de deux Judas: le premier, fils d'Ezéchias, s'empare de Sepphoris, en Galilée, au cours des troubles qui suivent la mort d'Hérode le Grand en — 4; nous ne voyons pas qu'il ait péri dans le désastre qui disperse ou détruit ses partisans; le second, Judas de Gamala, dit le Galiléen, qui serait le fondateur de la secte des zélotes, se révolte au moment où l'Empereur romain fait procéder au cens dont nous allons parler (en 6 ou 7). On remarque que Josèphe, tout en nous parlant plus souvent du second de ces personnages que du premier, ne paraît pas disposer sur lui de précisions très abondantes. Lagrange s'est demandé si, en fait, il ne s'agissait pas en — 4 et en + 6 d'un seul et même Judas; il est bien difficile d'en décider. Cf. Lagrange, *Où en est la question?* p. 75.

21. — Graetz, *Hist. des Juifs*, II, p. 245 et s., Schürer, I, p. 420 et s. L'auteur des *Actes*, 5, 37 a bien l'impression qu'il y a quelque chose de messianique dans la révolte de Judas le Galiléen, puisqu'il la rapproche de la tentative nettement messianique de Theudas. Ce Theudas (*Actes*, 5, 36) se serait levé avant Judas et, « prétendant être quelqu'un » (εἶναι τινα ἑαυτόν), aurait gagné quelques centaines de fidèles, dispersés après sa mort. — Sur Judas, cf. Schürer, I, p. 486 et s. A vrai dire, en ce qui regarde Theudas, l'auteur des *Actes* semble s'être trompé en plaçant avant 7 un mouvement qui, d'après Josèphe, *Ant.*, 20, 5,

1, ne vient que vers 44, sous le gouvernement de Cuspius Fadus. Pour éviter cette difficulté, divers critiques ont admis arbitrairement l'existence de deux agitateurs nommés Theudas; cf. Schürer, I, p. 566 et s.; Holtzmann, *HDC.*, I, p. 49; Bauer, *Apostelgesch.*, p. 33, dans *HZNT*, IV. Au fond la date précise nous importe assez peu ici; c'est le type d'agitateur messianique représenté par ce Theudas qui nous intéresse.

22. — Friedlaender, *Synagoge*, p. 114 et s.; 131, voit dans cet Apollos, dont nous parlent les *Actes*, 18, 24 et s., un prédicateur messianique qui sait ce qu'il convient de savoir du Seigneur, mais qui ignore encore que le Seigneur a paru dans la personne de Jésus.

23. — Graetz, *Hist. des Juifs*, II, p. 261, croit que c'est de l'essénisme que part le premier cri annonçant que le Messie va venir; mais il se fonde sur la prédication de Jean-Baptiste, qu'il considère comme un essénien, ce qui n'est nullement certain.

24. — Force m'est de supposer ici connu dans ses grandes lignes le monde juif au moment de la naissance de Jésus. En tout cas, on trouvera dans Schürer, *GJV*, toutes les indications nécessaires. Cf. A. Reville, *Jésus*, I, 4^{re} partie, O. Holtzmann, *Neutestamentl. Zeitgesch.*, le résumé clair de Loisy, *Jésus*, p. 51-56, et les articles *Sadducees, Scribes and Pharisees, Essenes*, de l'*EB*.

CHAPITRE I

LA DATE DE NAISSANCE DE JÉSUS

BIBLIOGRAPHIE : Cf. Schürer, *GJV.*, I, p. 19 et s.; *RE* 3, *Jesus*, §§ 14-6; Bauer, *Leben Jes.*, p. 129, n. 1 et Krüger, *HKG*, I, p. 34 et s. — Articles *Chronology of NT*, ap. Hastings, *Dict. of the Bible*; *Chronology* (von Soden) ap. *EB*, §§ 40-63; Brassac, *Manuel*, I, p. 224 et s.; Mommert, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*. Leipzig, 1909; Schweitzer, *Von Reimarus*², p. 610 et s., sur les plus récentes études.

NOTES. — 1. On a quelquefois soutenu que, selon *Lc*, la

conception de Jésus ne coïncide pas nécessairement avec l'Annonciation (Cf. Selwyn, *Oracles*, p. 152); en tout cas le récit ne suppose pas qu'il puisse y avoir un intervalle considérable entre les deux événements, puisque « dans ces jours-là, » — ce qui veut dire « alors » — Marie s'en va « en hâte » (μετὰ σπουδῆς) vers Elisabeth (1, 39) et qu'elle est déjà enceinte, car sa cousine la salue en lui disant (1, 42) : « Tu es bénie entre toutes les femmes et le fruit de tes entrailles est béni ».

2. Cf. Brassac, *Manuel*, I, p. 224 et s.; Schürer, *GJV*, I, p. 415, n. 167. — W. Otto, *Herodes*. Stuttgart, 1913, p. 149, se prononce pour la fin de mars ou le début d'avril de — 4; Mommert, *Zur chron.*, p. 191, tient pour 751 de Rome, soit — 3. Ladislav Barbara, *Introductio historica critica in sacros Novi Testamenti libros*. Vienne, 1910, p. 17, nous offre un bon exemple de l'entêtement des traditionnalistes. Il y a, dit-il, deux points fixes : Jésus est né sous Hérode et Quirinius faisait alors le recensement de la Judée ; il est donc probable que recensement et naissance se placent en 752 de Rome, soit — 2 et que la mort d'Hérode est de 753, soit — 1 !

3. H. Voigt, *Die Gesch. Jesu und die Astrologie*. Leipzig, 1911; Kepler, *De J. Christi Salvatoris nostri vero anno natalitio*, 1606. — Les partisans de la conjonction et ceux de la comète ne sont pas du tout d'accord. Cf. F. Westberg, *Die biblische Chronologie nach Flav. Josephus und das Todesjahr Jesu*. Leipzig, 1910, qui tient pour la comète et place la nativité en — 12. Du reste ceux qui s'intéressent à la conjonction ne s'accordent pas non plus entre eux ; les uns tiennent pour — 6 et les autres pour — 7, ces deux années présentant des phénomènes astrologiques intéressants. Cf. Schweitzer, *Von Reimarus* 2, p. 611 et s.

4. Si l'on veut se rendre compte du peu de solidité de ce concordisme, on n'a qu'à lire l'article de Rev. C. E. Rolt, *Star of the wise men*, ap. *Murray's, Illust. Bible Diction.*, p. 847 et s. Cf. Schweitzer, *Von Reimarus* 2, p. 612.

5. Bibliogr. dans Schürer, *GJV*, I, p. 508 et s.; l'étude qui suit (p. 510-543) me paraît décisive. — Cf. *EB. Quirinius*; Holtzmann, *HDC.*, I, p. 315; Loisy, *Syn.*, I, p. 343 et s. — Du point de vue catholique, discussion dans Brassac, *Manuel*, I, p. 281 et s.; cf. Lagrange, *Où en est la question?* — Du point de vue conservateur : Ramsay, *Was Christ*

born at Bethlehem ?² Londres, 1905, et Zahn, *Die syrische Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius*, ap. *Neue kirchliche Zeitung*, 1893, p. 633 et s., et *Einleitung*, II, p. 395 et s., 415 et s.

6. On s'est même demandé (Selwyn, *Oracles*, p. 141) si πρώτη ne serait pas une correction ; le bien fondé de cette hypothèse n'est malheureusement pas démontrable.

7. Les mots de *Lc*, 2, 1 : « δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην = l'ordre de César Auguste de recenser toute la terre habitée », ne peuvent s'entendre que d'un recensement total de l'Empire, de l'*orbis romanus*.

8. Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1886, p. 237; fondé sur Dion Cass., 53, 30, Tac., *Ann.*, 1, 11, Suét., *Aug.*, 28, 102; etc. — Brassac, *Manuel*, I p. 281 et s., se montre beaucoup moins affirmatif (il s'appuie principalement sur Marucchi, *Cyrinus*, ap. *Dict. de la Bible* de Vigouroux), et Lagrange, *Où en est la question ?* fait aussi quelques réserves prudentes. — L'étude, déjà ancienne, de Huschke, *Ueber den Census und die Steuer- verfassung der früheren römischen Kaiserzeit*, 1847, reste l'arsenal des partisans intransigeants de la véracité de *Lc* ; ils y ajoutent les arguments de Ramsay, fondés particulièrement sur des papyrus d'Egypte et des inscriptions.

9. Suet., *Aug.*, 28 et 102; Tac., *Ann.*, 1, 11; D. Cass., 53, 30; 56, 33.

10. Huschke, *op. cit.*, p. 11 et s.; *contra* : Schürer, I, p. 519 et s. — Lagrange, *op. cit.*, p. 67, pour établir que Dion, 54, 35, 1, ne s'applique pas qu'à la fortune privée d'Auguste, en rapproche la suite immédiate : « καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο », c'est-à-dire : « Et il fit la « lectio » (l'épuration) du sénat », d'un autre passage du même Dion, 53, 17, 7, qui place justement ce privilège impérial à côté du droit de faire le cens (καὶ ἀπογραφὰς ποιοῦνται). Entendons tout simplement que l'Empereur a hérité la double fonction du censeur républicain et qu'il ne peut s'agir, d'après Dion, que du droit de recenser les citoyens romains.

11. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi...* Berlin, 1883; Schürer, I, p. 110 et 520; contre Huschke, *op. cit.*, p. 45-53.

12. Bibliographie de la question dans Schürer, I, p. 521 et s.

13. Cassiodore, *Variarum*, 3, 52; Isidore, *Etymologiarum*,

5, 36, 4; Suidas, *Lexicon*, ad verb. ἀπογραφή; Orose, *Hist.*, 6, 22, 6. Cf. Schürer, I, p. 521.

14. Mommsen, *Hist. rom.*, t. IX, p. 103 et s.; Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, I, p. 122 et n. 3; Bloch, *Les Origines; la Gaule indépendante et la Gaule romaine* (T. I de l'*Hist. de France* de E. Lavissee), p. 106 et 158; Lagrange, *op. cit.*, p. 66.

15. C'est du moins ce qu'on est porté à conclure de l'inscription d'Æmilius Secundus (*CIL*, t. III, supplém. n° 6687). Ce texte a été longtemps considéré comme un faux; son authenticité est aujourd'hui admise; on y lit (c'est Æmilius Secundus lui-même qui parle): « *Iussu Quirini censum egi. Apamena civitatis millium hominum civium CXVII.* » Apamée était une ville de la vallée de l'Orontes, en Cœlé Syrie.

16. Tac., *Ann.*, 3. 48: « ... *consulatum sub divo Augusto; mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis, insignia triumphæ adeptus, datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti...* Cf. Strabon, 12, 6, 5 et Mommsen, *Hist. rom.*, X, p. 110.

17. Mommsen, *Hist. rom.*, X, p. 200 et s.; Marquardt, *Organis. de l'Emp. rom.*, II, p. 321 et s.; Schürer, I, p. 322.

18. L'inscription se trouve ap. *CIL*, XIV, n° 3613 et en fac-simile ap. Marucchi, *Cyrenus*, dans le *Dict. de la Bible* de Vigouroux. — Son interprétation n'est pas évidente; par exemple Wieseler et Hilgenfeld proposent dans la phrase: « *legatus pro praetore divi Augusti iterum Syriam et Phaenicem optinuit* », de rattacher *iterum* à *legatus*; il aurait donc été deux fois légat impérial, mais non pas deux fois en Syrie. Cette dernière interprétation n'est pas vraisemblable, parce que le texte donnerait, selon toute apparence, le nom de la province où se serait placée l'autre *legatio*. On a aussi cherché à attribuer l'inscription à Saturninus. Cf. Schürer, I, p. 334 et 322.

19. *Quirinius governor of Syria*, ap. *Atheneum*, 10 août 1912. L'inscription en question est la dédicace d'une statue en l'honneur d'un certain C. Caristianus Fronto Caesianus, substitut de P. Sept. Quirinius, au temps où celui-ci reçoit le titre honorifique de duumvir d'Antioche de Pisidie. C'est la première statue érigée à Antioche depuis que la ville a été élevée, par Auguste, à la dignité de colonie romaine, et Ramsay en tire confirmation, d'abord du pre-

mier gouvernement de Quirinius en Syrie; ensuite de son hypothèse qui le place en — 8; c'est aller un peu vite. Sur le premier point, l'inscription ne prouve rien, attendu qu'à aucun moment que nous sachions, Quirinius n'a gouverné la Pisidie, rattachée, en ce temps-là, à la Galatie (Marquardt, *Organisation*, II, p. 276 et s.; *EB*, I, col. 184), et que nous sommes réduits aux hypothèses touchant la cause de la manifestation des Antiochiens; peut-être est-ce une conséquence de la guerre contre les Homonadenses qu'en définitive Quirinius peut avoir conduite en vertu d'une mission spéciale en Cilicie. En second lieu, la date — 8, proposée par Ramsay, n'est pas conciliable, non seulement avec ce que nous savons de la suite des gouverneurs de Syrie (Schürer, I, p. 534), mais encore avec la date vraisemblable de l'érection d'Antioche de Pisidie en colonie et qui est — 6 (*EB*, *loc. cit.*).

20. Zahn, *Die syrische Statthalterschaft et Einleit.*, III, *loc. cit.* Cf. Schürer, I, p. 541 et Lagrange, *op. cit.*, p. 63.

21. Lagrange, *op. cit.*, p. 76: Cf. *Catholic Encyclopædia*, article *Chronology (Biblical)*, III, p. 736.

22. Schürer, I, 524 et s. *Lc* ne dit pas expressément que tous les Juifs de la diaspora doivent également se rendre au lieu d'origine de leur famille, mais il est dans la logique de son affirmation de le supposer et nous tombons dans l'absurde.

23. « Judas le Galiléen se leva dans les jours du recensement ». Graetz, *Hist. des Juifs*, II, p. 253, rattache avec quelque apparence de raison au recensement de Quirinius l'état d'esprit qui prend haine de tout ce qui touche à l'impôt, particulièrement des fermiers et receveurs qui le lèvent; ils passent communément pour infâmes et sont exclus de la bonne société.

24. Selwyn, *Oracles*, ch. VI, p. 141 et s., a récemment essayé de montrer que toute cette histoire du recensement chez *Lc* était surtout une illustration de prophéties; mais la plupart des rapprochements qu'il indique restent, semble-t-il, contestables (cf. surtout p. 165 et s.). Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que l'Évangile primitif de *Lc* ne nous est parvenu que très retouché et peut-être assez profondément remanié par le rédacteur dont Norden (*Agnostos Theos*) nous a montré l'œuvre dans les *Actes*. Cf. Loisy, *RHLR*, juillet-août 1913, p. 366.

25. Von Soden, *Chronology*, col. 802; Selwyn, *Oracles*, p. 146 et s.; Holtzmann, *HDC*, p. 329. Selwyn, op. cit., p. 151, s'est même risqué à proposer du texte une restitution que voici : « καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἐρχόμενος υἱὸς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα τοῦ Δαυιδ » , qu'il entend : « *Et Jésus lui-même (et non Jean) était celui qui vient : fils de David, il avait environ trente ans* » (comme David lui-même en commençant son règne, d'après II Sam., 5, 3 et s.). Seulement la restitution, malgré les considérants qui l'accompagnent, reste arbitraire.

26. Loisy, *Syn.*, I, p. 327. — Conybeare, *Myth*, p. 177, se demande aussi si les trente ans de Jésus ne sont pas à rapprocher de la croyance rabbinique du 1^{er} siècle, d'après laquelle un homme, arrivé à cet âge, change en quelque sorte d'âme. D'autres, tel Westberg, ont songé aussi aux trente années que compte Zarathoustra lorsqu'il devient l'Elu (Schweitzer, *Von Reim.*, p. 611, n. 1). Rien ne prouve qu'il y ait lieu de tenir compte de cette influence.

27. Sur toutes ces singularités, cf. S. Reinach, *Cultes*, III, p. 18 et s.

28. Brassac, *Manuel*, p. 224 et s.; Mommert, *Zur Chron.*, p. 188, adopte — 5, soit 749 de Rome. — Sur Denys le Petit, cf. Réville, *Jésus*, I, p. 403; Von Soden, *Chronology*, col. 807. Sur quelques récentes computations : Schweitzer, *Von Reim.*, p. 610 et s.

29. Textes essentiels sur cette question de la fixation de la date de Noël ap. Kellner, *Heortologie*³. Frib.-en-Brisgau, 1911, p. 96 et s. (Ce livre a été traduit en français : *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique*. Paris, s. d. (1909). — Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*³. Paris, 1903, p. 257 et s.; G. Loeschke, *Jüdisches und heidnisches im christl. Kult.* Bonn, 1910, p. 18 et s.; Frazer, *The golden Bough*, Adonis³; I, p. 304 et s., et *Balder the beautiful*, I. Londres, 1913, I, p. 246 et 331 et s. — Le Christ est souvent comparé au soleil par application de Malachie, 4, 2 : « *Mais sur vous, qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de la justice.* » Cf. Lc, 1, 78. On lit dans le missel gothique, pour l'office de la nuit de Noël : « *Ortus est nobis verus sol iustitiæ : Jesu Christe, venisti de coelo, humani generis redemptor.* » La littérature patristique offre de fréquents exemples de cette identification du Christ au soleil ; « *Sol verus,* » écrit S. Cyprien (*De orat. domin.*, 35); « *hic sol novus noster* », écrit

S. Ambroise (*Sermo* 7, 13). Cf. Kellner, *Heort.*, p. 113, n. 3; et surtout F. J. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Münster, 1920. — Que l'ancienne tradition chrétienne ne se soit pas préoccupée de la date de la Nativité, c'est ce qui résulte des récits de *Mt* et *Lc*. Si ce dernier suggérait une date, ce ne serait certes pas celle du 25 décembre; quand il nous montre les bergers gardant la nuit leurs troupeaux dans les champs (2, 8), il nous transporte au printemps, en été ou au début de l'automne (de mars à novembre par conséquent). Cf. Holtzmann, *HDC.*, I, p. 318.

CHAPITRE II

LE LIEU DE NAISSANCE DE JÉSUS

BIBLIOGRAPHIE. — *Sur les particularités relatives à la naissance*: Usener, *Nativity*, ap. *EB.*; les histoires générales de Jésus (spécialement Strauss, sect. I, chap. iv) et les commentaires du N. T., *ad. loc. cit.*; J. Thomas, *Our Records of the Nativity and modern historical Research*. Londres, 1900; W. Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*. Leipzig, 1902; Conybeare, *Myth*, ch. xii; D. Völter, *Die Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*. Strasbourg, 1911. — *Sur la question de Bethléhem et celle de Nazareth*, les dictionnaires et encyclopédies à ces mots, spécialement *EB.*, III., *Nazareth*, de Cheyne; B. Smith. *Vorchristl. Jes.*, not. p. 36 et s.; *Ecce Deus*, p. 285 et s.; Drews, *CM.*, I, p. 25 et s.; Friedländer, *Synagoge*, surtout p. 124-156; Salvatorelli, *Il significato di « Nazareno »*. Rome, 1911; Clemen, *Erklärung*, p. 238 et s. — *Sur le naziréat* Smith et Cheyne, *Nazirite*, ap. *EB*; Bertholet, *Bibl. Theol.*, *Sachregister*, au mot *Nasiraër*, p. 510; Arendzen, *Nasoreans*, ap. *Cathol. Encyclop.* — Discussion ingénieuse de la relation entre *nazaréen*, *nazir* et *nétzer* = *branche*, censé pris par le peuple comme synonyme de *descendant de David*, de *Messie*, ap. Abbott. *The fourfold Gospel*, section II, *The Beginning*. Appendice I, p. 309 et s.; l'auteur est, au fond, partisan de la tradition, mais il accepte que le peuple ait pu interpréter le *Nazoréen* = le *nétzer*, le rameau de la

tige de Jessé, le descendant de David et, par suite, le Messie ; il accepte aussi la vraisemblance d'un contre-sens commis par l'Évangéliste *Mt*, par confusion de *nazaréen* et de *nazir*.

1. Smith, *Bethlehem*, § 1, ap. *EB*, I, col. 560.

2. *Mt*, 2, 1 : *Lc*, 2, 4 et s., *Bethlehem* signifie *la maison du pain*. Les deux Évangélistes prennent soin de marquer qu'il s'agit bien de *Bethlehem de Judée*, ou de *Juda*, c'est-à-dire située sur le territoire de la tribu de Juda, pour éviter la confusion avec *Bethlehem de Zabulon*, bourgade galiléenne, dont il est question en *Josué*, 19, 15 et qui se trouvait à environ 11 kil. au nord de notre Nazareth. Cf. Smith, *Bethlehem*, § 4, 2. *Bethlehem* semble s'être d'abord appelée *Beth Ephrat*, c'est-à-dire *la maison de cendre* (*Genèse*, 35, 15 et 19 ; *Ruth*, 1, 2).

3. Le texte d'Hosée communément suivi n'est d'ailleurs conforme, ni dans sa lettre ni dans son esprit, à la citation matthéenne : l'hébreu donne : « *Quand Israël était jeune, je l'ai pris en affection et j'ai appelé ses tribus d'Égypte* » ; et le grec de la Septante : « ... *J'ai appelé d'Égypte ses enfants* ». Mais l'Évangéliste paraît avoir traduit directement une variante massorétique qui porte le singulier *libeni* = *mon fils*. Il n'est, en tout cas, nullement question du Messie dans ce passage.

4. On ne sait pas exactement de quels « prophètes » il s'agit. Cf. Klostermann, *Mt*, *ad. loc.*, p. 167. Cf l'examen détaillé des diverses hypothèses proposées dans Salvatorelli, *Il significato*, p. 8 et s. On a supposé (S. Jérôme) que *Mt.*, ne citait pas très littéralement : « *non verba de scripturis sumpsisse sed sensum* » ou encore (S^t Jean Chrysost.) qu'il citait un prophète aujourd'hui perdu ; il l'était aussi dans l'antiquité patristique. Loisy, *Syn.*, I, p. 376, pense que *Juges*, 13, 5 (selon la Septante), où il est dit que Samson sera le *nazir* de Dieu, c'est-à-dire sera l'objet d'une consécration spéciale, peut rendre compte de la citation ; *Mt*, à son ordinaire, prendrait, dans le passage, les mots qui lui conviennent en les isolant du contexte. C'est possible, mais je songerais plus volontiers à *Deuter.*, 33, 16, selon le texte hébreu, que la Vulgate traduit mieux que la Septante et qui s'entend (c'est Moïse mourant qui parle) : « *Que la bénédiction de celui qui habite dans le buisson vienne*

sur la tête de Joseph et sur le sommet de la tête de celui qui est nosri (= dévot) parmi ses frères » (Vulg. : *Super verticem nazaraei inter fratres suos.*)

5. Harnack, *Neue Unters.*, p. 105. Inversement, si Mt., comme nous le verrons, laisse entendre que Marie et Joseph ont des enfants après Jésus, c'est peut-être par prudence, parce que la chose était aisément vérifiable, alors que les frères de Jésus vivaient encore.

6. Le chiffre de trois mages est peut-être tout simplement tiré du nombre des présents qui sont, selon Mt, 2, 11, « l'or, l'encens et la myrrhe »; des mages on fait des rois sous l'influence vraisemblable de Ps. 72, 11 : « Tous les rois se prosterneront devant lui ». Is., 60, 6 : « Le torrent des chameaux te couvrira; les jeunes bêtes de somme de Midian et d'Epha, tous ceux de Scéba viendront; ils apporteront de l'or et de l'encens et ils célébreront les louanges de Iahwé », joint à Ps. 72, 10 : « Les rois de Tarsis et des îles offriront des présents; les rois de Saba et de Seba apporteront un tribut ». (Sept., 71, 10 : Βασιλεις Αράβων και Σαβὰ δῶρα προσάξουσι), a fourni les éléments du tableau légendaire et précisé la patrie des mages, en même temps que la nature de leurs dons. La myrrhe a peut-être été introduite par le rédacteur matthéen par suite d'une confusion entre le mot *môra* = la myrrhe et *môq'rá* = chose précieuse, (Cf. Selwyn, *Oracles*, p. 26 et Bauer, *Leben Jes.*, p. 74 et s.). Si le nom des mages vient, comme on l'a supposé (Loisy, *Syn.*, I, p. 363), de Daniel, 1, 20 et 2, 2, Mt songe à la Chaldée; mais la nature des présents qu'ils apportent suppose plutôt l'Arabie, que les Juifs considèrent volontiers comme l'Orient (Holtzmann). Aussi la tradition chrétienne hésitera : Justin répétera jusqu'à neuf fois (*Dial.*, 77, 78, 88, etc.) que les mages arrivent de l'Arabie; au contraire, Clem. Alex., *Protrept.*, 5, 4, les fait venir de Perse; ce qui prouve que le ἀπό ἀνατολῶν de Mt est susceptible de plusieurs explications et, du même coup, accentue le caractère légendaire de son récit. — Sur les rois mages, leur entrée au calendrier, leur culte, etc., cf. Kellner, *Heort.*³, p. 130 et s.

7. Nombres, 24, 17; Ps. 72 (71), 10 et s.; Is., 60.

8. Harnack, *Neue Untersuch.*, p. 106.

9. Pline, *H. Nat.*, 30, 1, 16; Dion Cass., 63, 1-7; Suét.; Nero, 13.

10. Drews, *Christusmythe*, I², p. 57, renouvelé de Dupuis.

11. Holtzmann, *HDC*, I, p. 191 et Klostermann, *Mt*, p. 160, qui donnent des exemples; Von Soden, *Chronology*, I, col. 809; Conybeare, *Myth*, p. 193; Clemen, *Erklärung*, p. 231 et s.; Saintyves, *Les Vierges mères et les naissances miraculeuses*. Paris, 1908, p. 176 et s. — Sur la place du phénomène dans les légendes de l'Inde, cf. Metzger et de Milloué, *Matériaux pour servir à l'hist. orientale du Christian.* Paris, 1906, p. 11, 12, 42, 61; et dans la vie romaine cf. Julius Obsequens, *Prodigia, passim*, not. LXXIX (18); CIII (42); CXXVIII (67); LXX (9); LXXI (10); etc.

12. Virg., *Æn.*, II, 692 :

*Vix ea fatus erat senior, subitoque fragore
Intonuit laevum et de caelo lapsa per umbras
Stella facem ducens multa cum luce cucurrit.*

13. Stars (Burney) ap. *EB.*, IV, col. 4785. L'astronome moderne est J.-H. Stockwell, dans *Astron. Journal*, novembre 1892. Au xv^e siècle, un Juif portugais, Rabbi Abarbanel, frappé par une conjonction de Jupiter et de Saturne, qui survient en 1463, en infère que la naissance du Messie est imminente. — Sur la persistance de ces recherches pseudo-astronomiques, cf. Schweitzer, *Von Reimarus*², p. 610 et s. et ce que nous avons dit plus haut de la chronologie de la Nativité.

14. Holtzmann; Klostermann; Conybeare; von Soden : *loc. cit.* En fait, la prédiction de Balaam se rapportait à une victoire de David sur les Moabites (Loisy, *Syn.*, I, p. 305); celle d'Isaïe a un caractère plus général et elle paraît moins précise — dans les termes — que la précédente; son importance, sur laquelle Strauss, par exemple (*Vie de Jés.*, I, p. 229 de la trad.), insiste, tient à ce qu'elle prend place en tête du chapitre où se trouve décrit l'empressement des nations à apporter leurs hommages et leurs présents à Sion. — On rapproche d'ordinaire de Nombres, 24, 17 un passage du *Testament des douze patriarches* (Lévi, 18, 3), où on lit : « *Et son étoile se lèvera dans le ciel comme un roi faisant rayonner la lumière et la connaissance, ainsi que le soleil sur le jour* ». On ne saurait souhaiter plus précise illustration de notre *Mt*; malheureusement il est bien difficile de décider si la phrase appartient au texte juif primitif antérieur à l'Évangile, ou si elle ne représente qu'une interpolation chrétienne pos-

térieure, tirée de l'Évangile. C'est pourquoi je crois prudent de n'en pas faire état, non plus d'ailleurs que de la légende juive relative à la levée d'une terrifiante étoile lors de la naissance d'Abraham, à l'émoi des sages chaldéens, et aux mesures « hérodiennes » prises par le roi Nemrod, parce que l'attestation tardive de cette légende ne permet pas de la considérer sûrement comme pré-chrétienne. Cf. Strauss, *loc. cit.*, p. 277-282.

15. Conybeare, *Myth*, p. 193, croit que la légende de l'étoile a été mise en forme à Rome, sous Xyste, vers 119, et est entrée alors dans le texte évangélique. C'est une hypothèse intéressante ; elle se fonde sur un écrit syriaque, attribué à Eusèbe, qui raconte que le récit de la visite des mages, rédigé en Perse, fut découvert à Rome, vers 119, et mis en grec. Cf. *Gospels*, § 151, où Schmiedel croit difficile que tout soit inventé dans cette histoire. En tout cas, la réserve s'impose.

16. Brückner, *Der sterb. Gottheiland*, p. 19, se demande, en effet, si l'étoile qui amène les mages à Bethlehem n'est pas en rapport avec un ancien culte local, et, sans affirmer, comme Drews (*Christusmythe*, I, p. 56) que c'est celui d'Adonis, il y songe, en remarquant qu'à Antioche la levée d'une brillante étoile, celle d'Astarté, joue un rôle dans la fête d'Adonis ; elle en marque, semble-t-il, le commencement. Nous savons bien par saint Jérôme (*Ep.*, XIII, 49, *ad Paulin.*), qu'avant Constantin la grotte de Bethlehem était consacrée au culte d'Adonis ; mais comme nous ignorons depuis combien de temps, nous ne pouvons rien tirer de ce renseignement pour ou contre la supposition de Brückner. A vrai dire, il ne croit pas que l'introduction du culte d'Adonis à Bethlehem soit postérieure au christianisme ; mais une opinion n'est pas une preuve. *Contra* : Clemen, *Erklärung*, p. 228. — Sur la grotte de Bethlehem, ce qu'en disent les apocryphes et la vraisemblance d'une influence du culte d'Adonis sur cette légende de la naissance du Christ dans une grotte, cf. Saintyves, *Les Grottes*. Paris, 1918, p. 183, et s.

17. Bauer, *Leben Jes.*, p. 74-82 ; Donehoo, *Legend. life*, p. 63-76.

18. Sur les localisations légendaires du séjour de la Sainte Famille en Egypte, cf. Palladius, *Hist. lausiaque*, 52. Un tout récent apologiste catholique, Babura, *Introductio*,

p. 27, avance encore gravement, comme preuve de la réalité de la fuite en Egypte, *Isaïe*, 19, 1, « ... qui de fuga Domini certiores nos reddat : Ecce Dominus... ingreditur Ægyptum. » Malheureusement le *Seigneur* que le prophète nous montre volant jusqu'en Egypte sur un nuage rapide, c'est Iahwé, ce n'est pas Jésus. Pourquoi nous étonner des applications scripturaires de nos Évangélistes quand certains de nos contemporains s'en permettent encore de semblables?

19. Drews, *Christusmythe*, I, p. 52 et s., a rappelé les principales et a fait, après Gunkel, *Religionsgesch. Verst.*, p. 54 et s., le rapprochement entre le récit de *Mt* et celui d'*Apoc.*, 12 (Histoire du grand dragon qui veut dévorer l'Enfant de la Femme et qui la force à fuir dans le désert). Cf. Loisy, *Syn.*, I, 377. — Sur la légende, particulièrement intéressante, de Krichna et du mauvais roi Kansa, cf. les textes dans Metzger et de Milloué, *op. cit.*, p. 87 et s. et diverses remarques utiles dans Saintyves, *Vierges mères*, p. 250.

20. Je pense à la prière eucharistique de la *Didaché*, 9, 2 : « Nous te rendons grâce, notre père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as révélée par Jésus, ton serviteur » ; sur l'influence possible de *Hosée*, 11, 5, cf. Selwyn, *Oracles*, p. 24.

21. Brassac, *Manuel*, I, p. 305. — Plummer, *Mt.*, p. 16 et s.. Otto, *Herodes*, 142, pense que les rudes mesures d'Hérode contre les propagateurs de prophéties messianiques (*Jos.*, *Ant.*, 17, 36, 46) ont leur importance quant à la constitution de la légende du massacre des Innocents ; il était naturel que l'ennemi de tous les Juifs qui attendent le Messie fût l'ennemi de l'enfant Jésus.

22. Saintyves, *Vierges mères*, p. 247 et s. ; von Soden, *Chron.*, col. 809 ; Clemen, *Erklärung*, p. 234 ; Klostermann, *Mt.*, p. 160 ; Drews, *Christusmythe*, I, p. 53.

23. Du reste, si une tradition place, au iv^e siècle ap. J.-C., le tombeau de Rachel au nord de Bethlehem, en précisant *Gen.*, 48, 7 : « et je l'enterrai là sur le chemin d'Ephrat qui est Bethlehem », (*Itin. Hieros.*, 25, 2 de l'éd. Geyer ; Klostermann, *Mt.*, p. 166), Rama n'est pas à portée le moins du monde. Il semble probable que cette localité est à identifier avec le moderne village de er-Râm, situé à 8 kil. environ au nord de Jérusalem, ce qui

le met à quatre bonnes lieues de Bethlehem. On peut croire que les cris des mères ne portaient pas si loin; mais comme *Mt* nous transporte hors de l'histoire, les à peu près ne lui importent guère. La Vulgate évite la difficulté en traduisant « dans Rama » par « in excelso », mais ce n'est pas ce qu'a entendu *Mt*. Cf. *Ramah*, ap. *EB.*, IV, col. 4009; Loisy, *Syn.*, I, p. 371; Holtzmann, *HDC.*, I, p. 194.

24. Ramsay, *Was Christ born at Beth?* p. 88; Sanday, *Outlines*, p. 193. On attache alors une importance particulière au verset de *Lc.*, 2, 19 : « *Et Marie conservait toutes ces paroles, les repassant dans son cœur.* »

25. *Protevang. Jac.*, 18, 1 et s. Justin, *Dial.*, 78; cf. Bauer, *Leben*, p. 61 et s.; Saintyves, *Essai sur les Grottes*, 183 et s.

26. Clemen, *Erklärung*, p. 234; Drews, *Christusmythe*, II, p. 62 et s.; S. Reinach, *Cultes*, II, p. 226 et s. J'ai déjà rappelé le passage de saint Jérôme où il est dit que le culte d'Adonis est installé dans la grotte de la Nativité; il n'est pas impossible que, tout à l'inverse, la tradition ait localisé la Nativité dans une grotte antérieurement consacrée à Adonis. Cf. Loisy, *Syn.*, I, p. 350 et Saintyves, *Essai sur les Grottes*, p. 183 et s.

27. Cette interprétation est celle de la Septante (ἐν μέσῳ δῶν ζῶων γυνωθρήση) et elle constitue un admirable contresens; le vrai sens est « *fais-le connaître (ton ouvrage) dans le cours des années* ». — Sur le thème des animaux, respectueux, charitables et adoreurs, cf. Saintyves, *Vierges mères*, p. 157. Cette légende appliquée à Jésus fournit aux mythiques un argument en faveur de leur thèse qui identifie le Christ au soleil : durant longtemps, de — 3000 à -800, le soleil se trouve dans la constellation du Taureau et, au solstice d'hiver, il commence sa course entre le Taureau (le Bœuf) et la Grande Ourse, que, dans l'antiquité, on appelle également l'Ane. Cf. Drews, *Christusmythe*, I, p. 65, appuyé sur Volney, *Ruines*, ch. 13, rem. 83. — Sur le développement de l'histoire de la naissance dans l'étable : Bauer, *Leben*, p. 61-67.

28. Divers monuments mithriaques attestent qu'au temps de l'Empire romain la légende de Mithra comprenait une adoration des bergers (Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*. Bruxelles, 1886, II,

n^{os} 192, 192 bis, 203, 215); et J. Réville, entre autres, conjecturait une influence du mithriacisme sur la légende de Jésus (*De la valeur du mithriacisme comme facteur religieux du monde antique*, ap. *Etudes de théol. et d'hist.*, 1901, p. 339 et s.); mais Cumont croit plutôt à une imitation du sens inverse (*Textes*, I (1899), p. 42, 162 et s.; 166, 177, etc.). Cf. Clemen, *Erklärung*, p. 240.

29. La présentation au Temple et l'épisode de Siméon trouvent leur équivalent dans les légendes brâhmaniques ou bouddhiques (cf. Metzger et de Milloué, *op. cit.*, p. 96 et s.). C'est un des quatre passages du N-T. où Garbe, *Indien und das Christentum*. Tübingen, 1914 p. 48, reconnaît une influence certaine de l'Inde sur le rédacteur chrétien. *Contra* : Clemen, *Erklärung*, p. 242 et s.

30. L'intention d'accomplir les prophéties essentielles, moins apparente en *Lc* qu'en *Mt*, n'y est pas moins réelle; songer à ce que dit l'ange aux bergers, en 2, 11 : « *C'est qu'aujourd'hui dans la ville de David, le Sauveur qui est le Christ, le Seigneur, vous est né.* »

31. Loisy, *Mc.*, p. 167; *Syn.*, I, p. 197. — Lagrange, *Mc.*, p. 141, écrit : « La naissance à Bethlehem n'est pas niée pour cela; *Mc* ne s'en est pas occupé et même d'après *Mt* et *Lc*, Jésus avait été élevé à Nazareth. Ce devait être le pays de ses ascendants immédiats, selon l'opinion commune, or *πατρις* est le pays (ou la ville) des ancêtres. » Notre *Mc* n'a évidemment aucune idée de cette explication destinée à sauver une tradition, qu'il ne soupçonne même pas, pas plus d'ailleurs, que *Jn*. Un passage de cet *Evangile* est spécialement probant; c'est 7, 41 : « *D'autres disaient : celui-ci est le Christ; mais d'autres disaient : est-ce donc que le Christ viendra de la Galilée? Est-ce que l'Ecriture ne dit pas que le Christ viendra de la race de David et du village de Bethlehem d'où était David?* » Il semble assuré que si l'Evangéliste avait accepté la naissance de Jésus à Bethlehem il n'aurait pas manqué d'en tirer avantage. Cf. Conybeare, *Myth*, p. 189 et s.

32. Un exemple : Schmiedel, *Mary*, § 11, remarque qu'en *Mt* Bethlehem n'est pas mentionnée avant 2, 1 et il en conclut à l'addition postérieure de tout ce chapitre 2; il me semble, en effet, qu'entre 1, 25 et 2, 1 il y a un manque de suite certain et qu'on peut passer de 1, 25 à 3, 1 sans que la coupure fasse difficulté.

33. Gaussens, *Le pays de l'Évangile*. Paris, 1909, p. 156 et s. Sur ces *Erinnerungsstätten* de Palestine : cf. Pfister, *Reliquienkult in Altertum*. Leipzig, 1909, p. 368 et s. — Je ne signale que pour mémoire l'hypothèse de Burrage, *Nazareth and the Beginnings of Christianity : a new view, based upon philological evidence*. Oxford, 1904, d'après laquelle Nazareth serait un district, et non un village et devrait se placer à l'Est du Jourdain, vers Pella.

34. Sur les plus récentes opinions avancées, cf. Schweitzer, *Von Reimarus*², p. 464; Conybeare, *The historical Christ*. Londres, 1914, p. 42.

35. Keim, *Gesch. Jesu*, I, p. 319 et s. : c'est la forme que donne Eusèbe, *H.E.*, 1, 7, 14, d'après Julius Africanus. On n'est pas d'accord sur la forme hébraïque du mot, non plus que sur son sens.

36. EB., *Nazareth*, § 3. L'hypothèse de Cheyne repose : 1°) Sur divers rapprochements de textes : *Jn*, 1, 46 : « De Nazareth, peut-il venir quelque chose de bon ? » paraît l'équivalent de *Jn*, 7, 52 : « De Galilée il ne vient pas de prophète. » *Mt*, 26, 69 : « Toi aussi tu étais avec Jésus le Galiléen », répond à *Mt*, 26, 71 : « Il était aussi avec Jésus le Nazaréen ». (Cf. *Mc*, 14, 67 et 14, 70); 2°) sur une interprétation de la forme *Gennesar*, qui serait à entendre *Gen-nesar*, c'est-à-dire *Jardin de Nesar* ou *Jardin de la Galilée*; 3°) sur un passage du Talmud (*Megilla*, 70^a) où Bethlehem se nomme *serjeh*, ce qu'il faudrait entendre *Bethlehem noserijeh*, ou *Bethlehem de Galilée*. — Tout cela reste malheureusement conjectural et arbitraire.

37. Conybeare, *The histor. Christ*, p. 42; Burkitt, *The syriac forms of New Testament proper names*. Londres, 1912.

38. B. Smith, *Ecce Deus*, p. 287 et s., not. 292. L'argumentation présentée dans *Der vorchristliche Jesus*, p. 42 et s., est quelque peu différente; elle repose sur la considération du silence ou de l'incertitude des textes; elle n'emporte pas la conviction davantage.

39. On doit remarquer, dans le même ordre d'idées, que Pilate, d'après *Jn*, 19, 19, fait écrire sur le *titulus* de la croix : *Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs*. Quel peut être ici l'intérêt de la mention de Nazareth, qui n'est même pas sous la juridiction de Pilate? L'emploi officiel de l'épithète *le Nazaréen*, ou du moins — toute question d'authenticité mise à part — présenté comme tel par l'Évangéliste,

ne paraît guère correspondre à une simple désignation de lieu.

40. Exemples : en *Mc*, 1, 24 et 10, 47, plusieurs grands témoins donnent Ναζαρηνός, d'autres Ναζωραϊος et D (*Codex Bezae*) Ναζορευός. Voyez les mêmes différences en 14, 67 ; *Lc* 4, 34 ; 21, 19, etc.

41. E. Nestle, *He shall be called a Nazarene*, ap. *Expos. Times*, août 1908, vol. XIX, p. 523.

42. B. Smith, *Vorchistl. Jes.*, p. 31 et s. ; Drews, *CM.*, I, p. 25 et s. Drews rappelle que le radical NSR donne aussi le mot *nazar* ou *netzer* qui veut dire *rameau, rejeton* ; il voit là un symbole du Sauveur et explique par ce symbole le texte de *Mt*, 2, 23 ; il n'écarte du reste pas le rapport que nous allons retrouver de *nazaréen* et de *nazir*.

43. *Synagoge*, p. 131-156, spécialement 135, 136, 137, 141, 143.

44. *Lc*, 18, 7 ; *Rom.*, 8, 33 ; *Col.*, 3, 12 ; *Mt*, 24, 22-24 ; *Mc*, 13, 20, etc. — *Act.*, 19, 9. — *Jn*, 13, 40.

45. Salvatorelli, *op. cit.*, p. 15 et s. Cf. *Jn*, 2, 20 ; I *Petr.*, 1, 15 ; *Apoc.*, 3, 7. — *Rom.*, 1, 7 ; 12, 13 ; 15, 25 ; I *Cor.*, 14, 33 ; 16, 1 ; 16, 15 ; *Hermas, Pasteur, Vis.* 2, 2, 5.

46. Friedländer, *Synagoge*, p. 140 ; Drews, *CM.*, I, p. 28, et s. ; le mot *nezer* serait à entendre dans le même sens que *tsemach*, qui se trouve en *Is.*, 4, 2 ; *Jerem.*, 23, 5 ; *Zach.*, 3, 8 ; 6, 12 ; ce *rameau*, cette *pousse* de la racine de Jessé, c'est le Messie. Cf. Salvatorelli, *op. cit.*, p. 8. S. Jérôme prétend avoir appris de docteurs juifs que c'était bien cet *Is.* 41, 1 que visait *Mt* : cf Loisy, *Syn.* I, p. 376.

47. Salvatorelli, *loc. cit.*, examine successivement l'hypothèse de Cheyne, qui propose *Is.*, 8, 23-9 ; celle de Hitzig qui tient pour *Is.*, 49, 6 ; celle de B. Smith, *Vorchistl. Jes.* p. 42 et s., qui dérive *nazôraios* de *nasar* = *garder, protéger* ; etc. Il n'a pas de peine à démontrer qu'aucune ne vaut.

CHAPITRE III

LES PARENTS DE JÉSUS. — SON DAVIDISME.

BIBLIOGRAPHIE. — Les histoires générales de Jésus et les

commentaires de la préhistoire, en *Mt* et *Lc* — *EB*, II, *Genealogies of Jesus*. (von Soden).

1. Sur Joseph : Cheyne, *Joseph in NT*, §§ 2-10, ap. *EB*, et, en contraste, Sonvay, *Joseph (saint)* ap. *Cathol. Enc.*, VIII, p. 504-506; Bauer, *Leben Jes.*, p. 4-8; sur Marie : P. Schmiedel, *Mary*, ap. *EB*, III, col. 2952 et s.; du point de vue catholique, A. J. Maas, *Virgin Mary*, ap. *Cathol. Enc.*, XV p. 464 et s.; von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*² Stuttgart, 1886; Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire*. Paris, 1908.

2. Feu l'abbé Bacuez (*Manuel biblique*⁷, II, p. 305) voyait dans cette mort prématurée de Joseph une disposition de la sagesse de Dieu : « Il convenait qu'on n'hésitât pas sur la pensée du Sauveur quand il parlerait de son Père et qu'il pût affirmer sa nature divine sans trop choquer l'esprit de ses compatriotes. »

3. Il va de soi que je ne présente cette explication que comme une vraisemblance; on peut aussi penser que le texte primitif de l'*Urmarcus* étant bien $\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\tau\tau\omicron\nu\omicron\varsigma\ \upsilon\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \text{Μαρι}\alpha\varsigma$ = *le fils du charpentier et de Marie*, notre *Mc* avec son $\delta\ \tau\acute{\epsilon}\tau\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$, $\delta\ \upsilon\iota\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \text{Μαρι}\alpha\varsigma$ = *le charpentier, le fils de Marie*, nous offre une correction qui procède de la foi en la naissance virginale de Jésus, alors que *Mt* et *Lc* demeurent plus fidèles à l'esprit et à la lettre du texte primitif. On supposera même que la correction de *Mc* fut très tardive si on réfléchit que *Mt* et *Lc* l'auraient sans doute adoptée au cas où ils l'auraient déjà trouvée en *Mc*, et surtout si on fait état du témoignage d'Origène, qui, répliquant à Celse (*C. Celse*, 6, 36), affirme qu'aucun des Évangiles reçus dans l'Église ne qualifie Jésus de $\tau\acute{\epsilon}\tau\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$. Lapsus, dit-on, ou distinction entre les propos des gens de Nazareth et les affirmations des Évangélistes (Swete), ou confiance inconsidérée faite à un ms. corrigé d'après *Mt* (Lagrange). La question reste douteuse et les commentateurs la débattent toujours parce que les uns, s'attachant à la priorité du texte de notre *Mc*, y voient la preuve de la priorité de la foi en la naissance virginale — et alors les textes de *Mt* et *Lc* représentent des corrections invraisemblables et absurdes — et parce que les autres voient dans les expressions différentes, mais de même sens, employées par *Mt* et *Lc*, si elles sont le reflet du texte primitif, la

preuve de la foi première en la réelle paternité de Joseph. Cf. Merx, *Vier Evang.*, II, 2, p. 49; Goguel, *Mc.*, p. 120 et les *Commentaires*, *ad. loc. cit.*

4. Cheyne, *Joseph*, § 9. Dans *scier* le radical araméen donne *nsr* avec un *samech*, et, dans *Nazaréen nsr* avec un *zain*, mais la confusion de son est toujours possible.

5. Cf. Houston Chamberlain, *Die Grundlagen des 19^e Jahrhunderts*. Stuttgart, 1900, p. 210-219; De Lafont, *Aryens de Galilée et les origines aryennes du christianisme*. Paris, 1902; A. Muller, *Jesus ein Arier*. Leipzig, 1904; E. Bosc, *La vie ésotérique de J.-C.* Paris, 1902. — *Contra* : Schweitzer, *von Reimarus*, p. 325, et Jülicher, *Relig. Jes.*, p. 47. — M. H. Monnier, *Mission historique de Jésus*, p. xxxiii, a l'air de prendre les élucubrations de Chamberlain au sérieux et se montre séduit par l'hypothèse que Jésus serait un *métis*.

6. Sur la légende de Marie : Bauer, *Leben*, p. 8-21; Schmiedel, *Mary*, § 21.

7. Voyez B. Weiss, ap. *Meyers Komment*⁹ (1901) ad *Lc.*, 1, 27, où il prétend rattacher à Marie, contre toute vraisemblance, les mots ἐξ οἴκου Δαυιδ. L'affirmation du davidisme de Marie finit par s'introduire franchement dans certain mss. de *Lc*, en 2, 4 ou 5, sous la forme : « Car ils étaient tous deux de la maison de David ». Divers exégètes conservateurs, tels B. Weiss, Conrady (*Die quelle der Kanonischen Kindheitsgesch. Jesus*, 1900), Plummer (*Gospel according to S. Luke*³, 1909, p. 21), en se fondant sur les mots de l'ange de l'Annonciation (*Lc*, 1, 32 : « Et Dieu, notre Seigneur, lui donnera le trône de David, son père »), soutiennent que *Lc* affirme nettement la descendance davidique de Marie. C'est prendre beaucoup trop en rigueur un mot destiné tout simplement à affirmer que l'enfant à naître sera le Messie. (Cf. W. Bauer, *Leben Jes.*, p. 9 et 15). L'étude de la généalogie de Jésus que nous donne *Lc* achèvera de nous convaincre que, conformément à la lettre de 1, 27, c'est Joseph seul qu'il rattache à la maison de David.

9. Il se réduit du reste à un mot; en *Lc*, 1, 3, l'ange dit à Marie : « Et voici qu'Elisabeth, ta parente (ἡ συγγενὴς σου) a conçu ». Il faut noter que la parenté de Marie et d'Elisabeth ne prouve pas que Marie soit de la tribu de Lévi, attendu qu'un lévite pouvait parfaitement prendre femme dans une autre tribu que la sienne : Bauer, *Leben Jes.*, p. 10.

9. Epiphane, *Haer.*, 78, notam. 11, 12 et 24, nous

montre bien les hésitations où l'on est encore de son temps sur la fin de Marie. Cf Lucius, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise chrét.* (trad. Jeanmaire). Paris, 1908, p. 570 et s.; Appendice III, p. 689 et s., sur les différentes formes de la légende du retour de Marie au ciel.

10. On peut conclure de la répétition du titre *Fils de David* appliqué à Jésus dans les Synoptiques (*Mt*, 20, 29-34; *Mc*, 10, 46-52; *Lc*, 18, 35-43; *Mt*, 21, 1-11; *Mc*, 11, 1-11; *Lc*, 19, 29-38), au caractère messianique de l'expression dans ces textes. Cf. Feine, *Theol.*, p. 137. Sur son usage juif pour désigner le Messie : Lagrange, *Messianisme*, p. 216 et s. Sur l'attente du Messie dans la maison de David; Bertholet, *Theol.*, p. 446.

11. Cf. Klostermann, *Mt*, p. 151, qui rappelle les principales explications proposées.

12. Sur Thamar : *Gen.*, 38; sur Rahab : *Jos.*, 2 et 6, 17 et s.; Kautsch, *Heil. Schrift*, I, p. 308. Remarquons en passant qu'il est peu vraisemblable que Josué ait pu connaître l'arrière-grand'mère de David, si la prise de Jéricho est à placer vers — 1280 et le règne de David vers — 1000; sur Ruth : *Ruth*; sur Bethsabé : II *Sam.*, 11.

13. La preuve en est dans la mention de *Caïnan* (3, 36), qui ne se trouve pas dans l'hébreu. — Cf. *Gen.*, 10, 24-25, 41, 42 et s.

14. *Aram* (3, 33) a été dédoublé par plusieurs notables mss. (*Sin.* grec, B, L, etc.) en *Admin* et *Arni*; en revanche D laisse tomber *Caïnan*. Les mss. ont dû présenter assez longtemps des différences; ainsi Irénée, *Haer.*, 3, 18 ne comptait que 72 noms; Julius Africanus laissait tomber *Mattat* et *Lévi* (3, 24) et faisait de *Melchi* le grand-père de Joseph (*Eus.*, *H. E.*, 1, 7, 5); un copiste pouvait facilement sauter une ligne.

15. Loisy, *Syn.*, I, 326; Von Soden, *Geneal.*, § 1; Box, *The gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas*, ap. *Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft*, 1905, p. 92.

16. Justin, *Dial.*, 43; 45; 100; Irénée, 3, 21, 5; Tertullien, *Adv. Marc.*, 5, 8; *Adv. Jud.*, 9; etc.

17. Feine, *Theol.*, p. 138, remarque que nulle part, non plus, Jésus ne dit nettement qu'il n'est pas davidien; l'argument semble d'autant moins solide que Feine lui-même reconnaît que ce n'est pas dans le sentiment de son davi

disme que Jésus a puisé sa conscience messianique, mais dans le sentiment de son union religieuse et morale avec Dieu.

18. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 4. — Bousset remarque d'ailleurs qu'en *Mc*, 10, 47 Jésus n'est pas qualifié explicitement de « *Fils de David* », mais seulement de *ὁ ἐρχόμενος*, mot courant pour désigner le Messie.

19. Wellhausen; *Mc*, p. 97; Bousset, *Kyr. Christ.*, p. 4. Lagrange, *Mc.*, p. 305, pense que Jésus ne prend pas à son compte la *contradictoire* de l'opinion des scribes, que, par conséquent, notre passage de *Mc* ne prouve pas qu'il ne se croyait pas descendu de David selon la chair, mais seulement qu'il mettait l'accent sur la dignité divine du Messie : *Mc*, tout comme *Lc* et Paul, doit croire à la descendance davidique de Jésus. Loisy, *Mc.*, p. 360, se rallie à cette manière de voir : *Mc* « a pu penser, d'après Paul, que le titre qui convenait le mieux au Christ de la foi était celui de Seigneur, le titre de Fils de David appartenant au Christ de la chair. » Cette hypothèse ne me paraît utile que si *Mc* affirmait positivement sa croyance en la descendance davidique de Jésus, et pas un texte ne permet de penser avec certitude qu'il était disposé à poser cette affirmation.

20. *Vita*, 1 : *C. Apion*, 1, 7; Cf. Klostermann, *Mt.*, p. 153.

21. Fragment ap. Routh, *Reliquiae sacrae*, II, p. 228 et s.

22. En principe c'est son frère, mais non pas exclusivement lui : Juda est le beau-père de Thamar (*Gen.*, 38); Booz, dans *Ruth*, n'est qu'un parent du mari de Noémi, belle-mère de Ruth. — Cf. Benzinger, *Marriage*, § 8, ap. *E. B.*

23. *Jésus*, I, p. 351. Du reste Réville s'inspire directement de l'explication de Julius Africanus (*Eus.*, *H.E.*, 1, 7, 4) qui dit : « *Les générations sorties de Salomon, et les générations sorties de Nathan sont embrouillées les unes dans les autres : des substitutions au bénéfice de ceux qui étaient sans enfants, des secondes noces, des attributions de descendants sont les causes pour lesquelles les mêmes fils sont imputés justement, soit aux pères putatifs, soit aux pères réels.* » (Trad. Grapin, I, p. 63.)

24. Loisy, *Syn.*, I, p. 328. Julius Africanus développe ce dernier exemple; cf. *Eus.*, *H.E.*, 1, 7, 7-10.

25. Cette explication est relativement récente; l'inven-

teur semble en avoir été Annius de Viterbe (fin du xv^e s.) ; j'emprunte le raisonnement à Brassac, *Manuel*, I, 294 ; la tradition talmudique a été signalée par Lightfoot, *Horæ synopt.* ; in Lucam, III, 23.

26. Jacquier, *Hist. des livres*, II², p. 263.

27. *Syn.*, I, p. 316. — Bousset, *Kyr. Christos*, p. 4 ; Réville, *Jésus*, I, p. 349 et s. ; Strauss, *Vie de Jés.*, I, p. 164 ; Klostermann, *Mt.*, p. 153 ; Von Soden, *Geneal.*, § 4.

28. C'est l'explication d'Origène, *In Rom.*, I, 3 et elle est généralement acceptée : Loisy, *Syn.*, I, p. 317 ; Klostermann, *Mt.*, p. 156 ; Feine, *Theol.*, p. 139 : « *Denn indem Josef Maria heiratete nahm er den Jungfrauensohn in sein Geschlechtsregister auf.* »

29. Sur le détail de cette très curieuse histoire d'un texte, cf. Schmiedel, *Mary*, § 14.

30. On trouve une combinaison frappante de ce texte et de notre *texte reçu* dans le *Dial. of Timothy and Aquila*, publié par Conybeare ap. *Anecd. oxon. class.*, série 8 (1898), p. 16 : « *Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus dit Christ, et Joseph engendra Jésus dit Christ.* » Dans le *Dialogue* le juif Aquila prétend que cette leçon est celle de *Mt* ; le contraire semble évident.

31. Klostermann, *Mt.*, p. 156 ; Conybeare, *Myth*, p. 188 et s. ; Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 45 ; Holtzmann, *LNT*, I, p. 482 et n. 1.

32. *Syn.*, I, p. 327 ; Weinel, *Bibl. Theol.*, p. 234 ; Clemen, *Erklärung*, p. 224.

CHAPITRE IV

LA CONCEPTION VIRGINALE

BIBLIOGRAPHIE. — Usener, *Nativity* ; Schmiedel, *Mary* ; Conybeare, *Myth*, ch. XII ; P. Lobstein, *Die Lehre von d. Uebnatürlichen Geburt Christi*². Tübingen, 1896 ; les histoires générales et les commentaires *ad loc. cit.* — Cf. bibliographie du chap. II, et la note 1 du chapitre III.

NOTES : 1. Plummer, *Mt.*, 3 ; Stanton, *Gosp. as hist. doc.*, II, p. 346.

2. Ramsay, *Was Christ born at Beth.?* p. 79, 88 ; Sanday, *Outlines*, p. 193.

3. Je laisse de côté l'ingénieuse hypothèse de Conybeare (*Myth*, p. 204), suivant laquelle, au verset 35 : « *l'Esprit saint viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira* » (καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί), il faudrait rendre ἐπισκιάζω par *cacher* et penser que l'ange veut simplement dire que Marie et son fils seront spécialement protégés par Dieu contre les entreprises du démon (cf. *Apoc.*, 12, 1, et s.), et que, né comme les autres enfants des hommes, Jésus sera, dès le sein de sa mère, l'objet de la sollicitude divine. Cette explication suppose bien entendu l'interpolation du verset 34 : « *Et Marie dit à l'ange : Comment cela sera-t-il puisque je ne connais pas d'homme?* » Or l'interpolation peut se démontrer sans recourir à l'hypothèse en cause ; c'est pourquoi je n'y insiste pas.

4. Schmiedel, *Mary*, § 6, fait justement remarquer qu'en 1, 32 les mots : *le trône de David son père*, n'ont de sens, dans l'hypothèse de la naissance virginale, que si Marie est une davidienne ; or nous savons que *Lc*, 1, 36 la présente comme une lévite ; en ce cas, 1, 32 présuppose la paternité réelle de Joseph. Du reste 1, 27 et 2, 4 insistent sur le davidisme de Joseph et ne s'intéressent pas à celui qu'on cherche à prêter à Marie, et cela est significatif.

5. Grützmacher, *Die Jungfraugeburt*, 1906, p. 9 ; cf. Clemen, *Erklärung*, p. 224.

6. Loisy, *Syn.*, I, 292 et s. ; L. Coulange, *La légende de Jésus*, RHLR, 1913, p. 460 et s.

7. Soltau, *Fortleben*, p. 77. — Il est curieux d'examiner de ce point de vue *Lc*, 2 et les corrections des mss. qui sentant que plusieurs traits s'en accordaient mal avec *Lc*, 1 ont cherché à établir une conciliation ; il y a là sûrement heurt de deux états successifs et contradictoires de la tradition. Rapprochez particulièrement de *Lc*, 1, les versets 2, 17-19 ; 2, 33 ; 2, 48, où se marque l'étonnement de Marie, ou de Joseph, devant les merveilles qu'on leur prédit sur leur fils, ou qu'il commence à accomplir, et les versets 2, 27, 41 et 43, où il est parlé de *ses parents* (γονεῖς), et 2, 33 et 48, où son *père* paraît à côté de sa *mère*. Les corrections les plus intéressantes des mss. sont relevées par Schmiedel, *Mary*, § 5.

8. Pour *Mc*, 6, 3, cf. la note 3 du ch. III. En *Mc*, 1, 1,

tous les grands mss. sauf le *sinaiticus* grec donnent υἱὸς θεοῦ, mais on note qu'Irénée, Origène, Basile, Jérôme laissent tomber ces mots et je me demande s'ils n'ont pas été introduits dans le titre de l'Évangile pour faire pendant au mot prêté au centurion en 15, 39 : « *En vérité cet homme était fils de Dieu*; » cf. Loisy, *Syn.*, I, p. 389.

9. Spitta, *Zur Gesch.*, III, 2, p. 121, qui s'appuie sur les mots de 6, 3 : ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας.

10. Cette conviction s'exprime avec encore plus de précision et de force dans la variante du *codex D* à *Lc 3, 22* : ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε = « *moi (c'est Dieu qui parle), je t'ai engendré aujourd'hui.* »

11. Schmiedel, *Mary*, § 8. Il convient de remarquer que l'expression « *né d'une femme* », qui n'est pas spécialement paulinienne, s'applique toujours à la naissance humaine normale. Cf. *Mt, 11, 11* : « *Je vous dis en vérité qu'entre ceux qui sont nés des femmes (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν), il n'en a été suscité aucun plus grand que Jean-Baptiste* » ; *Job, 14, 1* : « *L'homme né d'une femme (est) d'une vie courte* » ; *IV Esdr.*, 6, 6 ; 7, 46 ; 8, 35.

12. *Esprit* (πνεῦμα) fait ici pendant à *chair* (σάρξ). Cf. Lietzmann, *Rom. ap. HBNT.*, p. 4.

13. *Dial.*, 48, 4 ; cf. *Eus.*, *HE.*, 6, 17 ; *Epiph.*, *Haer.*, 30, 14 ; Schmiedel, *Mary*, § 15. — Je ne prends pas au sérieux la réponse : ce sont les Ebionites qui ont altéré les textes primitifs pour supprimer la conception virginale (Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*. Paris, 1908, p. 59 et s.), car il faudrait leur attribuer une série de falsifications invraisemblables, en *Lc* et en *Mt*.

14. Clemen, *Erklärung*, p. 230.

15. *Dial.*, 49 : « *καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενέσθαι* = *Car nous tous nous attendons le Christ qui sera un homme d'entre es hommes.* » Au jugement de Tryphon la descendance davidienne exclut la conception virginale (*Dial.*, 68) : Dieu a promis à David que le Messie serait « de sa semence » ; se serait-il donc moqué de lui ? — Lagrange, *Messianisme*, p. 218 et 223 ; Clemen, *Erklärung*, p. 226.

16. Cheyne, *Bible problems*, p. 82 ; *Immanuel*, ap. *EB*, § 2 ; Loisy, *Syn.*, I, p. 338, n. 2.

17. Loisy, *Jésus*, p. 268 ; *Syn.*, I, p. 196. — Idée analogue chez Gunkel, *Religionsgesch. Verst.*, p. 68 et chez

tous ceux qui admettent que la doctrine de la conception virginale est née sur le terrain juif.

18. Loisy, *loc. cit.*; Abbott, *Gospels*, § 24; Conybeare, *Myth*, p. 198. Cf. Clemen, *Erklärung*, p. 231 et Carman, *Philo's doctrine of the divine father and the virgin mother*, ap. *American Journal of theology*, 1905, p. 491 et s.; Bréhier, *Philon*, p. 419.

19. Textes ap. Metzger et de Milloué, *Orig. orient.*, spécialement p. 16-17. Cf. La Vallée-Poussin, *Le bouddhisme et les Evangiles canoniques*, ap. *Rev. biblique* de juillet 1906; Garbe, *Indien und das Christ.*, p. 31-32.

20. Franckh, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung*. Philotesia, 1907, p. 243 et s., cité par Clemen, *Erklärung*, p. 227.

21. Wendland, *Hellen-röm. Kultur*, p. 127; Hartland, *Legend of Perseus*, I, 1894; Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 70 et s.; Gunkel, *Religionsgesch. Verst.*, p. 67 et s.; Hastings, *Dict. of Christ.*, art. *Virgin Birth*, § 3.

22. Plut., *Symposiaques*, VIII, *quæst.* 1, 3.

23. Suet., *Octav.*, 94. — Sur Pythagore : Jamblique, *Vita Pythag.*, 2, 2; Elien, 2, 26; cf. Saintyves, *Les Vierges mères et les naissances miraculeuses*. Paris, 1908; sur Platon : Diogène Laerce, *Vita Platon.*, 3, 1, 1; cf. Strauss, *Vie de Jésus*, I, p. 213; Saintyves, *loc. cit.*

24. Sanday, *Outlines*, p. 208.

25. Elle est présentée par Harnack, *Neue Unters.*, p. 103; cf. LDG., I, p. 113, n. 1.

26. Harnack, *Neue Unters.*, p. 104 et s.; LDG., I, p. 113 n. 2.

27. N. Schmidt, *Son of God*, ap. *EB.*, § 9 et s.; Weinel, *Bibl. Theol.*, p. 184-188; Holtzmann, *LNT.*, I, p. 335-352; Feine, *Theol.*, p. 112-119; B. Weiss, *Lehrb. d. biblischen Theol. des N.T.*⁷. Stuttgart et Berlin, 1903, p. 59-62; Barth, *Hauptprob.*, p. 267-274; Bousset, *Kyr. Christos*, p. 65-70.

28. Notons que *Mc*, 1, 24 porte encore seulement *le Saint de Dieu* (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) qui rend un son beaucoup plus ancien.

29. Klostermann, *Mt*, 237 et s.; Schmidt, *Son of God*, § 13; Bousset, *Kyr. Christos*, p. 66, n. 1; Pfeleiderer, *Urchrist.*, p. 445 et 509 et s.

30. C'est le titre que la traduction d'Osterwald donne à ce psaume; Vigouroux, *Manuel biblique*¹⁰, II, p. 369, l'intitule : *Inauguration du règne du Messie, sa puissance*.

31. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*. Tübingen, 1903, p. 199, ne connaît qu'un petit nombre de passages de la littérature rabbinique où ce psaume soit pris dans un sens messianique. L'application du Ps. 2, 7 à Jésus en *Act.*, 13, 33 et en *Hebr.*, 1, 5 est spécifiquement chrétienne : Bousset, *Kyr. Christos*, p. 66, n. 4.

32. Feine, *Theol.*, p. 112 ; Vigouroux, *op. cit.*, II, p. 370 ; Lagrange, *Messianisme*, p. 218. — Ps. 2, 2 donne « Les rois de la terre tiennent conseil et les princes se concertent contre Jahvé et son Oint » (*Messiah* = Χριστός) et en 7 : « Toi, tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui. »

33. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*. Paris, 1910, p. 121. Le texte d'*Orac. Sibyll.*, III, 776 : υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μέγαλοιο θεοῖο, a été arrangé et il faut lire ναόν = temple, au lieu de υἱὸν = fils ; cf. Blass. ap. Kautzsch, *Apokryphen*, II, p. 183 et 200.

34. Loisy, *Syn.*, I, p. 193 ; Lagrange, *Messianisme*, p. 219 et s. — Lagrange, *Mc.*, p. 57 ; Schmidt, *Son of God*, § 6.

35. Feine, *Theol.*, p. 112, remarque que, dans les Synoptiques, « fils de Dieu » revêt des sens différents, qu'il n'est pas toujours facile de préciser ; cela tient à la diversité des conceptions qui se croisent dans nos textes. Ainsi, quand le centurion de *Mc*, 15, 39 dit : « En vérité cet homme était fils de Dieu », il peut — toutes réserves faites sur l'historicité du mot — avoir parlé en païen, selon ses habitudes de langage et de pensée. — Toutefois, sur ce point, cf. Bousset, *Kyr. Christos*, p. 67, qui pose la question d'une influence paulinienne.

36. On la trouve complète : 7 fois en *Rom.*, 4 en *Gal.*, 5 dans les autres lettres supposées authentiques, 10 en *Jn*, 13 en I et II *Jn* ; et abrégée : une fois en I *Cor.*, 15, 28, 14 en *Jn* et 6 en I et II *Jn*.

37. Bréhier, *Philon*, p. 109 et s.

38. *Epiph.*, *Haer.*, 29, 7 : κατάγγελλουσι τὸν τούτου παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν. — *Diogn.*, 8, 9 ; 9, 1 ; *Barnab.*, 6, 1 ; 9, 2 ; I *Clem.*, 59, 2, 3, 4 ; *Martyr. Polyc.*, 14, 1-3 ; 20, 2 ; *Const. Apost.*, 8, 5 : etc. ; cf. Bousset, *Kyr. Christos*, p. 68.

39. Schmiedel, *Mary*, § 16 ; Clemen, *Erklärung*, p. 216 et s. ; Herzog, *La Vierge*, p. 5 et s. ; Gunkel, *Religionsgesch. Verst.*, p. 66 et s. ; Conybeare, *Myth*, p. 214 et s. ; *Contra* : Harnack, *Neue Unters.*, p. 101.

40. Sur la question, sous quelle forme l'Esprit a-t-il pénétré en Marie? cf. Bauer, *Leben Jesu*, p. 53 et s.; Conybeare, *Myth*, p. 230; Hartland, *The legend of Persens*, I, p. 131. — Sur la conception par l'oreille, Lucius, *Culte des Saints*, p. 578, n. 12, qui donne les références; Saintyves, *Virgines mères*, p. 191, n. 1; Bauer, *loc. cit.*; Conybeare, *loc. cit.* — Sur les calomnies juives et la légende de Pandera: Tertul., *De spectac.*, 30; Origène, *C. Celse*, I, 28, 32, 69; *Talmud Jerus.*, *Abadas Sereth*, 9, 40; Laible, *Jesus Christus im Talmud*. Berlin, 1891, p. 9-39; Zahn, *Forschungen*, 6 (1900) p. 266-269; Clermont Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, VII, p. 387; Leblois, *Les Bibles*. Paris, 1887, V, p. 378, n. 1, Saintyves, *op. cit.*, p. 260; Donehoo, *Apoc. life*, p. 38 et s.

CHAPITRE V

LES FRÈRES DE JÉSUS.

BIBLIOGRAPHIE. — Les histoires de Jésus et les commentaires; spécialement: Lagrange, *Mc.*, p. 72 et s.; Brassac, *Manuel*, I, p. 277 et s.; Harris, *Brethren of the Lord*, ap. *Dict. of Christ*; P. Schmiedel, *Clopas*, ap. *EB.*, Herzog, *La Vierge*; Von Lehner, *Die Marienverehrung*.

NOTES — 1. *Mc*, 3, 31-35; *Mt*, 12, 46-50; *Lc*, 8, 19-21; *Mc*, 6, 1-6; *Mt*, 13, 53-58; *Jn*, 2, 12; 7, 3; *I Cor.*, 9, 5; *Gal.*, 1, 19; *Act.*, 1, 14; on peut ajouter le fragment de l'*Evang. des Hébreux* conservé par S. Jérôme., *C. Pelag.*, 3, 2: *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Johannes Baptista baptizat...*

2. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, p. 58 et s.

3. Ap. Eus., *HE.*, 3, 19: τοῦτον δὲ εἶναι ἀδελφὸν κατὰ σάρκα τοῦ σωτῆρος. Cf. Neubert, *op. cit.*, p. 208.

4. *Didasc.*, VI, 12, 3 (I, p. 326, de l'édit. Funk).

5. Orig., *Homil. 7 in Luc.*, (P.G., XIII, col. 1818); Epiph., *Haer.*, 77, 36; 78, 1. Il s'agit d'Apollinaire le jeune, évêque de Laodicée et mort en 390.

6. Neubert, *op. cit.*, p. 191 et s.

7. Zahn, *Forschungen*, III, p. 83.

8. Petr. Damian., *De cœlib. sacerdot.*, III; cf. Brassac, *Manuel*, I, p. 377, et p. 279.

9. Loisy, *IV^e Evang.*, p. 877.

10. *Mère de Jésus* : *Lc*, 1, 43; *Jn*, 2, 1-3; *Act.*, 1, 14; *filz de Marie* : *Mc*, 6, 3.

11. Lagrange, *Mc*, p. 75; Loisy, *Syn.*, I, p. 290.

12. Le texte reste obscur; il n'est pas sûr que ἡ ἀδελφή τῆς μητρός αὐτοῦ = *la sœur de sa mère*, soit à identifier avec Marie de Clopas et plusieurs commentateurs comptent ici quatre femmes et non pas trois. On a inversement proposé de n'en compter que deux, en traduisant «...*Sa mère et la sœur de sa mère (c'est-à-dire), Marie de Clopas et Marie la Magdaléenne* » (Holtzmann, *HDC*, IV, p. 294 : cf. Loisy, *IV^e Evang.*, p. 877). Si on distingue « *la sœur de sa mère* » de Marie de Clopas, il est clair que cette dernière n'est pas la sœur de la Vierge, et ses enfants ne nous intéressent plus. Notons que les Synoptiques disent (*Mc*, 15, 40) : « ...*et Marie la Magdaléenne, et Marie la mère de Jacques le Mineur et de José et Salomé.* » Il s'agit donc de trois femmes, et si l'une des trois était la Vierge, il faudrait l'identifier à « *Marie la mère de Jacques le Mineur et de José* » ! Mais, à vrai dire, il est vain d'invoquer le témoignage des *Syn.* contre *Jn*, car comme ils ne s'accordent avec lui que sur le seul nom de Marie la Magdaléenne, il y a lieu de croire qu'eux et lui ont écrit en utilisant des traditions différentes (dont une, au moins, n'est pas exacte). Autre difficulté : il ne serait pas absurde de traduire Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ de *Jn*, 19, 25, par *Marie fille de Clopas*. Enfin il n'est pas prouvé que Marie de Clopas soit la même que Marie la mère de Jacques et de José.

13. Divers personnages, sans compter Paul, portent dans la première Eglise ce titre d'Apôtre; par exemple Barnabé (*Act.*, 14, 4-14), Andronicus et Junius (*Rom.*, 16, 7), Silvanus (1 *Thess.*, 2, 7). On objecte qu'il s'agit là d'hommes qui ont vraiment exercé l'apostolat tandis que Jacques est resté à Jérusalem; ce n'est pas très décisif, car il a pu faire œuvre d'apôtre dans la ville.

14. Le passage des *Actes* énumère ceux qui entrent dans le cénacle : Pierre et Jean, Jacques (le Majeur et André, Philippe et Thomas, Bartholomé et Mathieu, Jacques d'Alphée, Simon le Zélote et Juda de Jacques, et il ajoute : « *Eux*

tous persévéraient d'un même sentiment dans la prière avec les femmes et Marie, la mère de Jésus ET AVEC SES FRÈRES. » — En I Cor., 9, 5 Paul demande s'il ne pourrait pas lui aussi emmener une femme avec lui « comme les autres Apôtres et les frères du Seigneur et Céphas ».

15. Deissmann, *Bibel-Studien*. Marbourg, 1895, p. 142 ; Lagrange, *Mc*, p. 79.

16. Brassac, *Manuel*, I, p. 279 : cf. Schmiedel, *Clopas*, § 1.

17. Schmiedel, *loc. cit.*, rappelle divers exemples de ces doubles noms : *Act.*, I, 23 ; 13, 1 ; 13, 9 ; *Col.*, 4, 11.

18. Il nous est très difficile d'interpréter sûrement une expression comme Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Si elle veut dire « Marie (femme) de Clopas », pourquoi ne pas traduire Μαριά ἡ Ἰακώβου, de *Mc*, 16, 1, par Marie (femme) de Jacques ? Parce que *Mc*, 15, 40 dit que cette Marie est Mère de Jacques ? L'argument n'est pas inexpugnable. Songeons encore que Ἰούδα Ἰακώβου, de *Lc*, 6, 16, est interprété, d'après le prologue de l'*Épître de Jude*, par « Juda (frère) de Jacques » et non pas « fils de Jacques. » Le sens de ce génitif d'origine est donc assez variable pour n'être pas sûr dans les cas particuliers qui nous intéressent : Marie peut être fille de Clopas : Schmiedel, *Clopas*, § 5, juge que c'est vraisemblable.

19. Tert., *Adv. Marc.*, 4, 19 ; *De carne Christi*, 7 ; *De monogamia*, 8 ; *De virgin. velandis*, 6.

20. La traduction est du P. Durand ap. *Rev. biblique*, 1908, p. 11, n. 2 (cité par Lagrange, *Mc.*, p. 85). Voici le texte grec : καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰακώβου τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιῶν τοῦ κυρίου δεύτερον.

21. En dehors de *HE.*, 3, 32, 1, voyez encore : *HE.*, 3, 11 et 3, 32, 6 : « Siméon... fils de Clopas, l'oncle du Seigneur. »

22. *Eus.*, *HE.*, 2, 23, 1 ; 2, 23, 4 (d'après Hégésippe). Cf. *Jos.*, *Ant.*, 20, 9, 1, passage interpolé, mais peu importe ici pour la valeur du témoignage.

23. *HE.*, 3, 20, 1 : Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ. Ce λεγομένος représente probablement une référence à l'Évangile. Cf. Schmiedel, *Clopas*, col. 852.

24. Renan s'y était rallié : *St. Paul*, p. 285. Cf. l'article cité de Harris.

25. Loisy, *Syn.*, I, p 290 et 725, n. 2.
 26. Loisy, *Jésus*, p. 57.
 27. Robertson, *Short hist.*, p. 20 ; Smith, *Vorchristl. Jes.*
 p. 18 et s.

CHAPITRE VI

L'ENFANCE ET L'ÉDUCATION.

BIBLIOGRAPHIE. — Dans Holtzmann, *LNT*, I, p. 159 et s. — Les histoires générales de Jésus ; Box, *Education*, ap. *EB*.

NOTES. — 1. Donehoo, *Legend. Life*, ch. ix-xiv ; Bauer, *Leben Jes.*, p. 87-100.

2. Cf. *Deuter.*, 4, 9 ; 6, 7 et s. ; 6, 20 et s. ; II, 9 et s.

3. Schürer, *GJV*, II, p. 423.

4. Le Talmud de Jérusalem (*Ketuboth*, 8, 11) attribue au fameux scribe Simon-ben-Shetach, frère de la reine Alexandra (78-69), l'ordre d'envoyer les enfants aux écoles élémentaires, mais cela n'équivaut pas à établir des écoles et on remarque (Schürer, *loc. cit.*) que ce Simon est, éminemment, un point de concentration pour quantité de traditions. D'autre part le Talmud de Babylone (*Baba Bathra*, 21, a) rapporte l'organisation de l'école élémentaire à Joshua-ben-Gamla, qui est Grand-prêtre de 63 à 65 ap. J-C. — Les deux témoignages laissent des doutes. Cf. Box' *Education*, § 14. — Sur ces écoles, textes de Philon et de Josèphe, dans Schürer, *op. cit.*, II, p. 422 et s.

5. *Mc*, 6, 2 ; *Jn*, 7, 15 : « Comment sait-il les Ecritures puisqu'il ne les a pas apprises ? »

6. Sur l'influence de la Bible sur Jésus, cf. Klostermann, *Jesu Stellung zum A.T.* 1904 : Holtzmann, *LNT*, I, p. 164 et s. ; Barth, *Hauptprob.*, p. 77 et s. ; Jülicher, *Relig. Jes.*, p. 47. Ces divers écrits prennent trop au pied de la lettre les affirmations évangéliques et ne distinguent pas assez entre ce qui doit appartenir à Jésus et ce qui ne représente que la science de tel ou tel rédacteur.

7. Renan, *Jésus*, p. 36 et s., tient pour ; contra Jülicher, *Relig. Jesu*, p. 48.

8. Renan, *Jésus*, p. 38 et s., qui renvoie à *Mt*, 22, 2 et s. ; cf. Von Soden, *Die wicht. Fragen*, p. 112.

9. Max Muller, *Essai sur l'hist. des relig.*² (trad. Harris). Paris, 1872, p. 205 ; sur la position actuelle de la question, cf. Schweitzer, *Von Reimarus*², p. 263 et s.

10. Schweitzer, *op.*, *cit.*, p. 265 ; Jos., *B. Jud.*, 5, 9, 2 ; 6, 2, 1 ; cf. Schürer, *GJV.*, II, p. 63 et s.

11. Roberts, *Greek, the language of Christ and his Apostles*. 1898. C'est Selwyn, *Oracles*, p. x, qui soutient que Jésus se servait ordinairement de la Septante, sous prétexte que, puisque ses disciples s'en servent, ç'aurait été une révolution inconcevable de leur part que ce changement de Livre. L'argument n'est pas sérieux ; dès que les disciples sont des Grecs, et nos Evangiles viennent de Grecs ou de grécisants, ils ont recours à la Bible grecque, qui leur paraît *le même livre* que celui dont pouvait user Jésus.

12. Jülicher, *Relig. Jes.*, p. 48 ; Renan, *Jésus*, p. 32.

13. A. Bugge, ap. *Zeitschrift f. d. neuestl Wissenschaft*. 1906, p. 99 et s. ; N. Schmidt, *The prophet of Nazareth*. 1905, p. 255 et s. ; 303 et s. ; Conybeare, *Historical Christ*, p. 41, n. 1, admet encore l'essénisme de Jésus comme une possibilité.

14. Harnack, *LDG*, I, p. 78, n. 2 ; Holtzmann, *LNT*, I, p. 169 ; Bousset, *Was wissen Wir?* p. 52, 54, 78.

15. Bousset, *Relig. des Judentums*², p. 194.

16. Friedländer, *Relig. Bewegungen*, p. 15.

17. Friedländer, *Synagoge*, surtout p. 136 et s., 148, 150, etc., dont les raisonnements sont d'ailleurs contestables, ramasse tous les indices plus ou moins sûrs en faveur de la réalité d'une telle influence.

18. Les hommes doivent venir à Jérusalem pour Pâques, la Pentecôte et la fête des Tentes, donc trois fois l'an. Les femmes n'y sont pas tenues, mais elles peuvent suivre leurs parents mâles. On a cru longtemps ; d'après Lightfoot et Wetstein, fondés sur notre *Lc*, que le jeune Juif était soumis aux prescriptions de la Loi à partir de 12 ans. C'est inexact : bien avant cet âge l'enfant doit se plier à diverses obligations. Au temps de Jésus, c'est l'apparition des signes de la puberté qui marque la sortie de l'enfance et, plus tard, c'est 13 ans et non 12 qui sont fixés comme âge légal de l'adolescence. Cf. Schürer, *GJV*, II², p. 246.

19. Loisy, *Syn.*, I, p. 381.

20. Sur la sagesse précoce de Moïse, cf. Jos., *Ant.*, 2, 9, 6; Philon, *Vita Mos.*, 1, 5; sur celle de Samuel : I *Sam.*, 2, 26; Holtzmann, *HDC*, 1, 324; sur la légende d'Alexandre : Drews, *CM.*, 1, p. 182; sur celle du Bouddha : Clemen, *Erklärung*, p. 243 et s.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT.	V
------------------------	---

INTRODUCTION

LE MILIEU.

I. — La Galilée. — Le pays. — Les habitants. — Leur esprit vers le début de l'ère chrétienne	VII
II. — L'espérance messianique en Israël. — Incertitudes sur la personne du Messie. — Les diverses conceptions. — Fils de David ou fils de Lévi. — Le Messie victorieux. — L'agitation messianique. — L'attente messianique emplit la pensée juive	XVI

CHAPITRE PREMIER

LE NOM ET LA DATE DE NAISSANCE DE JÉSUS.

I. — Le nom de Jésus : son sens. — Son élection par Dieu. — A-t-il chance d'être historique?	21
II. — Le problème chronologique de la Nativité. — Ses données scripturaires. — Contradictions. — Le recensement de Quirinius. — Difficultés et hypothèses. — L'erreur de Lc	23

- III. — Les autres affirmations de *Lc.* — La quinzième année de Tibère et les trente ans de Jésus. — L'ère chrétienne. — La date de Noël 38

CHAPITRE II

LE LIEU DE NAISSANCE DE JÉSUS.

- I. — Lieu de la naissance de Jésus. — Est-ce Bethlehem? — Les récits de la naissance en *Mt* et en *Lc* — Leurs contradictions. — Le récit matthéen : la visite des mages et l'étoile miraculeuse. — La fuite en Egypte et le massacre des Innocents. — Le récit lucanien : la naissance dans l'étable. — L'annonce aux bergers. — La présentation au Temple. — Caractères communs des deux récits; leur sens. 43
- II. — Nazareth. — La question de son existence au temps de Jésus. — Comment la première tradition chrétienne a-t-elle entendu « le Nazaréen »? — Vraisemblances contre l'interprétation par « de Nazareth ». — Comment expliquer « le Nazaréen » sans Nazareth? — Hypothèses diverses. — Le *Saint de Dieu*, les *Saints*. — *Mt*, 2, 23. — Vraisemblances. — Comment s'introduit l'interprétation par « de Nazareth »? 59

CHAPITRE III

LES PARENTS DE JÉSUS. SON « DAVIDISME ».

- I. — Joseph. — Le charpentier. — Sa race : était-il aryen? — Marie. — Sa famille. — Raisons de notre ignorance. 78
- II. — Les généalogies. — Celle de *Mt*, I, 1-17. — Artifice de son plan. — Ses inexactitudes. — Ses sources. — Ses intentions. — Celle de *Lc*, 23, 3-38. — Son plan. — Ses intentions. — Ses sources. — L'affirmation du davidisme prise en elle-même. — Elle n'appartient pas à la plus ancienne tradition. 83
- III. — Quelle confiance accorder aux généalogies? — Leur contradiction fondamentale. — La conciliation par le *lévirat*. — L'hypothèse : *Mt* généalogiste de

Joseph et <i>Lc</i> généalogiste de Marie. — Inutilité de ces tentatives. — Jésus « fils de David », en vertu de sa dignité de Messie. — Les généalogies et la conception virginale. — Les retouches du texte de <i>Mt</i> et de <i>Lc</i> . — Conclusions.	90
---	----

CHAPITRE IV

LA CONCEPTION VIRGINALE.

I. — La double affirmation de <i>Mt</i> et de <i>Lc</i> . — Comment se pose la question. — Le texte de <i>Mt</i> , ses caractères. — Le texte de <i>Lc</i> . — Explication orthodoxe de leurs divergences. — La composition du texte de <i>Lc</i> . — Il ne supposait pas primitivement la conception virginale.	99
II. — La position des autres écrits du Nouveau Testament sur cette question. — <i>Mc</i> ne suppose pas la conception virginale. — Le prétendu témoignage de <i>Jn</i> . — Sa doctrine de l'incarnation du Logos ne s'accorde pas avec celle de la conception virginale. — Position de Paul : le Christ préexistant et Jésus glorifié par la résurrection. — Le silence de Jésus dans les Synoptiques. — Les <i>Pastorales</i> . — L' <i>Apocalypse</i> . — L' <i>Évangile des Ebionites</i>	105
III. — Les naissances miraculeuses chez les Juifs. — Attendent-ils un Messie né d'une vierge? — Légendes de l'Inde et de l'Iran. — Légendes gréco-romaines; leur importance	111
IV. — Le texte d' <i>Isaïe</i> , 7, 14. — <i>Parthenos</i> ou <i>neanis</i> ? — Sens véritable du texte hébreu. — Les rabbins considèrent-ils le passage comme messianique? — Suffrait-il pour faire naître l'idée de la conception virginale? — Sens christologique de la légende. — L'expression : <i>le Fils de Dieu</i>	116
V. — Jésus s'est-il dit <i>fils de Dieu</i> ? — Les textes. — L'expression était-elle messianique? — Les textes. — Elle est courante dans le milieu paulinien et dans le milieu johannique; pourquoi? — L'épithète traditionnelle: le <i>Serviteur de Dieu</i> et son équivalent grec. — Son ambiguïté. — Son emploi chez les anciens chrétiens. — Comment le <i>Serviteur de Dieu</i> devient, dans les communautés hellénisantes, le <i>Fils de Dieu</i>	121
VI. — Nécessité d'éclaircir l'expression. — Le travail de l'esprit grec et l'influence des légendes. — L'interven-	

tion du texte d'*Isaïe*. — Pourquoi la légende a réussi et duré. — Son lieu de naissance et sa date. — Pourquoi *Mt* et *Lc* sont dissemblables. — La réalité de l'histoire 129

CHAPITRE V

LES FRÈRES DE JÉSUS.

- I. — Les textes de *Mc*. — Position de la question. — Les trois solutions proposées. — Mentions des frères et sœurs de Jésus dans le Nouveau Testament. — L'ancienne tradition ne s'en offense pas : sa persistance. — Le dogme de la virginité perpétuelle de Marie. 133
- II. — La solution *hiéronymienne*. — Il est possible que les frères soient les *cousins* de Jésus. — Cela est. — *Frère* expression stéréotypée. — Argument tiré de *Jn*, 19, 26. — Pas d'autre « fils de Marie » que Jésus dans le Nouveau Testament; *Mc*, 15, 40 et *Mt*, 6, 3. — Argument tiré de la conception virginale en *Mt* et *Lc*. — Faiblesse de tous ces arguments. 137
- III. — D'où viennent les *cousins*? — Marie de Clopas et Clopas. — Jacques, frère du Seigneur est-il Jacques d'Alphée, apôtre? — Clopas est-il Alphée? — In vraisemblances. — Confusion inextricable de noms courants 143
- IV. — La Tradition. — Que peut-elle nous apprendre? — Le témoignage d'Hégésippe sur Siméon fils de Clopas. — Difficultés qui s'opposent à l'identification de Siméon et de Simon. 147
- V. — La solution *épiphanienne*. — Position de *Lc*. — Les tenants anciens de l'hypothèse. — Elle est indémontrable. — La solution *helvidienne*. — Pourquoi on la discute. — La solution *mythique*. 151

CHAPITRE VI

L'ENFANCE ET L'ÉDUCATION.

- I. — Silence des textes sur l'enfance de Jésus. — Les Apocryphes. — La « ville » de Jésus. — Son genre de vie. — Le milieu intellectuel. — Jésus a-t-il fréquenté

une école? — Qu'y a-t-il appris? — Son horizon intellectuel. — A-t-il su le grec?	154
II. — Le milieu religieux. — Jésus a-t-il été essénien? — Ses rapports avec les pharisiens. — L'action de quelque secte s'est-elle exercée sur lui? — Domination sur son esprit de l'espérance messianique	159
III. — L'épisode de <i>Lc</i> , 2, 40-52. — Les retouches rédactionnelles. — Fondement historique et origine de l'anecdote. — Son sens. — Conclusion.	162
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE	165
NOTES	171

