



John Warwick Montgomery est aussi bien juriste (professeur émérite à l'université de Luton en Angleterre) et avocat international reconnu avec spécialité dans les droits de l'Homme (avocat agréé dans les plus grands tribunaux de Grande-Bretagne, du Pays de Galles et des Etats-Unis, inscrit au barreau de Paris) que pasteur consacré et théologien (professeur au Trinity College of the Bible & Theological Seminary en Angleterre et aux Etats-Unis). Il détient dix diplômes académiques, dont

3 doctorats—en philosophie, théologie et science du droit. Son oeuvre comprend plus de 50 ouvrages traduits en plusieurs langues, ayant toujours une immense influence sur le monde religieux. Ce brillant intellectuel et fervent luthérien qui partage son temps entre Strasbourg et Londres représente l'un des leaders mondiaux de l'apologétique de la foi chrétienne aujourd'hui.

ISBN 3-932829-70-0
ISSN 1612-1171

Verlag für Kultur und Wissenschaft
(Culture and Science Publ.)
Dr. Thomas Schirmacher

VKW Christliche Philosophie heute 3

VKW J. W. Montgomery Jésus: La raison rejoint l'histoire

VKW Christliche Philosophie heute 3

Jésus: La raison rejoint l'histoire



John Warwick Montgomery

John Warwick Montgomery

Jésus: La raison rejoint l'histoire

Christliche Philosophie heute
Christian Philosophy Today
Quomodo Philosophia Christianorum Hodie Estimatur

Band 3

Band 1

John Warwick Montgomery
Tractatus Logico-Theologicus

Band 2

John Warwick Montgomery
Hat die Weltgeschichte einen Sinn?
Geschichtsphilosophien auf dem Prüfstand

Band 3

John Warwick Montgomery
Jésus: La raison rejoint l'histoire

Band 4

Horst Waldemar Beck
Marken dieses Äons



John Warwick Montgomery

Jésus: La raison rejoint l'histoire

John Warwick Montgomery

A.B. with Distinction in Philosophy, Cornell University

B.L.S., M.A., University of California at Berkeley

B.D., S.T.M., Wittenberg University

M.Phil. in Law, University of Essex, England

LL.M., LL.D., Cardiff University, Wales

Ph.D., University of Chicago

Th.D., University of Strasbourg, France

Dr. (*h.c.*), Institute for Religion and Law, Moscow, Russia

Christian Philosophy Today 3

Verlag für Kultur und Wissenschaft

Culture and Science Publ.

Bonn 2003

Die Deutsche Bibliothek - CIP - Einheitsaufnahme

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

© 2003 der englischen und französischen Ausgabe by
Prof. Dr. John Warwick Montgomery,

3-5 High Street
Lidlington
Bedfordshire, MK43 0RN
England
e-mail: JohnWarwickMontgomery@compuserve.com

Erste Ausgabe erschienen 1995 in Editions Trobisch
(D-77680 Kehl) und Etudes et Echanges Evangéliques (F-26340 Saillans)

Übersetzt von R. F. Doulière

ISBN 3-932829-70-0

ISSN 1612-1171

(Christliche Philosophie heute)

Printed in Germany

Umschlaggestaltung und Gesamtherstellung:
BoD Beese Druck, Friedensallee 76, 22765 Hamburg

Verlag für Kultur und Wissenschaft
(Culture and Science Publ.)
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn
Fax 0228/9650389
www.vkwonline.de/info@bucer.de

Verlagsauslieferung:
Hänssler Verlag
71087 Holzgerlingen, Tel. 07031/7414-177 Fax -119
www.haenssler.de/info@haenssler.de

Table des matières

<i>Préface du traducteur</i>	5
LE JÉSUS HISTORIQUE	9
<i>Avant-propos</i>	11
1. Quatre erreurs courantes	13
Qui est Jésus-Christ ?.....	13
Quatre erreurs.....	16
* Autorités modernes.....	17
* Documents primitifs.....	17
* Pétition de principe.....	18
* Messies esséniens.....	19
2. Les documents néo-testamentaires	21
Test bibliographique.....	21
Evidence interne.....	23
Evidence externe.....	24
La critique de la forme.....	27
Conclusion.....	29
3. Aucune alternative	31
Avertissements.....	34
Paul.....	35
Marc.....	37
Matthieu.....	38
Les Actes des Apôtres.....	39
Jean.....	40
Conclusion.....	40
4. L'appel d'un historien	42
Jésus, un charlatan ?.....	42
Un illuminé ?.....	43
Portrait erroné ?.....	45
La résurrection.....	49
L'appel d'un historien.....	53

SCIENCE, THÉOLOGIE ET MIRACLES	55
Réponse chrétienne au dilemme et réfutation de la réplique.....	58
« Les miracles réclament une loi mais toute loi nierait le miracle »	60
« Le défenseur des miracles tient à une loi uniforme tout en la niant »	63
« Même démontrés, les miracles ne prouvent pas la déité de Jésus »	69
« Les miracles peuvent toujours être ramenés au rang d'événements naturels »	73
« La science requiert que nous réduisions les miracles à des événements naturels »	78
 OÙ VA L'HISTOIRE ?	83
Où va l'histoire ?	85
Historiographie séculière depuis le siècle des lumières	87
Le « borbier du découragement »	96
Invasion d'outre espace : la conception chrétienne de l'histoire.....	99
 Notes	109

Préface du traducteur

Ces dernières décennies ont vu la publication d'un nombre important d'ouvrages qui prétendent offrir de Jésus une image plus conforme à la réalité historique que celle qu'en donnent les Evangiles. Enio Floris (*Sous le Christ, Jésus*, Flammarion, 1987) recourt à la déstructuration des Evangiles afin de découvrir le vrai Jésus sous la présentation néo-testamentaire du Christ. Il utilise pour cela ce qu'il appelle l'analyse référentielle. De son côté, Gérard Messadier (*L'Homme qui devint Dieu*, Robert Lafont, 1988, et *Les Sources*, Robert Lafont, 1989) donne la préférence aux écrits apocryphes, parmi lesquels le fameux *Evangile de Thomas*.

Michaël Baigent, Richard Leigh et Henry Lincoln (*L'Enigme Sacrée*, Pygmalion, Paris, 1983) établissent leur hypothèse sur des documents très récents rattachés au Prieuré de Sion, à la franc-maçonnerie et, de façon indirecte, à l'ordre des Templiers ou à la secte cathare.

D'autres ouvrages ont été publiés aux Etats-Unis ayant pour point commun avec ceux-ci de contester l'historicité du Jésus des Evangiles. L'image qu'ils proposent du Jésus prétendu historique varie de l'un à l'autre. Pour E. Floris, Jésus, probablement né en Samarie (il ne dit pas pourquoi), aurait été un bâtard hanté par son origine et qui aurait rejoint le Baptiste dans l'espoir d'effacer, par le baptême, le péché de sa naissance. La lecture du prophète Osée lui aurait révélé que la nation s'étant prostituée, tous les Israélites étaient bâtards comme lui. Sa bâtardise lui apparut alors comme le signe d'une vocation prophétique qui le conduisit à se couper du Baptiste pour apporter le baptême de feu. Mais incapable de produire le signe qui aurait confirmé sa mission, il finit par organiser une expédition don-quistottesque pour s'emparer du temple et provoquer un soulèvement populaire. Ayant échoué, il fut arrêté et jugé, mais parvint à s'échapper et chargea Philippe et André d'organiser, avec des Grecs, sa fuite dans la diaspora. Ce

sont ces grecs qu'il attendait dans le jardin des Oliviers lorsque se présenta un Judas reconverti à la tradition de ses pères après s'être convaincu que Jésus était un imposteur.

Pour Messadier, Jésus aurait été conçu comme tout le monde, pendant une absence du vieux Joseph. Enseigné par les Esséniens de Qumran desquels il tenait les recettes qui firent de lui un thaumaturge, il n'aurait prétendu à aucun moment être le Messie. Mais, constatant à quel point sa nation était décadente, il aurait fondé une religion nouvelle dans le but de renouveler la foi juive. Hélas, il allait être effroyablement déçu, voire dégoûté par le comportement des apôtres au moment de son arrestation et de sa crucifixion. Deux Juifs, sachant qu'il n'était pas mort, l'auraient réclamé à la suite d'un complot destiné à le sauver. On le retrouvera pour la dernière fois à Emmaüs, puis à Joppé d'où il se serait embarqué pour l'Asie mineure et l'Asie, abandonnant ainsi, par crainte d'être arrêté une seconde fois, ceux qui l'avaient abandonné les premiers.

Le Jésus de *L'Enigme sacrée* est plus extraordinaire encore : marié, il aurait, lui aussi, échappé à la mort. Ses traces se perdent après sa crucifixion manquée. Par contre son beau-frère Lazare aurait fui jusqu'à Marseille, accompagné de Marie de Magdala apportant le « sang royal », l'avenir sacré de la maison de David, le fils de Jésus, légitime roi de Jérusalem et assurant ainsi la lignée du Christ,... les Mérovingiens !

Il faudrait encore parler des thèses de Bernard Dubourg. Pour cet auteur (*L'Invention de Jésus I* et *L'Invention de Jésus II*, Gallimard, 1389), Jésus, pas plus que Paul, n'aurait historiquement existé. Ils auraient été créés tous deux de toute pièce. Seuls les crédules pourraient y croire.

Il y a eu tout récemment, quelques autres vies de Jésus qui, comparées à ces élucubrations, ont pu, à première vue, sembler apporter une bouffée d'air frais. Ce fut le cas de *La Biographie de*

Jésus de Jean-Claude Barreau (Plon, 1993), du *Jésus, l'histoire vraie* de Jean Potin (Centurion, 1994) et du *Jésus* de Jacques Duquesne (Flammarion, 1994). Mais on déchant vite. Jean-Claude Barreau prétend que, grâce au principe de Käseman, on peut aujourd'hui dégager un noyau irréductible de la gangue des textes juifs et chrétiens. Ainsi, toutes les fois qu'une parole attribuée à Jésus est en parfaite harmonie avec la doctrine de l'Eglise, elle ne peut être que suspecte. Inversement, si elle la bat en brèche, elle est forcément authentique.

Jacques Duquesne, bien que désireux, pour l'essentiel, de demeurer fidèle aux Evangiles, et bien qu'admettant que ceux-ci ont été rédigés très peu de temps après les faits, croit pouvoir regarder certains passages comme plus littéraires qu'historiques. Il évacue ainsi, comme Jean-Claude Barreau, et souvent pour les mêmes récits, l'historicité d'une bonne partie des Evangiles.

On pourrait très souvent dire, même des meilleurs, ce qu'écrit Alphonse Maillot dans *Les Miracles de Jésus* (Les Bergers et les Mages, p. 181) : *Même ceux qui « refont » Jésus pièce par pièce, dans leur exégèse ou dans leur reconstruction de la vraie (!) personne de Jésus, le « refont » sans doute par amour pour Jésus. C'est donc clair : on peut aimer très sincèrement Jésus et se tromper de A à Z sur lui (de l'alpha à l'oméga !).*

N'y avait-il pas là un défi à relever ? Mais quelle réponse apporter à ces contestations pseudo-scientifiques ? On peut, bien sûr, y opposer son expérience personnelle de la réalité du Christ. Mais cela ne peut suffire qu'au chrétien. Il fallait présenter une argumentation scientifiquement, philosophiquement et historiquement inattaquable. Aussi devons-nous nous réjouir déjà de la parution du *Jésus* de Jean-Paul Roux (Arthènes Fayard, 1989), car c'est le travail d'un authentique historien des religions. Sans doute donne-t-il parfois l'impression de forcer un peu pour faire entrer son Jésus dans le moule du dogme catholique romain. Il ne le construit pas moins à partir des documents néo-testamentaires indiscutés quant à leur historicité. Dans son avant-propos

et son introduction, il rejoint, pour l'essentiel, les affirmations du Dr Montgomery.

Avec ce dernier, nous sommes cependant sur un terrain plus solide encore, car il a d'avance balayé les quelques vestiges de complexe encore discernables même chez un croyant comme Roux.

Aussi le lecteur n'aura-t-il, je pense, aucune peine à comprendre pourquoi je me réjouis d'avoir pu contribuer, par la traduction, à faire connaître les arguments du Dr Montgomery. Ils ont la force de la raison et rejettent aux oubliettes les élucubrations pseudo-scientifiques des Floris, Messadier et compagnie.

Le langage et le vocabulaire du Dr Montgomery sont ceux d'un spécialiste. C'est dire qu'ils ne sont pas toujours simples. La traduction ne pouvait l'être guère plus. Mon vœu est qu'en dépit de ses imperfections, elle conduise les sceptiques honnêtes à une réflexion salutaire et communique aux chrétiens de nouvelles raisons de n'avoir point honte de l'Évangile qui les a sauvés.

R.F. Doulière

Le Jésus historique *

* Conférence donnée en janvier 1963 à l'Université British Columbia à Vancouver.

Avant-propos

L'histoire du présent livre est peu commune. Elle remonte à janvier 1963, il y a trente ans. Le professeur John Warwick Montgomery fit alors, à l'Université de British Columbia à Vancouver, deux conférences intitulées « Jésus-Christ et l'Histoire ». Des photocopiés circulèrent au Canada pendant quelque temps. Le magazine *HIS* les publia ensuite en une série de quatre articles, de décembre 1964 à mars 1965. Par la suite, ces articles furent largement distribués sous forme de tirés à part et, plus tard, sous forme de livre par Inter-Varsity Press, Here's Life Publishers, et Bethany House, aux Etats-Unis, avec en supplément, une vigoureuse discussion, sous forme de table ronde, sous le titre « Foi, Histoire et Résurrection ». Y sont impliqués les docteurs Montgomery, William Horden, Jules L. Moreau, Kenneth Kantzer, Karl F. Henry et le Père Sergius Wroblewski. Cette table ronde a été initialement publiée dans le numéro du 26 mars 1965 de *Christianity Today*.

Les conférences et les débats du Dr Montgomery ont eu de profondes répercussions de part et d'autre de l'Atlantique. En effet, étant donné qu'il correspondait avec le regretté C.S. Lewis, le Mouvement Etudiant Luthérien du Canada lui demanda d'inviter ce dernier à présenter une causerie à l'Université de British Columbia afin de développer les questions apologétiques soulevées par le Pr Montgomery. La réponse qu'il reçut représente l'une des dernières lettres que Lewis écrivit avant sa mort survenue moins de trois mois plus tard, le 22 novembre 1963, le jour même de l'assassinat du Président Kennedy. La traduction française de cette lettre apparaît ici pour la première fois.

Cher Monsieur Montgomery,

J'ai bien peur que le temps de mes voyages et de mes causeries soit passé. En juillet dernier, ma mort semblait être une question d'heures et, bien que je n'en aie pas alors franchi le seuil, il

m'a fallu renoncer à mes responsabilités et m'habituer (sans que j'y voie un malheur) à la vie d'un invalide.

Vos deux conférences m'ont fait du bien et je pense qu'elles seront sans cesse utiles. Félicitations. La seule critique que j'avancerai concerne le mot kyrios dont vous exagérez l'importance. Comme le latin dominus et l'anglais Lord, kyrios, il est vrai, peut désigner YHWH ; mais, comme eux, il peut aussi désigner un supérieur humain. Le vocatif 'kyrie' doit souvent se traduire 'Monsieur' ⁽¹⁾ plutôt que 'Seigneur' ⁽²⁾.

Cela mis à part, je ne pense pas que l'on puisse les améliorer.

*Sincèrement vôtre,
C.S. Lewis*

(1) Anglais *Sir*.

(2) Anglais *Lord*.

QUATRE ERREURS COURANTES

Selon une dépêche de presse canadienne qui a joui d'une large publicité, le professeur Avrum Stroll a prétendu, au cours d'une conférence présentée à un club de philosophie de l'Université de British Columbia, qu'« un Jésus a probablement existé, mais que tant de légendes ont vu le jour à son sujet qu'il est impossible aux savants d'en extraire quoi que ce soit concernant sa personne réelle » ; que « les Evangiles selon St Matthieu, St Marc, St Luc et St Jean furent écrits longtemps après que Jésus eut été crucifié et ne peuvent donc fournir aucune information historique digne de foi à son sujet » ; qu'enfin, « il est à peu près impossible de dégager les faits historiques des légendes et descriptions de miracles accomplis par Jésus ». On ne saurait exagérer l'importance des questions soulevées par le professeur Stroll et reprises par d'autres aujourd'hui. C'est pourquoi dans l'argumentation qui va suivre, mon propos est de permettre aux étudiants universitaires d'en juger par eux-mêmes.

QUI EST JESUS-CHRIST ?

Les plus anciens récits que nous ayons de la vie de Jésus et de son ministère donnent unanimement l'impression que cet homme a poursuivi sa route moins « en faisant le bien » qu'« en provoquant son propre malheur ».

A cet égard, le parallèle avec Socrate est saisissant. L'un et l'autre ont exaspéré leurs contemporains à telle enseigne qu'ils furent, en fin de compte, tous deux mis à mort. Mais, tandis que Socrate jouait la mouche du coche aiguillonnant l'ensemble des Athéniens en les poussant à examiner leur vie secrète afin de « se connaître eux-mêmes », Jésus, lui, dressait ses contemporains contre lui en les contraignant à examiner leur attitude à son égard. *Que dit-on que je suis, moi le Fils de l'Homme ?... Qui dites-vous*

que je suis ?... Que pensez-vous du Christ ? De qui est-il le fils ?...
Telles étaient les questions qu'Il leur posait.

Et il est manifeste qu'Il ne les posait pas par ignorance. Il n'avait évidemment pas besoin d'aide pour savoir qui Il était. Ce qu'il voulait, par ses questions, c'était produire, chez les autres, une même conscience de sa nature.

Dans ce livre, je poserai de nouveau ces mêmes questions irritantes : Qui était-Il ? Qui prétendait-Il être ? Ses prétentions reposent-elles sur des preuves irréfutables ? Ce chapitre et le suivant concernent les documents relatifs à la vie de Jésus et à ses prétentions. Ils fourniront le fondement nécessaire aux deux chapitres suivants consacrés à la divinité de Jésus-Christ, chapitres par lesquels nous établirons explicitement ces prétentions en même temps que nous en verrons la confirmation dans le fait de la résurrection.

De telles affirmations soulèvent toujours une certaine tension (Il en est ainsi de toute affirmation qui oblige à repenser sa *Weltanschauung*, c'est-à-dire sa propre philosophie de la vie). En dépit de cette tension, c'est avec joie que je soulève ces questions pour avoir été moi-même confronté à ce problème crucial alors que j'étais étudiant en philosophie à l'Université de Cornell, et pour être devenu chrétien. Comme le professeur C.S. Lewis de Cambridge, c'est « ruant et me débattant » que je fus conduit dans le royaume de Dieu, vaincu par les évidences historiques relatives aux prétentions de Jésus. La satisfaction expérimentale (ou existentielle, si vous préférez) que j'éprouvai en pénétrant l'optique ou conception chrétienne du monde me rend plus que désireux de vous en faire part.

Pour en venir à l'essentiel, je désire rapporter les faits qui eurent pour cadre l'Université de Colombie Britannique, il y a deux ans. Le professeur Avrum Stroll du département de philosophie avait présenté une causerie intitulée « Jésus a-t-Il réellement existé ? ». Ses remarques eurent un large écho dans la presse et c'est par voie de presse que je lui répondis. Sa position – que je regarde comme historiquement insoutenable – est résumée dans la phrase finale de son allocution : *Un amas de légendes se déve-*

loppa autour de cette légende (Jésus). Ces légendes furent incorporées aux évangiles par divers fidèles du mouvement ; par le ministère de St Paul, elles se répandirent rapidement à travers le monde méditerranéen ; et cela (sic) parce que c'est ainsi, il est impossible, dans ces descriptions partisans de Jésus, de séparer les éléments légendaires de ceux qui sont authentiques. (1)

A mon avis, cette conclusion du professeur Stroll est le fruit d'une série de quatre erreurs philosophico-historiques. Mais avant de les relever, je souhaite montrer qu'au moins sur un point très important, nous sommes en parfait accord, le professeur Stroll et moi. Dans une dépêche canadienne de presse, M. Briggs, président du Club de philosophie de l'Université, déclara, suite à la causerie du Dr Stroll : *En fait, nous considérons ces questions de l'athéisme et de Jésus-Christ, comme n'étant pas très importantes, comparées, par exemple, à la question de savoir si les réserves mondiales de carburant s'épuisent.* Bien au contraire, en ce qui me concerne, je regarde les conclusions du Dr Stroll comme étant d'une ultime signification. Si les prétentions de Jésus et les affirmations des apôtres à son sujet, si même une fraction seulement d'entre elles sont vraies, alors quiconque a, jusqu'ici, choisi de demeurer neutre, se trouve confronté à ce que Paul Tillich appelle fort justement un « ébranlement des fondations », la nécessité de repenser entièrement sa propre philosophie.

D'autre part, si les prétentions de Jésus sont sans fondements, l'apôtre Paul avait absolument raison d'écrire que *si Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts, alors nous (les chrétiens) sommes les plus malheureux de tous les hommes.* Les plus fins observateurs de notre époque névrosée semblent être aujourd'hui plus préoccupés de la disparition du spirituel que des réserves naturelles de combustible. Et la mise en question de la validité historique des prétentions de Jésus conduit directement notre vingtième siècle à la banqueroute spirituelle.

En dépit de nos divergences radicales en ce qui concerne la validité *de facto* du portrait historique de Jésus que présentent les

(1) Pour le texte des notes, se reporter en fin d'ouvrage, aux pages 109 à 111.

documents néo-testamentaires, je crois que le Dr Stroll m'approuvera chaleureusement si j'adhère à l'affirmation de Millar Burrows de Yale, le plus éminent expert américain des manuscrits de la mer Morte :

Il y a un type de foi chrétienne aujourd'hui largement représenté, (qui) considère les affirmations de la foi chrétienne comme de (simples) déclarations confessionnelles que l'individu accepte en tant que membre d'une communauté croyante et qui ne dépendraient ni de la raison ou de preuves (quelconques). Ceux qui partagent cette position n'admettraient pas que des recherches historiques puissent avoir quoi que ce soit à dire concernant le caractère unique de Christ. Ils sont souvent sceptiques quant à la possibilité de savoir quoi que ce soit à propos du Jésus historique. Et ils semblent s'en satisfaire. Je ne puis partager ce point de vue. Je suis profondément convaincu que la révélation historique de Dieu en Jésus de Nazareth doit être la pierre d'angle de toute foi réellement chrétienne. Une quelconque interrogation historique relativement au Jésus réel qui a vécu en Palestine il y a dix neuf siècles est fondamentalement importante. (2)

QUATRE ERREURS

Une fois reconnue « l'importance fondamentale » de la question soulevée par le professeur Stroll, on doit se demander dans quelle mesure il peut avoir raison de prétendre qu'en ce qui concerne Jésus, « l'information est un mélange de faits et de légendes qui ne peuvent être sérieusement démêlés ». L'argumentation du professeur Stroll contient quatre erreurs majeures qui faussent toute la présentation. Deux d'entre elles sont de caractère historique ; les deux autres de nature philosophico-logique. Ensemble elles détruisent sa démonstration, non seulement au point de vue historique et philosophique, mais encore dans la sphère théologique, du seul fait que l'on ne peut dissocier la théologie chrétienne de la logique ou de l'histoire. Qu'il soit bien entendu que je ne critique pas le docteur Stroll en tant que théologien (Il a lui-

même précisé, au cours de son exposé, qu'il n'est pas théologien) ; mais je prétends qu'il a franchi les limites de son domaine en portant des jugements historiques et qu'il commet des gaffes philosophiques incompatibles avec sa spécialisation académique. Quelles sont les quatre erreurs du Dr Stroll ? Nous les mentionnerons brièvement avant de les reprendre en détail au fil de l'argumentation.

Autorités modernes

En premier lieu, il s'appuie presque exclusivement sur l'opinion d'« autorités » modernes pour traiter la question de savoir si l'on peut se fier aux documents du Nouveau Testament. La démarche académique légitime est d'affronter les problèmes documentaires de manière directe, en usant des règles reconnues de la méthode historique et littéraire. Dans son manuel de vulgarisation *Philosophy made simple*, le professeur Stroll dénonce lui-même le genre de faute qui consiste à mépriser ce processus. Il écrit : *Ce n'est pas le prestige d'une autorité qui rend son affirmation vraie ou fausse, mais les preuves citées soit pour confirmer, soit pour infirmer* (en anglais 'disconfirm' – sic) *l'affirmation.* ⁽³⁾ De plus, les « autorités » modernes dont se réclame le professeur Stroll sont toutes d'un même bord. Elles représentent la tradition radicale de la critique néo-testamentaire qui est le reflet des présupposés rationalistes du 19^e siècle (e.g. A. Schweitzer), présupposés qui aboutirent à l'école critique de la forme (*Formgeschichtliche Methode*) de Dibelius et Bultmann. Cette approche est considérée comme trompeuse et démodée par bien des théologiens récents. Par exemple citons le cas typique de A.H. Mc Neile de Trinity College à Dublin et C.S.C. Williams de Merton College à Oxford. Ces derniers présentent sept critiques écrasantes de l'approche de la Formgeschichte. ⁽⁴⁾ Nous utiliserons d'ailleurs certaines de ces critiques. Mais le point sur lequel nous aimerions insister ici, c'est que le Dr Stroll ne semble même pas avoir connaissance de ces critiques.

Documents primitifs

Le Dr Stroll, en négligeant les documents primitifs, commet ensuite le péché historique impardonnable. Les plus anciens docu-

ments du christianisme que nous possédions ne sont pas les Évangiles, mais les lettres de Paul. Or, sur un article de vingt pages, il se contente de leur consacrer un seul paragraphe de neuf lignes sous prétexte que chacune aurait vu son authenticité mise en question à un moment ou à un autre et que Paul n'a jamais rencontré Jésus.

De fait, si l'on excepte l'épître aux Ephésiens et les épîtres dites pastorales, il est pratiquement impossible de trouver un quelconque savant compétent qui niât l'autorité paulinienne des lettres qui se présentent comme étant de lui. Que Paul n'ait pas été lui-même un des premiers disciples de Jésus est d'importance secondaire. Que l'on se souvienne que Luc, l'auteur d'un des quatre Évangiles, a également écrit le livre des Actes dans lequel il montre à l'évidence que les enseignements de Paul concernant Jésus ont été acceptés par les apôtres comme étant pleinement conformes à leurs propres souvenirs de Son message.

Pétition de principe

En troisième lieu, le professeur Stroll viole à nouveau ses propres règles philosophiques en commettant l'erreur de logique appelée « *petitio principii* ». Dans *Philosophy made simple*, il écrivait : *Il y a une pétition de principe soit lorsqu'une même affirmation est utilisée à la fois comme prémisse (ou postulat) et comme conclusion, soit quand l'une des prémisses ne peut être reconnue comme vraie si la conclusion ne l'a pas été premièrement.* ⁽⁵⁾ Comment voit-on jouer ce cercle vicieux dans sa mise en discussion de l'existence de Jésus ? Il écrit : *Même s'il y avait une raison de voir dans certaine matières (des Évangiles) l'expression d'un témoignage oculaire relatif à la vie de Jésus, le fait que l'on trouve, dans ces récits, l'addition de légendes, la description de miracles accomplis par Jésus, rend difficile, sinon impossible d'en extraire un témoignage historique acceptable concernant ces événements.*

Ici, le Dr Stroll dit que, *sans ce soucier* de la question du témoignage oculaire, il rejette l'authenticité des récits des Évangiles, pour la seule raison qu'ils attribuent des miracles à Jésus.

Mais comment peut-on savoir si des miracles apparaissent dans la vie de Jésus, sinon en examinant avec soin les premiers documents ? Manifestement, le Dr Stroll s'enferme dans un cercle vicieux en présupposant qu'il n'y a pas eu de miracles dans la vie de Jésus. C.S. Lewis, dans son ouvrage *Miracles*, l'a bien montré par l'analyse des arguments classiques de Hume contre les miracles : *Maintenant, bien sûr, nous devons admettre avec Hume que s'il y a une « expérience uniforme » contre les miracles, si, en d'autres termes, ils ne se sont jamais produits, alors il n'y en a point eu. Malheureusement, nous ne pouvons considérer cette expérience comme uniforme contre les miracles que si nous savons que ces récits sont faux. Et nous ne pouvons savoir que ces récits sont faux que si nous savons préalablement que ces miracles n'ont jamais eu lieu. De fait, nous raisonnons en rond.* (6)

Nous le verrons dans un second chapitre, aucun historien ne peut rejeter l'évidence d'un document simplement parce qu'il relaterait des événements exceptionnels. Si ces documents sont suffisamment dignes de confiance, les événements les plus surprenants doivent être acceptés, même si l'on ne peut les expliquer avec succès par analogie avec d'autres événements ou par un schéma *a priori* de causalité naturelle. La critique que fait L.J. McGinley de Bultmann (auquel Stroll se réfère lourdement), peut lui être également appliquée : *Chaque fois que Bultmann nie la valeur historique d'un passage à cause de son contenu surnaturel, il cesse d'être... un historien évaluant des sources... et ses critiques sont sans valeur pour l'étude du texte des Evangiles.*

Messies esséniens

Enfin, ce que le professeur Stroll appelle « L'image non historique » de Jésus dans les documents du Nouveau Testament, il le considère comme le produit d'une « fièvre messianique » caractéristique des juifs palestiniens soumis au joug romain, au premier siècle de notre ère. Il compare les « messies esséniens » des manuscrits de la mer Morte à Jésus et prétend que l'instabilité psychologique de l'époque a fait un Christ divin d'un maître nazaréen tourné vers l'eschatologie et dénommé Jésus.

Comme nous le verrons plus tard, cet argument dénote une ignorance pernicieuse inexcusable de la nature de l'attente messianique juive à l'époque du Christ. D'un point de vue historique, il est aisé de démontrer de façon irrécusable que sur chacun des points de la conception que Jésus avait de lui-même, Il différait radicalement des conceptions soutenues par tous les partis alors existants. En particulier, il n'est pas possible de le rapprocher du « Maître de Justice » essénien décrit dans les manuscrits de la mer Morte. De plus, nous le verrons également, la transformation d'un Jésus humain en un Christ divin était une tâche dont ni la compagnie des apôtres ni Paul n'étaient psychologiquement ou éthiquement capables, et cela, même si Jésus avait correspondu à leurs attentes messianiques stéréotypées, ce qui n'était pas le cas. Ici, le professeur Stroll s'est aventuré sur des sables mouvants. Ses allégations non-historiques ne sauraient se réclamer du moindre poids philosophique.

LES DOCUMENTS NÉO-TESTAMENTAIRES

Le Nouveau Testament est-il historiquement valable ? Cette question est capitale pour ceux qui sont prêts à prendre le Christ en considération, une fois assurés de la fiabilité des Evangiles.

Dans le chapitre précédent, nous avons souligné quatre erreurs communes chez ceux qui nient cette fiabilité. Les quatre erreurs examinées ont précisément été commises par Avrum Stroll ancien professeur à l'Université Californienne de San Diego.

Nous voulons maintenant passer du côté positif avec cette question : Pouvons-nous obtenir une image sûre des prétentions de Jésus à partir du Nouveau Testament ?

Nous ne voulons pas commencer par admettre « l'inspiration » ou « l'infailibilité » des récits du Nouveau Testament pour emprunter un raisonnement circulaire en nous efforçant de prouver ce que nous aurions ainsi préalablement admis. Nous prendrons les documents pour ce qu'ils sont, même s'ils sont aujourd'hui généralement imprimés sur papier indien et divisés en versets numérotés. Et nous les traiterons comme nous le ferions de n'importe quel matériel historique. Nous éviterons ainsi la première erreur du professeur Stroll, celle de nous référer aux « autorités » rationalistes modernes. Nous irons directement aux documents eux-mêmes et les soumettrons aux tests de fiabilité employés en critique littéraire et en historiographie générale. Ces tests, C. Sanders les a bien définis comme étant bibliographique, interne et externe. ⁽¹⁾ (Sanders étant professeur d'histoire militaire, il semble improbable que l'on m'accuse de parti-pris théologique.)

TEST BIBLIOGRAPHIQUE

Ce premier test se réfère à l'analyse de la tradition écrite par laquelle un document nous est parvenu. Dans le cas des documents du Nouveau Testament, la question est la suivante : Ne

possédant pas les écrits originels, est-il possible de les reconstituer de manière suffisamment correcte pour y découvrir ce qu'ils ont rapporté des prétentions de Jésus ? La réponse à cette question est incontestablement : oui. Sir Frederic G. Kenyon, ex-directeur et bibliothécaire en chef du British Museum, résume en ces termes la supériorité des écrits du Nouveau Testament sur tous les autres manuscrits anciens : *Dans aucun autre cas, le laps de temps compris entre la composition du livre et la date des plus anciens manuscrits existants n'est aussi court que pour ceux du Nouveau Testament. Les livres du Nouveau Testament ont été écrits dans la seconde moitié du premier siècle ; les plus anciens manuscrits en notre possession (quelques fragments négligeables exceptés) sont du 4^e siècle, c'est-à-dire 250 à 300 ans postérieurs. Cela peut sembler long, mais c'est très peu comparé à l'intervalle qui sépare les grands auteurs classiques de leurs plus anciens manuscrits. Nous considérons que, pour l'essentiel, nous avons un texte valable des sept pièces existantes de Sophocle... Pourtant le plus ancien manuscrit sur lequel nous basions fut écrit plus de 1400 ans après la mort du poète. Il en est de même pour Eschyle, Aristophane et Thucydide. Pour Démosthène, c'est au moins 1200 ans ; pour Platon 1300 et pour Euripide, l'intervalle atteint 1600 ans.* ⁽²⁾ (On trouvera confirmation de ces intervalles de temps entre auteurs et dates des plus anciens manuscrits ainsi que de nombreux autres exemples, chez F.W. Hall). ⁽³⁾

Mais cela n'est pas toute l'histoire. Depuis le moment où Kenyon a écrit les lignes précédentes, de nombreuses portions de papyri des documents du Nouveau Testament ont été découvertes. Certaines remontent à la fin du premier siècle et sautent ainsi les 250 à 300 ans dont parlait Kenyon. Évaluant ces découvertes peu avant sa mort, Kenyon concluait : *Dès lors l'intervalle entre les dates de la composition originale et les plus anciennes évidences en notre possession, est devenu si court qu'il est pratiquement négligeable et ceux qui doutaient que les Écritures nous soient parvenues en grande partie telles qu'elles ont été écrites, voient le dernier fondement de toute incertitude ainsi définitivement balayé. L'authenticité et l'intégrité générale des livres du*

Nouveau Testament doivent être considérées comme définitivement établies. (4)

De plus, comme l'écrivait A.T. Robertson, auteur de la grammaire la plus complète du grec du Nouveau Testament : *Il existe quelque huit cents manuscrits de la Vulgate latine et au moins mille des autres versions anciennes. Si l'on y ajoute les 4000 manuscrits grecs, nous avons 13000 copies manuscrites de portions du Nouveau Testament. Sans compter que l'essentiel du Nouveau Testament pourrait être recomposé à partir des citations qu'en ont fait les anciens auteurs chrétiens.* (5)

Etre sceptique à l'égard du texte des livres du Nouveau Testament ainsi garanti, serait admettre que soit abandonnée à l'ombre toute l'antiquité classique. Car aucun document de cette période ancienne n'est aussi bien attesté bibliographiquement que ceux du Nouveau Testament.

ÉVIDENCE INTERNE

Le second test, historique et littéraire, consiste à suivre la maxime d'Aristote selon laquelle le bénéfice du doute doit être accordé au document plutôt que revendiqué pour lui-même par le critique. (6) Cela signifie qu'il faut tenir compte des revendications du document que l'on analyse et ne point y voir fraude ou erreur à moins que l'auteur se disqualifiât lui-même par des contradictions ou des inexactitudes notoires dans les faits connus. Dans le cas des épîtres de Paul, il faut attacher un poids important à leur prétention explicite d'être de la plume de l'Apôtre. Et pour ce qui est de l'ensemble des documents du Nouveau Testament, il faut prendre les auteurs au sérieux lorsqu'ils disent et redisent qu'ils apportent des témoignages oculaires ou des témoignages émanant de sources sûres.

On pourrait multiplier les exemples. En voici quelques-uns. L'Évangile selon Luc commence par ces mots : *Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, suivant ce que nous ont transmis ceux qui ont été*

des témoins oculaires dès le commencement et sont devenus ministres de la Parole, il m'a semblé bon, après avoir fait des recherches exactes sur toutes ces choses depuis leur origine, de te les exposer par écrit de manière suivie, excellent Théophile, afin que tu puisses reconnaître la certitude des enseignements que tu as reçus.

Le quatrième Evangile affirme avoir été écrit par un témoin oculaire de la crucifixion. En Jean 19.35, l'auteur dit : *Celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai et il sait qu'il dit vrai afin que vous croyiez aussi.* Dans sa première épître, Jean affirme pareillement, dès les premières lignes, cette relation de témoin oculaire qu'il eut avec Jésus : *Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché concernant la parole de vie – et la vie a été manifestée, et nous l'avons vue et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée –, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi.*

L'évidence interne rendue à l'autorité historique originelle n'est pas toujours aussi directe que dans les cas cités. Elle n'en est pas moins décisive. Par exemple, C.H. Turner a montré que l'évangile selon Marc implique un témoin oculaire pour plusieurs de ses récits. Lorsque le texte passe de la troisième personne du pluriel à une troisième du singulier pour désigner Pierre, on a l'équivalent indirect d'un discours direct de l'apôtre à la première personne du singulier. ⁽⁷⁾ De telles considérations internes à la fois directes et indirectes fournissent une base solide à notre affirmation : les documents du Nouveau Testament sont des sources historiques dignes de confiance.

ÉVIDENCE EXTERNE

Ce test pose la question suivante : D'autres matériaux historiques confirment-ils ou infirment-ils le témoignage interne fourni

par les documents eux-mêmes ? Une comparaison attentive des documents du Nouveau Testament avec les inscriptions et autres évidences indépendantes anciennes, a récemment confirmé leurs prétentions originelles. Par exemple, Sir William M. Ramsay, après des années de recherches archéologiques et géographiques sur l'Évangile selon Luc, en est venu à rejeter l'attitude négativement critique envers Luc prise par l'École de Tübingen au 19^e siècle. Il a écrit : *L'histoire que fournit Luc est inégalée sur le plan de la véracité.* ⁽⁸⁾ De plus, en ce qui concerne les auteurs et la valeur historique des récits de l'Évangile, une confirmation nous est apportée de sources écrites indépendantes. Papias, évêque de Hiérapolis vers 130 après J.-C., écrit ce qui suit sur la base d'informations reçues de « l'Ancien » (l'apôtre) Jean : *L'Ancien avait l'habitude de dire aussi ceci : Marc ayant été l'interprète de Pierre, a rapporté correctement tout ce dont il (Pierre) faisait mention, paroles ou actions du Christ ; non dans l'ordre, cependant. Car il ne fut ni un auditeur ni un compagnon du Seigneur ; mais, ensuite, comme je l'ai dit, il accompagna Pierre qui adaptait ses enseignements selon les besoins plutôt que de faire une recension complète des paroles du Seigneur. Marc ne faisait donc point de faute en rapportant de la même manière certaines choses selon qu'il (Pierre) les avait mentionnées. Car il prêtait attention au seul soin de ne pas omettre quoi que ce soit de ce qu'il avait entendu, ni de n'y ajouter aucune fausse affirmation.* ⁽⁹⁾

De l'Évangile selon Matthieu, Papias dit : *Matthieu rapporta les oracles en langue hébraïque (c'est-à-dire araméenne).* ⁽¹⁰⁾ et l'accueil que ce livre reçut dans l'Église primitive milite fortement en faveur de son ancienneté et de sa valeur historique. McNeile et Williams ont écrit : *L'Évangile (selon Matthieu) avait la faveur de l'Église primitive quoi qu'il lui manquât, d'une part, le prestige des deux principaux centres de la chrétienté : Rome et Ephèse, d'autre part, celui des deux principaux noms apostoliques : Pierre et Paul.*

Par ailleurs, les éléments fortement judaïques qu'il contient l'auraient discrédité s'il était apparu au second siècle seulement.

Il ressort de tout cela qu'il a joui très tôt d'un crédit apostolique largement reconnu. ⁽¹¹⁾ Irénée, évêque de Lyon, fournit à la primauté des récits évangéliques, un autre témoignage externe capital : *Matthieu publia son Evangile parmi les Hébreux (c'est-à-dire les Juifs) dans leur propre langue, alors que Pierre et Paul prêchaient l'Evangile à Rome et y fondaient l'Eglise. Après leur départ (c'est-à-dire leur mort qu'une solide tradition place au temps des persécutions de Néron en 64), Marc, disciple interprète de Pierre, reprit lui-même, pour nous, la substance de la prédication de Pierre. Luc, le compagnon de Paul, consigna dans un livre l'Evangile prêché par son maître. Alors, Jean le disciple du Seigneur qui s'était penché sur sa poitrine (il y a ici référence à Jean 13.25 et 21.20), produisit son propre Evangile alors qu'il vivait à Ephèse, en Asie.* ⁽¹²⁾

Les remarques d'Irénée ont d'autant plus de valeur qu'il a été étudiant de Polycarpe, évêque de Smyrne, martyrisé en 156 après Jésus-Christ après avoir été chrétien pendant 86 ans. Or Polycarpe avait été un disciple de l'apôtre Jean lui-même. Irénée avait souvent entendu de sa bouche les récits relatifs à Jésus que Polycarpe tenait de Jean ainsi que d'autres qui avaient été en relation directe avec Jésus. ⁽¹³⁾

Nous avons donc examiné les puissantes évidences bibliographiques internes et externes. Toute science historique digne de ce nom se doit de considérer les documents néo-testamentaires comme datant du 1^{er} siècle et comme constituant un témoignage de source originelle en ce qui concerne la personne de Jésus et ses prétentions.

Précisément, les savants modernes datent les plus importants matériaux du Nouveau Testament de la façon suivante : Les lettres de Paul, de 57 à 62 après Jésus-Christ ; l'Evangile selon Marc, entre 64 et 70 ; les Evangiles selon Matthieu et selon Luc, entre 80 et 85 ; les Actes, peu après Luc, comme étant en fait un second tome d'une œuvre en deux volumes ; l'Evangile selon Jean, en l'an 100 au plus tard.

Il faut insister sur le fait que les dates ici attribuées à chacun de ces livres sont, en général, les plus tardives possibles ; dans la

plupart des cas, nous avons d'excellentes raisons de croire ces écrits plus anciens encore. Pour Luc et Actes, par exemple, il faudrait probablement remonter avant 64. Car Paul mourut quasi certainement sous la persécution de Néron. Or, les Actes ne mentionnent pas sa mort. Le courant actuel se basant sur l'archéologie, tend à faire remonter les documents à une date antérieure. L'affirmation de W.F. Albright, archéologue biblique le plus apprécié mondialement (et que cite d'ailleurs le Dr Stroll sur un autre point de son exposé), peut être regardée comme symptomatique de cette nouvelle tendance. *Selon moi, écrit-il, chaque livre du Nouveau Testament a été écrit entre les années 40 et les années 80 du 1^{er} siècle de notre ère, par un Juif baptisé (probablement entre les années 50 et 75 environ).* ⁽¹⁴⁾

LA CRITIQUE DE LA FORME

Dans le chapitre précédent, j'ai mentionné à quel point le professeur Stroll s'appuie sur les travaux de l'école radicale de la critique du Nouveau Testament, appelée *Formgeschichtliche Methode*, école de Dibelius et Bultmann. Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi cette école a perdu régulièrement du terrain dans les cercles d'étude, au cours des vingt dernières années. La critique de la forme tente, par l'analyse littéraire, d'aller « au-delà » du texte néo-testamentaire qui nous est parvenu. On a prétendu, par exemple, que les Evangiles seraient le dernier produit d'un processus de tradition orale à laquelle l'église primitive aurait donné forme en l'altérant librement selon ses besoins, c'est-à-dire selon ses *Sitz im Leben*. ⁽¹⁵⁾

Cette approche avait déjà été sévèrement condamnée dans la critique d'Homère. La critique avait tenté pareillement d'aller au-delà de la forme sous laquelle *l'Iliade et l'Odyssée* nous sont connues. Le résultat en était un chaos complet. N'ayant aucune évidence manuscrite objective leur permettant de distinguer une source « pré-littéraire » d'une autre, les critiques étaient en désaccord les uns avec les autres. Etudiant la sinistre histoire du pro-

blème, H.J. Rose écrit : *L'arme principale des 'séparatistes' a toujours été la critique littéraire. Et il n'est pas exagéré de dire qu'en dehors du domaine d'Homère, on a rarement vu une si mesquine bataille de mots, une telle chasse microscopique à d'infimes inconsistances ou défauts de logique, depuis que Rymar et John Dennis sont morts.* ⁽¹⁶⁾

Depuis le temps de Rose, on a vu chez Dibelius, Bultmann et Cie une même chasse aux failles dans le champ du Nouveau Testament. Mais les faiblesses d'un tel système sont maintenant reconnues. La méthode repose, nous l'avons déjà dit, sur des préjugés rationalistes contre tout surnaturel. Elle ouvre largement la porte à l'interprétation subjective. Elle s'écroule principalement parce que le temps écoulé entre les événements de la vie de Jésus et leur rédaction est beaucoup trop court pour permettre une rédaction collective par l'Eglise.

John Drinkwater, dans son *English Poetry*, a rejeté cette approche dans l'étude des ballades anglaises et, comme McNeile et Williams le notent fort justement, *aucune section de l'Evangile n'a connu de période de tradition orale aussi large qu'une quelconque authentique ballade.* ⁽¹⁷⁾

Ceci ne signifie pas que les auteurs du Nouveau Testament n'aient eu recours à aucune source. Luc, on l'a vu, affirme expressément l'avoir fait. Mais le court espace de temps qui sépare les récits évangéliques de la vie de Jésus n'a pas permis à l'Eglise de créer un « Christ de la foi » à partir d'un Jésus simple moraliste. Par la Mischna, nous savons que c'était une coutume juive d'apprendre de mémoire l'enseignement des rabbins, le bon élève étant comme *une citerne enduite qui ne perd pas une seule goutte.* ⁽¹⁸⁾ Et nous pouvons être certains que l'Eglise primitive, marquée comme elle l'était par Jésus, s'est imposé le même idéal. De plus, aucune des recherches de la critique de la forme n'a jamais eu le moindre succès dans sa tentative de produire une image de Jésus exempte de surnaturel, car *toutes les parties du récit des Evangiles sont présentées par l'un ou l'autre de ces divers groupes comme imprégnées de l'image consistante d'un Jésus Messie et Fils de Dieu.* ⁽¹⁹⁾

CONCLUSION

Nous avons ici une affirmation claire de ce qu'impliquent les évidences qui ont été présentées. F.F. Bruce que nous venons de citer est l'un des meilleurs experts contemporains en ce qui regarde les rouleaux de la mer Morte. Il est professeur de Critique Biblique et d'Exégèse à l'Université de Manchester. Voici ce qu'il écrit à propos de la valeur des documents du Nouveau Testament en tant que sources : *Les premiers prédicateurs connaissaient bien la valeur des témoignages de première main et s'y référaient fréquemment. 'Nous sommes témoins de ces choses' affirmaient-ils constamment avec confiance. Et il n'eut pas été aussi simple que certains semblent le penser, de prêter à Jésus des paroles ou des actes imaginaires, car étaient encore vivants à cette époque beaucoup de ses disciples qui se souvenaient parfaitement de ce qui s'était passé. De fait, il semble évident que les premiers chrétiens ont pris soin d'établir une nette distinction entre les paroles de Jésus et leurs propres déductions ou jugements. Ainsi, Paul, traitant de la question très controversée du mariage et du divorce, dans 1 Corinthiens 7, veille à ne pas mélanger ce qui représente son conseil personnel et ce qui représente une règle décisive du Seigneur : 'Ce n'est pas le Seigneur ; c'est moi qui dis' et encore : 'Non pas moi, mais le Seigneur'. De plus, ce n'était pas avec des témoins amicaux seulement que les premiers prédicateurs devaient compter. Il y en avait d'autres moins bien disposés et qui étaient au courant des principaux faits du ministère et de la mort de Jésus. Les disciples ne pouvaient courir le risque d'introduire des inexactitudes (pour ne pas parler de manipulations volontaires des faits). La moindre erreur aurait été relevée par des adversaires trop heureux de les souligner. Au contraire, l'une des forces de la prédication apostolique était de pouvoir en appeler avec confiance à ce que savaient déjà les auditeurs ; ils ne se contentaient pas de dire : 'Nous sommes témoins de ces choses', ils disaient aussi : 'Comme vous le savez vous-mêmes' (Actes 2.22). S'ils avaient eu quelque tendance à s'écarter des faits, la présence éventuelle, dans l'auditoire, de témoins hostiles, leur aurait servi de correctif.* (20)

Dès lors, qu'est-ce qu'un historien sait de Jésus-Christ ? Il sait tout d'abord et surtout que les documents du Nouveau Testament sont dignes de confiance et peuvent donner de Lui un portrait exact. Il sait que ce portrait ne peut faire l'objet d'une rationalisation, que cette dernière consiste à prendre ses désirs pour des réalités ou qu'elle soit le produit de préjugés philosophiques ou de manipulations littéraires. Que dévoile exactement ce portrait et quelles en sont les conséquences radicales pour chacun de nous ? C'est ce qu'il nous faut maintenant établir.

AUCUNE ALTERNATIVE

Que pouvons-nous savoir de certain concernant le Jésus historique ? Dans le précédent chapitre, nous avons découvert que si l'on se base sur les critères reconnus de la méthode historique (évidences bibliographiques, internes et externes) il convient de considérer les documents du Nouveau Testament comme de solides sources d'information.

Nous avons appris que le témoignage documentaire relatif à ces récits est si puissant que toute négation de leur fiabilité entraînerait forcément un total scepticisme envers l'histoire et envers la littérature du monde classique. Nous l'avons vu, les livres du Nouveau Testament contiennent le témoignage de témoins oculaires et se trouvaient déjà en circulation du vivant des amis comme des ennemis capables de réfuter toute affirmation qui se serait trouvée exagérée, inexacte ou insuffisamment fondée.

Maintenant, si vous ne vous sentez pas attiré par le christianisme, – ce qui était mon cas lorsque j'entrai à l'université –, alors l'aspect le plus irritant de l'argumentation que je viens d'exposer est probablement ceci : elle ne doit rien à la théologie. Elle repose sur la seule méthode historique, ce genre de méthode, précisément, que nous avons tous à employer pour analyser les données historiques, que nous soyons chrétiens, rationalistes, agnostiques ou moines tibétains. Peut-être pouvons-nous comprendre ici pourquoi C.S. Lewis, grand spécialiste de la Renaissance Anglaise, décrit ainsi son passage de l'athéisme au christianisme : *Au début de 1926, le plus endurci de tous les athées que j'aie jamais connus, s'assit dans mon salon, de l'autre côté de l'âtre et me fit remarquer que les preuves de l'historicité des Evangiles étaient étonnamment bonnes. Il ajouta : « Quelle chose bizarre que toute cette histoire de Frazer à propos d'un Dieu qui meurt. Drôle d'affaire. C'est comme si c'était réellement arrivé un jour ! » Pour comprendre l'impact fracassant que cette remarque pouvait avoir, il faudrait que vous ayez connu l'homme ! (Il n'a*

d'ailleurs certainement jamais, depuis, montré le moindre intérêt pour le christianisme). Si lui, sceptique s'il en est, coriace parmi les durs à cuire, n'était pas 'sûr' – contrairement à ce que je croyais encore –, alors vers qui pouvais-je me tourner ? N'y avait-il donc aucune échappatoire ? ⁽¹⁾

Par la suite, dit Lewis, *Dieu m'encercla*, me coinça. De quelle manière Dieu nous coince lorsque nous affrontons les conséquences de la fiabilité historique des documents du Nouveau Testament, tel est le sujet de ce chapitre. Ayant établi, dans le précédent, la valeur indiscutable des documents primitifs, nous examinerons l'image de Jésus telle qu'elle y apparaît.

Nous l'avons noté au début du premier chapitre, Jésus tenait spécialement à ce que ses contemporains puissent avoir de lui-même une juste conception. Nous pouvons admettre qu'il éprouve le même désir à notre égard. Personne ne souhaite être mal compris. Et dans le cas de Jésus dont l'influence fut si grande sur l'histoire du monde, il est vital d'éliminer, à tout prix, tout malentendu, toute méprise.

Au 20^e siècle encore, plusieurs ont tenté de créer Jésus à l'image du temps plutôt que de se laisser instruire par ce qu'en disent les documents. L'œuvre de Bruce Barton en est un exemple bizarre encore que typique. Il acquit une grande popularité, il y a une génération, avec son livre : *The man Nobody Knows : A discovery of the Real Jesus* (« L'homme que personne ne connaît : une découverte du vrai Jésus »). Le titre convenait encore mieux que Barton le pensait, car il y démontrait clairement qu'il ignorait parfaitement le Jésus de l'histoire. Citons quelques titres de chapitres plutôt étranges lorsque appliqués à Jésus : *L'Administrateur, L'Homme public, L'Homme sociable, Le Fondateur du business moderne* (appellation sur laquelle l'auteur, lui même businessman, insiste particulièrement). D'ailleurs, la page de titre du livre comporte la citation suivante : *Ne savez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père ?*

Enlever à Jésus son caractère historique de cette manière n'est malheureusement pas le seul fait de la littérature populaire. Ironiquement, ce sont les théologiens professionnels qui, plus que

qui que ce soit d'autre au 20^e siècle, sont responsables d'avoir produit des Jésus « déshistoricisés », « coupés de l'histoire ». Citons par exemple l'évaluation que Walter E. Bundy fait de Jésus : *Dans notre approche moderne de Jésus, nous devons le laisser là où il était et pour ce qu'il était, aussi réel qu'il fut : humain... Dans toute sa vie et son œuvre, Jésus s'est placé du côté de l'humanité. La spéculation ne fait que le séparer de nous et le rendre de plus en plus irréel. Il y a de très réels dangers religieux à la déification— des dangers capables de détruire la chrétienté.* (2)

Le livre de Bundy est bien à la fois moderne, libéral et du 20^e siècle en ce qu'il peint un portrait purement humain de Jésus et met en garde contre le danger qu'il y aurait à le considérer comme divin. Mais, en fait, à quoi ressemblait Jésus ? Les sources documentaires sûres nous le présentent-elles comme *l'administrateur et l'homme d'affaires* de Barton, comme le simple maître de morale de Bundy (une sorte de Confucius occidental allant ici et là distribuant au peuple des conseils dont personne n'avait que faire) ou comme quelqu'un de très différent des idéaux de l'humanisme du 20^e siècle ?

Pour répondre à cette question, il nous faut abandonner le « fouillis » des « constructions » modernes de la vie de Jésus. Il nous faut retourner aux sources. Alors seulement, nous échapperons à ce que C.S. Lewis, dans un autre ouvrage, dépeint comme la création démoniaque des Jésus imaginaires. Un de ses personnages : Screwtape, démon âgé, instruit son neveu sur l'art de provoquer la tentation à l'aide des documents. *Au cours de la dernière génération, lui écrit-il, nous avons poussé à la construction d'un « Jésus historique », dans l'optique libérale et humaniste ; maintenant, nous mettons en avant un nouveau « Jésus historique » dans la ligne marxiste et révolutionnaire. Il y a de multiples avantages à ces constructions que nous nous proposons de changer à peu près tous les trente ans. En premier lieu, elles tendent à orienter la piété des hommes vers quelque chose qui n'existe pas ; car rien n'est moins historique que chacun de ces « Jésus historiques » ! Les documents disent ce qu'ils disent et*

l'on ne saurait rien y ajouter ; pour tirer des sources chaque nouveau « Jésus historique », il faut donc exagérer tel ou tel aspect ou supprimer tel autre, par cette sorte de spéculation que nous apprenons aux hommes à appeler « brillante ». Bien sûr, dans la vie de tous les jours, on ne parierait pas un sou sur de telles balivernes. Mais elles suffisent à produire une nuée de nouveaux Napoléon, de nouveau Shakespeare ou de nouveaux Swift, dans tous les catalogues d'éditeurs, à chaque rentrée. ⁽³⁾

AVERTISSEMENTS

Alors que nous nous reportons aux documents pour déterminer *de facto* l'image historique de Jésus, de façon à la distinguer des constructions « à la Screwtape », il nous faut garder à l'esprit deux mises en garde capitales. Tout d'abord, aucun effort ne doit être fait pour dissocier la conception que Jésus avait de lui-même de celle qu'en avaient les auteurs du Nouveau Testament. Toute tentative d'établir une telle distinction (or, la théologie radicale s'est souvent donné pour objectif ce genre de séparation) est inutile et vouée à l'échec déjà dans l'œuf, puisque les paroles mêmes de Jésus ne nous sont parvenues que par le canal des écrivains du Nouveau Testament.

Toutefois l'impossibilité de distinguer ce que Jésus dit de lui-même de ce que disent de Lui les auteurs du Nouveau Testament ne doit nullement nous décourager. Primo, la situation est exactement la même pour tout personnage historique qui n'a pas choisi d'écrire lui-même (*e.g.* Alexandre le Grand, César Auguste et Charlemagne). Nous ne nous hasardons pas pour autant à prétendre qu'il soit impossible de tracer d'eux un portrait historique. Deuxièmement, les écrivains du Nouveau Testament, nous l'avons vu au chapitre précédent, rapportent des témoignages oculaires concernant Jésus. On peut donc leur faire confiance. Ils nous rapportent de Jésus une image historique sûre.

Une seconde mise en garde préliminaire se rapporte au genre d'approche que nous choisissons pour découvrir la nature de

Jésus. Nous n'avons pas le droit de supposer a priori qu'il ne saurait être qu'un simple homme. Nos conclusions, dans ce cas, refléteraient simplement nos idées préconçues au lieu d'exprimer le contenu réel des documents. En d'autres mots, nous devons nous efforcer objectivement de découvrir l'image même que Jésus et ses contemporains avaient de Lui, et cela, que nous soyons ou non d'accord avec cette image. La question n'est pas de savoir si Jésus est dépeint comme un homme... Pratiquement personne aujourd'hui ne mettrait cela en question. Car les textes nous disent qu'Il a eu faim, qu'Il a été fatigué, qu'Il a pleuré, souffert et est mort, bref qu'il fut humain.

La question à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés, est de savoir s'Il est dépeint comme n'étant qu'un homme et rien de plus.

Il est instructif de savoir que l'Eglise primitive a dû affronter l'hérésie du docétisme qui mettait en question l'humanité de Jésus. Les docètes étaient à ce point impressionnés par l'évidence de la divinité de Jésus qu'à leurs yeux, Il ne pouvait avoir que l'apparence (grec *dokein* = sembler) d'un homme. Mais pour nous qui sommes influencés par l'humanisme, c'est Sa divinité qui nous paraît en question. Les documents seuls peuvent apporter la réponse.

Or, que disent-ils ? Ils affirment sans équivoque et de manière consistante que Jésus se considérait lui-même comme étant Dieu venu en chair. Rien de moins. Ils disent que ses disciples, convaincus par ses paroles et ses œuvres, en sont venus à le considérer de la même manière. Considérons les premiers récits, dans l'ordre chronologique. Nous les ferons suivre d'une source primitive extra-biblique.

PAUL

Nous commençons par les lettres de Paul qui représentent les plus anciens « matériaux » que nous possédions sur le christianisme primitif. Elles ont été écrites entre 51 et 62 et sont très

étroitement unies aux récits des Evangiles par le biais des Actes (de Luc) où il est aisé de voir le sceau de l'approbation des premiers apôtres reposer sur Paul. Nous pouvons donc citer ce dernier sans hésitation. Baur et l'école de Tübingen du 19^e siècle n'ont pas réussi à glisser un coin entre Jésus et Paul et la science biblique rejette aujourd'hui leur forme d'approche en même temps que leurs conclusions. ⁽⁴⁾

Paul affirme sans équivoque le caractère divin de Jésus, et cela de trois manières : Tout d'abord, il applique à Jésus le mot grec *kyrios*, « Seigneur », mot qu'utilisait la traduction grecque pré-chrétienne de la Septante comme équivalent de *Yahweh* ou *YHWH*, le nom hébreu le plus important que Dieu se soit donné. Notons bien ce qui en découle. Paul, un juif monothéiste formé par le grand rabbin Gamaliel et, par là-même, grand familier de l'Ancien Testament, attribue à Jésus un mot employé pour rendre en grec le nom le plus sacré du Dieu unique. Il identifie ainsi Jésus avec le Dieu de l'Ancien Testament. Comme exemple, considérons les passages suivants :

Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, vous tous qui êtes aux extrémités de la terre ! Car je suis Dieu, et il n'y en a point d'autre. Je le jure par moi-même, la vérité sort de ma bouche et ma parole ne sera point révoquée : Tout genou fléchira devant moi, toute langue jurera par moi (Esaïe 45.22,23)... afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père (Philippiens 2.10, 11).

Paul prend ici un texte de l'Ancien Testament exprimant la majesté et l'unicité de Dieu dans les termes les plus élevés et les plus explicites et les applique directement à Jésus auquel il se réfère comme *kyrios*. On peut aisément multiplier les exemples de cette sorte. Voyez ainsi 2 Thessaloniens 1.9, citation de Esaïe 2.10, 19-21 ; 1 Corinthiens 1.31 et 2 Corinthiens 10.17 où Paul cite Jérémie 9.23s. ; 1 Corinthiens 10.9, citation de Nombres 21.5s., et comparez avec l'ouvrage composite de W.C. Robinson : *Who Say Ye That I Am?* ⁽⁵⁾

Paul affirme la déité de Jésus d'une seconde manière. Dans les phrases telles que 1 Thessaloniens 3.11 : *Que Dieu lui-même, notre Père et notre Seigneur Jésus...* ou 2 Thessaloniens 2.16 : *Que notre Seigneur Jésus-Christ lui-même et Dieu notre Père...*, il utilise un verbe au singulier. Il rend ainsi tout à fait clair que, pour lui, Jésus et le Dieu de l'Ancien Testament appartiennent à une même essence. Cette conclusion se trouve encore renforcée (si c'était possible) par le fait que ces deux phrases font partie toutes d'eux d'une prière. Paul pensait donc que la prière peut être adressée sans discrimination à Dieu le Père ou à Jésus. Troisièmement, Paul soutenait que Jésus doit réapparaître, à la fin de l'âge, comme juge divin : ... *il est de la justice de Dieu... de vous donner, à vous qui êtes affligés, du repos avec nous, lorsque le Seigneur Jésus apparaîtra du ciel avec les anges de sa puissance, au milieu d'une flamme de feu, pour punir ceux qui ne connaissent pas Dieu et ceux qui n'obéissent pas à l'Evangile de notre Seigneur et de la gloire de sa force, lorsqu'il viendra pour être, en ce jour-là, glorifié dans ses saints et admiré dans tous ceux qui auront cru* (2 Thessaloniens 1.6-10).

MARC

Nous devons maintenant jeter un coup d'œil au plus ancien des quatre Evangiles, l'Evangile selon Marc qui fut écrit par un compagnon de l'apôtre Pierre, entre 64 et 70, au plus tard. Marc, dès le début du livre, affirme clairement que Jésus doit être personnellement identifié au Dieu de l'Ancien Testament. Il écrit : *Commencement de l'Evangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. Selon ce qui est écrit dans Esaïe, le prophète : Voici, j'envoie devant toi mon messenger, qui préparera ton chemin ; c'est la voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers...* (Marc 1.13).

Marc citait ici Malachie 3.1, mais avec un changement hautement significatif. Le verset de Malachie dit, en effet : *Voici, Moi (YHWH), j'enverrai mon messenger et il préparera le chemin*

devant moi. Or Marc écrit : *Il préparera ton chemin* (c'est-à-dire le chemin de Jésus). Il atteste donc ainsi que lorsque le Dieu des prophètes parlait de la préparation de Sa propre venue, Il parlait de celle de Jésus. Pour le dire aussi simplement que possible : Jésus est le Dieu des prophètes. Cette affirmation qui, dans le texte grec de Marc, brille comme un phare dès le début du livre, est confirmée tout au long. En Marc 2, Jésus pardonne les péchés et, s'Il n'est pas Dieu, c'est à juste titre que les scribes disent qu'Il blasphème. Car Dieu seul peut pardonner les péchés. *Mon fils, tes péchés sont pardonnés*, dit Jésus. Et les scribes de répondre : *Pourquoi cet homme parle-t-il ainsi ?* (Marc 2.5-7).

Mais Jésus, ailleurs, ne se regarde-t-il pas simplement comme un homme spécialement privilégié ? N'utilise-t-il pas l'expression « Fils de l'homme » ? Certes, mais cette expression que les humanistes considèrent volontiers comme l'équivalent de « l'humanité représentative » est, en réalité, l'un des attributs les plus sublimes du Messie de Dieu dans l'Ancien Testament (voir Daniel 7.13). Lors de son jugement, Jésus s'applique clairement ce texte, ce qui lui vaut d'être condamné pour blasphème :

Le souverain sacrificateur l'interrogea de nouveau et lui dit : Es-tu le Christ, le Fils du Dieu béni ? Jésus lui répondit : Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu, et venant sur les nuées du ciel. Alors, le sacrificateur déchira ses vêtements et dit : Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? Vous avez entendu le blasphème ! Que vous en semble ? Tous le condamnèrent comme méritant la mort (Marc 14.61-64).

Quoique l'on ne puisse dire grand-chose de bien du grand prêtre de ce tribunal « bidon », une chose demeure certaine : il a reconnu avec raison qu'en se désignant comme Fils de l'Homme, Jésus se présentait comme Dieu incarné – rien de moins – et que, s'Il ne l'était pas, c'était un blasphémateur.

MATTHIEU

Les Evangiles selon Matthieu (l'apôtre) et Luc (un médecin qui accompagna Paul dans ses voyages missionnaires) ont été

écrits au plus tard entre 80 et 85. Albright dirait probablement avant 75. Ils présentent de Jésus la même image à la fois humaine et divine que l'Évangile selon Marc. Le récit de la naissance virginale est sans équivoque dans l'un comme dans l'autre. Et s'il est vrai que le mot hébreu *almah* dans la prophétie d'Ésaïe, peut signifier « jeune fille » aussi bien que « vierge », le grec *parthenos* employé par Matthieu et Luc ne peut signifier que « vierge ». Comme Karl Barth l'a fort justement noté, *la naissance virginale démontre que le Père, en Jésus, est entré dans l'histoire de façon unique et qu'Il fut l'agent actif de son avènement.*

De plus, le Jésus de ces Évangiles fait à son propre sujet des déclarations qui sont inconcevables s'il n'est pas Dieu. Par exemple, Jésus dit : *Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux, mais quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai devant mon Père... Celui qui conservera sa vie la perdra, mais quiconque la perdra à cause de moi la retrouvera* (Matthieu 10.32,33,39).

Jésus définit ainsi le but divin de sa vie : *Le Fils de l'Homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme la rançon de plusieurs* (Matthieu 20.28). La même affirmation se retrouve intégralement en Marc 10.45. Et les derniers mots de Jésus en Matthieu ne peuvent se comprendre non plus sinon en relation avec sa déité. Il s'y attribue en effet l'omnipotence et l'omniprésence divines se plaçant sur le même plan que le Père : *Jésus, s'étant approché, leur parla ainsi : Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au (seul) nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde* (Matthieu 28.18-20).

LES ACTES DES APÔTRES

Dans le livre des Actes écrit par Luc, nous apprenons que Paul se convertit au christianisme, sur le chemin de Damas, en

reconnaissant Jésus comme *kyrios* (Actes 9.5). Comme l'a si justement montré C.H. Dodd, toute la prédication apostolique rapportée par les Actes est centrée sur la seigneurie de Jésus. *Que dois-je faire pour être sauvé ?* demande le geôlier. *Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé*, répond l'apôtre (cf. Actes 10.31, 32). En effet, *il n'y a de salut en aucun autre, car il n'y a, sous le ciel, aucun autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés* (4.12).

JEAN

Le quatrième Evangile est soigneusement christocentrique. En tous points, il identifie le Père éternel avec le Jésus historique. Le prologue affirme la pré-existence de Jésus et son unité éternelle avec Dieu. Les *Moi, je suis* (*je suis la lumière, le pain, etc.*) se réfèrent au « Je suis Celui que je suis » par lequel Dieu se révéla dans l'Ancien Testament (voir Exode 3.14). Il n'y a de salut qu'à travers Jésus. Jean 14.6 rapporte son affirmation : *Je suis le chemin, la vérité et la vie, nul ne vient au Père que par moi*. Et les nombreux miracles-signes accomplis par Jésus et repris dans cet Evangile culminent dans le grand signe de la résurrection, *afin*, dit Jean, *que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom* (Jean 20.31).

L'Evangile atteint un sommet avec le récit du « doute de Thomas » suivi de son face à face avec le Christ ressuscité et sa confession : *Mon Seigneur et mon Dieu* (Jean 20.28). Ce portrait de Jésus dans l'Evangile selon Jean est particulièrement significatif si l'on a gardé à l'esprit que l'authenticité de ce livre est attestée par Irénée qui connaissait Polycarpe, disciple de Jean lui-même.

CONCLUSION

Un portrait cohérent de Jésus émerge donc des documents primitifs du Nouveau Testament, le portrait de quelqu'un qui a pu

dire : *Celui qui m'a vu a vu le Père* (Jean 14.9). Et c'est ainsi que l'ont considéré les premiers chrétiens. Dans la première description du culte chrétien présentée par un non chrétien, nous lisons : *Au jour fixé, ils (les chrétiens) avaient l'habitude de se retrouver avant l'aube et de réciter un hymne antiphonique au Christ comme Dieu.* Ce passage significatif est extrait d'une lettre écrite en 112 par Pline le Jeune, gouverneur de la Bithynie, à l'Empereur Trajan (*Epis. X, XCVI*). Depuis ce jour jusqu'à présent, tous les chrétiens orientaux, orthodoxes, catholiques romains ou protestants, ont adoré le Christ comme Dieu, sur la base du témoignage historique irréprochable des disciples de Jésus et de leurs proches.

On l'a vu, le Jésus des premiers documents est aux antipodes du *businessman* de Barton, du moraliste humaniste de Bundy, du réformateur des marxistes et du fruit de toutes les tentatives du 20^e siècle de le créer à l'image d'un quelconque idéalisme culturel.

Nous pouvons ne pas aimer le Jésus des documents historiques ; mais, que nous l'aimions ou non, nous l'y rencontrerons comme un être divin dont dépend notre destinée personnelle.

L'APPEL D'UN HISTORIEN

Si l'on admet que les documents du Nouveau Testament font le portrait d'un Christ divin, il reste à nous demander s'il l'était réellement.

Logiquement, si, contrairement à ce que les textes affirment sans équivoque, Il n'était pas divin, nous sommes acculés à trois interprétations possibles du Nouveau Testament, et à trois seulement :

(1) Jésus s'est prétendu le Fils de Dieu tout en sachant que ce n'était pas vrai. Dans ce cas, ce n'était qu'un charlatan.

(2) Jésus pensait l'être, mais, en fait, ne l'était pas. C'était un rêveur, un illuminé.

(3) Il n'a jamais prétendu l'être. Ce sont ses disciples qui ont mis cette prétention dans sa bouche. Ce sont eux qui étaient des charlatans, ou des illuminés ou qui ont naïvement exagéré.

Je suis convaincu qu'un examen sérieux de ces trois propositions montre qu'aucune ne s'accorde avec l'histoire, avec la psychologie ou la raison et qu'ainsi, par élimination, nous sommes conduits à affirmer la divinité de Jésus non en qualité de prétention, mais comme un fait.

JÉSUS, UN CHARLATAN ?

Même parmi les plus fanatiques antireligieux, on trouverait bien peu de personnes pour penser que Jésus ait pu être un charlatan, quelqu'un qui nous aurait trompés intentionnellement en affirmant être ce qu'Il savait ne pas être. L'éthique élevée de son enseignement, la noblesse de sa personnalité rendent une telle interprétation extrêmement improbable. W.E.H. Lecky, grand historien du 19^e siècle qui, à l'évidence, ne croyait en aucune religion révélée, écrivait de lui : *Le caractère de Jésus n'a pas été*

seulement le plus haut modèle de vertu, mais le plus fort stimulant pour la mise en pratique. Il a exercé une influence si profonde que l'on peut dire très justement que le simple récit de trois courtes années de son ministère a fait plus pour régénérer et adoucir l'humanité, que toutes les dissertations ou discours des philosophes et que toutes les exhortations des moralistes. (1)

A travers les siècles, des hommes incroyants ou de toutes religions ont fait écho à ce jugement. Est-il possible qu'un tel homme ait commis une erreur morale aussi fondamentale, se réclamant de la fin pour justifier les moyens ? Est-il pensable qu'Il ait basé toute sa vie et son enseignement moral sur un mensonge colossal quant à sa véritable nature ? Il s'est donné tant de peine pour convaincre ses contemporains que le diable est un menteur et que ceux qui mentent sont des enfants du diable (Jean 8.44)... Peut-il leur avoir menti lui-même quant à la nature de sa propre personne et de son but ? Répondre autrement que par un non catégorique serait renoncer à tout jugement éthique raisonnable.

UN ILLUMINÉ ?

Mais, dira-t-on, la prétention de Jésus à la déité et à la messianité a peut-être sa source, non dans une tromperie malhonnête, mais dans sa propre incompréhension de sa nature. C'est là la position que prit, en 1906, le Dr A. Schweitzer dans sa *Quête du Jésus historique*, ouvrage qui fit date à cause du caractère eschatologique qu'il y reconnaît au message de Jésus. L'ouvrage est cependant aujourd'hui quasi universellement reconnu par les spécialistes du Nouveau Testament comme le fruit des présuppositions rationalistes adoptées par Schweitzer.

Schweitzer ressentit la nécessité de défendre son Jésus (ce Jésus qui se serait mépris sur sa propre nature) contre l'accusation de maladie mentale. Son *Etude psychiatrique de Jésus*, mémoire écrit à Strasbourg en 1913, représente un effort herculéen mais inefficace pour montrer que Jésus pouvait être sain et

pourtant se prendre pour le fils de l'homme eschatologique qui doit apparaître à nouveau à la fin de l'âge, avec l'armée céleste, pour juger le monde. En fait, comme l'a fait remarquer le Dr Winfred Overholser, ex-président de l'American Psychiatric Association, dans l'avant-propos de la dernière édition anglaise de la thèse de Schweitzer, ce dernier n'a pas exclu la paranoïa de son hypothèse d'un Jésus purement humain. *Chez certains paranoïaques, les troubles ne se manifestent que par des idées de grandeur et l'on trouve des patients chez qui cette folie des grandeurs est de nature largement religieuse, comme le fait de se croire directement instruit par Dieu pour convertir le monde ou accomplir des miracles.* (2)

Si Jésus s'imaginait être Dieu incarné, alors qu'Il ne l'était pas, nous ne pouvons échapper à la conclusion qu'il devait être mentalement dérangé. Dans la dernière (5^e) édition du livre *Modern Clinical Psychiatry*, Noyes et Kolb caractérisent le schizophrène comme quelqu'un dont le comportement devient autistique plutôt que réaliste, c'est-à-dire comme une personne qui se « retranche du monde de la réalité ». (3) Peut-on se retrancher plus complètement de la réalité qu'en croyant à sa propre divinité, lorsque l'on n'est pas Dieu ? Je sais que vous appelleriez immédiatement les hommes en blanc si je prenais sérieusement à mon compte les mêmes prétentions que Jésus. C'est pourquoi, compte tenu du bon sens évident qui préside aux enseignements du Christ, bien peu ont pensé qu'il soit possible d'accorder un quelconque crédit à l'hypothèse d'une aberration mentale. De fait, le psychiatre J.T. Fisher a récemment affirmé ce dont beaucoup d'autres sont implicitement convaincus : *Si vous faisiez la somme de tous les articles qui font autorité et qui furent écrits sur le sujet de l'hygiène mentale, et ce, par les psychologues et les psychiatres les plus qualifiés – si vous pouviez les combiner et les affiner en ôtant tout le verbiage inutile –, si vous pouviez en retirer la substantifique moelle et faire exprimer ce sommet de pure connaissance scientifique par les meilleurs poètes contemporains, vous n'obtiendriez encore qu'un résumé maladroit et incomplet du sermon sur la montagne. Et il souffrirait terriblement de la*

comparaison. Car le monde chrétien a tenu en ses mains, depuis près de 2000 ans, cette réponse complète à ses quêtes incessantes et stériles. Là se trouve le projet pour une vie humaine réussie avec un maximum de santé et de satisfaction mentale. ⁽⁴⁾

Mais on ne peut vraiment associer ces deux choses : Si l'enseignement de Jésus représente le « modus vivendi » – ou modèle parfait – d'une vie humaine réussie avec un maximum de santé mentale, alors l'enseignant ne saurait être cet illuminé complètement dans l'erreur en ce qui concerne sa propre personnalité. Notons bien cette alternative absolue : Si les documents relatifs au Christ sont fiables et si Jésus n'était pas un charlatan, alors, ou bien Il était Dieu incarné comme Il l'a prétendu, ou bien Il était psychotique. Si nous n'acceptons pas ce dernier élément de l'alternative (et si l'on en considère les conséquences, qui peut raisonnablement suivre cette voie jusque dans ses conclusions logiques ?), il reste à admettre immanquablement que Jésus se proclamait Dieu incarné simplement parce qu'*Il l'était*.

PORTRAIT ERRONÉ ?

N'y a-t-il pas une troisième voie capable de nous faire échapper à ce dilemme ? Ne peut-on pas penser que les disciples de Jésus ont pu broder de lui un portrait inexact, par désir conscient ou non de Le présenter sous le meilleur jour ? On prétend que, sous la domination romaine, au premier siècle, une véritable fièvre messianique régnait chez les Juifs. N'est-ce pas cette fièvre qui aurait conduit quelques-uns d'entre eux à défier Jésus de Nazareth ?

Cette interprétation, peut sembler plausible à première vue. Mais elle n'a, en sa faveur, rien de plus que les précédentes. Elle s'effondre sous les coups décisifs d'une triple affirmation. En premier lieu, tous les types de spéculation messianique juive étaient différents de l'image messianique que Jésus donne de lui-même. Il constituait un pauvre candidat à la déification ! En second lieu, les apôtres et les évangélistes étaient psychologiquement, éthi-

quement et religieusement incapables de la produire. Troisièmement, les évidences historiques de la résurrection du Christ, événement qui établit si puissamment ses prétentions à la déité,... cet événement ne pouvait être fabriqué de toutes pièces. Considérons en détail chacun de ces points.

Pour permettre aux juifs de l'époque de faire de Jésus un messie, il aurait nécessairement fallu que les enseignements de Jésus et la conception qu'Il se faisait de lui-même coïncident au moins avec les principaux traits de l'espérance messianique de ses contemporains. Considérons, par exemple, l'attitude de Jésus à l'égard des non-juifs. Edersheim, qui donna, à Oxford, des conférences sur la Septante, écrit :

Compte tenu de tout cela (l'antipathie juive envers les païens qui prévalait en Palestine au 1^{er} siècle), combien cette vérité a dû sembler incroyable, lorsque Jésus a proclamé que l'objet de sa venue et de son Royaume, n'étaient pas de faire des païens des juifs mais de faire, des uns et des autres, les enfants d'un même Père céleste ; non d'imposer aux païens le joug de la loi, mais d'en délivrer Juifs et Gentils, plus exactement d'en accomplir les exigences en faveur des uns et des autres ! Du point de vue juif, le fait d'ôter le mur de séparation entre Juif et Gentil, d'enlever l'hostilité de la loi et de la clouer à la croix,... c'est cela qui constituait la révélation la plus inattendue ; c'est à cela qu'ils étaient le moins préparés. On ne trouve aucune analogie, aucune allusion à cela dans l'enseignement ou l'esprit de l'époque, bien au contraire. Assurément, la chose la plus étrangère au Christ, c'était son époque. ⁽⁵⁾

S.W. Baron, le grand érudit juif, présente une étude détaillée des « Attentes messianiques » au temps de Jésus. Il écrit que *les activistes zélotes s'attendaient à un sauveur apparaissant l'épée à la main pour soulever le peuple contre le pouvoir militaire romain. Il dit que la plupart des visionnaires apocalyptiques, par contre, attendaient la Rédemption sous la forme d'un cataclysme cosmique duquel émergerait un monde nouveau, le peuple élu y marchant vers le salut final à la tête d'une humanité renouvelée.* ⁽⁶⁾ Il dit également que, même ceux dont l'attente était moins

définies, étaient convaincus que le Messie ramènerait le reste des dix tribus perdues et réunirait Israël et Juda.

Cela ressemble-t-il aux documents qui font dire à Jésus : *Mon Royaume n'est pas de ce monde* ? Baron regarde Jésus *comme un Juif essentiellement pharisien* ⁽⁷⁾ mais les récits les plus anciens présentent les Pharisiens comme ses principaux adversaires parce qu'Il ne cessait de se placer au-dessus de la loi et refusait de se laisser lier par leurs traditions légalistes.

Quant au parti des Sadducéens, personne n'affirmerait qu'il pût exister un terrain commun entre Jésus et eux, car ils étaient de tendance nettement rationaliste (Ils niaient la résurrection du corps, l'existence des anges, etc.). Et quoiqu'une haine et une méfiance mutuelles colorassent leurs relations, Pharisiens et Sadducéens se sentirent tellement dérangés par Jésus qu'ils s'unirent contre Lui (Matthieu 16.1, etc.). Le simple fait que la communauté juive officielle crucifia Jésus pour blasphème est une base suffisante pour rejeter l'idée qu'Il ait pu correspondre aux rêves messianiques de l'époque.

Mais que dire de la secte des Esséniens révélée par les manuscrits de la mer Morte et à laquelle se réfère le professeur Stroll ? Millar Burrows ⁽⁸⁾ et F.F. Bruce ⁽⁹⁾, comme d'autres experts des rouleaux, ont rendu évident que la conception essénienne d'un « Maître de Justice » diffère des vues messianiques de Jésus sur tous les points essentiels. Burrows démontre qu'il n'y a, *dans les textes de Qumran, aucune trace d'un Messie pré-existant* ; que l'on n'y trouve nulle part *la suggestion d'une naissance miraculeuse du Maître de Justice* ; que *l'efficacité salvatrice de la mort du Christ n'a aucun parallèle dans les croyances des adeptes concernant soit le Maître de Justice, soit le Messie à venir* (savoir si la perspective d'un Messie souffrant était connue du Judaïsme reste une question ouverte).

De plus, alors que l'on ne croyait pas que le Maître de Justice doive ressusciter avant la résurrection générale de la fin des temps, Jésus était reconnu comme étant sorti du tombeau directement après sa crucifixion ; ce qui n'était qu'une espérance pour la communauté de Qumran était, pour les chrétiens, un fait accompli, la

garantie de toutes leurs espérances. Burrows poursuit en montrant que *le terme dont Jésus se servait le plus communément pour se désigner (Fils de l'Homme) est un de ceux qui n'apparaissent jamais dans la littérature de Qumran pour désigner le Messie* et, ce qui est peut-être encore plus significatif, *il n'y a aucune indication qui permette de supposer que le Maître de Justice ait été considéré comme divin en un sens quelconque.*

Il est donc impossible, sur le terrain historique, de prétendre que Jésus ait été déifié ou transformé en Messie parce qu'Il aurait correspondu aux espoirs messianiques des Esséniens.

Notez où nous a conduits notre réflexion : Si quelqu'un a déifié Jésus, ce doit être un de ses disciples, mais ce ne put être qu'en contradiction avec la forte pression de l'idéologie juive du premier siècle. Comme Burrows l'affirme à juste titre : *Jésus ressemblait si peu à l'image que tous les juifs se faisaient du fils de David, qu'il a semblé quasi impossible à ses propres disciples de voir en Lui le Messie.* ⁽¹⁰⁾

Et même lorsqu'ils eurent la conviction qu'Il l'était, pouvaient-ils pour autant le déifier ? R.T. Herford, analysant « L'influence du judaïsme sur les Juifs, de Hillel à Mendelssohn », écrit : *La religion juive, tout au long de cette période, est basée sur deux principes primordiaux : l'affirmation de l'unité indivisible de Dieu et le devoir suprême d'obéissance à Sa volonté révélée.* ⁽¹¹⁾ Les disciples de Jésus enracinés dans la foi juive, auraient-ils déifié un simple homme, en parfaite contradiction avec le dogme central de cette foi qui ordonne : *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face ?*

En outre, les premiers disciples de Jésus avaient-ils la capacité psychologique ou personnelle de mener à bien le processus d'une telle déification ? Il aurait fallu alors, non moins que pour Jésus, qu'ils soient ou des charlatans ou des malades mentaux. Pourtant, l'image que les documents donnent d'eux est celle de gens ordinaires, pratiques, de pêcheurs ayant bien les pieds sur la terre, de collecteurs d'impôts réalistes,... voire de gens dotés d'une dose de scepticisme inhabituelle. Pensez à Pierre retournant à son ancien moyen de vivre après la mort de Jésus, au Thomas

« incrédule »... Ce ne semble vraiment pas le genre d'hommes à se laisser berné par une hallucination de masse en Technicolor.

Qu'est-ce qui les a donc finalement et irrémédiablement convaincus qu'Il était bien ce qu'Il prétendait être, Dieu incarné ? Qu'est-ce qui a pu transformer ce groupe traumatisé et brisé par la crucifixion en une compagnie de prédicateurs du message du salut au sein de tout l'Empire romain au point que cet empire devint chrétien et, avec lui, le monde occidental ? La réponse réside dans la résurrection dont nous allons parler brièvement pour conclure l'exposé.

LA RÉSURRECTION

Jésus fut crucifié à Jérusalem à l'occasion de la Pâque, fête principale de l'année religieuse juive. La ville était pleine de monde. Les foules étaient impliquées dans les procédures à peine légales qui aboutirent à sa condamnation ; elles étaient bien au fait de ce qui transpirait. Jésus avait prétendu qu'il ressusciterait après trois jours. Il avait même présenté cet événement comme la preuve finale de la déité qu'Il revendiquait (Matthieu 12.38-40 ; Jean 2.18-22). Les chefs religieux juifs s'étaient assurés que les gardes soient en faction auprès de la tombe pour empêcher les disciples de voler son corps et de prétendre qu'Il était effectivement ressuscité. Or, si l'on en croit les documents, Jésus ressuscita bien corporellement et fut vu encore et encore pendant quarante jours ; après quoi, il monta publiquement au ciel. Les apparitions sont rapportées avec une précision clinique :

Tandis qu'ils parlaient de la sorte, lui-même se présenta au milieu d'eux et leur dit : La paix soit avec vous ! Saisis de frayeur et d'épouvante, ils croyaient voir un esprit. Mais il leur dit : pourquoi êtes-vous troublés, et pourquoi pareilles pensées s'élèvent-elles dans vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi, touchez-moi et voyez : un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'ai. Et en disant cela, Il leur montra ses mains et ses pieds. Comme, dans leur joie, ils ne croyaient pas encore et

qu'ils étaient dans l'étonnement, Il leur dit : Avez-vous ici quelque chose à manger ? Ils lui présentèrent du poisson rôti et un rayon de miel. Il en prit et Il en mangea devant eux (Luc 24.36-43).

Les autres disciples lui dirent donc : Nous avons vu le Seigneur. Mais il (Thomas) leur dit : Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai point. Huit jours après, les disciples étaient de nouveau dans la maison, et Thomas se trouvait avec eux. Jésus vint, les portes étant fermées, se présenta au milieu d'eux et dit : La paix soit avec vous. Puis Il dit à Thomas : Avance ici ton doigt et regarde mes mains ; avance aussi ta main et mets-la dans mon côté ; et ne sois pas incrédule, mais crois. Thomas lui répondit : Mon Seigneur et mon Dieu ! (Jean 20.25-28)

Les récits ne laissent à cela aucun doute : les auteurs étaient bien informés de la distinction qui existe entre le mythe et le fait et ils proclamaient la résurrection comme un fait. *Ce n'est pas en effet en suivant des fables habilement conçues, écrivent-ils, que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, mais c'est en tant que témoins oculaires de sa majesté (2 Pierre 1.16).* Le caractère positif de la résurrection apporta aux disciples la preuve décisive de la légitimité de la prétention de Jésus à la déité. Elle fournit en même temps aux historiens la seule explication adéquate à la puissance conquérante du christianisme après la mort de son fondateur. Les faux messies de l'époque sont rapidement tombés dans l'oubli parce qu'ils n'avaient pu confirmer leurs prétentions.

Theudée, par exemple, en l'an 44 avant Jésus-Christ, promit à la foule de partager les eaux du Jourdain. En 52-54, c'est un messie égyptien anonyme qui rassembla 30 000 Juifs et leur dit que, sur son ordre, les murailles de Jérusalem tomberaient. ⁽¹²⁾

L'une et l'autre de ces prétentions se transformèrent en une faillite ignominieuse accompagnée d'un bain de sang perpétré par la soldatesque romaine. Le christianisme, au contraire, s'épanouit sur l'affirmation de Jésus selon laquelle Il vaincrait la puissance de la mort.

L'homme moderne peut-il accepter un miracle comme celui de la résurrection ? La réponse peut surprendre : La résurrection doit être acceptée précisément parce que nous sommes des hommes modernes, vivant à l'époque einsteinienne de la relativité. A l'inverse de l'époque de Newton, l'univers n'est plus pour nous un terrain de jeu prévisible, sûr, étanche dont nous connaîtrions toutes les règles. Depuis Einstein, aucun homme moderne n'a le droit de rejeter la possibilité d'un événement sur la base préalable des « lois naturelles ».

Le seul moyen de savoir si un événement peut ou non se produire est de s'informer s'il s'est effectivement produit. Le problème des « miracles », dès lors, doit être résolu dans le champ de l'investigation historique et non dans celui de la spéculation philosophique. Remarquez qu'un historien en présence d'un prétendu miracle, n'est, en réalité, confronté à rien de neuf. Tous les événements historiques sont uniques et le test utilisé pour en vérifier la réalité ne peut être que l'approche documentaire reconnue que nous avons suivie ici. Aucun historien n'a un droit quelconque à s'enfermer dans un système de causalité naturelle ; car, comme l'a montré dans un récent essai le logicien Max Black de Cornell University, le concept même de cause est *une notion singulière, non systématique et sujette à erreur* de telle sorte que toute tentative d'établir une 'loi universelle de causalité' apparaît nécessairement comme étant futile. ⁽¹³⁾

Ethelbert Stauffert, historien d'Erlangen, demande : *Que faisons-nous – en tant qu'historiens – lorsque nous éprouvons des surprises qui contredisent nos attentes, voire nos convictions ou même toute notre compréhension globale d'une époque ? Nous disons comme avait coutume de le dire, dans ces cas-là, un grand historien : C'est sûrement possible ! Et pourquoi pas ? Pour l'historien critique, rien n'est impossible.* ⁽¹⁴⁾

Si la résurrection est survenue, et les preuves en sont considérables !, alors nous ne pouvons, simplement parce que nous ne pouvons l'expliquer, la rejeter au nom d'un schéma de causalité établi a priori. Nous devons bien plutôt, pour trouver l'explication, aller à Celui qui est ressuscité. Et son explication, alors

même qu'elle ne nous plairait pas, c'est que Dieu seul, Seigneur de la vie, pouvait vaincre la puissance de la mort.

Bien sûr, on s'est efforcé d'expliquer les récits de la résurrection de façon naturelle. Le rationaliste Venturini suggère que Jésus en croix se serait simplement évanoui et que la fraîcheur de la tombe l'aurait ranimé... Cette « théorie de l'évanouissement » est un exemple typique de tous les arguments du genre. Ils sont infiniment plus improbables que la résurrection elle-même. Ce sont elles qui s'évanouissent en présence des preuves documentaires. Jésus mourut très certainement sur la croix. Les équipes romaines chargées de la crucifixion connaissaient leur travail. Elles avaient assez de pratique pour cela. Et Jésus, après ce que venait de représenter pour lui la crucifixion, n'aurait de toute façon pas pu rouler la lourde pierre qui fermait la tombe.

Mais oublions un moment ces impossibilités. Que lui arriva-t-il par la suite ? Si nous admettons qu'il mourut et fut enterré, alors, l'explication selon laquelle le corps fut dérobé ne nous est d'aucune aide. Car, qui l'aurait pris ? Sûrement pas les Romains ni les partis religieux juifs. Ils souhaitaient à tout prix écraser la secte chrétienne ! Et certainement pas les chrétiens. Car agir de la sorte et fabriquer ensuite les récits détaillés d'une résurrection de Jésus, ç'eut été aller à l'encontre même de l'éthique que leur maître avait prêchée et pour laquelle ils mourraient eux-mêmes à leur tour. Comme l'a montré J.V. Langmead Casserley au cours de ses conférences de 1951 au King's College de Londres, vouloir expliquer la résurrection en l'écartant, démontre que *son affirmation est comme un couteau mis sur la gorge de l'homme irréligieux. Et un homme irréligieux dont l'impiété est blessée se battra pour sa propre création, comme une tigresse se bat pour ses petits.* ⁽¹⁵⁾

Nous ne devons pas oublier que lorsque les disciples de Jésus proclamèrent la résurrection, ils le firent en qualité de témoins oculaires alors qu'étaient encore vivants les gens qui avaient été en relation avec les événements dont ils parlaient. En 56, Paul écrivait que plus de 500 personnes à la fois avaient vu le ressuscité et que la plupart d'entre eux était toujours en vie (1 Corin-

thiens 15.1ss). Que les premiers chrétiens aient pu inventer une telle fable et la prêcher parmi ceux qui auraient pu si aisément les contredire en produisant le corps de Jésus dépasse les bornes de la crédibilité. ⁽¹⁶⁾

La conclusion ? Jésus est bien ressuscité et Il a, de ce fait, validé ses prétentions à la divinité. Il n'était ni un charlatan, ni un illuminé, et ses disciples n'ont pas été des fabulateurs ; ils étaient les témoins oculaires de cette incarnation de Dieu. Et Jésus était ce Dieu dont ils témoignaient.

L'APPEL D'UN HISTORIEN

Aujourd'hui, surtout dans les clubs universitaires, l'agnosticisme est devenu très à la mode. Les jours de l'athéisme aux vues étroites semblent appartenir au passé ; mais l'agnosticisme qui a pris sa place est, à bien des égards, encore plus éloigné de la ligne intellectuelle légitime. L'athée, au moins, reconnaissait la nécessité de prendre position sur ces questions ultimes. L'agnostique, lui, fait fréquemment un demi-dieu de son indécision. En fait, comme le font ressortir avec insistance Heidegger, Sartre et d'autres existentialistes contemporains, toute vie est décision et personne ne peut ménager la chèvre et le chou. Agir ainsi, c'est en réalité prendre une décision. C'est se décider contre la décision.

Les historiens, comme nous tous d'ailleurs, doivent constamment prendre des décisions ; et le seul guide adéquat est la probabilité (la certitude absolue ne réside en effet que dans les domaines de la logique pure et des mathématiques. Et, par définition, ils n'ont rien à voir avec les faits).

J'ai essayé de montrer que le poids de la probabilité historique est du côté des prétentions de Jésus s'affirmant comme Dieu incarné, Sauveur de l'homme et proche Juge du monde. Si les probabilités confirment effectivement ces prétentions (et peut-on le nier après avoir examiné les preuves ?), alors, nous devons agir en fonction de cela. Quand Jésus dit qu'Il vomira les tièdes de sa bouche, Il veut dire qu'il est impératif de prendre position par rap-

port à ses prétentions. « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi » enseignait-Il.

Et quel comportement ses prétentions produisent-elles en nous ? Elles nous contraignent à reconnaître que les problèmes ultimes de notre existence, tels que la mort et l'égoïsme qui donne à la mort son aiguillon, ne peuvent trouver de solution qu'en sa présence. Nous détournons nos regards de nous-mêmes pour trouver dans sa mort et sa résurrection les réponses à nos besoins les plus profonds. Nous nous abandonnons entre Ses mains.

Quel est le résultat d'un tel abandon au Christ ressuscité ? Je puis moi-même l'attester : c'est la liberté. Car le serviteur de Dieu n'est esclave d'aucun homme. Dans un monde terriblement changeant, il est solidement ancré en un Christ immuable. Il est, dès lors, libre de développer pleinement ses capacités sous le contrôle de Dieu.

Si vous vous sentez cerné de près par Dieu, pourquoi ne pas le laisser enfin combler l'abîme ? Comme l'a si bien avancé Pascal, vous n'avez rien à perdre et tout à gagner.

Science, Théologie et Miracles *

* Présentation faite sur invitation au Lee College symposium, des implications théologiques de la Science (Cleveland, Tennessee) le 18 mars 1977.

Dès le début de l'histoire chrétienne, voire dans les premières pages de la Bible, les miracles ont constitué la base de l'apologétique. Des apologistes patristiques comme Irénée, Origène et Eusèbe de Césarée, pour plaider en faveur de la vérité des revendications de Jésus et souligner l'obligation morale qui en découle, se sont appuyés avec confiance sur les paroles mêmes de Jésus lorsqu'il affirmait qu'il ne serait donné pour signe à sa génération – comme preuve de la véracité de ses dires – que le signe de Jonas (Matthieu 12.39), ainsi que sur la liste paulinienne des témoins du Grand Miracle sans lequel les chrétiens seraient les plus malheureux de tous les hommes. ⁽¹⁾ Dès cette époque et jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, tous les grands apologistes ont fait de même quel que soit leur engagement philosophique ou théologique. On trouve parmi eux le néo-platonicien St Augustin, l'Aristotélicien Thomas d'Aquin, le protestant arminien Hugo Grotius, le catholique janséniste Blaise Pascal et l'Anglican Joseph Rutler. ⁽²⁾

Mais avec l'assaut du rationalisme moderne pendant le prétendu siècle des lumières, survint l'attaque de David Hume contre les miracles regardés comme preuves de la légitimité des prétentions religieuses. Jointe à la critique d'Emmanuel Kant des preuves théistes de l'existence de Dieu et à l'argument de Gotthold Lessing selon lequel les données historiques ne sont jamais assez certaines pour établir des vérités éternelles, la réfutation, par Hume, du miraculeux modifia entièrement le cours de l'apologétique chrétienne classique.

La critique de Hume, bien sûr, fit, elle-même, l'objet d'une riposte. C'est lentement que son caractère dévastateur devint évident. Le résultat final allait se reconnaître dans des changements significatifs dans la stratégie de l'apologétique et dans ses priorités. Il existe une tendance à renoncer à considérer la prophétie

(1) Pour le texte des notes, se reporter en fin d'ouvrage, aux pages 111 à 114.

ou le miracle comme des piliers de l'édifice chrétien suffisants par eux-mêmes. (3)

Ainsi émerge, pour le chrétien moderne, un cruel dilemme. Plus que ses prédécesseurs vivant dans des époques de foi, il a besoin de pouvoir se défendre devant quiconque lui demande raison de son espérance ; or, le principal support apologétique auquel il pourrait faire appel, celui du miracle, semble lui être refusé.

RÉPONSE CHRÉTIENNE AU DILEMME ET RÉFUTATION DE LA RÉPLIQUE

La réaction chrétienne générale à Hume fut la peur et la fuite. Les apologistes se sont généralement retranchés derrière la volonté de Søren Kierkegaard de substituer aux preuves objectives de la foi l'expérience personnelle, existentielle du chrétien. Il prétendait qu'en dernière analyse « la vérité est subjective ». Ainsi le miracle accompli dans le cœur a remplacé les miracles de l'histoire dans l'arsenal, non seulement des théologiens radicaux comme Rudolph Bultmann ou des avocats néo-orthodoxes de la « théologie de crise », mais encore des piétistes évangéliques qui chantent avec A.H. Ackley, *Tu me demandes comment je sais qu'Il vit ? Il vit en mon cœur*. Malheureusement, ces positions sont battues en brèche par la philosophie analytique du vingtième siècle. Cette dernière a détruit les tentatives de « valider le dialogue avec Dieu » par une expérience subjective de la foi, tout ce qui est purement subjectif étant en principe incontrôlable. Leurs prétendues vérités intérieures étant compatibles avec toutes et n'importe quelles situations du monde extérieur, sont sans signification d'un point de vue épistémologique. (4) Les miracles intérieurs, comme je l'ai noté ailleurs, ne peuvent, philosophiquement parlant, se distinguer d'une brûlure d'estomac. Ils ont donc, par là-même, peu de choses à apporter, du point de vue d'une solide apologétique, à un laïque moderne n'ayant pas encore rencontré personnellement Jésus-Christ. (5)

Quelques apologistes modernes ayant reconnu que s'en remettre à la subjectivité est une capitulation qui implique la défaite, ont tenté de persévérer dans la ligne du recours classique à la prophétie et au miracle. John Henry Newman au dix-neuvième siècle et C.S. Lewis au vingtième en sont d'excellents exemples. Leur impact positif devrait encourager les timides. Lewis – et un nombre respectable de philosophes contemporains – n'ont pas cédé à Hume ; ils ont attaqué de manière directe et tranchante la logique de son argument contre le miraculeux. ⁽⁶⁾ Dans mon approche, j'ai suivi la même ligne. J'ai maintenu premièrement que lorsque Hume tient pour établi qu'il y a une « expérience immuable » contre les miracles et conclut que les miracles ne se produisent pas ⁽⁷⁾, il s'engage dans un raisonnement circulaire (pétition de principe) et que la seule approche véritablement inductive consiste à examiner sans préjugés les témoignages de première main rendus à ces miracles pour savoir s'ils ont réellement eu lieu ou non. ⁽⁸⁾ Je maintiens, en outre, qu'en notre univers einsteinien contemporain où, selon les termes du philosophe Max Black, le concept de cause est une *notion singulière, non systématique et sujette à erreur* de telle sorte qu'une quelconque tentative d'établir une loi *universelle de causalité s'avère futile* ⁽⁹⁾, on ne saurait rejeter les miracles a priori. De fait, le trait essentiel de mon apologétique consistait à argumenter en faveur du caractère incontestable des revendications religieuses de Jésus concernant sa déité, et du caractère incontestable de cette déité sur la base du miracle de Sa résurrection d'entre les morts. ⁽¹⁰⁾

Pas mal d'objections ont été faites à cette réhabilitation d'une apologétique centrée sur le miracle, et cela aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté chrétienne. Le présent essai permet d'y répondre et, par là, de dissiper quelques malentendus et de fortifier une cause qui, j'en suis convaincu, trouve sa justification dans la révélation biblique elle-même. Des théologiens libéraux et certains évangéliques désireux de jouer les bons offices soulèvent chroniquement la même objection. Ils prétendent que notre prise de position en faveur de miracles implique

l'acceptation naïve de l'historicité des textes sacrés et l'oubli des *résultats certains de la critique moderne*. Nous ne nous attardons pas sur une telle objection. J'ai montré à maintes reprises que ces prétendus « résultats certains » n'existent pas. La critique textuelle ou documentaire, la méthode historico-critique ont été pesées à la balance de la science séculière et n'ont pas supporté l'épreuve. La nécessité de réunir des preuves reste à la charge de ceux qui veulent justifier ces méthodes subjectivistes, et non à la charge de ceux qui font confiance aux documents lorsque leur qualité de source primitive peut être établie par une détermination objective de l'auteur et de la date. ⁽¹¹⁾ Nous laissons là ce sujet historique – qui ne constitue réellement une solution ⁽¹²⁾ que pour ceux qui se trouvent dans le marais de la théologie moderne ⁽¹³⁾ – et nous passons aux critiques philosophiques de l'apologétique des miracles qui semblent les plus sérieuses. Nous en relèverons cinq : 1) Les miracles demanderaient une loi. Mais l'existence d'une loi serait négation du miracle. 2) Le défenseur des miracles tient à une loi uniforme tout en la niant. 3) Les miracles, mêmes démontrés, ne prouvent pas la déité. 4) Les miracles peuvent toujours être réduits à des événements naturels, et 5) C'est ce que la science nous demande de faire.

« LES MIRACLES RÉCLAMENT UNE LOI MAIS TOUTE LOI NIERAIT LE MIRACLE »

On nous dit que nous ne pouvons pas démontrer qu'un miracle ait eu lieu simplement en rassemblant des preuves historiques pour en tirer ensuite argument. Pour qu'un tel fait soit significatif, il devrait aller à l'encontre des lois naturelles. L'apologiste devrait donc, d'abord, accepter l'existence d'une telle loi naturelle, sinon « son » miracle deviendrait banal. Mais au moment où il se soumet à une telle loi uniforme, il est contraint d'exclure le miracle qu'il voulait prouver. Son choix, nous dit-on, est entre « point de miracle » ou un miracle qui ne transgresse pas les lois et se trouve donc être ordinaire.

En réponse, il nous faut d'abord insister sur le point établi précisément : personne, ni croyant ni incroyant, qui vit en notre univers 'einsteinien' contemporain, ne peut s'offrir le luxe d'une loi naturelle absolue. Nous ne voulons pas, par là, présenter l'argument naïf selon lequel le principe d'indétermination de Heisenberg aurait « nié » la physique newtonienne. (La physique quantique a plutôt introduit une simple formulation statistique de ces mêmes problèmes).⁽¹⁴⁾ Ce que nous disons, c'est que l'abandon, en physique, de la vision d'un monde déterministe a rendu bien difficile de considérer l'état de la science comme capable de définir ce qui, dans la nature, est possible ou impossible.⁽¹⁵⁾ Quoique les formulations des lois naturelles au temps de Newton aient été aussi sujettes aux limitations des observateurs qu'elles le sont aujourd'hui, le succès de la science au dix-huitième siècle lui a valu une confiance exagérée. Hume, profondément nourri des idées de Newton⁽¹⁶⁾ a changé l'expérience générale d'une régularité cosmique (qui existe bel et bien) en « expérience immuable » contre le miracle (ce qui ne pouvait être établi, même en principe). Aujourd'hui, à la suite des théories générales et spécifiques de la relativité, « l'immuabilité » de quelque loi physique apparaît comme bien moins vraisemblable.

Ce dont nous pouvons être certain, c'est que l'absence de tout concept significatif de loi universelle absolue (du point de vue de l'observateur humain) exige une redéfinition de ce que l'on entend par « miracle ». On ne peut le comprendre comme une « violation d'une loi naturelle », car nous ne pouvons affirmer que les lois physiques, fruit d'une généralisation de nos observations, soient vraiment « naturelles », c'est-à-dire absolues et immuables. R.F. Holland propose une définition frappante. Il le présente comme 1° un événement empiriquement certain (qui s'est réellement produit), 2° inexplicable dans le champ de l'expérience et 3° religieux (réclamant une explication religieuse).⁽¹⁷⁾ Margaret Boden simplifie la définition en le regardant comme un événement 1° inexplicable en termes scientifiques mais 2° explicable en termes religieux.⁽¹⁸⁾ On ne saurait aujourd'hui considérer un

miracle comme la violation d'une loi cosmique ou physique. Il est préférable d'y reconnaître un événement unique, sans analogie. Tous les événements historiques sont uniques et, pour paraphraser George Orwell, certains – tels que la carrière de Napoléon – sont plus uniques que d'autres ; mais tout événement historique non miraculeux, même le plus surprenant, trouve un parallèle dans d'autres événements selon le modèle explicatif que nous leur appliquons. Le miracle, lui, est à la fois unique et sans parallèle (à l'exception, bien sûr, d'un autre événement miraculeux inexplicable, comme, par exemple le parallèle établi entre la résurrection de Jésus et celle de Lazare opérée par le Christ de manière fort peu accidentelle!) Quand on le compare aux faits non-miraculeux, le miracle échappe de façon unique à toute analogie et toute explication proposée selon les techniques qui le justifieraient promptement s'il n'était pas miraculeux.

Revenons à l'argument de notre objecteur. Ne sommes-nous pas tombés dans le piège qu'il nous tendait ? En refusant d'accepter la notion absolue d'une loi naturelle, n'avons-nous pas banalisé le miracle dans la mesure où il ne représente plus une brèche dans la régularité cosmique ? Sûrement pas, comme le montre la mention que nous venons de faire de l'unicité historique. Pour être significatif, un événement historique n'a pas besoin d'être miraculeux. Sa signification est fonction de son impact réel ou potentiel sur d'autres événements ou personnes (y compris celui qui observe ou étudie le fait). Ainsi, la bataille de Waterloo, quoique à certains égards peu différente d'autres engagements militaires, fut pourtant grandement significative, au moins pour les Français et les Anglais, compte tenu de l'effet qu'elle produisit sur leur orgueil national et leur histoire. La vie de Napoléon avec sa dimension unique, du point de vue de l'histoire, a une signification potentielle plus grande encore, non seulement pour les Français mais pour tous ceux que fascine le prodige de la grandeur.

Ian Ramsey a observé de façon très perspicace que la régularité scientifique tend à réduire plutôt qu'à augmenter la portée des

faits, alors que l'histoire qui met l'accent sur le particulier et le concret, est la matière même dont est faite la signification : *Le langage scientifique peut certes détailler les ensembles de manière à les rendre de plus en plus compréhensibles, mais son succès même, en cela, montre que ses images tendent à n'être, de plus en plus, que des ébauches de faits donnés bien concrets... En histoire, nous ne sommes pas concernés par des généralités abstraites, mais par le niveau concret des affaires individuelles.* ⁽¹⁹⁾

Qu'un miracle historique soit « significatif » ne dépendra donc pas de sa relation à une loi naturelle, mais de son caractère propre. Si un événement touche le cœur des besoins humains universels, on peut difficilement douter de sa signification. Et même au niveau le plus bas, qu'un quelconque miracle n'ait point de parallèle sert à attirer l'attention, à soulever des questions et, peut-être, à remettre en mémoire à l'indifférent ce que disait Socrate, à savoir qu'une vie qui ne fait pas l'objet d'un examen n'est pas digne d'être vécue. Ainsi, l'Écriture se réfère même au plus petit des miracles de Jésus comme étant un signe (grec : *semeia*) qui révèle Jésus et la vérité de ses prétentions à la divinité.

« LE DÉFENSEUR DES MIRACLES TIENT À UNE LOI UNIFORME TOUT EN LA NIAnt »

L'opposition récente au genre d'apologétique du miracle que je fais mienne, a pris, dans l'œuvre du philosophe Antony Flew, cette forme compliquée :

Les propositions de base sont : primo, que les restes actuels du passé ne peuvent être interprétés comme des évidences historiques, à moins de présumer que les mêmes règles reconnues alors soient les mêmes aujourd'hui ; deuxièmement, qu'en s'efforçant au mieux de déterminer ce qui s'est passé effectivement, l'historien doit utiliser toute sa connaissance présente ou présumée de ce qui est probable ou improbable, possible ou impossible ; tertio, que, le miracle devant être défini en termes d'impossibilité pra-

tique, l'application de ces critères exclut inévitablement la preuve d'un miracle. (20)

L'argumentation de Flew comprend en fait deux arguments déguisés que nous prendrons l'un après l'autre. D'une part, il semble dire que celui qui suggère qu'il y a miracle n'a pas le droit de trouver argument dans la méthode empirique qui consisterait à chercher les constantes sous-jacentes. En effet, nous dit-on, on ne peut, d'une part, prendre en compte sa régularité absolue et son adéquation et l'utiliser d'autre part pour prouver qu'il y a déviation à sa régularité. Dès qu'un miracle est reconnu, il n'y a aucune raison de considérer la méthode empirique comme nécessairement applicable sans exception ; ainsi elle pourrait bien ne pas être applicable à l'étude du miracle proposé au départ !

Mais une lamentable confusion est ici introduite entre ce que l'on peut appeler régularité *conventionnelle* ou *euristique* et la régularité positive. Pour faire des recherches sur une chose qui appartient au domaine des faits, il faut utiliser la méthode empirique. Elle implique des postulats conventionnels ou euristiques tels que la loi de non-contradiction, l'usage de la déduction et de l'induction ainsi que les engagements qu'implique l'existence du chercheur et du monde externe. (21) La méthode empirique ne se « prouve » pas ; la justification de son utilisation réside dans le fait qu'on ne peut l'éviter lorsque l'on fait des recherches sur le monde. (Pour démontrer que ce que nous percevons avec nos sens est réel, nous devrions rassembler et analyser des données, mais nous utiliserions déjà ce que nous essayons de prouver !) On ne saurait trop insister sur le fait que cette nécessaire méthodologie n'engage en aucune manière à adhérer à l'idée d'un univers positivement régulier, univers où les faits devraient nécessairement suivre le modèle donné. La méthode empirique utilise toujours la même voie pour ses investigations – elle collecte et analyse les données –, mais il n'y a pas d'engagement préalable envers ce que les données produiront.

Ainsi, on peut concevoir qu'une équipe de chercheurs descend dans le terrier du lapin avec Alice et même étudie le pays des merveilles, où Alice s'écria : *Mon Dieu, que tout est étrange aujourd'hui ! Dire qu'hier tout était comme d'habitude ! Je me demande si j'ai été transformée pendant la nuit !* ⁽²²⁾ Même un univers au nombre maximal de miracles où il serait pratiquement impossible de les prévoir, peut faire l'objet de recherches par la méthode empirique, car on peut rassembler et analyser les données de façon consistante même lorsque les données elles-mêmes ne sont ni consistantes ni régulières. En bref, alors que l'irrégularité dans la méthodologie empirique de base éliminerait toute recherche, la découverte, par la méthode empirique, d'éléments uniques et sans parallèle ne corrompt aucunement son opération ni ne permet d'accuser le chercheur d'irrationalité. ⁽²³⁾

Flew, ailleurs, a exprimé le même argument de façon plus rude. Il dit : Le défenseur des miracles agit de façon arbitraire lorsqu'il prétend qu'*il est (psychologiquement) impossible que ces témoins particuliers aient pu être menteurs ou mal informés et que nous devons donc accepter le fait qu'à cette occasion, ce qui est (biologiquement) impossible s'est produit.* ⁽²⁴⁾ Le reproche ici est que celui qui se fait l'avocat des miracles doit se lier à certains aspects d'une régularité *positive* afin d'analyser l'évidence d'un miracle historique. Il doit, par exemple, présumer que les motivations humaines n'ont pas changé pour pouvoir prétendre (comme je l'ai fait) que ni les Romains, ni les chefs religieux juifs, ni les disciples n'auraient volé le corps de Jésus... et y trouver un argument en faveur de la résurrection miraculeuse. Mais, nous dit-on encore, une telle argumentation utilise la régularité de l'expérience lorsque cela sert la cause et l'écarte une fois le miracle établi au lieu d'insister, là aussi, sur une explication naturelle, ordinaire.

Pour répondre, nous pourrions commencer par noter que ce genre d'argument ne semble guère approprié sous la plume d'un rationaliste. Puisqu'il est réduit à n'employer lui-même que des « explications ordinaires » des phénomènes – explications éma-

nant de « l'expérience commune » – il est en bien fragile position pour suggérer des explications anormales pour *quelque* aspect d'un récit miraculeux, y compris les motivations psychologiques ou réactions des personnes impliquées. On peut présumer que le rationaliste serait le dernier à en appeler à une déviation « miraculeuse » de la psychologie, de telle manière, par exemple, que les chefs religieux juifs aient volé le corps de Jésus tout en sachant que cela allait à l'encontre de leurs propres intérêts.

Cependant, la question se pose à un niveau plus profond et nous devrions l'atteindre en la posant dans les termes les plus rigoureux. Si nous interprétons les événements historiques selon la ligne ordinaire, c'est-à-dire en accord avec l'expérience ordinaire là où celle-ci ne contredit pas les événements, sommes-nous alors contraints de conclure que des événements uniques sans analogie, ne se produisent pas, alors même que l'observation ordinaire en a fourni la preuve ? Flew demande que nous répondions affirmativement à cette question. Mais se servir de la commune expérience de la stabilité dans l'interprétation historique, exclurait, selon lui, toute possibilité de découvrir un miracle, même si l'emploi d'une telle expérience commune fournissait assez de probabilités convergentes (comme le dirait Newman) pour affirmer que l'événement en question est un miracle.

De plus en plus curieux ! (si l'on nous permet d'en appeler à nouveau à Alice). Ce qu'il y a de faux dans ce raisonnement découle d'un manque de perception claire de l'interrelation du général et du particulier qui est le propre de la recherche historique. Interpréter les événements, c'est, à proprement parler, chercher l'interprétation qui convient le mieux aux faits. Idéalement, on confronte aux faits eux-mêmes les diverses interprétations possibles d'un événement afin de faire un choix intelligent. Mais à quels « faits » nos explications seront-elles confrontées ? Les faits immédiats à interpréter, ou l'ensemble de l'expérience humaine ? Quand l'expérience particulière est en accord avec l'expérience générale, il n'y a point de problème ; mais quand elles sont en

conflit, le particulier doit prévaloir sur le général. Autrement, nos recherches sur les points particuliers de l'histoire ne seront des recherches que de nom, puisque les résultats refléteront l'expérience générale déjà reconnue. A moins d'être prêts à renoncer aux explications « régulières » lorsqu'elles ne sont pas applicables à tel point particulier, nous éliminons la possibilité même de découvrir quelque chose de nouveau. En effet, nous limitons alors toute nouvelle connaissance (particulière) à la sphère de la connaissance (générale) déjà acceptée. L'approche correcte est exactement l'inverse : le particulier doit surclasser le général, même lorsque les généralités nous ont fourni une aide considérable dans la compréhension de ce qui est particulier.

En linguistique, par exemple, notre connaissance générale de la syntaxe dans les langues apparentées peut nous aider énormément quand nous désirons découvrir le rôle d'un mot dans une langue nouvelle. Pourtant, en dernière analyse, sera décisif le seul usage particulier de ce mot dans cette langue-là. Lorsque la sémantique et la lexicographie sont en contradiction avec l'usage particulier, c'est celui-ci qui doit l'emporter. Mais qui conclurait que le linguiste n'a pas le droit d'utiliser la linguistique générale s'il est prêt à la soumettre ou à la réviser sur la base d'un usage particulier isolé ? En fait, il abandonnerait son rôle de linguiste s'il permettait au général de prévaloir sur le particulier là où ils s'opposent. De même, dans la recherche sur les événements uniques et sans parallèle (miracles), nous avons parfaitement le droit de nous référer à l'expérience régulière pour vérifier les hypothèses, mais nous ne pouvons détruire le caractère unique de l'événement en le faisant entrer de force dans le cadre des généralités. Comment un historien peut-il correctement déterminer et interpréter ce qui s'est passé ? De son propre aveu, c'est son fond d'expérience générale « habituelle » qu'il applique à l'étude d'un quelconque événement particulier. Il s'y réfère lorsque ce fond se trouve utile et non parce qu'il aurait, en tant qu'historien, une quelconque justification métaphysique éternelle pour agir ainsi. Aussi, dès que le général ne s'accorde plus au particulier, il doit

lui céder le pas parce que la connaissance qu'a l'historien de ce qui est général n'est jamais complète et qu'il ne pourra jamais être certain de pouvoir écarter un événement ou une interprétation simplement pour la seule raison de sa nouveauté. Il doit se garder d'oblitérer ce que les événements particuliers ont d'unique en les forçant à entrer dans le moule du modèle général régulier. L'évidence de la source d'un événement peut seule déterminer en fin de compte si un événement a eu lieu ou non, et c'est cette seule évidence qui peut établir l'interprétation convenable.

Ainsi, en ce qui concerne la résurrection du Christ, il n'y a rien, dans les documents primitifs, qui contraigne l'historien à proposer des explications extraordinaires quant aux motifs ou aux actes des Romains, des chefs religieux juifs ou des disciples. (A vrai dire, les documents nous les montrent comme ayant agi de façon remarquablement normale, comme les membres pécheurs et insensés d'une race déchue). Mais ces mêmes documents nous forcent à interpréter la Résurrection comme un miracle, dans la mesure où toute autre explication irait à l'encontre des faits rapportés par les sources dont nous disposons. En bref, les documents nous imposent d'aller contre les généralisations biologiques selon lesquelles les corps morts le restent, mais ils ne nous demandent pas de nous écarter des généralisations psychologiques relativement aux agissements individuels ou au comportement de la foule. Contrairement à ce qu'imagine Flew, nous ne choisissons pas arbitrairement de privilégier le miracle biologique au détriment du « miracle » psychologique ; nous n'acceptons aucun miracle à moins d'y être obligés par l'évidence, et si les preuves réclamaient d'y voir un « miracle » psychologique plutôt que biologique, nous nous engagerions dans cette direction. ⁽²⁵⁾

Jacques Batigne, homme de loi français, décrit le cas bizarre d'un employé de magistrat qui, face aux preuves scientifiques de sa culpabilité, continua de se proclamer innocent pendant près d'une année alors même qu'il eut été dans son intérêt d'avouer (ce qu'il savait). Les personnes impliquées dans son affaire étaient tellement impressionnées par son passé irréprochable et par son

accent de sincérité qu'ils finirent par vouloir croire qu'un « miracle physique » servait de preuve contre lui. Mais les faits les conduisirent à conclure, finalement, que l'anomalie était psychologique. De manière inexplicable, l'employé préférait agir contre son propre intérêt. ⁽²⁶⁾

Dans les Evangiles, il n'y a aucun cas de ce genre. Nous sommes contraints de reconnaître un miracle biologique, que cela nous plaise ou non. Les faits, et eux seuls, peuvent permettre de trancher. Les règles générales, bien qu'utiles à une première recherche, doivent se plier devant les faits qui s'y trouvent révélés.

« MÊME DÉMONTRÉS, LES MIRACLES NE PROUVENT PAS LA DÉITÉ DE JESUS »

Ceux qui s'opposent à une apologétique basée sur le miracle, prétendent qu'un miracle, fut-il démontré – même celui de la résurrection du Christ – demeurerait sans signification, puisqu'il n'impliquerait pas la nécessité de croire en Dieu. Ce point de vue est celui des opposants au miracle, mais même un philosophe qui se donne bien de la peine à montrer leur manque de signification épistémologique fait la déclaration suivante :

Le fait qu'il soit nécessaire de recourir à la théologie pour étayer l'identification d'un miracle est d'abord, bien sûr, une raison pour laquelle on ne peut regarder les miracles comme une preuve de l'existence de quelque dieu ou Dieu, du moins pour un incroyant conscient des différentes puissances surnaturelles qui peuvent, en principe, être invoquées pour expliquer des événements scientifiquement anormaux. ⁽²⁷⁾

Souvent l'affirmation selon laquelle les miracles ne peuvent démontrer Dieu n'est guère plus qu'une variation sur le thème de Lessing selon lequel *les vérités accidentelles de l'histoire ne peuvent jamais devenir la preuve qu'il y ait nécessairement des vérités de la raison*. Pour autant que l'argument procède ainsi, on

peut aisément s'en débarrasser, car Lessing, dans le domaine de l'assertion, confond ce que les philosophes analytiques contemporains appellent le synthétique (positif) avec l'analytique (conventionnel). Il n'y a de vérité nécessaire possible que dans le domaine analytique. On ne trouve pas ailleurs des vérités dont on puisse être entièrement certain. L'évidence synthétique, parce qu'elle inclut les probables et les plausibles, ne s'élèvera jamais au niveau de la preuve. Ce qui concerne Dieu n'appartient pas au domaine analytique, à moins que Dieu signifie pour nous une simple affirmation logique conventionnelle ou purement mathématique. Si, au contraire, Dieu désigne pour nous un être réel, existant, alors, toute preuve de Son existence ou toute déclaration le concernant appartient au domaine du synthétique. Cela signifie qu'elle doit être du domaine des faits. Dès lors, les vérités accidentelles de l'expérience historique sont *seules* capables de devenir preuves de l'existence de Dieu ! Admettons-le, les preuves ne le seront jamais à 100 % (la foi devra sauter le fossé qui sépare la certitude de la plausibilité), mais c'est ce genre de preuves qui fonde nos décisions effectives dans la vie. On ne peut les rejeter sommairement simplement parce qu'une question religieuse vitale en dépend. Ainsi, Jésus, par la guérison du paralytique, voulait (non de certitude analytique, mais par persuasion synthétique), démontrer qu'Il avait le pouvoir de pardonner les péchés et, par là, qu'Il était vraiment divin (Marc 2.1-12s).

Mais dans quelle mesure une telle démonstration miraculeuse est-elle persuasive ? Si je parvenais à faire pousser des cheveux sur une boule de billard, pourrais-je pour autant prétendre à la déité ? Difficilement ! Et cela nous ramène à ce que nous avons dit précédemment, à savoir que la signification d'un miracle dépend, en dernière analyse, non de la mesure dans laquelle il viole la loi naturelle (quelle que soit la signification d'une telle notion ; et je doute qu'elle en ait beaucoup en notre âge einsteinien) mais de son caractère, selon qu'il répond ou non à un besoin humain universel.

Même un événement que pourrait expliquer toute la gamme des causes secondaires, peut avoir un impact miraculeux signifi-

catif s'il s'opère au niveau d'un besoin existentiel de l'homme. Holland propose l'exemple d'un express qui s'arrêterait subitement juste devant un enfant tombé sur la voie, le conducteur venant de succomber à une attaque cardiaque due à une précédente dispute avec un collègue. Voici comment Holland commente cette coïncidence, ce miracle contingent :

Contrairement à la coïncidence que représente la montée de la dynastie Ming et l'apparition de celle des Lancaster, la coïncidence entre la présence de l'enfant sur la voie, d'une part, et l'arrivée du train et son arrêt inattendu, d'autre part, est impressionnante et significative; non pas parce qu'il soit inhabituel qu'un train soit stoppé de la manière dont le fut celui-ci, mais parce que la vie d'un enfant était en péril et qu'elle fut épargnée contre toute attente. La signification de certaines coïncidences en opposition à d'autres, découle de leur relation à des craintes, des besoins ou espoirs humains, de leurs effets positifs ou négatifs sur la vie. Ainsi, nous parlons de notre chance (fortune, destin...). Et le genre de choses que nous appelons chance, c'est, en langage religieux, la grâce ou le miracle de Dieu. Mais tandis que la référence est la même, la signification est différente en ce que tout ce qui arrive par la grâce de Dieu ou par miracle est objet de reconnaissance, quelque chose qui a été ou aurait pu être l'objet de la prière, une chose qui peut être considérée avec crainte respectueuse et prise comme un signe ou faire l'objet d'un vœu (e.g., faire un pèlerinage).⁽²⁸⁾

Lorsque nous considérons l'événement unique et sans analogie de la Résurrection, utilisé par Jésus et par les apologistes chrétiens classiques pour attester que *Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même* (2 Corinthiens 5.19), nous trouvons des raisons impératives d'introduire Dieu dans l'affaire, parce que ce miracle est en relation avec le besoin humain universel le plus fondamental, la victoire sur la mort.⁽²⁹⁾ Ce n'est pas seulement un enfant qui échappe à un accident de chemin de fer ; c'est la race entière qui est libérée de la mort par l'intervention de Jésus et la promesse qui en découle : *quiconque vit et croit en Moi ne mourra*

jamais (Jean 11.16) et *parce que je vis, vous vivrez aussi* (Jean 14.19).

Le philosophe Paul Dietl observe très justement que *prouver l'existence d'un être qui mérite certains des attributs habituellement réservés à 'Dieu' serait déjà faire un pas vers une démonstration de son existence* et *que le moment et le destinataire de Ses miracles seraient autant de démonstrations de son caractère.* ⁽³⁰⁾ C'est précisément pour cela que la Résurrection en a conduit à affirmer si nettement la déité de Jésus. Voilà pourquoi Sa déité est la déduction qui découle naturellement de Sa résurrection. La victoire sur la mort en faveur de tous les hommes est l'attribut de la déité qu'une race morte dans ses offenses et ses péchés peut le mieux reconnaître, parce qu'elle rejoint son besoin existentiel fondamental de transcender le non-sens d'une existence finie. Ne pas louer Celui qui vous fait le don de la vie éternelle, c'est ne pas discerner ce que le don vous dit du Donateur. On ne peut imaginer plus digne candidat à la déité que celui qui a vaincu la mort en faveur de l'humanité. Et il va sans dire que Celui qui fait un tel don doit être regardé comme métaphysiquement positif (Dieu), et non négatif (démon ou autre puissance céleste mauvaise) à cause du caractère positif du don lié au besoin humain. En somme, la Résurrection montre sans équivoque combien est vraie la prétention de Jésus à la Divinité, et ne peut être considérée comme une anomalie inexplicable libre de tout jugement déductif.

Si quelqu'un reconnaissait que Jésus a accompli toutes les actions qui lui sont attribuées dans les Evangiles, mais continuait d'affirmer qu'il n'y avait pas de miracle, chaque chose, selon lui, étant explicable en terme de coïncidence sur le plan de la microphysique, sa conception du miracle serait tellement différente de la conception traditionnelle qu'il n'y aurait aucune raison, pour un croyant, de prendre cette objection au sérieux. ⁽³¹⁾

Si l'on peut montrer que les événements relatés dans les Evangiles se sont bien produits, alors, il nous faut impérativement répondre à la question directe de Jésus : *Mais vous, qui dites-vous*

que je suis ? (Matthieu 16.15). Maintenant comme hier, une seule réponse colle avec les faits.

Il faut noter avec soin que, la résurrection du Christ une fois admise, les explications possibles se réduisent à deux : celle du Christ Lui-même (Il est sorti du tombeau parce qu'Il est Dieu) ou toute interprétation de l'événement qui contredit celle-là. Il n'est sûrement pas difficile de choisir, car Jésus, contrairement à quiconque offre une explication quelconque de la Résurrection, est effectivement ressuscité des morts. Son explication prime évidemment sur toutes celles qui la contredisent et qui sont présentées par des personnes qui n'ont pas elles-mêmes connu la résurrection. Le fait même qu'un miracle soit un événement sans analogie offre une raison d'autant plus grande de le laisser s'interpréter lui-même. Après tout, quel autre événement ou interprète pourrait nous aider à le comprendre ? Mais quand nous allons vers Celui qui a personnellement expérimenté la résurrection, toutes les interprétations gratuites, allant des créatures extraterrestres au cortège des dieux, toutes s'évaporent à la lumière de la claire affirmation qu'Il fait de Son caractère divin, et que désigne sans équivoque le signe de Jonas.

« LES MIRACLES PEUVENT TOUJOURS ÊTRE RAMENÉS AU RANG D'ÉVÉNEMENTS NATURELS »

Qu'en est-il de l'argument selon lequel il ne serait jamais nécessaire de faire appel au miraculeux dans l'interprétation des faits et d'après lequel tout événement, si étrange qu'il paraisse, pourrait toujours être considéré comme entrant dans les frontières naturelles. Nous avons déjà donné une réponse partielle à cette objection au cours de la précédente discussion. Nous avons montré, en effet, que même certains événements appelés coïncidences, – pour ne rien dire d'événements uniques et sans parallèle – d'une écrasante importance existentielle (en particulier la résurrection de Jésus), exigent d'être considérés comme d'authentiques miracles,

et que l'interprétation la plus satisfaisante d'un événement tel que la Résurrection est ce qu'en fait la personne qui est à l'origine de l'événement, même si son interprétation implique le miracle.

Soyez-en certains, nous ne nous faisons pas les avocats d'un programme métaphysique qui consisterait à voir des miracles partout. Tout événement qui ne porte pas les signes évidents d'un miracle doit être sujet aux explications naturelles. On raconte comme un miracle que St. Sturme et son âne s'évanouirent à l'odeur intolérable provenant des vices et des cœurs impurs d'une bande de Germains inconvertis en train de se baigner dans une rivière. Nous approuvons tout à fait le Révérend Charles Kingsley qui dit que ce prétendu miracle prouve seulement que St Sturme avait un nez. ⁽³²⁾

La question qui se pose à nous est réellement de savoir non s'il est théoriquement *possible* de réduire tout prétendu miracle à des événements naturels (tout est possible, a-t-on dit, sauf de faire rentrer le dentifrice dans son tube), mais de savoir ce que l'on perd à forcer des événements uniques à rentrer dans des schémas établis. Ce que l'on semble gagner en se *créant un univers d'une régularité sans problème* peut être plus que contrebalancé par la perte de toute rationalité dans la technique d'interprétation (coïncidence devient le mot magique qui explique tout). Un exemple peut sans doute nous aider à comprendre cela. D'efficaces illustrations ont été proposées par des philosophes pour la défense de l'épistémologie significative de l'idée de miracle. Holland écrit :

Supposez qu'un cheval, né et élevé de façon normale, soit maintenant privé de toute nourriture (choses dont nous puissions être certains) ; supposons qu'au lieu de mourir, ce cheval continue de prospérer (autre chose que nous puissions également vérifier) ; et qu'une série d'examen sérieux ne révèle aucune anomalie dans sa condition : son système digestif fonctionne et se trouve plus ou moins dans l'état où il serait s'il avait mangé une heure ou deux auparavant. Tout cela est en contradiction avec la conception que nous pouvons avoir des besoins et des capacités propres aux chevaux ; et puisque c'est une impossibilité à la

lumière de nos conceptions, mon contradicteur, si cela venait à se produire, demanderait que nous abandonnions notre conception, comme s'il nous fallait être cohérents à tout prix. C'est pourquoi la position que je défends, c'est que le prix à payer est trop élevé et qu'il vaut mieux rester incohérent. ⁽³³⁾

Abandonnant cet exemple purement hypothétique, Holland cite le miracle des noces de Cana (Jean 2.1-11) comme un autre cas qui, s'il est démontré par une observation empirique, ne peut être réduit à un phénomène naturel. Tenter de le faire pour demeurer cohérent serait payer un prix trop élevé.

Un nombre important de personnes ont pu être pratiquement sûrs, avoir la pleine certitude empirique qu'un récipient contenait de l'eau à un certain moment et du vin un moment plus tard sans qu'aucun truc intervienne entre-temps. On pourrait penser à un additif ; mais qu'il ait pu en exister un alors est pour le moins inconcevable, même si c'est aujourd'hui imaginable. J'ai à l'esprit la vague possibilité d'un liquide chimiquement impossible à distinguer d'un vin naturel et qui produirait quelque transformation atomique et moléculaire. Un expédient sous forme d'additif aurait dû être quelque chose de très compliqué et extrêmement puissant. Rien de moins n'aurait pu faire l'affaire car ceux qui ont goûté ce vin étaient des habitués capables de faire la différence entre un vrai vin et une quelconque piquette. C'est pourquoi le sens commun rejette très vite l'idée que cette eau ait pu être changée en vin, au premier siècle, par un truc quelconque. La science approuve le verdict ; mais le bon sens n'a pas besoin de ce soutien. Ainsi, supposons qu'à un certain moment il y avait de l'eau et, un moment après, du vin, dans le même vase, bien que personne n'ait vidé l'eau ni versé du vin. C'est là quelque chose qui a pu être établi avec certitude. Ce qui n'est pas concevable, c'est que cela ait pu arriver par une manipulation. Et il est tout aussi inconcevable qu'il ait pu y avoir une cause naturelle. Car cela n'aurait pu être autre chose qu'une cause naturelle changeant l'eau en vin. ⁽³⁴⁾

Roden emploie l'illustration parallèle d'une authentique guérison de lépreux. *Non celle de quelqu'un dont il soit rapporté qu'il avait une éruption ulcéreuse capable de disparaître la nuit, mais quelqu'un ayant perdu tous ses doigts dans le développement de la maladie au cours des années et qui les a entièrement retrouvés.*

Pouvons-nous raisonnablement suggérer, avec toute la connaissance que nous avons – si imparfaite soit-elle – de la nature de la croissance cellulaire et des ravages du bacille de la lèpre à l'intérieur du corps humain, qu'un événement aussi anormal puisse un jour être scientifiquement expliqué ? Je ne pense pas. Une telle suggestion serait un acte de foi au moins aussi flagrant que la prétention la plus sauvage jamais proposée au nom de la religion... Ce qui exclut un tel phénomène de la classe des événements inexpliqués que nous pouvons espérer expliquer un jour, ce sont les faits biochimiques, qui auraient pu être différents (en particulier dans leurs paramètres temporels). S'appuyer sur des considérations générales relatives aux déformations possibles de la science et à la révolution des connaissances pour dire qu'un tel phénomène est en principe scientifiquement explicable serait aussi pervers que d'insister pour que nous regardions la circulation sanguine comme une question d'hypothèses, contestable non seulement en principe, mais encore effectivement promise au rejet, dans le futur. ⁽³⁵⁾

Après une sérieuse analyse des guérisons miraculeuses, Jean L'hermite de l'Académie Française de Médecine, déclare de façon assez similaire : *Supposer que toutes les guérisons extraordinaires, inexplicables, ou apparemment surnaturelles puissent être expliquées de façon adéquate par le hasard d'opérations de facteurs psychosomatiques, c'est tenter de traverser un abîme infranchissable. ⁽³⁶⁾*

Commentant de façon générale les aspects miraculeux du ministère de Jésus, le philosophe Tan Tai Wei de Singapour affirme :

Admettons, disons, que Jésus ait réellement prédit sa propre mort et sa résurrection, qu'Il ait prétendu que ses actes miraculeux étaient délibérés afin de prouver sa filiation au 'Père', et que nous ayons une certitude empirique qu'il y a eu, au moins, quelques occasions où se produisirent de tels phénomènes exceptionnels en stricte relation avec la démonstration de sa divinité. Maintenant, un seul de ces faits, bien que suffisant pour provoquer l'émerveillement, pourrait être, après délibération, raisonnablement considéré comme un phénomène naturel, une coïncidence accidentelle. Une telle conclusion, cependant, semblerait déjà excessivement sceptique si, par exemple, ce seul miracle de Jésus avait été la résurrection de Lazare. Car Jésus avait ordonné avec confiance que l'on ôtât la pierre du tombeau, Il avait prié Dieu à haute voix que Dieu montre sa puissance et avait ensuite crié : Lazare, sors. Et Lazare sortit. Et si ces faits avaient été assez fréquents pour devenir communs dans la vie d'une telle personne, même si l'on concède que les exceptions, quoique non renouvelables ou rarement renouvelables, sont néanmoins des phénomènes simplement naturels, il resterait une question sans réponse : Pourquoi ces coïncidences répétées d'exceptions rarissimes entre les intentions et les accomplissements de ce seul homme ? A ce stade, abandonner le scepticisme serait plus rationnel, car, ici, certains de nos critères ordinaires (indépendamment des considérations religieuses) qui gouvernent l'acceptation rationnelle de coïncidences supposées comme de simples faits naturels, ne trouveraient pas leur compte. (37)

Ce que maintiennent les penseurs que nous venons de citer, c'est que l'on n'est pas payé de retour lorsque l'on persiste à considérer tous les événements, bien qu'empiriquement reconnus comme uniques et sans parallèle, comme des événements ordinaires. En fin de compte, on acquiert une notion si flexible et si large de la coïncidence, qu'elle perd toute signification et fonctionne comme une sorte de refuge pour l'ignorance. Arrivé là, pour se soustraire aux revendications pressantes de la foi religieuse, on introduit une nouvelle sorte de foi aveugle (il serait

plus juste de parler de crédulité) qui maintient, contre toute évidence, qu'un événement unique, sans analogue est, après tout, un événement régulier très ordinaire. Mais lorsque cette foi naturaliste s'oppose à une foi surnaturelle (et cette opposition est inévitable, puisque les deux ne peuvent être également vraies), la première doit se plier rationnellement devant la dernière, puisque la foi naturaliste fuit les données, tandis que la foi surnaturelle désire aller là où la mène l'évidence empirique.

« LA SCIENCE REQUIERT QUE NOUS RÉDUISONS LES MIRACLES À DES ÉVÉNEMENTS NATURELS. »

Finalement, nous devons aborder une objection plus vigoureuse. Ici, la critique ne se contente pas de prétendre que l'on *puisse* toujours considérer les miracles comme appartenant à un contexte naturel ; mais affirme que le caractère même de la démarche scientifique *exige* que nous le fassions. Alastair McKinnon exprime bien ce point de vue dans sa défense philosophique de la *détermination du scientifique à traiter tout événement comme assujetti à la loi naturelle* :

Cela ne signifie pas qu'il insiste sur le fait que chaque événement doive se conformer à une conception qu'il a déjà. Pas davantage qu'il laisserait de côté ceux qu'il n'a pas encore pu intégrer à une telle conception. Cela signifie plutôt qu'il a résolu de voir tous les événements à cette lumière. Pour lui, 'loi' est un mot d'ordre ; c'est la manière dont il propose de regarder le monde. Accepter tous les événements comme des expressions de la loi naturelle est le moyen, pour lui, de s'orienter dans sa tentative de découvrir le contenu réel de cette conception. Il est donc essentiel qu'il refuse de traiter un quelconque événement comme en contradiction (avec cette loi). Cela ne veut pas dire qu'aucun scientifique ne l'ait fait lorsque cela l'arrangeait. Cela veut dire seulement que lorsqu'ils l'ont fait, ils avaient cessé d'être scientifiques. (38)

McKinnon décrit ici une philosophie de la science qui rappelle fortement le présuppositionalisme théologique de penseurs tels que Herman Dooyeweerd et Cornelius Van Til : la science (ou la théologie) commence, chez eux, avec un tel a priori concernant la nature des choses qu'aucune donnée positive ne peut la modifier, la présupposition qui sert de point de départ étant devenue le critère de l'évaluation de toute donnée. J'ai montré, ailleurs, qu'une telle approche est destructrice pour la théologie puisqu'elle va à l'encontre du caractère inductif de la foi chrétienne. Cette dernière doit toujours partir des faits qui sont censés constituer la révélation, et cela sans aucun a priori quant à leur existence ou à la nature de la théologie. ⁽³⁹⁾ Un tel a priori, une telle 'ignorance invincible' (par décision) ne laisse à la foi chrétienne aucun moyen positif d'établir la supériorité de ses prétentions à la vérité par rapport aux autres options religieuses qui la contredisent et lui disputent l'âme des hommes.

Du point de vue scientifique, on peut encore moins en dire (si possible), car l'objet de la science est, après tout, de comprendre les faits du monde, non de créer, et moins encore de présupposer, un système avec lequel tous les faits puissent s'accorder bon gré mal gré. Rechercher, dans le cadre des données, ce qui constitue un comportement singulier est légitime, et s'attendre de façon pragmatique à une telle régularité est essentiellement sage ; mais vouloir à tout prix que toutes les données soient conformes à l'attente ordinaire et s'accordent à un modèle non-miraculeux, est l'antithèse de l'esprit scientifique. Les modèles doivent être construits sur les faits et non servir de lits de Procuste, gabarits destinés à les faire entrer dans des catégories qui leur sont étrangères.

J'ai illustré cette vérité dans un autre contexte en faisant référence aux études modernes sur la nature de la lumière. Les physiciens actuels, découvrant de façon empirique que la lumière se révèle de façon contradictoire comme étant à la fois ondulatoire et corpusculaire (ondes et particules), en viennent à accepter, au nom des faits, la nécessité de mettre en veilleuse leur norme de

cohérence rationnelle, ainsi qu'à admettre un concept d'unité de la lumière comme onde-particule (photon).⁽⁴⁰⁾ Si le scientifique veut – comme il le devrait – soumettre son interprétation ou son explication aux faits, – la cohérence rationnelle dut-elle en souffrir –, il ne pourra sûrement pas forcer les faits à entrer dans le moule d'une régularité positive ! La régularité, (comme la cohérence) ne peut être maintenue légitimement lorsque que les données ne peuvent plus trouver asile dans ce cadre d'interprétation : face au caractère unique, non analogique, incontournable d'un fait, c'est la régularité – et non le fait – qui doit céder.

Nous concluons avec une autre illustration tout aussi frappante. L'un des plus grands progrès de la science du 19^e siècle est dû au développement de ce que l'on a appelé la table des éléments, développement dû en particulier à Mendeleev. La table dispose avec succès les éléments chimiques connus d'après leurs propriétés, en premier lieu selon leur poids atomique, ensuite selon le nombre atomique. Son utilité générale fût bientôt confirmée. On pensait, en effet, que les éléments encore inconnus viendraient remplir les blancs de la table. Et c'est ce qui se passa. La table moderne dispose les éléments en colonnes selon leur valence, c'est-à-dire selon le nombre de liaisons chimiques qu'un atome ou ion engage avec d'autres dans une combinaison. Mais on se base pour cela sur la structure hypothétique de l'apparence de l'électron externe de l'élément. L'une des colonnes représente la valence zéro ou ses puissances et comprend ce que l'on appelle les gaz inertes : hélium, néon, argon, krypton, xénon et radon. Ces éléments n'offrent aucune possibilité de combinaison, puisque leurs anneaux extérieurs d'électrons sont déjà complets (ils contiennent des octets électroniques stables).

Cependant, au début des années 60, contrairement à ce que l'on pensait si fortement, des gaz inertes furent, en fait, chimiquement combinés avec d'autres éléments ! Au laboratoire National d'Argonne, des chimistes (parmi lesquels se trouvaient des représentants de l'Evangelical Wheaton College, en Illinois), par-

vinrent à produire du xénon ou tétrafluorure. ⁽⁴¹⁾ D'autres combinaisons de gaz inertes ont suivi. ⁽⁴²⁾ Comment y parvint-on ? Par des techniques atomiques perfectionnées inutilisables jusqu'en 1960 ? Pas du tout. Le tétrafluorure, première combinaison qui fit l'objet d'un rapport, est obtenu en portant cinq volumes de fluorine avec un volume de xénon à une température de 400° et en le trempant aussitôt après dans l'eau froide ; le composé qui en résulte est un solide blanc à la température ambiante. ⁽⁴³⁾

Mais pourquoi n'a-t-on pas entrevu cela un siècle plus tôt ? ⁽⁴⁴⁾

Depuis la découverte des gaz nobles, au début du siècle, les chimistes ont, en grande majorité, accepté l'idée que ces éléments ne peuvent former des composés chimiques normaux. Les premières théories électroniques ont sans nul doute conforté ce point de vue en mettant l'accent sur la signification de l'octet électronique stable. Bien que les premières possibilités d'ionisation des gaz nobles plus lourds, xénon 12.2 e.v. et radon, 10.8 e.v., soient moindres que celles des éléments oxydables tels que le chlore, 13.0 e.v., et l'azote, 14.1 e.v., et en dépit de l'influence apparemment faible de l'octet électronique sur la valence des éléments plus lourds, il y eut peu de tentatives sérieuses pour préparer de vrais composés à partir des gaz inertes. ⁽⁴⁵⁾

La netteté de la table des périodes, et l'élégance de la généralisation ont à ce point séduit les chercheurs qu'ils n'ont pas sérieusement essayé de combiner les éléments inertes. L'explication généralisée et le modèle régulier que représente la table, étaient si confortables que l'on négligea la recherche pratique des particularités dans les faits. On subordonna le particulier au général, ce qui est irrégulier à la régularité, le fait à la théorie. Et la vérité en souffrit. J'aimerais penser (quoique ce puisse ne pas être le cas) que le chrétien évangélique membre de l'équipe qui découvrit le tétrafluorure de xénon, était motivé, au moins en partie, par la conviction que le général doit toujours se plier devant le particulier, de même que les tombes de l'humanité ont dû s'ouvrir face au caractère unique, sans pareil du Vendredi Saint et du matin de Pâque.

La conclusion de tout cela c'est donc que nous devenons de meilleurs scientifiques et de meilleurs philosophes dans la mesure où nous sommes plus disposés à admettre l'évidence empirique de ce qui est unique, et à modifier nos conceptions générales en conséquence. Et plus nous voulons, comme chrétiens, utiliser l'apologétique biblique et classique du miracle, plus efficacement nous pourrons rendre raison de l'espérance qui est en nous à notre sombre époque matérialiste. Dans cette question comme dans toutes les autres, une pensée claire, loin de réduire la valeur de la proclamation de l'évangile, la sert en vraie servante.

*Où va l'histoire ? **

* Causerie présentée le 29 janvier 1963 à l'Université de Colombie Britannique et patronnée conjointement par le Conseil religieux de l'Université et par la Lutheran Student Foundation.

OÙ VA L'HISTOIRE ?

On dit qu'Henry Ford aurait défini l'histoire comme une « succession de 'foutus' événements ». Prendre cette définition au sérieux (ce qui aurait sans doute consterné Henry Ford), serait admettre l'hypothèse d'une histoire qui ne va nulle part, d'une histoire sans dessein ni but.

Cette manière de la considérer n'est pas rare de nos jours. Lors du déjeuner annuel de l'American Historical Association, le 30 décembre 1962 à Chicago, Arthur Schlesinger (ancien de Harvard depuis peu à la Maison Blanche), aborda le sujet « L'historien et l'histoire ». Il affirma son opposition à toute philosophie moniste de l'histoire et identifia sa position au pluralisme de William James. Quant au genre de question qui fait le titre de cet article, Schlesinger l'éluide en rappelant les derniers mots prononcés par Gertrude Stein sur son lit de mort. Elle demanda : Quelle est la réponse ? N'en obtenant aucune, elle ajouta : Dans ce cas, quelle est la question ? Une réponse était impossible, la question n'ayant pas de sens.

Schlesinger explicite sa philosophie de l'histoire dans son dernier ouvrage, *The Politics of Hope*. Des extraits en ont été présentés sous le titre « Speaking Out: The Failure of World Communism », (L'échec du Communisme mondial) dans le *Saturday Evening Post* du 19 mai 62. Schlesinger conclut ainsi :

Le libéralisme américain est en contraste aigu avec la nostalgie millénaire qui caractérise encore la droite américaine et la gauche européenne, à savoir qu'un jour viendra où tout conflit cessera, où Satan sera jeté dans l'étang de feu et de soufre et où l'humanité verra un nouveau ciel et une nouvelle terre... La liberté est inséparable de la lutte ; et la liberté, comme l'a dit Brandeis,

est le grand révélateur ; c'est à la fois le moyen utilisé et le but atteint. Ceci, je crois, détermine ce qu'est l'essence de l'espérance progressiste, ce à quoi s'ajoute le fait de comprendre que la lutte offre en soi, non seulement de meilleures occasions pour les autres, mais encore une part d'accomplissement pour soi-même.

Pour Schlessinger, l'idée que l'histoire aurait un dessein et un but uniques n'aurait donc aucun sens et serait trompeuse. Il faut se battre pour un maximum de liberté dans le présent et regarder la lutte elle-même comme l'accomplissement que d'autres ont erronément attaché à la perspective de quelque millénium historique final.

Pourtant, en dépit de la piètre prétendue définition de Henry Ford et malgré ce que peuvent avoir de séduisant certains aspects de l'argumentation de Schlessinger, une telle conception nihiliste et pluraliste de l'histoire sonne singulièrement creux. Se demander « Où va l'histoire ? » est-ce réellement poser une question sans réponse ? Ou bien y aurait-il une multiplicité de réponses possibles ? Je crois qu'avec cette question, on rejoint le problème philosophique fondamental de l'unique et du multiple, problème dont elle n'est, en fait, qu'un aspect. L'esprit humain a beaucoup de peine à considérer la diversité et la pluralité de l'univers en général ou de l'histoire en particulier, sans chercher une explication unique capable d'en donner une signification globale. Dans sa critique de *Modes of Being* du philosophe Paul Weiss pour qui l'univers possède quatre dimensions ultimes d'existence, W.N. Clarke écrit très justement dans la *Yale Review* de septembre 58 : *A moins que le professeur Weiss se rapproche un peu plus de la conception commune de tous les grands physiciens du passé, à savoir qu'il ne peut y avoir multiplicité sans l'Un, je crains que son quadruple univers n'existe pas et ne puisse jamais réellement exister. Peut-être qu'en histoire non plus, il ne peut exister de multiplicité sans l'Un.*

Arrêtons-nous d'abord sur quelques tentatives caractéristiques faites au dix-huitième siècle, à partir de l'avènement du sécularisme moderne, en vue de découvrir une unité et un sens au

processus de l'histoire. Une analyse des points forts et des points faibles de ces tentatives nous conduira à une solution d'un genre radicalement différent et étonnamment plus satisfaisante.

HISTORIOGRAPHIE SÉCULIÈRE DEPUIS « LE SIÈCLE DES LUMIÈRES » (1)

Un fait symbolise bien la conception moderne introduite par « l'âge de Raison » du dix-huitième siècle : la reconsécration théâtrale de Notre Dame à la déesse Raison, le 9 novembre 1793. C'est de la raison humaine, plutôt que d'une religion soi-disant révélée que l'on allait dès lors attendre les réponses aux problèmes ultimes de l'homme. Nous allons considérer brièvement les réponses proposées par cinq penseurs laïques modernes à la question *Où va l'histoire ?* Nous verrons dans quelle mesure la déesse Raison a pu leur permettre d'approcher d'une solution satisfaisante. Ces cinq penseurs couvrent l'ère séculière moderne, puisque nous prendrons, successivement : Kant, Hegel, Marx, Spengler et Toynbee.

Le plus grand penseur qui ait été influencé par le dix-huitième siècle appelé *siècle des lumières* fut Emmanuel Kant. On l'étudie le plus souvent dans le contexte du 19^e. Pourtant, sa perspective *était singulièrement non-historique et, en cela comme à d'autres égards, il demeure un produit typique du siècle des lumières plutôt qu'un précurseur de l'âge romantique qui devait suivre peu après.* (2) Kant affirmait que *l'histoire de la race humaine, considérée comme un tout, doit être regardée comme la réalisation d'un dessein caché de la nature destiné à produire une constitution politique intérieurement – et par là-même extérieurement – parfaite, (seul état dans lequel toutes les possibilités implantées par elle dans l'humanité puissent se développer pleinement).* (3) En d'autres mots, Kant soutient que l'histoire est un

(1) Pour le texte des notes, se reporter en fin d'ouvrage, aux pages 114 à 117.

processus rationnel, la raison fournissant effectivement le plan et le but de l'histoire. Kant admet que ce ne semble pas être toujours et partout le cas. Mais, pense-t-il, en réalité le manque de *sociabilité* de l'homme, *sa jalousie et sa vanité*, de même que son *insatiable soif de possession et même de pouvoir*, tout cela arrache l'homme à son *désœuvrement et à son état de satisfaction passive* pour le pousser vers de *nouveaux développements de ses capacités naturelles*.⁽⁴⁾ On peut opposer deux sérieuses objections à ce point de vue : Kant ne prend pas le mal au sérieux, puisque sa conception implique que la fin justifierait les moyens (en réalité, les moyens utilisés altèrent toujours le caractère du but. Si un moyen est mauvais, la fin devient mauvaise à son tour) ; par ailleurs, c'est une manière de vouloir dire quelque chose de substantiel sur le terrain de l'histoire tout en faisant l'économie d'une réelle investigation des données de l'expérience historique.

Ces objections suffisent pour détruire la philosophie de l'histoire que propose Kant. Pourtant on ne peut nier l'importance de sa démarche. Il projette ce que beaucoup tenteront après lui : la création d'une philosophie de l'histoire basée sur la raison pure.

Le grand philosophe allemand Hegel prétend que *l'histoire mondiale est un processus rationnel*⁽⁵⁾ et qu'elle se meut (avec la liberté pour but) de manière dialectique à travers quatre grandes époques *historiques d'envergure mondiale* (les époques Orientale, Grecque, Romaine et Germanique). Dans ce processus, l'heure de chaque nation ne sonne qu'une fois ; elle sert alors de véhicule à l'esprit mondial de la raison et apporte sa contribution spécifique à l'histoire de l'humanité. De grands hommes jouent leur rôle unique dans des circonstances cruciales et ces rôles ne peuvent être considérés comme bons ou mauvais au nom des critères moraux ordinaires. La philosophie hégélienne de l'histoire peut être – et a été – sévèrement critiquée sur bien des points. Comme Kant, Hegel s'égaré en ce qu'il prétend déduire de la raison même la substance et le but de l'histoire. Sa conception est entachée de germanisme. Et sa doctrine d'heures cruciales pour les nations

ainsi que son évaluation méta-éthique des grands hommes de l'histoire pourraient aisément être utilisées pour justifier n'importe quel impérialisme national ou le comportement amoral de n'importe quel individu.

Ces difficultés inhérentes au système hégélien ne devraient cependant pas en occulter le réel mérite : la notion de dialectique et son application à l'histoire. Quand Hegel parle de dialectique, il entend cette tendance de toute position, dans la vie comme dans la pensée, à engendrer son propre contraire ainsi que celle des extrêmes ainsi créés à céder le pas à un compromis fait d'éléments empruntés aux deux. L'histoire offre de nombreux exemples de mouvements dialectiques. L'un d'entre eux est l'histoire de France avant, pendant et après la Révolution. On peut considérer comme une thèse la monarchie absolue autoritaire de l'ancien régime. L'antithèse est la période révolutionnaire anarchique et libertaire qui suivit. De ces deux extrêmes allait émerger une forme républicaine de gouvernement qui puisa dans l'un et l'autre.

Il est important de saisir que la dialectique hégélienne est réellement un principe formel qui ne veut ni révéler le but du processus ni porter sur lui aucun jugement de valeur. La dialectique peut aussi bien décrire un raffinement continu du mal qu'un raffinement continu du bien. En effet, une des principales erreurs de Hegel repose sur sa conviction que la dialectique historique se meut vers la liberté en tant que but spécifique. En réalité, la dialectique n'exige jamais une telle conclusion. De plus, alors que Hegel voyait en la raison la force motivante du processus dialectique de l'histoire, la dialectique n'a réellement nul besoin de se centrer sur des idées. En fait, c'est la souplesse même du concept dialectique qui l'a rendu utile aux historiens et aux philosophes, qu'ils aient ou non partagé les présuppositions idéalistes de Hegel.

C'est à Hegel que Marx et Friedrich Engels, son compagnon de travail, doivent leur compréhension du processus dialectique. Ils soutinrent le point de vue positiviste selon lequel l'histoire sui-

vrait des lois naturelles si inexorables que, bien comprises, elles permettent de prévoir le futur. Cependant, en prenant en compte la dialectique hégélienne, Marx se vantait de pouvoir la faire tenir sur la tête. Pour Hegel, la dialectique représentait ce par quoi l'esprit mondial de la rationalité agissait dans le processus historique. Tandis que, pour Marx, une telle métaphysique était complètement irréaliste. Marx a été fortement influencé par le philosophe matérialiste allemand Ludwig Feuerbach qui croyait que *der Mensch ist, was er isst*. (« L'homme est ce qu'il mange ») et, par là, considérait les facteurs matérialistes, spécialement les facteurs économiques, comme déterminants dans la dialectique. Au lieu d'une nature déterminée par la pensée, Marx voyait la pensée comme déterminée par la nature. Il construisit sa théorie économique des excédents sur cette conception matérialiste et dialectique. Il fut convaincu que la lutte des classes, l'action révolutionnaire et, en fin de compte, une société sans classe sont les inévitables produits de l'action dialectique. En appliquant cette philosophie à l'histoire, Marx lui reconnaissait quatre étapes majeures de développement : *Dans les grandes lignes, on peut mentionner les modes de production asiatique, ancien, féodal et moderne (bourgeois) comme autant d'époques progressives d'un développement économique de société.* ⁽⁶⁾ La phase capitaliste-bourgeoise est, selon lui, celle qui annonce la société millénaire sans classe.

La philosophie marxiste de l'histoire, bien qu'acceptée aujourd'hui avec une vénération religieuse par un nombre important de personnes, s'effondre sur bien des points. Son matérialisme dogmatique est en réalité une métaphysique déguisée qui ne résiste pas à l'examen. De plus, *même si nous acceptons que toute l'histoire est celle d'une lutte des classes, aucune analyse scientifique ne pourrait en déduire que la lutte des classes soit le facteur essentiel capable de déterminer tout le reste.* ⁽⁷⁾ D'après Marx, seule la révolution contre le capitalisme allait pouvoir satisfaire le prolétariat ; des événements historiques sont venus, depuis lors, démentir cette prophétie. Les syndicats et la législation gouvernementale anti-trust et anti-monopole ont procuré aux travailleurs un niveau si élevé,

en Occident, qu'ils se soucient bien plus de recevoir correctement la télévision que de renverser la société ! Finalement, Marx avait, de la nature humaine, une conception ambiguë. Il considérait les hommes comme de vils exploités mutuels pourtant capables d'une existence sans classe idéale une fois qu'ils seraient mis au bénéfice d'un environnement économique convenable. La situation en ex-U.R.S.S. a été et reste une excellente démonstration du fait que la nature humaine demande à être constamment freinée par le gouvernement et qu'un état marxiste montre une grande rigidité et une puissante tendance à tomber sous le contrôle d'une nouvelle classe, non une dictature provisoire du prolétariat, mais une dictature permanente du totalitarisme bureaucratique. (8)

Les deux essais de conceptualisation scientifique séculière de l'histoire humaine les plus ambitieux du vingtième siècle sont le fait d'Oswald Spengler et Arnold Toynbee. Spengler, dans son classique *Déclin de l'Ouest* prétend que l'histoire se meut selon des modèles cycliques et que les cultures humaines indépendantes suivent un cycle de vie comparable à celui des organismes vivants et de la nature. (9) Ainsi, une culture passe de la barbarie à une période civilisée classique et, finalement, stagne, se délabre et meurt en une nouvelle barbarie d'hypercommercialisation. Au lieu d'utiliser la division de l'histoire en périodes ancienne, médiévale et moderne, Spengler distingue quatre cycles : indien, arabe, antique et occidental (ce dernier aurait commencé en l'an 900). Ces périodes sont comparées au printemps, à l'été, l'automne et l'hiver. *Spengler ne découvre ni progrès durable, ni fil conducteur, ni but final... seulement une répétition sans fin d'expériences à peu près similaires.* (10)

Spengler était tellement certain du caractère scientifique de son interprétation qu'il prétendait à la possibilité de prédire l'avenir de notre civilisation sur la base de sa situation présente (d'où le titre de son livre). Et il fait cette déclaration surprenante dans la préface de la première édition : *Je suis convaincu que je n'ai pas seulement exposé une possibilité entre plusieurs autres philo-*

sophies possibles et simplement logiquement justifiables, mais qu'il s'agit de LA philosophie de notre temps, une philosophie qui, dans une certaine mesure, est une philosophie naturelle obscurément présagée par toutes. Cela peut être dit sans orgueil. ⁽¹¹⁾

Bien que ses prédictions d'un déclin de l'Occident semblent spécialement bien réalisées dans les Première et Seconde Guerres mondiales, dans la guerre de Corée et la Guerre froide, nous ne devons pas nous voiler les yeux devant les erreurs sérieuses de l'œuvre de Spengler. Il suppose que les systèmes de relations (cultures) créés par des êtres organiques doivent avoir les mêmes cycles de vie que ces êtres. Mais cela n'est en aucune manière nécessaire. Les philosophies humaines sont aussi des systèmes de relations, et il est évident qu'elles n'embrassent pas les cycles de vie (même si, dans bien des cas, il est dommage qu'elles ne le fassent pas). Il y a chez Spengler de nombreux jugements de valeur non reconnus. Par exemple, *l'instinct se voit favorisé en opposition à l'entendement, la vie du sol, en opposition à celle de la cité, la foi en la tradition et son respect, en opposition au calcul rationnel et à l'intérêt personnel.* ⁽¹²⁾ Pourquoi faudrait-il accepter ces valeurs plutôt qu'une phalange d'autres ? En fin de compte,

Le livre de Spengler est chargé d'une masse de connaissances historiques, mais même celles-ci sont constamment déformées et perverties au profit de sa thèse. Pour citer un exemple entre beaucoup d'autres, il maintient que l'une des caractéristiques fondamentales de la culture classique ou gréco-romaine était l'absence de toute conscience du temps ; on n'y aurait manifesté aucun intérêt pour le passé ou le futur ; d'où, contrairement aux Egyptiens qui avaient un sens aigu du temps, l'absence de tombes pour les morts. Il semble avoir oublié qu'à Rome, des concerts symphoniques ont lieu chaque semaine dans le mausolée d'Auguste ; que la tombe d'Adrien fut, pendant des siècles, la forteresse des Papes ; et que, sur des kilomètres et des kilomètres à l'extérieur de la ville, les anciennes routes sont bordées de la plus vaste collection de tombes qui soit au monde. Même les

penseurs positivistes du 19^e siècle, dans leur malencontreuse tentative de réduire l'histoire à une science, ne sont pas allés plus loin fut-ce dans leur imprudente et peu scrupuleuse falsification des faits. (13)

Le plus influent des philosophes de l'histoire encore vivant (14) est vraisemblablement Arnold Toynbee, auteur d'une œuvre considérable intitulée *A Study of History*. Il faut observer soigneusement ce titre, car il indique une différence d'approche fondamentale avec celle de Spengler. Toynbee ne propose pas la philosophie de notre temps, mais *une* étude de l'histoire mondiale. En ce sens, il rejette les prétentions du positivisme absolu. Dans un échange de vue avec Pieter Geyl, Toynbee disait :

Jamais je n'oserais prétendre que mon interprétation personnelle soit la seule possible. Il y a, j'en suis sûr, beaucoup d'autres manières d'analyser l'histoire, chacune étant vraie en elle-même et, par-là même, éclairante, de même que, lorsque l'on dissèque un organisme, on peut jeter quelque lumière sur sa nature, en dénudant le squelette ou les muscles, les nerfs ou la circulation sanguine. Aucune de ces dissections ne nous apporte toute la vérité, mais chacune en livre une facette authentique. Je serais satisfait s'il s'avérait que j'aie dévoilé une juste facette de l'histoire. Mais, même alors, c'est à la vitesse où mon propre travail, selon ma propre ligne, sera dépassé par les travaux d'autres personnes, que je mesurerai mon succès. (15)

Toynbee, dès lors, n'est pas un positiviste, mais un historien scientifique, en ce qu'il cherche les lois générales capables de donner une signification et d'aider à comprendre le processus historique.

A quelles conclusions aboutit-il ? Il a affirmé que les deux clés de son interprétation de l'histoire sont les civilisations et les religions. (16) Par civilisation, Toynbee entend *le moindre champ intelligible de l'étude historique, c'est-à-dire des sociétés entières*

et non des fragments d'entre elles arbitrairement isolés comme les états-nations de l'Occident moderne. (17) Il distingue trente quatre civilisations, dont treize indépendantes, quinze satellites et six avortées. (18) Un motif dominant les distingue. L'une d'entre elles, par exemple, proche de la civilisation chinoise, comprend un respect profond pour la tradition familiale. Ces civilisations sont analysées en vue de déterminer leurs modèles d'apparition, de croissance et de déclin culturels. Toynbee présente sa théorie du Défi-Réponse pour expliquer pourquoi tant d'entre elles sont mortes. Il y affirme essentiellement qu'aucune civilisation ne meurt par nécessité déterministe, mais parce qu'elle n'a pas apporté de réponse adéquate aux défis auxquels elle se trouvait confrontée. La civilisation occidentale, par exemple, doit maintenant faire face au défi de la guerre nucléaire. La réponse que nous y apporterons peut signifier pour notre société vie ou mort. Ici, Toynbee introduit le principe aristotélicien de la Règle d'Or ou juste milieu et établit qu'un défi puissamment stimulant ne sera ni trop dur (il découragerait toute réponse), ni trop mou (il ne présenterait aucun intérêt vital). Il doit viser la moyenne afin de provoquer la réponse maximale.

La seconde clé de Toynbee, celle sur laquelle il met un accent croissant dans les derniers volumes de *A Study of History*, c'est la religion. (19) La religion fournit le seul moyen créatif de transformer la société et d'aller au-delà d'une culture qui s'effondre. C'est sa signification et c'est pour cela que Toynbee peut dire que *les sociétés appelées civilisations auront rempli leur fonction lorsqu'elles auront enfin enfanté une religion plus élevée et plus mûre* (20) ; et c'est pourquoi il peut exprimer l'espoir qu'avec les religions plus élevées agissant comme chrysalides, émergera une *future religion œcuménique ; au début, elle aurait une base et un cadre occidentaux, mais elle embrasserait progressivement les apports des civilisations non-occidentales existantes.* (21) *Il refuse de croire que l'une ou l'autre des quatre grandes religions actuelles : Bouddhisme, Christianisme, Islam ou Hindouisme, ait le monopole de la vérité et du salut ; il a pour croyance que les*

grandes religions sont pareillement détentrices d'une vérité relative et d'un relatif pouvoir de salut. ⁽²²⁾ Le Christianisme a un rôle spécial à jouer dans le monde contemporain parce qu'il est la foi dominante de la civilisation occidentale ; mais cela ne veut pas dire qu'il soit vrai alors que les autres religions seraient fausses, ni qu'il doive nécessairement demeurer l'expression religieuse humaine la plus avancée.

La philosophie de l'histoire de Toynbee a fait l'objet d'un nombre étonnant et varié de critiques, ce qui est l'une des meilleures preuves de l'importance de son œuvre. Il faut pourtant dire que ces évaluations ont été en grande majorité négatives. Il ne nous est pas possible d'en présenter ici tous les arguments. Nous nous contenterons de résumer quelques-uns des plus acerbes.

1. Comme il l'admet lui-même, Toynbee a utilisé la civilisation hellénique – sa spécialité –, pour interpréter les autres. Mais il n'y a nulle raison qui nous permette de la prendre pour modèle. En fait, c'est un canevas si peu approprié que Toynbee en vient à dénaturer certaines données historiques pour les faire entrer de force dans des catégories qui leur sont étrangères. ⁽²³⁾

2. Toynbee choisit fréquemment ses exemples de manière à soutenir ses a priori plutôt que de modifier ses théories pour les accorder aux faits. ⁽²⁴⁾

3. A cause de son souhait d'obtenir une vue générale synoptique de l'ensemble de l'histoire humaine, il traite souvent les problèmes historiques particuliers de manière superficielle et trompeuse. ⁽²⁵⁾

4. On trouve dans l'œuvre de Toynbee un déterminisme sous-jacent illustré par son durcissement des catégories, c'est-à-dire *une tendance, dans les derniers volumes, à considérer comme lois établies, ce qu'il présentait auparavant comme simple aperçu, tout au plus hypothétique.* ⁽²⁶⁾

5. *Toynbee continue de croire que l'idée de Défi-Réponse constitue une clé magique au pourquoi et au comment de la créativité humaine. Mais, après tout, n'est-ce pas à peine plus qu'un*

principe formel, semblable à la dialectique de Hegel, incapable de nous fournir un canon d'interprétation ? ⁽²⁷⁾

6. Le regard de Toynbee sur la religion est éclectique et synchrétique. Il fait ainsi violence au caractère historique unique et aux revendications particularistes du christianisme. ⁽²⁸⁾ Le cœur du christianisme réside dans son caractère historique particulier. La spiritualité néo-Mahayana Bouddhiste de Toynbee s'oppose donc à l'essence même du message chrétien. ⁽²⁹⁾

LE « BOURBIER DU DÉCOURAGEMENT »

Notre revue rapide de cinq des principales philosophies séculières de l'histoire, dans les temps modernes, a pu nous pousser à une conclusion décourageante : Ni Kant, ni Hegel, ni Marx, pas davantage Spengler ou Toynbee n'ont réussi à apporter une réponse à la question permanente : Où va l'histoire ? On comprend mieux maintenant l'attitude négativiste de Schlessinger envers les interprétations monistes de l'histoire. Cette attitude n'est, en fait, qu'une variante de ce découragement contemporain largement partagé, alors même que l'on tente de répondre aux questions ultimes de toute sorte. En philosophie, le mouvement du positivisme logique représenté par le Cercle de Vienne et A.J. Ayer, est peut-être la manifestation la plus claire de cette tendance.

Un exemple concret nous est fourni par l'œuvre posthume du célèbre mathématicien E.T. Pell : *The Last Problem* (Le dernier Problème). Il y propose comme hypothèse que notre âge atomique finira en désastre et demande : *Parmi les problèmes qu'en une sorte de combat, notre race n'a cessé pendant des siècles de tenter de résoudre, quels sont ceux qui se seront entrouverts quand tombera l'obscurité ?* Il rejette les problèmes philosophiques essentiels car *on peut pardonner aux réalistes de considérer certains d'entre eux comme de pseudo-problèmes auxquels il ne peut y avoir de solution.* Et il décide de les laisser de côté pour considérer ceux qui sont du domaine du compréhensible. ⁽³⁰⁾ Le résultat ? C'est que son

dernier problème est le puzzle mathématique encore non résolu : prouver ou réfuter que si n est plus grand que 7, il ne peut y avoir de nombre a, b, c , tels que $an + bn = cn$.

Un semblable rejet des grandes questions relatives à la signification et au but, caractérise, en notre siècle, l'œuvre de nombreux historiens et philosophes importants de l'histoire. Ils ont vu dans les échecs de ceux qui ont voulu généraliser l'histoire, ceux-mêmes dont nous venons de parler, une raison indiscutable de rejeter toutes les réponses uniques en matière d'histoire. Ainsi, Charles A. Beard et Carl Becker devinrent des pragmatiques et Benedetto Croce et P.G. Collingwood rejetèrent l'histoire objective, scientifique, pour mettre l'accent sur la nature artistique de l'œuvre des historiens, sur la nécessité de faire revivre le passé de manière subjective et imaginative.⁽³¹⁾

L'inévitable conséquence de cette réaction subjectiviste, on peut la voir chez l'historien existentialiste français contemporain Raymond Aron. Selon lui, l'histoire, au lieu d'avoir une seule signification, peut être le légitime objet de plusieurs systèmes d'interprétation. Et le seul moyen, pour un individu, de *vaincre la relativité de l'histoire*, c'est la *décision absolue* qui affirme le *pouvoir de l'homme qui se crée lui-même en jugeant son environnement et en se choisissant*.⁽³²⁾ Un tel relativisme individualiste et anthropocentrique (qui, notons-le, caractérise pareillement la théologie de l'histoire de Bultmann) est, en fait, l'aveu d'une lassitude philosophique et d'un malaise ressenti face aux échecs répétés de la quête d'une signification pour le processus de l'histoire.

De pair avec ce « borbier de découragement » intellectuel du vingtième siècle on trouve un besoin émotionnel désespéré de trouver une explication à l'entreprise historique de l'homme moderne. On n'en trouve nulle part une meilleure illustration que dans le changement survenu dans sa conception du temps. Panofsky, le grand historien de l'art, dans son étude de l'iconologie (*Studies in Iconology*), a montré comment l'image du Père Temps s'est trans-

formée depuis les anciens âges. Dans le monde antique, le temps était décrit en termes positifs. Après avoir fait l'analyse des images anciennement utilisées pour décrire le temps, Panofsky écrit : *On ne trouvait dans aucune représentation ancienne, ni le sablier, ni la faux ou la faucille, ni les béquilles ni les signes d'un âge particulièrement avancé.../... en d'autres termes, les anciens, pour caractériser le temps, recouraient à l'idée de rapidité ou fugacité, à celle d'un équilibre instable, ou encore aux symboles de pouvoir universel, de fertilité infinie, plutôt qu'aux symboles de la décadence ou de la destruction.* ⁽³³⁾ Panofsky démontre que la Renaissance humaniste fut responsable d'avoir identifié l'image classique d'un temps dynamique avec la figure effrayante de Saturne. Elle a ainsi créé l'image d'un temps destructeur. Et aujourd'hui ? La représentation du Père Temps n'a pratiquement rien retenu de ce que les anciennes représentations contenaient de force créative. Pour nous, le temps est un agent débilitant, le symbole de la décadence à laquelle toute vie est sujette. Ainsi, l'image liée au temps nous rappelle la banqueroute de nos tentatives de donner un sens à l'histoire. Cependant, la persistance d'une personnification du temps rappelle le besoin continu qu'a l'humanité de penser le temps en termes de volonté intelligente et déterminée.

Quelle est la réponse moderne à cette prétendue absence incurable de signification de l'histoire ? Denis Baly décrit la réaction contemporaine comme étant double : d'une part, on crée des mythes censés expliquer l'histoire, d'autre part, on s'efforce de la soumettre au contrôle totalitaire de l'homme :

Dans cette troublante situation, l'homme réagit de deux façons contradictoires. D'un côté, il essaie d'agir de façon violente en vue de provoquer les événements, pour démontrer ainsi qu'il les contrôle au moins partiellement ; d'un autre côté, il se soumet aux événements, se retranche derrière un camouflage protecteur, espérant ainsi échapper à l'attention brutale du destin. Aucune de ces deux réactions n'est cependant efficace à long terme ; et les deux sont humiliantes. Une curieuse coutume des

villages du Moyen Orient illustre en un certain sens ces deux réactions. Lorsqu'il y a une éclipse, les enfants sortent dans les rues frappant poêles ou casseroles pour 'effrayer la baleine qui est en train d'avalé le soleil'. Ce qui n'est plus qu'un jeu d'enfant est cependant le vestige de l'une des plus anciennes croyances : lors de la Création, des dieux auraient vaincu le dragon du chaos et, comme symbole de leur victoire, ils auraient placé le soleil et la lune dans le ciel pour y accomplir leurs fonctions régulières. Mais l'homme a continué de vivre dans la crainte que le chaos revienne et lorsque les principaux symboles de l'ordre leur semblaient en danger, ils ont pris les armes contre le dragon, de peur qu'il ne soit pas mort, après tout ! Il ne suffisait pas, à leurs yeux, d'expliquer l'histoire. Ils voulaient être prêts à la contrôler de peur que reviennent chaos et absence de signification. (34)

Cette double réponse au manque de signification en histoire, – illustrée de manière si patente il y a peu encore par le communisme marxiste et par le style de vie américain (American way of life) – nous ramène avec un intérêt nouveau à la question initiale : *Où va l'histoire ?* Pouvons-nous lui découvrir une signification et un dessein authentiques et éviter ainsi les conséquences de la création irréaliste de mythes ?

INVASION D'OUTRE ESPACE : LA CONCEPTION CHRÉTIENNE DE L'HISTOIRE

Si nous voulons trouver un terrain solide dans les problèmes auxquels nous sommes confrontés, il nous faut comprendre très clairement la raison pour laquelle les philosophies de l'histoire précédemment mentionnées n'ont pu réussir. Les tentatives de Kant, Hegel, Marx, Spengler et Toynbee – ainsi que celles de tous les autres grands philosophes de l'histoire – même lorsqu'ils échouent, ont une valeur inestimable ; car, par l'absurde, elles nous montrent quelles sont les conditions en dehors desquelles nos efforts d'interpréter correctement l'ensemble de l'histoire seraient pareillement voués à l'échec.

Quelles sont les faiblesses majeures des philosophies de l'histoire que nous avons considérées ? En premier lieu, il est impossible de démontrer que les buts qu'ils lui assignent (la raison pour Kant, la liberté pour Hegel, la société sans classe pour Marx et la civilisation œcuménique pour Toynbee) aient un caractère de nécessité. Deuxièmement, ces philosophes de l'histoire, lorsqu'ils choisissent ces buts respectifs portent continuellement des jugements quant à ce qui serait significatif ou valable (par exemple, l'idéalisme pour Hegel, le matérialisme pour Marx, la préférence donnée à l'instinct, à la société agraire et au respect de la tradition chez Spengler) ; mais ils ne sont capables en aucun cas de justifier ces jugements de valeur en termes absolus. Troisièmement, ils abordent toujours leur œuvre avec une conception de la nature humaine non justifiée et indémontrable (*e.g.*, la vision optimiste de l'homme chez Kant, Hegel et Toynbee, celle, ambiguë, de Marx ou celle, pessimiste, de Spengler). Quatrièmement, ils partent de principes éthiques tout à fait gratuits (*e.g.*, la manière dont Hegel dispense les grands hommes des critères habituels du bien et du mal ou la volonté de Marx de laisser la fin justifier les moyens dans l'avènement d'une société sans classe à travers la révolution).

Qu'ont de commun ces quatre faiblesses cruciales ? Toutes reflètent ce qu'en philosophie, on nomme souvent le « prédicament humain », le manque de perspective historique absolue chez l'homme fini. Réfléchissons : puisque l'homme se trouve à un endroit bien particulier de l'histoire et ne peut voir l'avenir, il lui est impossible de démontrer que sa manière de concevoir l'histoire globale aura une valeur permanente. Pour la même raison : l'absence d'une perspective qui puisse embrasser l'ensemble du drame humain, il ne peut connaître, au sens absolu, ce qui y est plus ou moins significatif ou valable. De plus, parce qu'il ne peut faire personnellement connaissance qu'avec une partie des membres de la race humaine passée, présente et à venir, sa conception de la nature humaine ne peut avoir qu'une valeur limitée et ne saurait fournir une base adéquate pour une généralisation. Enfin, la position du philosophe séculier se reflétera aussi en histoire

dans les idéaux éthiques qui ne peuvent être justifiés en termes absolus.

Peut-être voyons-nous maintenant pourquoi, pour prendre un exemple précis, l'idée de Hegel de quatre époques historiques universelles : orientale, grecque, romaine... et germanique, en tant que but de tout le processus... pourquoi cette théorie nous paraît ridicule alors qu'il la considérait avec le plus grand sérieux. Au début du dix-neuvième siècle, les peuples germaniques pouvaient sembler du côté du destin. Mais de notre position historique actuelle, on ne peut guère lui donner d'attention.

Ainsi, le problème de base devient clair : puisqu'aucun historien ni philosophe -ni d'ailleurs personne d'autre en la matière- ne peut être assis *dans une maison ouverte sur la route* pour regarder défiler l'histoire, personne, d'un point de vue séculier ou humaniste, ne peut répondre à la question, *Où va l'histoire ?* Pour reprendre l'expression de Jack Kerouac, nous sommes tous en route. Nos projecteurs historiques ne peuvent éclairer tout le passé que nous avons traversé et, vers l'avant, ne cessent de se heurter à un mur de brouillard. Dans cette condition humaine, les philosophes séculiers de l'histoire ont souvent, involontairement, joué le rôle d'aveugles conducteurs d'aveugles.

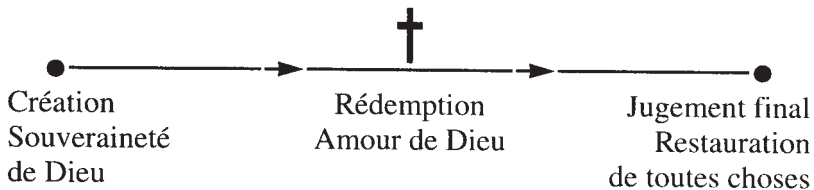
N'y a-t-il donc pas d'issue ? N'y a-t-il aucune réponse à la question de la signification de l'histoire, cette question qui a demandé réponse dans toutes les époques de l'histoire humaine et l'exige particulièrement aujourd'hui ?

Il existe, bien sûr, une réponse ; mais, comme nous l'avons vu, elle ne peut naître de la condition humaine, à cause de la perspective trop limitée que l'homme a du processus historique. Ce qui est nécessaire, pour employer le jargon de l'ère spatiale, c'est une invasion extra-terrestre.

Supposons que le déroulement de l'histoire ait été entièrement connu d'un Dieu qui serait créateur à la fois de ce déroulement et

des personnes qui y prennent part. Si c'est le cas et si ce Dieu entre dans la sphère humaine et révèle aux hommes à la fois l'origine et le but de la pièce, le critère de signification et de valeur dans le déroulement, la vraie nature des acteurs et les valeurs éthiques appropriées à l'histoire, alors, évidemment, la question *Où va l'histoire ?* peut trouver une réponse significative heureuse. C'est un SI gigantesque, direz-vous... C'est vrai, mais c'est précisément la grande affirmation de la religion chrétienne : à savoir que Dieu est entré dans la vie des hommes – en la personne de Jésus, le Christ – qu'Il a effectivement révélé aux hommes la nature et la signification de l'histoire et de l'existence humaine, qu'Il a mis les hommes en contact avec les valeurs éternelles ! *Dieu était en Christ*, proclame le christianisme, *réconciliant le monde avec lui-même*.

Quelle est cette conception chrétienne de l'histoire et comment en saisir la valeur ? Peut-être pourra-t-on mieux le comprendre en considérant l'œuvre triple du Dieu chrétien telle qu'elle se manifeste en sa nature trinitaire. Le Dieu de la foi chrétienne se présente comme Père, Fils et Saint-Esprit, comme celui qui crée, qui rachète et qui sanctifie la vie historique de l'homme. On peut rendre visuellement la conception chrétienne de l'histoire par une ligne qui commence avec la création, a son centre dans l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ et trouve sa fin dans l'acte de sanctification qu'est le jugement final :



Karl Löwith a bien caractérisé la conception chrétienne de l'histoire comme *linéaire mais centrée* ⁽³⁵⁾ en contraste avec l'ancienne croyance grecque d'une perpétuelle répétition cyclique des âges.

Parce que Dieu est le créateur et le préservateur de l'histoire, chaque acte en est significatif. Quoique l'on vende cinq passereaux pour deux sous, Jésus affirmait que rien n'est oublié de Dieu... et que l'homme vaut plus que beaucoup de passereaux ensemble. Aucun détail de l'histoire n'est assez insignifiant pour échapper aux soins du Père. En fait, comme l'affirmait le réformateur Jean Calvin sur la base d'un clair enseignement de la Bible, Dieu est le Seigneur souverain de l'histoire. Il n'est pas vain, paresseux et quasi endormi, comme l'imaginaient les sophistes, mais vigilant, efficace, actif et engagé dans une action continuelle. ⁽³⁶⁾ La doctrine chrétienne de la Création est donc un remède à toute forme de nihilisme historique.

Le Dieu chrétien est aussi un Dieu de Rédemption. La révélation chrétienne enseigne que toute la race humaine est sujette à l'égoïsme, et que cet égoïsme fondamental ne peut être guéri par les êtres humains eux-mêmes. Comme Luther l'a bien dit, l'homme est *incurvatus in se*, 'replié sur lui-même' et, en conséquence, considère ses propres intérêts comme plus importants que ceux de qui que ce soit d'autre. C'est sur la base de ce réalisme chrétien que Lord Acton, le grand historien de Cambridge, formula son axiome : *Le pouvoir tend à corrompre ; le pouvoir absolu corrompt absolument*. Mais le Dieu de la foi chrétienne a vu l'homme en son besoin désespéré. En la personne de Jésus-Christ, il a volontairement assumé cette situation humaine afin de résoudre le dilemme de l'égoïsme humain. En vivant dans un parfait altruisme, dans une parfaite humilité, Jésus a pu accomplir ce qu'aucun simple homme ne pouvait faire : prendre sur lui les fautes d'autrui en même temps que la peine de mort que ces péchés méritaient. Par sa mort et par la résurrection qui la suivit, Il a vaincu les puissances du péché et de la mort et a libéré tous les membres de la race humaine qui reconnaissent le besoin qu'ils en ont et qui acceptent ce qu'Il a fait pour eux. Ce grand acte d'amour qui se donne est devenu le centre de l'histoire et le critère de signification qui permet d'interpréter tous les autres faits. Il crée une éthique absolue de l'amour et lie tous les hommes

ensemble dans les liens de l'amour, puisque le Christ est mort pour tous sans exception.

G. Kitson Clark commente ainsi les paroles de Jésus en croix, *Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* :

Cette dernière phrase aurait probablement dû être imprimée au début de tout livre d'histoire, à la fois comme une prière et une constatation. Ce n'est pas la négation de l'existence et de la puissance du mal. Les nier eût été impossible. Ce n'est pas davantage nier la souffrance mentale ou physique que cause le mal. C'eût été tout aussi impossible. Mais la douleur n'était pas portée au compte de ceux qui avaient causé le mal : elle était acceptée, absorbée et annulée par le Juge. C'est ainsi que furent rompues les chaînes du péché qui liaient le monde.

Je ne peux pas vous dire ce que cela signifie, mais je puis dire ceci : Ce n'est pas seulement un événement d'importance éternelle ; c'est en même temps, sans nul doute, un exemple à suivre... Il est nécessaire de se lier au sort commun de l'humanité jusqu'à ce que l'esprit, comme l'araignée de Pope sente chaque fil et vive dans le sens de la ligne. D'ailleurs, l'effort et la peine, avec l'assistance divine, sont le chemin vers la liberté. ⁽³⁷⁾

La Bible parle aussi de l'œuvre de Dieu en tant que Juge : son Esprit Saint convainc le monde *de péché, de justice et de jugement* (Jean 16.8). Tout au long de l'histoire humaine, Dieu a jugé les actions des hommes. Comme l'a dit Calvin,

Il abaissa l'orgueil de Tyr par les Egyptiens ; l'insolence des Egyptiens par les Assyriens ; l'arrogance des Assyriens par les Chaldéens ; l'assurance de Babylone par les Mèdes et les Perses, après que Cyrus ait soumis les Mèdes. L'ingratitude des rois d'Israël et de Juda et leur rébellion impie, Il les réprima et les punit tantôt par les Assyriens, tantôt par les Babyloniens... Quelle opinion que l'on ait des actions des hommes, le Seigneur les a néanmoins utilisées pour exécuter son œuvre, brisant les sceptres sanguinaires des rois insolents. ⁽³⁸⁾

Bien sûr, le jugement immanent est rarement aussi transparent qu'il l'était dans les événements auxquels se réfère Calvin. Cependant, Augustin le reconnaissait clairement dans la chute de la Rome décadente, et nous-mêmes, aujourd'hui, pourrions difficilement ne pas le reconnaître dans l'anéantissement du troisième Reich et de son fascisme démoniaque. La foi chrétienne affirme que ce jugement immanent s'impose tout au long de l'histoire, parce que *ce qu'un homme sème, c'est aussi ce qu'il récolte*. Quoique le chrétien voie seulement comme à travers un miroir, d'une manière obscure, il peut se remémorer la question de l'un des personnages du roman de Thornton Wilder, *La Cabbale : Pensent-ils, ces pauvres fous (sceptiques), que leur capacité d'observation est plus lucide que les conseils d'un dieu ?*

De plus, l'histoire marche vers un jugement final, vers son apogée, lorsque *le ciel se retirera comme un livre qu'on roule*, au jour où seront redressés tous les maux nés de l'égoïsme humain à travers l'histoire. En ce jour-là, *il n'y a rien de caché qui ne sera dévoilé, rien de secret qui ne sera connu ; ce qui aura été dit dans les ténèbres sera entendu dans la lumière, et ce qui aura été dit à l'oreille, dans les chambres, sera prêché sur les toits* (Luc 12.2,3). Cette promesse d'un Jugement final parfaitement juste, à la fin des temps, fournit à la conception chrétienne de l'histoire une direction et un sens ultimes. Chaque moment de la vie chrétienne doit donc être existentiellement vécu à la lumière de la question de John Donne : *Qu'en serait-il si le présent était la dernière nuit du monde ?* ⁽³⁹⁾ Le temps de la fin ne peut être calculé ; mais la fin viendra, c'est un fait certain. Pour le chrétien, cette perspective engendre non pas la terreur, mais une attente heureuse, car non seulement toutes choses seront redressées, mais il verra face à face son Dieu et Sauveur, celui qui mourut pour le racheter de l'enfer de l'égoïsme et le rétablir dans la parfaite liberté.

Que dire de la validation de la conception chrétienne de l'histoire, de sa véracité ? Peut-on savoir que ce n'est pas simplement un mythe, du genre des casseroles frappées pour effrayer la baleine qui veut avaler le soleil ? Oui, nous le pouvons. Je résume ici les arguments qui permettent de l'affirmer. ⁽⁴⁰⁾

1) Sur la base des principes reconnus de l'analyse textuelle et historique, pour ce qui concerne la vie du Christ, il apparaît que les récits des Evangiles sont des documents historiques dignes de confiance, une source primitive évidente.

2) Ces documents rapportent que Jésus a exercé des prérogatives divines et a prétendu être Dieu venu en chair. Ces prétentions, Il les a fait reposer sur sa résurrection à venir.

3) Cette résurrection, les quatre Evangiles la raconte en détails minutieux. La résurrection du Christ est la preuve certaine de sa déité.

4) Le fait de la résurrection ne peut être rejeté sur la base d'un quelconque a priori ou d'un quelconque point de vue philosophique. Les miracles ne peuvent être regardés comme impossibles que si on les définit comme tels. Mais une telle définition exclut toute investigation historique correcte.

5) Si le Christ est Dieu, alors Il dit vrai en ce qui concerne l'absolue autorité de l'Ancien Testament et des textes apostoliques qui allaient être écrits peu après et constitueraient le Nouveau Testament. De même, Il a dit la vérité relativement à sa mort pour les péchés du monde et relativement à la nature de l'homme ou de l'histoire.

6) Il s'ensuit que toutes les déclarations bibliques sur la philosophie de l'histoire doivent être considérées comme vérités révélées et que toutes les tentatives humaines d'interprétation historique ne peuvent être regardées comme valables que dans la mesure où elles sont en harmonie avec cette révélation de l'Ecriture.

Il y a cependant un autre moyen de confirmer les prétentions du Christ et ce sera ma conclusion. Il a promis que *si quelqu'un veut faire sa volonté* (celle de Dieu), *il connaîtra si Sa doctrine est de Dieu* (Jean 7.17). Et l'apôtre Paul, écrivant sous l'inspira-

tion divine, nous dit que *la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole de Dieu* (Romains 10.17). Cela signifie que si quelqu'un est sincèrement désireux de découvrir la vérité en ce qui concerne la prétention de Jésus à la divinité, il lui suffit de se mettre en contact avec ce que Dieu dit dans l'Écriture (la Bible)... et que cette parole de Dieu s'imposera d'elle-même dans son expérience personnelle. Il suffit de mettre de côté son incrédulité. *Je crois, Seigneur; viens au secours de mon incrédulité*, s'est écrié l'homme de Marc 9.24. Je peux affirmer que je n'ai connu personne qui, ayant fait cette prière (comme je l'ai faite moi-même), n'ait reçu une réponse affirmative.

Lorsque le monde romain s'écroula et, avec lui, toute la civilisation occidentale, le cœur des hommes défailloit de peur. C'est alors que Cyprien parlant en son nom et au nom des autres chrétiens, dit : *Nous voulons rester debout au milieu des ruines du monde et non demeurer couchés à terre comme ceux qui n'ont pas d'espérance.* ⁽⁴¹⁾ Nous vivons aujourd'hui une époque qui ressemble malheureusement beaucoup à celle de Cyprien. Les philosophies profanes de l'histoire, parce qu'elles-mêmes conditionnées par le cours du temps qui passe, ne peuvent tenir debout. Mais Celui qui s'est tenu sur la croix il y a près de deux mille ans – et qui peut transformer nos vies aujourd'hui – Celui-là même qui reviendra assurément dans la gloire pour juger les vivants et les morts, Lui, peut nous relever et nous donner une espérance historique qui ne sera jamais déçue.

Notes

Le Jésus historique (pages 9 à 54)

Quatre erreurs courantes (pages 13 à 20)

- (1) L'allocution du Dr Stroll, avec ses propres corrections, est reprise en appendice de mon ouvrage *Where is History Going?* (Grand Rapids ; Zondervan, 1969), pp. 207-221.
- (2) *More Light on the Dead Sea Scrolls* (New York : Viking Press 1958), p. 55.
- (3) Avrum Stroll et Richard H. Popkin, dans la série *Made Simple Books* (Garden city, N.Y. : Doubleday, 1956), p. 165.
- (4) *Introduction to the Study of the New Testament*, 2^e édition (Oxford : Clarendon Press, 1955).
- (5) Stroll et Popkin, p. 165.
- (6) *Miracles* (N.Y. : Macmillan, 1947), pp. 121-124.

Les documents néo-testamentaires (pages 21 à 30)

- (1) *Introduction to research in English Literary History* (New York : Macmillan, 1952), pp. 143 ss.
- (2) *Handbook to the textual Criticism of the New Testament*, 2^e édition (Londres : Macmillan, 1912), p 5.
- (3) MS. Authorities for the text of the Chief Classical Writers par F.W. Hall dans *Companion to Classical Texts* (Oxford : Clarendon Press, 1913), pp. 199 ss.
- (4) *The Bible and Archaeology* (New York et Londres : Harper, 1940), pp. 288-89.
- (5) A.T. Robertson, *Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* (Nashville, Tenn. : Broadman Press, 1925), p. 70.
- (6) Aristote, *De Arte Poetica*.
- (7) *A New Commentary on Holy Scriptures*, IIIe partie, pp. 42-124.
- (8) L'auteur utilise le mot « truthworthiness » intraduisible. C'est l'affirmation selon laquelle l'Évangile de Luc est entièrement digne de confiance sur le plan de la véracité.
- (9) Cette citation de Papias est citée dans l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe, III, 39.
- (10) *Ibid.*

- (11) *Introduction to the study of the New Testament*, 2^e édition (Oxford Clarendon Press, 1955), p. 33.
- (12) *Adversus haereses*, III. 1 (vers 180).
- (13) Voir Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, V, 20.
- (14) Cité d'une interview pour *Christianity Today*, 18 janvier 1963.
- (15) En allemand dans le texte.
- (16) *Handbook of Greek Literature from Homer to the Age of Lucian* (Londres : Methuen, 1934), pp. 42-43.
- (17) McNeile & Williams, *Introduction*, p. 58.
- (18) *Mischna Aboth*, II. 8.
- (19) F.F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* 5^e édition (Londres : Inter-Varsity Fellowship, 1960), p. 33. & *Les documents du Nouveau Testament : peut-on s'y fier ?* (Anvers, 1975, Telos), p. 38.
- (20) *Ibid.*, pp. 45-46.

Aucune alternative (pages 31 à 41)

- (1) *Surprised by joy* (New-York : Harcourt, Brace, 1956), pp. 223-224.
- (2) *The Religion of Jesus* (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1928), p. 324.
- (3) *The Screwtape Letters* (Nouvelle édition ; Londres : Bles, 1961), pp. 103-104. *Tactique du Diable*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1943), pp. 111-112. (Nous avons préféré traduire le texte anglais, NDT.)
- (4) Voir J.G. Nachen, *The origin of Paul's religion* (Grand Rapids : Eerdmans, 1965).
- (5) Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1949) pp. 133ss.

L'appel d'un historien (pages 42 à 54)

- (1) *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2^e édition (Londres : Longmans, Green, 1869), II,88.
- (2) *The Psychiatric Study of Jesus* (Boston : Beacon Press, 1958), p. 15.
- (3) *Modern Clinical Psychiatry* (Philadelphia & London : Saunders, 1958), p. 401.
- (4) J.T. Fisher & L.S. Hawley, *A few buttons missing* (Philadelphia : J.B. Lippincott, 1951), p. 273.

- (5) *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ* (rééd., Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1957), pp. 28-29.
- (6) *Social and Religious History of the Jews*, 2^e édition (New York : Columbia University Press, 1952), II, 58ss.
- (7) *Ibid.*, p. 67.
- (8) *More light on the Dead Sea Scrolls* (New York : Viking Press, 1958), pp. 65-73.
- (9) *Second thoughts on the dead Sea Scrolls* (London, Paternoster Press, 1956), *passim*.
- (10) Burrows, p. 68.
- (11) *Legacy of Israel* (Oxford : Clarendon Press, 1928), p. 103.
- (12) Joseph, *Jewish War*, II, 13,4.259 ; *Antiquities*, XX,8,6.170.
- (13) *Models ans Metaphors* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1962), p. 169.
- (14) *Jesus ans His Story* (New York, Knopf, 1960), p. 17.
- (15) *The retreat from Christianity in the modern World* (London : Longmans Green, 1952), p. 82.
- (16) Frank Morison, *Who moved the Stone?* (nouv. éd., London : Faber & Faber, 1944), *passim*.

Science, Théologie et Miracles (pages 55 à 82)

- (1) Joseph H. Creban, « Apologetics », *A Catholic Dictionary of Theology*, Vol. 1 (Londres : Thomas Nelson, 1962), pp. 113-115 ; René Aigrain, « Histoire de l'apologétique », *Apologétique*, éd. Brillant et Nédoncelle (Paris : Bloud & Gay, 1937), pp. 950ss ; G.W.H. Lampe, « Miracles and Early Christian Apologetic », *Miracles Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, éd – C.F.D. Moule (London : Mowbray, 1965), pp. 203-218. (Lampe appartient au groupe connu sous le nom de « Cambridge radicals ». Il a contribué à la rédaction du *Soundings* de Vidler. Son essai doit être lu à la lumière de cela).
- (2) Cf. Avery Dulles, *A History of Apologetics* (New York : Corpus ; Philadelphia : Westminster Press, 1971), et Bernard Ramm, *Varieties of Christian Apologetics*, éd. revue (Grand Rapids : Baker Book House, 1961).
- (3) J.K.S. Reid, *Christian Apologetics* (Londres : Hodder & Soughton, 1969), p. 156.
- (4) Voir spécialement Kai Nielsen, « Can Faith Validate God-Talk? » *New Theology N° 1*, éd. Martin Marty and Dean Peerman (New York Macmillan paperbacks, 1964) ; Frederick Ferré, *Language, Logic and God* (New York Harper, 1961), ch. 8, pp. 94-104 ; et C.B. Martin, « A Religious Way of Knowing », *New Essays in Philosophical Theology*, éd. Antony Flew and Alasdair MacIntyre (Londres : SCM Press, 1955).

- (5) Montgomery, *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis : Bethany, 70), pp. 99, 149, 325ss.
- (6) C.S. Lewis, *Miracles* (New York, Macmillan, 1947) ; Bruce Langtry, Hume on Testimony to the Miraculous, *Sophia* (Australia), Vol. II, N° 1 (April 1972), pp. 20-25 ; Paul Dietle, On Miracles *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, N° 2 (April 1968), pp. 130-134, etc.
- (7) David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 10. Pt. 1.
- (8) Montgomery, *The Shape of the Past*, 2° éd. (Minneapolis : Bethany, 1975) pp. 288-293.
- (9) Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1962).
- (10) Montgomery, *Where is History Going?*, pp. 35ss ; *The Shape of the Past*, pp. 138-145 ; *Christianity for the Toughminded* (Minneapolis : Bethany, 1973), pp. 29-32.
- (11) Montgomery, *Crisis in Lutheran Theology*, 2° éd. (Minneapolis : Bethany, 1973), 2° vol. ; *God's Innermost Word* (Minneapolis : Bethany, 1974).
- (12) Les mots : 'sujet' et 'solution' traduisent le mot anglais *issue* qui a ces deux sens et permet donc un jeu de mot intraduisible (NDT).
- (13) Comparez Gerhard Maier, *The End of the Historical-Critical Method*, trad. Leverenz and Norden (St Louis : Concordia, 1977) ; C.S. Lewis, *Modern Theology and Biblical Criticism in Christian Reflections*, éd. Walter Hooper (Grands Rapids : Eerdmans, 1967) ; Adrian N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford : Clarendon Press, 1963), sp. p. 187.
- (14) Cf. Ernst & Marie-Louise Keller, *Miracles in Dispute*, trad. Kohl (Philadelphia : Fortress Press, 1969), pp. 163-176.
- (15) Mary Hesse, *Miracles and the Laws of Nature*, *Miracles*, éd. Moule, p. 38. Voir aussi Werner Schaaffs, *Theology, Physics, and Miracles*, trad. Renfield (Washington, D.C. : Canon Press, 1974).
- (16) Voir R.H. Hurlbutt III « David Hume and Scientific Theism », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, N° 4 (Octobre, 1956), pp. 486-97.
- (17) R.F. Holland, The Miraculous, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 2, N° 1, Janvier 1965), p. 49.
- (18) Margaret A. Boden, *Miracles and Scientific explanation*, *Ratio*, Vol. 11, N° 2 (Decembre, 1969), p. 138.
- (19) Ian Ramsey, *Miracles : An Exercice in Logical Mapwork*, *The Miracles and the resurrection* (Theological collections, 3 ; Londres : S.P.C.K., 1964), pp. 7, 13. En ce qui concerne mes nombreux points d'accord et quelques désaccords avec l'approche apolo-gétique de Ramsey, voir Montgomery, *The suicide of Christian Theology*, pp. 258-260, 278-313.
- (20) Anthony Flew, *God & Philosophy* (Londres Hutchinson, 1966), sec. 7.10, p. 146.

- (21) Voir Montgomery, *Shape of the Past*, pp. 141, 256-67, et l'essai « Clark's Philosophy of history », *The Philosophy of Gordon H. Clark*, A Festschrift, éd Ronald H. Nash (Philadelphia : Presbyterian and reformed Publishing C ., 1968), p. 388.
- (22) Cf. Peter Neath, éd., *The Philosopher's Alice* (New York : St.Martin's Press, 1874).
- (23) Pour la similitude essentielle entre l' application de la méthode empirique au présent et son application aux faits passés, voir *Shape of the Past et Où va l'Histoire ?*
- (24) Antony Flew, *Miracles The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Paul Edwards (New York : Macmillan & The Free Press, 1967), p. 352.
- (25) Montgomery, *Principalities and powers: The World of the Occult*, 2^e éd. (Minneapolis : Bethany 1975).
- (26) Jacques Batigne, *Assignment in Marseille* (New York : Hart, 1974), pp. 56-70.
- (27) Boden, *Miracles*, pp. 143-144.
- (28) Holland, *The Miraculous*, p. 44.
- (29) Pour un résumé des évidences relatives à cette controverse, voir *Christianity for the Toughminded* de Montgomery, p. 32. Notez que, en appelant à la conquête de la mort comme besoin personnel de l'homme, nous ne tombons pas dans l'erreur des existentialistes pour qui la vérité est subjective ; nous ne basons pas notre argumentation en faveur de la Résurrection sur le besoin subjectif qu'en a l'homme ni sur une expérience intérieure avec Christ (le caractère positif de la Résurrection est établi par les seules évidences historiques) ; bien plutôt, nous prétendons, *qu'étant donné* le fait de la résurrection, le besoin existentiel fondamental qu'il représente pour l'homme permet, et bien au-delà, d'établir sa signification et la nécessité de ne l'attribuer à rien moins qu'à l'action divine.
- (30) Dietl, *On Miracles*, pp. 133-134.
- (31) Hugo Meynell, *God and the World: The Coherence of Christian Theism* (London : S.P.C.K., 1971), p. 97.
- (32) Cf. John Henry Newman, *Apologia pro Vita sua* (Garden City, N.Y. Doubleday Image Books, 1956), pp. 75-77.
- (33) Holland, *The Miraculous*, p. 48.
- (34) *Ibid.*, pp. 49-50.
- (35) Boden, *Miracles*, pp. 140-41.
- (36) Jean Lhermitte, *Le problème des miracles*, 2^e édition, Paris : Gallimard, 1956) p. 120.
- (37) Tan Tai Wei, « Recent Discussions on Miracles », *Sophia* (Australie), Vol. II, N° 3 (Octobre, 1972), p. 24. Quelques-unes des vues de l'auteur dans le domaine des religions comparées ne sont pas satisfaisantes, mais la pointe philosophique générale de son article est très utile.

- (38) Alastair McKinnon, « 'Miracle' and 'Paradox' », *American philosophical Quarterly*, Vol. 4, N° 4 (Octobre, 1967), p. 314. Cf. aussi l'exposé et la réfutation de ce point de vue dans la monographie *The Concept of Miracle* de Richard Swinburne (Londres : Macmillan, 1970), sp. pp. 19 & 20.
- (39) Voir par exemple, Montgomery, « Once upon a priori », *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til*, éd. E.R. Geehan (Philadelphia : Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1971), pp. 380-92.
- (40) Montgomery, *The suicide of Christian Theology*, pp. 297-99. Tout l'essai dont cette illustration est tirée (« The Theologian's craft: A discussion of Theory Formation and Theory testing in Theology », pp. 267-313) se rapporte directement à la présente discussion.
- (41) Voir H.H. Claasen, H. Selig et J.G. Malm, *Journal of the American Chemical Society*, Vol. 84 (1962), p. 3593.
- (42) E.g., xenon hexafluoroplatine : Neil Bartlett, *Proceedings of the Chemical Society* (1962), p. 218.
- (43) Neil Bartlett, « New Compounds of Noble Gases: The Fluorides of Xenon and Radon », *American Scientist* (1963), p. 115.
- (44) Le xénon a été isolé dès 1898 par Sir William Ramsay et Morris William Travers.
- (45) Bartlett, « New Compounds », p. 114.

Où va l'histoire ? (pages 83 à 107)

- (1) Pour une présentation plus complète du sujet, voir mon livre, *The Shape of the Past: An Introduction to Philosophical Historiography* (History in Christian Perspective, Vol. I ; Ann Arbor, Mich. : Edwards Brothers, 1962).
- (2) W.H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction* (New York : Harper Torchbooks, 1960), p. 122.
- (3) Il s'agit de la huitième proposition de Kant dans son « Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View » ; cf. W. Hastie in *Theories of History* (Glencoe, III : Free Press, 1959) p. 30.
- (4) *Ibid.*, p. 326.
- (5) Sur la philosophie de l'histoire chez Hegel, voir en particulier Jean Hyppolite. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris : Marcel Rivière, 1948).
- (6) Cette affirmation apparaît dans la préface de Marx à la *Contribution à la Critique de l'Economie politique*. Les historiens marxistes orthodoxes interprètent habituellement les événements historiques en termes de ces catégories. Ainsi, la guerre civile américaine est considérée comme une victoire de la phase bourgeoise-capitaliste (représentée par le nord industrialisé) sur la phase féodale plus ancienne (représentée par le sud agraire et esclava-

- giste). Pour une bonne présentation générale de la philosophie marxiste de l'histoire et contre les risques de mauvaise interprétation. Voir Georgi Plekhanov, *Essays in Historical Materialism* (New York : International Publishers, 1940).
- (7) Karl Lowith, *Meaning in History* (Chicago : University of Chicago Press, Phoenix Books, 1957), p. 43.
 - (8) Voir Milovan Djilas, *The New Class; An Analysis of the Communist System* (New York : Prager, 1957).
 - (9) Les modèles cycliques proposés par Spengler sont présentés de façon claire sous forme de diagramme par Edwin Franden Dakin, *Cycles in History* (Foundation Reprints N° 7 ; Riverside, conn. : Foundation for the study of cycles, 1948).
 - (10) G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (2^e éd. ; Londres : Longmans, Green, 1952), p. XXXV.
 - (11) *The Decline of the West: Form and Actuality*, (New York : Alfred A. Knopf, 1926), p. XV. Spengler a affirmé plusieurs fois qu'il n'utilisait pas les méthodes des sciences naturelles, et qu'il n'y a pas de vérité absolue ; mais il est clair que, dans la pratique, il s'appuie sur des présupposés positivistes.
 - (12) Gardiner, *op. cit.*, p. 188. Il est instructif de mettre en contraste l'antipathie de Spengler pour la métropole avec *The City in History* de Lewis Mumford (New York : Harcourt, Brace & World, 1961).
 - (13) R.G. Collingwood, *The Idea of History* (New York : Oxford University Press, Galaxy Books, 1956), pp. 182-83.
 - (14) Walsh estime que Toynbee ne mérite pas le titre d'historien parce que ses centres d'intérêt ne sont pas ceux des chercheurs de la discipline (*op. cit.*, pp. 167-68). C'est là un argument douteux, car on pourrait soutenir que les historiens rempliraient mieux leurs fonctions s'ils montraient plus d'intérêt pour les questions que soulève Toynbee.
 - (15) Toynbee, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?* (Boston : Beacon Press, 1949), pp. 81-82. Le même débat est repris par Gardiner, *op. cit.*, pp. 307-19.
 - (16) Dans « Wisdom Series », discussion filmée par une C^{ie} nationale de radiodiffusion avec Christopher Wright, enseignant à l'Université de Harvard (distribuée par « Encyclopaedia Britannica Films »).
 - (17) Toynbee, *Civilisation on Trial* (London : Oxford University Press, 1948), chap. 1.
 - (18) *A Study of History*, XII (*Reconsiderations*) (London : Oxford University Press, 1961), p. 546-61. Cette étude représente la dernière position de Toynbee. Dans le cours des deux premiers volumes de ce livre, j'arrive à une liste de vingt-trois civilisations complètement essoufflées, quatre qui furent stoppées à un stade précoce de leur croissance et cinq qui avortèrent (p. 546).
 - (19) Cet accent est si net que, dans *Debates with Historians*, Geyl intitule sa critique des volumes VII à X : « Toynbee, the Prophet » (London : B.T. Batsford, 1955), pp. 158-78.

- (20) *Civilization on Trial*, p. 236.
- (21) *A Study of History*, XII, 559. Dans ses *Reconsiderations*, Toynbee montre clairement, cependant, qu'il en est venu à croire que la religion est une fin en soi, et non pas seulement le moyen d'atteindre une fin (p. 94 n).
- (22) *Ibid.*, p. 99. Cf. son affirmation p. 428 : « L'auteur de cette Etude se risquera à exprimer sa croyance personnelle à savoir que les quatre grandes religions existantes à l'époque où il vit ne sont que quatre variations sur un seul thème et que si les quatre composantes de cette musique céleste pouvaient être entendues sur terre simultanément et avec une égale clarté, l'auditeur qui aurait la chance de l'entendre percevrait non une cacophonie, mais une harmonie » (*A Study of History* VII [Londres : Oxford University Press, 1954], p. 428). Il admet cependant que aussi loin que nous puissions voir dans l'avenir il ne peut espérer qu'elles puissent s'entendre pour présenter une fusion des différentes doctrines, pratiques et institutions en lesquelles leur richesse spirituelle commune est aujourd'hui diversement présentée (*A Study of History*, XII, 100 n).
- (23) Les experts l'ont fort bien montré, surtout avec l'histoire de l'Islam et de la Russie. Cf. *The Intent of Toynbee's History*, éd. Edward T. Gargan (Chicago : Loyola University Press, 1961).
- (24) Voir la critique de Geyl, « Toynbee Once More: Empirism or Apriorism? » in *Debates with Historians*, Geyl, pp. 144-57.)
- (25) Pour prendre un seul exemple, citons un cas typique : Gilmore, traitant l'histoire européenne de 1453 à 1517, montre que la chrétienté latine, loin d'être la dernière candidate possible à l'expansion comme l'affirme Toynbee, apparaît comme ayant eu le plus de chance de succès. Myron P. Gilmore, *The world of Humanism* (New York : Harper, 1952), p. 34.
- (26) William Dray, « Toynbee's Search for Historical Laws », *History and Theory*, I (1960), p. 49 ; F.H. Underhill, « The Toynbee of the 1950's », *Canadian Historical Review*, XXXVI (1955), p. 227.
- (27) Gerhard Masur, à propos de *A Study of history*, Vol. XII, in *American Historical Review*, LXVII (1961), p. 79.
- (28) Mais négliger les témoignages de Jésus et de l'Eglise primitive concernant le caractère unique du Christianisme et de sa finalité (e.g. Jean 14.6 ; Actes 4.12), c'est pour le moins renoncer à sa qualité d'historien.
- (29) Voir Will Herberg, « Arnold Toynbee - Historian or Religious Prophet? » *Queen's Quarterly*, LXIV (1957), 421-33. Herberg, comme tant d'autres, prend Toynbee à partie au sujet de son évaluation négative du Judaïsme.
- (30) New York : Simon & Schuster, 1961, pp. 9-10.
- (31) Au sujet de Beard, Becker, Croce et Collingwood, voir Montgomery, *Shape of the Past*, pp. 89ss.
- (32) Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*.

- (33) Erwin Panofsky, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (2^e éd. ; New York : Harper Torchbooks, 1962), p. 73.
- (34) Denis Baly, *Academic Illusion* (Greenwich, Conn. : Seabury Press, 1961), pp. 66-67.
- (35) *Op. cit.*, p. 182.
- (36) *Institution*, I, XVI, 3.
- (37) Clark, *The Kingdom of Free Men* (Cambridge : Cambridge University Press, 1957), pp. 204-5.
- (38) *Institution*, IV,XX,30-31.
- (39) Cf. C.S. Lewis, *The World's Last Night and Other Essays* (New York : Harcourt, Brace & World, 1960).
- (40) Voir aussi Montgomery, *The Shape of the Past*, spécialement 1^{re} partie, chapitre V.
- (41) Cf. Ethelbert Stauffer, *Christ and the Caesars: Historical Sketches* (Philadelphia : Westminster Press, 1955).