

1 *Vie de Jésus* entre le positivisme et le romantisme¹

(1) La négation du miracle et la science

La négation du miracle est un des postulats fondamentaux de la *Vie de Jésus*. Dès son introduction, ce volume liminaire de l'*Histoire des origines du christianisme* dénonce les faits merveilleux comme produits d'un pays et d'un temps où «l'on y croit»; ainsi se ramènent-ils à des illusions de «gens disposés à y croire»². Ces expressions montrent clairement que l'intention de l'auteur est d'en débarrasser son œuvre et qu'il conçoit celle-ci avant tout comme une étude scientifique sur la genèse de la religion chrétienne.

Afin d'insister sur cette affirmation préalable, il présente à l'imagination du lecteur une salle d'expérimentation où il introduit un thaumaturge et un cadavre; au lieu de spectateurs susceptibles d'erreurs, une équipe d'hommes de science seront mobilisés pour assumer le rôle d'observateurs rigoureux. Si devant eux le thaumaturge ne réussit pas à ressusciter le mort et qu'il ne sait ensuite renouveler son acte miraculeux à d'autres occasions, sa prétention à la résurrection s'en trouvera forcément mise en doute: «Mais qui ne voit que jamais miracle ne s'est passé dans ces conditions-là»³.

L'improbabilité présupposée des événements merveilleux se pose d'abord chez Renan au nom de la science expérimentale, ce que laisse apparaître cet exemple de la salle d'autopsie, exemple hyperbolique et volontairement brutal, par lequel Renan veut écarter d'emblée tout a priori de la recherche scientifique.

Mais ce ton éminemment positiviste se maintient-il constamment?

¹ Nous signalons que nos pages sur Renan s'appuient entièrement sur les études de Mme L. Rétat, en particulier sur sa thèse: *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan* (Klincksieck, 1977) que nous désignons par le signe, *op. cit.*; chaque fois que nous nous référons aux autres études de Mme Rétat, nous le précisons.

² *Vie de Jésus*, Introduction, p. 52. Pour l'*Histoire des origines du christianisme*, nous nous référons à l'édition de L. Rétat, Paris, Robert Laffont, coll. "Bouquins", 1995.

³ *Ibid.*, p.52.

La réponse semble plutôt négative, dans la mesure où la tonalité du texte se voit nuancée en fonction de certaines réflexions sur l'époque et le milieu du fondateur de la religion chrétienne. D'une part, tout en admettant que Jésus partagea les convictions des hommes dont il était entouré, Renan impute l'état intime de son personnage à l'ignorance des lois de la nature, caractéristique de son temps⁴. Selon lui, pas plus que ses contemporains, Jésus ne possédait une notion déterminée de la nature, et par conséquent du surnaturel: «Il n'y avait pas pour lui (=Jésus) de surnaturel, car il n'y avait pas de nature»⁵. Les miracles de Jésus étaient pour la plupart des guérisons⁶. Il s'agissait de guérir le corps par l'âme. Les malades eux-mêmes étaient persuadés que leurs maux physiques venaient du péché. De là une certaine logique des cures opérées par les thaumaturges, psychologiques avant la lettre. Or, l'étude du milieu et de l'époque conduit l'historien à remarquer que l'homme considérait tout naturellement la guérison comme une notion morale avant la vulgarisation de la médecine moderne⁷. Si la maladie était liée intimement au péché dans la pensée des gens de cette époque, il n'est pas impensable que dans certains cas Jésus ait réussi à guérir des malades en donnant l'absolution et par le recours à l'intériorité.

Mais d'autre part, les passages de l'Évangile dans lesquels Jésus déplore la dégradation morale de son temps («Génération mauvaise et adultère! elle réclame un signe...»⁸) permettent à Renan de concevoir l'idée que la réputation d'exorciste et de thaumaturge a été imposée à Jésus par la mentalité de son entourage: lui-même, fondamentalement spirituel, s'irritait des "signes" qui lui étaient demandés:

«Beaucoup de circonstances, d'ailleurs, semblent indiquer que Jésus ne fut thaumaturge que tard et à contre-cœur. Souvent il n'exé-

⁴ *Vie de Jésus*, pp.166 et 171.

⁵ *Ibid.*, p.166.

⁶ *Ibid.*, p.172.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Mathieu*, XII,39; *XVI*, 4; *Luc*, IX, 29.

cute ses miracles qu'après s'être fait prier, avec une sorte de mauvaise humeur et en reprochant à ceux qui les lui demandent la grossièreté de leur esprit»⁹.

Le miracle est donc pour Renan quelque chose de gênant, une sorte de souillure dont il s'évertue à laver à tout prix son personnage¹⁰. Il décrit l'irritation de celui-ci face aux demandeurs de miracles; et il insiste sur la volonté de Jésus de faire ses miracles à l'insu du public, et sur l'ordre qu'il donne à ceux qu'il a guéris de n'en rien dire¹¹.

Ainsi des trois conditions du miracle que présente la préface de la treizième édition, celle de l'acquiescement de l'auteur manque dans le cas de Jésus, puisque celui-ci n'effectue les siens qu'à contre-cœur; c'est son siècle qui les exigea de lui et il en accepta l'exécution comme une nécessité passagère¹². Il paraît à Renan que le merveilleux est une chose embarrassante pour la réforme rêvée par son héros: ne désire-t-il pas faire partager à Jésus le point de vue de l'homme moderne? À son sens, chez le fondateur du christianisme, le caractère de thaumaturge a perdu sa valeur avec l'avènement de l'âge critique: «Aussi l'exorciste et le thaumaturge sont tombés, tandis que le réformateur religieux vivra éternellement»¹³. Son insistance sur l'indignation et les réticences de Jésus nous semble refléter son sentiment que le miracle, nié par la notion de plus en plus précise de l'univers que fondent les découvertes scientifiques, n'est plus valable pour la foi. Il désire éloigner son personnage de la nécessité pour croire du fait miraculeux¹⁴. Sa grande idée est que l'humanité, après être venue

⁹ *Vie de Jésus*, p.174.

¹⁰ *Ibid.*, p.176.

¹¹ *Ibid.*, p.174.

¹² *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p.20.

¹³ *Ibid.*, p.176. Cette idée de miracle comme "tache" semble ancienne chez Renan et apparaît déjà dans *l'Essai psychologique sur Jésus-Christ* où le jeune séminariste s'interroge sur la possibilité d'une exégèse des Évangiles. Son indignation s'adresse aux auteurs de ceux-ci, qui crurent honorer leur sauveur par les récits miraculeux: «Oui, quelquefois, ils(=les évangélistes) t'ont fait juif comme ils l'étaient, ils ont voulu te charger de miracles...» (*Essai psychologique sur Jésus-Christ*, Paris, La Connaissance, 1921, p.89). Voir M^{me} Rétat, *op. cit.*, pp.185-186.

¹⁴ L. Rétat, *op.cit.*, p.185.

à Jésus et au christianisme, à cause des miracles, y reviendra malgré les miracles, au nom d'une spiritualité tout à fait épurée.

Cependant, il demeure indéniable que Jésus consentit à effectuer des prodiges, fût-ce avec répugnance. Renan voit dans ce fait d'inévitables compromis dont Jésus est devenu la victime afin de mener à bien la tâche qu'il croyait sienne¹⁵. Cet aspect fatal atteint son comble dans l'affaire de Bethanie; son caractère diffère essentiellement de celui des autres faits merveilleux, en particulier, des guérisons de possédés et de malades, la justification du type: "guérison comme une chose morale" ou "l'inexistence de l'idée de la nature" s'appliquant difficilement ici. La "supercherie" de la part des sœurs de Lazare est supposée certaine par l'auteur de la *Vie de Jésus*¹⁶. Mais à la différence de l'explication typique du dix-huitième siècle, il met l'emploi de ces moyens en relation avec la profonde conviction de celles qui les réalisèrent. Ces femmes croyaient aux merveilles et ressentaient une certitude absolue quant aux nombreux prodiges opérés par Jésus. Dans ces conditions, leur amour pour leur maître et sauveur l'emporta sur tout¹⁷. À leur déclaration, Renan donne une nouvelle orientation, en déplaçant ainsi l'accent.

Or, lorsque l'on traite du problème du merveilleux, on ne saurait éviter celui de la notion de Dieu: «le surnaturel particulier», terme dont Renan se sert pour désigner les miracles dans la préface de la treizième édition, est inadmissible non seulement par la science expérimentale de la nature, mais aussi en raison de l'intervention de la Divinité qu'il implique. La pensée de ceux qui croient les miracles accessibles à la vérification est, selon Rudolf Bultmann, erronée dans la

¹⁵ *Vie de Jésus*, p.162.

¹⁶ Renan compare l'épisode de Bethanie aux stigmates de François d'Assise; il n'hésite pas à attribuer ce miracle médiéval à une fraude du frère Elie, qui se trouvait au chevet du saint à ses derniers moments, et à la connivence d'autres membres de la communauté. Voir «François d'Assise», *Nouvelles études d'histoire religieuse* (*Études d'histoire religieuse*, Gallimard, coll. "Tel", 1992, p.536).

¹⁷ *Vie de Jésus*, Appendice, p.286.

mesure où elle violente l'idée de l'action cachée de Dieu¹⁸. Pour ce théologien, la vision scientifique du monde se trouve installée au sein d'une réflexion sur ce qu'est le miracle. Certifié par cette vue de la critique moderne, le postulat d'un Dieu agissant d'une manière cachée était bien celui de Renan.

La question du miracle se trouve également à la base du débat sur le caractère des quatre Évangiles. Un article des *Études d'histoire religieuse*: «Les historiens critiques de Jésus» fait remarquer qu'aux yeux de Strauss la réalité de certains récits évangéliques étant douteuse en raison de maints traits contestables, toute exégèse réaliste paraît vouée à l'échec¹⁹; en partant de là, il est amené à ne pas faire large part à l'historicité de la personne de Jésus²⁰. Contrairement à l'auteur allemand de la *Vie de Jésus*, Renan considère que «le merveilleux est moins souvent une pure création de l'esprit humain qu'une manière fantastique de se représenter des faits réels»²¹. Certes, le fait incontestable que les Évangiles sont semés de "merveilles" fait croire à Renan qu'ils sont des «légendes», encore qu'ils contiennent de l'histoire²². Contrairement à Strauss et à son recours au mythe, Renan emploie le mot de "légende" à propos des récits évangéliques car pour lui, dit-il, la légende contient toujours un noyau de vrai. Sur cent récits surnaturels, quatre-vingt sont selon lui le fruit de l'imagination populaire. Cependant, bien que façonnés en majeure partie par le travail de l'opinion des masses, ces récits légendaires ne le portent nullement à nier le rôle historique de Jésus²³ qui reste bien tel que les Évangiles nous le présentent.

La *Vie de Jésus* nous transmet l'aspiration fondamentale de l'auteur vers la science: «La science seule est pure». «Seule la science cherche la vérité

¹⁸ R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil, 1968, p.229.

¹⁹ «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.134.

²⁰ *Ibid.*, p.136.

²¹ *Ibid.*, p.134.

²² *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p.7.

²³ «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.135.

pure»²⁴. Nous croyons entendre dans ces expressions, malgré l'insistance sur le côté expérimental de la science qui apparaît dès l'introduction, une autre saisie de celle-ci, approchée par Renan. La science n'importe pas seulement par sa fonction négatrice des prodiges nés de l'esprit superstitieux du peuple d'autrefois, mais parce qu'elle est susceptible de dégager une idée des faits en les dépouillant de leur matérialité. Ailleurs, elle est définie comme une nouvelle manière d'aborder le monde et le passé, servant à les faire reconnaître tels qu'ils sont²⁵. Cette approche scientifique, vierge des idées préétablies et erronées, permettrait d'y découvrir de la véritable beauté, de sorte qu'elle est «la première condition de l'admiration sérieuse»²⁶.

Selon Paul Viallaneix, la science se présente comme une sorte d'initiation chez Renan comme chez Michelet à travers leur ardeur à savoir²⁷. L'exégète reconnaît en eux le caractère foncièrement religieux de leur démarche provenant de leur conviction que de l'avenir se dégagera un salut²⁸; l'apport de l'érudition y sera essentiel. L'image du savant embrassée par Renan est celle de l'homme qui vit dans un monde à part, immergé volontairement dans son étude. Et cette figure de l'érudit en lui correspond justement à celle de l'homme religieux:

«Celui qui est capable de sacrifier repos, famille, opinion pour le triomphe d'une idée n'est-ce pas l'homme vraiment religieux, le seul qui adore encore quelque chose?»²⁹

Aussi l'acte de savoir finit-il par paraître "le moins profane" de tous les actes de

²⁴ *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p.20.

²⁵ «L'histoire du peuple d'Israël», *Études d'histoire religieuse*, p.79.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Paul Viallaneix, «Au temps des mages: Michelet et Renan», *Études renaniennes*, n°22, 1^{er} trimestre 1975, p.3.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cité par H. Psichari, *Renan d'après lui-même*, Plon, 1937, p.269.

la vie³⁰. Le savant, délivré de l'ignorance de l'enfance et de l'homme primitif, sera conduit, par son ardeur à savoir inhérente à l'esprit humain, à percer le secret des choses, ensuite, de lui-même et de l'humanité puis finalement et nécessairement, de ce qui se trouve au-delà. Ce désir intense de l'érudit ne se contentera plus des seules causes physiques. Et Renan d'affirmer: «Savoir, c'est s'initier à Dieu»³¹. Cette science ainsi conçue relève d'un ordre supérieur à celui de la science expérimentale et trouve sa valeur dans sa relation au divin qu'il définit, selon M^{me} Rétat, comme «le *nisus*, tendance à vivre, puis à vivre de plus en plus, en conservant l'être, puis en créant et développant la conscience, par une tendance spontanée vers un but idéal»³².

L'Essai psychologique sur Jésus-Christ avance déjà cette vue que Jésus sera le plus beau et le plus étonnant des problèmes de la science moderne, dès le moment où l'on arrivera à mettre entre parenthèses son hypostase divine³³. Le jeune séminariste se propose d'établir une nouvelle approche des religions, en particulier celle du christianisme, et lui donne le nom de psychologie: «Aussi est-il temps de faire rentrer leur étude dans le cadre des sciences comme une branche des plus importantes de la vraie philosophie sous le nom de psychologie des religions»³⁴.

Or, de cette future branche des études philosophiques, deux traits retiennent notre attention: en premier lieu, elle doit différer des études physiques dans ses moyens d'approche; sollicitation qui semble se justifier par ce que Renan se propose dans *L'Avenir de la science*, c'est-à-dire, par son intention d'étendre le

³⁰ *L'Avenir de la science, Œuvres complètes*, éd. H. Psichari, Calmann-Lévy, t. III, p.741. Pour cette œuvre de Renan, nous nous référons à cette édition.

³¹ *L'Avenir de la science*, p.741.

³² L. Rétat, *op.cit.*, p.131.

³³ *Essai psychologique sur Jésus-Christ*, p.10. D'après M^{me} Rétat, ce terme: "psychologie", employé d'abord par Christian von Wolff, le jeune Renan l'a relevé en particulier dans les ouvrages de Victor Cousin, dont il est frappé par l'aspect essentiellement psychologique. Il remarque pourtant que, le maître de l'éclectisme se réfère souvent à Platon, tandis qu'il ne mentionne pas le nom de Jésus parce que celui-ci est objet de culte pour de nombreuses personnes. Surmontant la réticence de son devancier en ce domaine, l'auteur de *L'Essai* projette l'analyse du fondateur de la religion chrétienne par le biais de la psychologie (M^{me} Rétat, *op.cit.*, pp.73-74).

³⁴ *Essai psychologique sur Jésus-Christ*, p.85.

champ de sa recherche hors de l'âge de réflexion³⁵: lorsqu'il s'agit entre autres des mouvements religieux d'autrefois, où un fait matériellement faux paraît avoir donné un élan vital, seul le point de vue de la psychologie, n'adoptant pas trop rigoureusement les procédés du chimiste et du physicien, paraît apte à analyser l'ambivalence de ce genre de phénomène.

En second lieu, encore que Renan entreprenne l'étude de l'homme Jésus, son intérêt n'est pas tourné vers la psychologie de l'individu; bien plutôt, il importe pour lui de le comprendre à travers la perspective de toute l'humanité³⁶. *L'Avenir de la science* remet en cause la psychologie antérieure qui ne s'applique qu'à l'individu, et insiste sur la nécessité de la psychologie "humanitaire":

«S'il est un résultat acquis par l'immense développement historique de la fin du XVIII^e siècle et du XIX^e, c'est qu'il y a une vie de l'humanité, comme il y a une vie de l'individu;»³⁷.

Or, «le sommeil, la folie, le délire, le somnambulisme, l'hallucination» intéressent la psychologie individuelle, en ce sens qu'ils font mieux connaître les ressorts intimes de l'homme que son état normal. Cette même théorie est applicable à celle de l'humanité: «de même la psychologie de l'humanité devra s'édifier surtout par l'étude des folies de l'humanité, de ses rêves, de ses hallucinations...»³⁸. La page suivante du même ouvrage nous fait voir le jeune philosophe orienté vers l'histoire des origines du christianisme considérée selon cette vision psychologique. La *Vie de Jésus* se trouve évidemment au seuil de «cette merveilleuse histoire, qui exécutée d'une manière scientifique et définitive, révolutionnerait la pensée...»³⁹.

³⁵ *L'Avenir de la science*, p.865.

³⁶ *Essai psychologique sur Jésus-Christ*, p.30.

³⁷ *L'Avenir de la science*, p.865.

³⁸ *Ibid.*, p.875.

³⁹ *Ibid.*, p.876.

(2) La philosophie de l'histoire

Nous avons vu plus haut l'intention de Renan d'installer le point de vue de l'humanité au centre de sa recherche de la religion. Il considère cette notion comme un critère essentiel de la pensée moderne: «L'idée de l'humanité est la grande ligne de démarcation entre les anciennes et les nouvelles philosophies»⁴⁰. Elle se modèle selon lui sur l'idée de l'individu: loin d'être la somme hétérogène des hommes existant au passé, au présent et au futur, elle est, dans la conception renanienne, véritablement «un être organique», c'est-à-dire, «un vivant» qui mène sa vie propre et permanente⁴¹.

Ce qui caractérise, au delà de son identité, cette humanité jouissant d'une existence continue, c'est qu'elle renferme en elle-même une propension à se perfectionner. Elle est destinée continûment à une évolution jusqu'à atteindre au parfait ⁴². Bien que son aspect désordonné et contingent puisse parfois tromper l'œil de l'observateur, rien de fortuit ne survient dans sa course; et cela parce qu'il existe des lois régissant celle-ci⁴³.

Or, l'espace où s'inscrit la marche de l'humanité, c'est l'histoire. Renan la conçoit donc comme téléologique: «l'histoire n'est pas une vaine série de faits isolés, mais une tendance spontanée vers un but idéal»⁴⁴. Ainsi interprétée, elle évacue de son champ non seulement l'idée d'une succession accidentelle des causes et des effets, mais aussi celle d'une force transcendante à l'homme de laquelle elle serait dépendante. Aussi l'histoire de l'humanité jouit-elle d'une pleine autonomie en n'obéissant qu'à ses propres lois. La véritable philosophie de l'histoire est pour Renan celle qui vise à élucider ces lois⁴⁵. Le terme

⁴⁰ *L'Avenir de la science*, p.866.

⁴¹ *Ibid.*, p.855.

⁴² *Ibid.*, p.865.

⁴³ *Ibid.*, p.867.

⁴⁴ *Ibid.*, p.865.

⁴⁵ *Essai psychologique sur Jésus-Christ*, p.29.

“devenir”, fondamental chez Hegel⁴⁶, l’est également chez lui; il reste persuadé que la pensée moderne, grâce à ce mot, a su faire un pas essentiel à son développement: «Le grand progrès de la réflexion moderne a été de substituer la catégorie de *devenir* à la catégorie de l’*être*...Maintenant tout est considéré comme en voie de se faire»⁴⁷. L’humanité vivante et en perpétuel devenir s’achemine jusqu’à «la plénitude de son être». L’histoire n’est jamais dépourvue de sens, telle est la foi de l’auteur de la *Vie de Jésus*, à laquelle, il le croit, s’associe son siècle: «La marche de l’humanité est le premier mot du symbole du dix-neuvième siècle»⁴⁸. De fait, selon F.-P. Bowman, les méditations sur une philosophie de l’histoire étaient inhérentes au romantisme; pensée religieuse et pensée sociale se rapportaient fondamentalement à ce problème du sens de l’histoire⁴⁹. À la vérité, cette question ne revêt-elle pas dans la mentalité romantique, un caractère proprement religieux?

L’article déjà cité de Paul Viallaneix se réfère aux historiens des religions de notre siècle; à leur sens, une des fonctions majeures de toute religion est de conjurer la terreur provoquée chez l’homme par le temps irréversible, et tous les mythes concernant le temps ont en vue cet objectif⁵⁰. Plus que le mythe des origines et celui de l’éternel retour, la perception chrétienne du temps paraît tendre à exorciser la fatalité temporelle, en projetant, par «son grand instinct d’avenir»⁵¹, l’Avènement du Christ à la fin du Temps. L’idée d’évolution, après avoir rendu l’irréversibilité du temps acceptable par sa téléologie, ne fonctionne-t-elle pas comme contrepartie de la religion révolue? Ainsi l’idée religieuse et mythique du temps, supposée anéantie par la saisie scientifique et philosophique de

⁴⁶ Pour Hegel, «l’histoire universelle est le progrès dans la conscience de la liberté» qui «se donne comme unique fin de l’esprit» (*Leçons sur la philosophie de l’histoire*, J. Vrin, 1963, p.28).

⁴⁷ *L’Avenir de la science*, pp.873-874.

⁴⁸ *Ibid.*, p.747. Rolland Barthes, en traitant de Voltaire, dit que chez ce philosophe du dix-huitième siècle, il n’y avait pas d’idée d’évolution, les faits de l’histoire ne tenant entre eux qu’«un rapport de contiguïté, non de fonction»; «Le dernier des écrivains heureux», *Essais critiques*, coll. “Points”, Seuil, 1964, p.166.

⁴⁹ F.-P. Bowman, *Le Christ romantique*, Droz, 1973, p.166.

⁵⁰ P. Viallaneix, *op. cit.*, p.4.

⁵¹ «Joachim de Flore et l’Évangile éternel», *Nouvelles études d’histoire religieuse*, Gallimard, coll. “Tel”, p.456.

l'histoire, resurgit justement par la mythification de celle-ci⁵². Chez l'historien du christianisme, la réintégration du sens religieux se fait en substituant à la Venue du Seigneur "un but idéal" auquel atteindra l'humanité au terme de son déroulement temporel. Mais comment ce succédané peut-il conserver en soi une fonction salvatrice? La perspective d'un avenir paroxystique donne à tout homme la conviction que sa vie ne sera jamais inutilement perdue; ceci en raison de la contribution qu'il apporte au progrès du grand ensemble dont il fait partie. Pourtant, ce qui nous frappe est que Renan, au prix de cette espérance, n'hésite pas à exiger de l'homme de sacrifier son bonheur en vue de l'apothéose finale de l'humanité: «Oui, mais le but de la vie, est-ce de la passer le plus commodément possible? C'est un raisonnement de boutiquier. Faire marcher l'humanité à tout prix»⁵³. Dans l'étude qui accompagne sa traduction du *Livre de Job*, l'hébraïsant tente de répondre à la difficile question soulevée par le héros et qui tourmente universellement l'esprit humain: pourquoi Dieu permet-il que l'homme en dépit de sa droiture souffre tant ici-bas? Le traducteur du *Livre de Job* refuse toute attente de dédommagement ou de faveur de la part de Dieu. Au contraire, le mot clé de sa réponse est celui de "devoir": le devoir suprême que l'homme pourrait accomplir seulement par le sacrifice de soi, abnégation qui se justifie pleinement dans l'idée des causes finales du monde⁵⁴.

Il est donc possible à l'être humain de se préserver de la mort totale, à force de se consacrer au progrès d'une entité qui le dépasse: cet acte lui permet de perpétuer sa vie dans la vie de celle-ci. N'y a-t-il pas là un côté foncièrement religieux de la pensée de Renan, selon lequel l'homme ne se réduit jamais à lui-même? Il introduit le sens du divin au cours de l'histoire et dans sa fin: «Il sera vrai à la lettre que pas un verre d'eau, pas une parole qui auront servi l'œuvre divine du progrès ne seront jamais perdues»⁵⁵. Cette parole de l'historien nous

⁵² Voir, Paul Viallaneix, *op.cit.*, p.5.

⁵³ Cité par H. Psichari, *op.cit.*, p.76.

⁵⁴ *Étude qui accompagne Le Livre de Job*, Arléa, 1991, p.170.

⁵⁵ *L'Avenir de la science*, p.905.

semble évoquer analogiquement le passage de l'Évangile où il est question d'un verre d'eau donné au pauvre, ce qui assurera à l'homme le royaume éternel à son insu⁵⁶.

En outre, au delà de l'humanité, Renan introduit une autre entité: «Et quand l'humanité ne sera plus, Dieu sera, et l'humanité aura contribué à le faire, et dans son vaste sein se retrouvera toute vie...»⁵⁷. Par l'ensemble de l'univers qui «a un but, et fait tout converger à ce but»⁵⁸, le Dieu conscient et personnel, celui de la théologie catholique, se vide de sens. Toutefois Renan réintroduit la notion de Dieu dans le monde de l'être: «Dieu est le *devenir* universel comme l'âme est le *devenir* individuel»⁵⁹. La mise en parallèle de Dieu et de l'âme humaine par le biais commun du devenir ne suggère-t-elle pas l'abolition en Renan de l'opposition de nature entre Dieu et l'homme? Renan rejoint la philosophie hégélienne, signale Mme Rétat, «(p)ar le refus de la dualité Dieu-homme, par l'unité globale du divin»⁶⁰. Le divin englobant Dieu et l'homme postule leur profonde identité en ce sens que le premier, étant l'idéal, se fait de plus en plus à travers le second. L'auteur de *L'Avenir de la science* ne cesse d'exalter le divin en l'homme:

«...dans tous les replis de ce que fait l'homme, est caché le rayon divin».

«Tout ce qui est œuvre de l'esprit humain est divin...»⁶¹.

Et le traducteur du *Livre de Job* affirme:

«L'humanité fait du divin comme l'araignée file sa toile; la marche du monde est enveloppée de ténèbres mais il va vers Dieu»⁶².

⁵⁶ Mathieu, XXV, 31-46.

⁵⁷ *L'Avenir de la science*, p.905.

⁵⁸ *Préface aux Nouvelles études d'histoire religieuse*, p.318.

⁵⁹ *L'Avenir de la science*, p.872.

⁶⁰ L. Rétat, *op. cit.*, p.131.

⁶¹ *L'Avenir de la science*, pp.879 et 889.

⁶² *Étude qui accompagne Le Livre de Job*, p.171.

Ainsi Dieu est-il à la fois processus et but. La première moitié du dix-neuvième siècle s'efforça, à l'instar de Renan, de réintégrer Dieu dans sa perception de l'univers de l'être par la conception du devenir historique. Selon F.-P. Bowman, à travers leurs méditations sur ce sujet, de nombreux romantiques étaient amenés à croire aux rapports du divin et de l'humain⁶³.

Dans la *Vie de Jésus*, l'idée que le héros se fait de l'homme convertit le rapport: "Dieu et l'homme" en celui de "Dieu en l'homme et par l'homme": «Dieu habite en l'homme, vit par l'homme...»⁶⁴. Ici, l'auteur ne fait-il pas refléter en son personnage sa profession de foi? En tout cas, il se propose d'analyser le problème "Jésus" en ayant recours aux lois permanentes de la conscience: «Une vue plus étendue de la philosophie de l'histoire fera ainsi comprendre que les vraies causes de Jésus ne doivent point être cherchées en dehors de l'humanité, mais au sein du monde moral»⁶⁵. L'idée de transcendance se trouve anéantie préalablement à la création du Jésus renanien. S'il ne s'associe pas aux personnes qui croient à la consubstantialité de Jésus et de Dieu au sens théologique du terme, c'est qu'il est impossible pour lui d'admettre une absolue transcendance, fondement même de cette doctrine. Le sens du «but divin que le monde poursuit»⁶⁶ reste très fort chez le biographe de Jésus. L'aventure de l'humain en son devenir est un angle essentiel sous lequel il aborde son personnage. Quant au terme: "le Royaume de Dieu", il y reconnaît «l'expression la plus élevée et la plus poétique du progrès humain»⁶⁷.

L'auteur de la *Vie de Jésus* s'oppose à tout prix à la perte de la valeur religieuse justement au nom de la finalité du monde: «Malheur aussi à la raison, le jour où elle étoufferait la religion! notre planète, croyez-moi, travaille à quelque œuvre profonde»⁶⁸. Ici sa pensée se distingue fondamentalement de celle du

⁶³ F.-P. Bowman, *op.cit.*, p.195.

⁶⁴ *Vie de Jésus*, p.254.

⁶⁵ «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.163.

⁶⁶ *Vie de Jésus*, p.31.

⁶⁷ *Ibid.*, p.299.

⁶⁸ *Ibid.*, Préface de la treizième édition, p.22.

dix-huitième siècle. Pour lui, l'homme ne se dépouillera jamais de la nécessité d'adorer. Il croit fortement au besoin du culte du cœur, d'autant plus que les religions positives lui paraissent sans valeur au futur. Lorsqu'il pratique «le culte du cœur», «le dernier des simples» est supérieur au «matérialiste qui croit tout expliquer par le hasard et le fini»⁶⁹. C'est la fonction majeure de la religion de répondre aux sollicitations du cœur humain, et une religion n'est remplaçable que par une autre religion⁷⁰. La réflexion sur ce qui sera la religion de l'avenir est un des fils conducteurs de la *Vie de Jésus*: religion pure, sans pratiques, sans temple et sans prêtre, autrement dit: "l'adoration en esprit et en vérité"⁷¹ à laquelle l'esprit humain aspirera de plus en plus, ce sera pour le biographe de Jésus sa forme ultime⁷².

En outre, la vision téléologique du monde vient miner de l'intérieur l'absolue dualité du bien et du mal. Ces deux contraires, par un déplacement de point de vue, se voient interprétés comme nécessaires et complémentaires: «le bien, le mal...défilent au rang qui leur est assigné, en vue de l'accomplissement d'une fin mystérieuse»⁷³.

À travers son interprétation d'un tableau d'Ary Scheffer, *La Tentation du Christ* (1855), l'optimisme moral de Renan s'affirme au plus haut degré⁷⁴; il s'agit de la scène où le Christ dans sa méditation songe un instant au recours à la violence pour le salut du monde; c'est le moment crucial où le bien et le mal se heurtent en lui. Toutefois, le Christ peint par Ary Scheffer reste éminemment vainqueur de sa lutte intérieure: «Je dirai presque qu'il n'est pas *tenté*, et je loue M. Ary Scheffer d'avoir modifié en ceci la donnée traditionnelle. Être tenté, c'est être à moitié

⁶⁹ *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p.22.

⁷⁰ *L'Antéchrist*, p.251.

⁷¹ *Jean*, IV, 23.

⁷² «De l'avenir religieux de la société moderne», *Revue des Deux Mondes*, le 25 oct., 1860, p.785.

⁷³ *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p.16.

⁷⁴ «La Tentation du Christ par Ary Scheffer», *Études d'histoire religieuse*, p.299. Voir la reproduction du tableau ajoutée à la fin de notre étude sur Renan. Ary Scheffer est l'oncle de sa femme Cornélie.

vaincu»⁷⁵.

C'est un Christ beau et raffiné dont l'«origine céleste», autrement dit, la beauté morale éclate. C'est un Christ qui incarne l'idée romantique de l'unité du vrai, du bien et du beau, du moins pour Renan. Mais plus que le Christ, il admire le Satan d'Ary Scheffer: il croit que le peintre a conçu un nouveau type de Satan, porteur d'un signe de modernité: dépourvu de ses cornes et de ses griffes, ce Satan dont les ailes seules indiquent son appartenance à la mythologie ne sert qu'à relever la beauté humaine représentée par le Christ⁷⁶. Certes à regarder le tableau, on dirait que sans ailes il serait un homme dont seule la forme noire implique l'aspect ténébreux de son être; il n'est pas alors dénué d'une certaine beauté, en comparaison du Satan médiéval. Cette figure presque humaine vient appuyer le postulat renanien de la négation du mal absolu: «Beau comme toutes les créatures nobles, plus malheureux que méchant, le Satan de M. Scheffer signale le dernier effort de l'art pour rompre avec le dualisme et attribuer le mal à la même source que le bien au cœur de l'homme»⁷⁷. *La Tentation du Christ* a ainsi fourni à Renan la meilleure preuve de l'affaiblissement du mal à l'époque moderne. C'est une illusion qu'il essaie de maintenir coûte que coûte...

F.-P. Bowman signale que, avec la faillite de la doctrine du progrès qui se constate à la seconde moitié du siècle, le Christ devient de plus en plus laid dans les représentations picturales⁷⁸. Il est certain que la beauté du Christ d'Ary Scheffer n'est pas sans rapport avec l'atmosphère morale propre au temps romantique qui persistait encore après 1848; combien est-il différent du Christ de Grünewald qui séduira profondément les hommes de l'époque décadente tels que Verhaeren et Huysmans.

⁷⁵ «La Tentation du Christ par Ary Scheffer», *Études d'histoire religieuse*, p.299.

⁷⁶ *Ibid.*, p.301.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ F.-P. Bowman, *op. cit.*, p.272.

2 La figure du Jésus renanien

(1) Les grandes figures de la spontanéité créatrice

Le "spontané" est une des idées constantes de la philosophie cousinienne⁷⁹ et le jeune Renan projette de s'y rapporter pour l'exécution de ses études religieuses. Cependant, s'il emprunte cette notion au *Cours de 1818*, l'intention d'élargir le domaine de la critique jusqu'au sein des religions vient de lui seul. Pour Cousin, la religion reste une forme populaire et poétique des vérités par rapport à la philosophie qui les détient sous leur forme authentique⁸⁰. Contrairement à cette interprétation éclectique, la religion demeure, aux yeux de Renan, l'œuvre de l'humanité, tandis que la philosophie est plutôt celle des individus⁸¹. En outre, elle est susceptible de dévoiler le secret de la conscience humaine à travers ses créations spontanées⁸². En tant que produit de l'esprit humain, elle reste une donnée essentielle et immanquable pour Renan, car elle montre à la science moderne une autre approche, si différente soit-elle de la sienne, du problème de l'être.

L'étude renanienne des mouvements religieux pose la notion de l'humanité au centre de sa démarche. Se voulant fidèle à ce critère essentiel, l'auteur de

⁷⁹ Voir L. Rétat, *op.cit.*, pp.39 et 73. Comme nous l'avons vu plus haut, attiré par l'aspect psychologique de la démarche cousinienne, le jeune séminariste rêva d'appliquer la psychologie au delà de l'âge de la réflexion, en particulier aux origines du christianisme. En outre, le cours de 1818 de Victor Cousin lui enseigna la distinction du réflexe (ce qui a le caractère de la réflexion et de la méditation, synonyme du "réfléchi": définition de Littré) et du spontané. Selon le philosophe de l'éclectisme, la vie intellectuelle se compose de deux versants: le mouvement spontané et le mouvement réfléchi; la spontanéité, activité pure, est la première forme de l'intelligence, tandis que la réflexion, activité volontaire, en constitue la deuxième forme; l'essentiel est que celle-ci découle de la première. Pour la sensibilité aussi bien que pour l'intelligence, le spontané et le réfléchi sont deux saisies différentes, mais successives. De même que la vérité se révèle à la réflexion, sa compréhension peut s'opérer par l'intuition. Cousin compare cet état du spontané à celui de l'enfant qu'une tendance "naturelle" entraîne, sans qu'il le sache, au même but que celui qui se meut par la réflexion; il poursuit déjà l'infini à travers les formes finies (V. Cousin, *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, L. Hachette, 1836, pp.69, 75-77 et 122).

⁸⁰ V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, Didier, 1841, p.19.

⁸¹ *Essai psychologique sur Jésus-Christ*, p.84.

⁸² «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.157.

L'Avenir de la science s'astreint à ne pas basculer du côté des individus: «En général, la bonne critique doit se défier des individus et se garder de leur faire une trop grande part»⁸³. Car, c'est la masse qui possède, à un degré de spontanéité bien supérieur à l'individu, les instincts moraux de la nature humaine⁸⁴. Les grands hommes, ce sont des reflets de l'humanité, le cas de Jésus ne contredit non plus ce principe: «...l'éternelle beauté vivra à jamais dans ce nom sublime (celui de Jésus), comme dans tous ceux que l'humanité a choisis pour se rappeler ce qu'elle est et s'enivrer de sa propre image»⁸⁵.

Pour le jeune Renan, Jésus était une expression du peuple, c'est-à-dire, de la grande force d'instinct inhérente à celui-ci⁸⁶. Toutefois, à l'encontre de la notion du héros chez Michelet, le rapport du grand homme et du peuple se colore d'ambiguïté chez Renan: le peuple fonde la légende qui perpétue la vie de la «grande âme» (jusqu'à ce point, le biographe de Jésus ne s'écarte pas de la conception romantique), mais ni Jésus ni François d'Assise ne sont de fidèles miroirs du peuple, sa projection authentique. La forte impression que leur personnalité a su donner aux hommes déclencha un grand mouvement religieux, et par conséquent, leur «complète originalité»⁸⁷ est d'une certaine façon étrangère au milieu constitué par le peuple. Dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Renan dira que l'on écrit la vie des dieux pour faire aimer le divin en eux⁸⁸. Même si c'est l'humanité qui conservera éternellement ce divin, pour l'historien il se concentre en des figures symboliques qu'il appelle "dieux". Écrire l'histoire des origines du christianisme est avant tout d'écrire l'histoire de Jésus, et celle de sa "personne".

Le peuple a tendance à s'exalter et à se prosterner devant la présence d'un individu sublime. Contrairement à Michelet qui tente de guérir la foule de cette

⁸³ *L'Avenir de la science*, p.885.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 885-886.

⁸⁵ «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.167.

⁸⁶ L. Rétat, *op. cit.*, p.217.

⁸⁷ «François d'Assise», *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p.524.

⁸⁸ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, O. C., éd. H. Psichari, t. II, p.756.

propension⁸⁹, Renan admet que le fondateur chrétien puise en partie sa force dans l'adoration de ses semblables. Mais c'est lui qui, par l'éclat spirituel de sa "personne", a suscité l'amour qui l'a rendu fort, au point même de lui faire, d'une certaine façon, vaincre la mort. Pour Renan, l'amour de ses disciples a "ressuscité" Jésus. Un échange d'amour constant entre Jésus et les siens donne sens à la personne du Christ.

En tout cas, la conception renanienne de Jésus reste marquée d'une équivoque provenant de la grande part accordée à la personne de Jésus. L'idée de la révélation universelle, caractéristique du romantisme à laquelle il se rallie en principe (le fait que Renan juxtapose quelquefois le nom de Bouddha avec celui de Jésus en est, nous semble-t-il, une des preuves) est de nature à affaiblir l'historicité de Jésus: «le Jésus de l'histoire tend à se perdre, signale F.-P. Bowman, dans la révélation universelle pour faire place au Christ comme processus historique (...)»⁹⁰. Renan n'a jamais affaibli le Jésus historique, mais bien plutôt le Jésus théologique. Ainsi Jésus, censé monopoliser le nom du *Filius Dei*, en raison de son exclusivité même, tend à perdre son importance dogmatique. De même, Renan vide de sens l'idée du "Fils unique", mais la redéfinition qu'il donne à Jésus: «l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin»⁹¹ s'accorde mal avec l'idée de la révélation universelle. Au demeurant, c'est un être incomparable sans l'existence de qui «l'histoire entière est incompréhensible»⁹². S'il se trouve dépourvu du titre de Fils de Dieu au sens traditionnel, l'unicité de sa présence se voit réhabiliter chez Renan par sa contribution sans exemple à l'humanité. Consacrée par le Sermon sur la montagne, cette religion du cœur et du sentiment pur, englobant à ce titre tout être humain, reste véritablement l'œuvre personnelle de Jésus⁹³.

Un des théologiens éminents de notre siècle, Rudolf Bultmann ne porte nulle-

⁸⁹ Voir infra, p. 66.

⁹⁰ F.-P. Bowman, *op.cit.*, p.202.

⁹¹ *Vie de Jésus*, p.261.

⁹² *Ibid.*, Introduction, p.56.

⁹³ *Ibid.*, p.256.

ment d'intérêt à la personnalité de Jésus, et cela à cause de l'insuffisance et de l'imprécision des renseignements que nous possédons sur sa vie. L'effort de saisir son œuvre doit donc tendre à chercher «ce qu'il a véritablement voulu»⁹⁴. Il est question pour Bultmann de savoir comment parvenir à la compréhension de notre propre existence à travers la connaissance de l'objectif poursuivi par Jésus. Extraire de la vie de celui-ci seulement sa volonté ferait de lui un être complètement abstrait. Tandis que pour Renan son œuvre signifie avant tout la cristallisation de son individualité historique.

(2) Le Jésus idéaliste

En 1860, Renan fut pressenti par Napoléon III pour diriger la mission scientifique de Syrie. Cette proposition lui donna l'occasion de connaître le berceau du christianisme. Aux mois d'avril et de mai de la même année, il visita non seulement Jérusalem, mais presque toutes les localités importantes de l'histoire du fondateur chrétien⁹⁵. Les notes qu'il prit au cours de son itinéraire constituent le premier état de la *Vie de Jésus*. Ses lettres à sa femme, au milieu du mois de septembre de la même année, témoignent qu'il était en train, à cette époque, d'en achever l'ébauche, qu'il mettrait en forme plus tard à Paris au retour de cette exploration⁹⁶.

Ce voyage permet à l'auteur de placer la trace de Jésus dans son cadre géographique. Comme le montre encore le plan de Michelet, insérant dans son *Histoire de France* un tableau géographique, relier l'histoire aux caractères des lieux où elle se déroule est l'apport du dix-huitième siècle, développé largement au siècle suivant⁹⁷. On voit l'historien du christianisme tenter, lui aussi, de mettre

⁹⁴ R. Bultmann, *op.cit.*, p.35.

⁹⁵ F. Millepierres, *La vie d'Ernest Renan*, Marcel Rivière et Cie, 1961, p.225.

⁹⁶ H. Psichari, *op.cit.*, pp.201 et 223.

⁹⁷ G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, Slatkine Reprints, 1975 (édition de Honoré Champion, 1923), t. I, pp.286 et 289.

en rapport la vie et la prédication de son héros avec le climat et les sites dans lesquels il vécut. Les notes contenues dans ses carnets révèlent son admiration pour le pays natal de Jésus: «Les fleurs en Galilée {une} beauté sans égal. Ravissantes. Et le mois d'avril est dans ce pays enivrant de charme et de beauté»⁹⁸. En revanche, Jérusalem, lieu de la Passion, déçoit son attente. Les impressions du voyageur se reflètent fidèlement dans son ouvrage: «Le plus triste pays du monde est peut-être la région voisine de Jérusalem. La Galilée, au contraire, était un pays très vert, très ombragé, très souriant...»⁹⁹. En outre, le contraste saillant de ces deux localités se voit transporté dans l'ordre de la psychologie religieuse, et demeure en surimpression dans l'opposition existant entre le Talmud et l'Évangile: Jérusalem est la vraie patrie du «judaïsme obstiné», caractérisé par le pharisaïsme et inscrit dans le Talmud; Jésus n'aimait pas cette ville, dans laquelle il n'entra que pour mourir. À l'encontre de la cité sainte, la Galilée est définie comme le vrai berceau de la religion chrétienne; le paysage, beau et charmant, avec des fleurs et des oiseaux en abondance constitue pour Renan le cadre par excellence de la prédication de Jésus; en particulier, les montagnes, plus harmonieuses que dans aucun lieu du monde, devenaient inspiratrices des plus hautes idées, c'est là enfin que se déroulèrent les actes les plus importants de sa carrière. La campagne galiléenne, riche en eaux et en fruits grâce à son climat doux, facilitait l'existence de ses habitants; ils y menaient une vie sans trop se soucier de leur subsistance. Cette douceur du milieu environnant travaillait pour susciter en eux des rêveries poétiques «confondant le ciel et la terre»¹⁰⁰. Au bord du lac de Tibériade, l'existence était une joie perpétuelle pour les pêcheurs; c'étaient des «simples», des «enfants heureux». Quant à Jésus, il aimait les fleurs et en tirait ses leçons, d'où naquit la belle parabole du «lys des champs». Les objets de la nature qui servaient de cadre à sa vie: les oiseaux, les montagnes, la mer... sont cités plusieurs fois dans

⁹⁸ Citée par H. Psichari, *op. cit.*, p.210.

⁹⁹ *Vie de Jésus*, p.85.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.86

son enseignement. La Galilée où les besoins vitaux se faisaient moins sentir qu'ailleurs est pour Renan le pays de l'idéalisme et de la poésie¹⁰¹.

La *Vie de Jésus* désigne son héros avant tout comme un idéaliste dont la pensée apparaît foncièrement antithétique au matérialisme, en ce sens que la matière ne lui importe que comme le signe d'une idée¹⁰². Celui qui a crié "Voilà que je refais tout à neuf"¹⁰³ vise «une réalisation palpable» (ainsi le titre du spiritualiste lui est-il impropre). Pourtant, ce qu'il a désiré réaliser est justement le triomphe de l'idée sur le résultat concret. Il ne ressemble ainsi nullement aux agitateurs de son époque et de tous les âges dans son idéalisme; au lieu d'avoir recours à l'usage de la force matérielle, il compte entièrement sur la puissance de la pureté du cœur, poussée jusqu'au paroxysme par la souffrance et la résignation¹⁰⁴. «L'idéalisme absolu» enseigne aux hommes que «pour posséder la terre, il faut y renoncer»¹⁰⁵. Tel est, pour Renan, le véritable esprit de Jésus, qui se révèle pleinement dans le Sermon sur la montagne.

Contrairement à l'interprétation qu'admettent les religions et certaines philosophies, la dualité du corps et de l'âme n'est pas, pour Renan, celle de deux substances; elle réside plutôt dans deux modes d'être. Ce sont «les deux vies ouvertes devant l'homme»: celle du corps demeure dans l'ordre des intérêts et des jouissances; en revanche, celle de l'âme se voit définie par le désintéressement absolu et la recherche de l'idéal. La conscience que Renan a de la prééminence de «la vie supérieure» n'est pas étrangère à la figure de son héros: «L'idée pour lui (Jésus) est tout; le corps qui fait la distinction des personnes, n'est rien»¹⁰⁶. Ce passage du chapitre XV révèle que «l'idéalisme transcendant» de Jésus a pour centre une perpétuelle communion avec tout; il a le sentiment immédiat d'une sorte d'interpénétration s'établissant entre lui et Dieu, entre lui et

¹⁰¹ *Vie de Jésus*, p.86.

¹⁰² *Ibid.*, p.113.

¹⁰³ *Apocalypse XXI*,5.

¹⁰⁴ *Vie de Jésus*, p.113.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.185.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.165.

les hommes. Né de son absolue confiance envers le Père, la forte union avec tout sentie comme telle fait vraiment sa force: là, il arrive à affirmer qu'il est véritablement le pain partagé entre ses disciples. Renan dit que Jésus est à la fois idéaliste dans les conceptions et matérialiste dans l'expression¹⁰⁷. Le sens de l'eucharistie chez Renan, M^{me} Rézat l'explique ainsi: «La vocation même de son idéalisme, c'est la métaphore, cette saisie globale du tout; loin de rester ici rhétorique, elle est vécue, elle combine toutes les modalités d'existence de l'être, en lui, hors de lui, elle consacre la fusion synchrétique de tous en un. L'eucharistie est donc bien l'héritage de Jésus, non comme sacrement porteur de sa vertu propre, mais comme métaphore de l'idéalisme transcendant»¹⁰⁸.

Nous avons vu plus haut l'intention de l'auteur de la *Vie de Jésus* de situer son personnage dans le milieu et dans le siècle où il vécut; certes, il y a une correspondance entre la figure de Jésus et son pays natal. Cependant, un tel postulat semble comporter un côté contradictoire. D'une part, si Jésus est bien originaire de Galilée lieu de sa naissance et par son idéalisme, ses disciples, bien que nés dans la même région, demeurent incapables de comprendre parfaitement leur maître; il existe donc un abîme infranchissable entre Jésus et les Galiléens. D'autre part, le Jésus de Renan se trouve indéchiffrable par la généalogie morale du peuple d'Israël: en vérité, il en tient deux grandes idées qui servent de fondement à sa doctrine de la pauvreté: l'exaltation des pauvres au mépris de la richesse, et la pensée qu'il existe au monde quelque chose de supérieur à la patrie, au sang, aux lois¹⁰⁹. Cependant, ces idées aboutissent, au sein du judaïsme, au fanatisme religieux; «exempte de presque tous les défauts de sa race»¹¹⁰, Jésus apparaît en tant que destructeur de la religion de ses aïeux. L'explication par l'environnement naturel et moral présente ainsi une faille dans son raisonnement, en déracinant Jésus de l'histoire de ses ancêtres. Figure de

¹⁰⁷ *Vie de Jésus*, p.192.

¹⁰⁸ L. Rézat, *op.cit.*, p.183.

¹⁰⁹ *Vie de Jésus*, p.156.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.201.

l'idéalisme universel, le Jésus renanien fait éclater, par ce titre même, le cadre racial et géographique.

(3) La pauvreté et la fraternité

Sur ce qu'est la pauvreté enseignée par Jésus existe une certaine divergence d'opinions. Selon R. Bultmann, l'homme n'obtient pas de qualités particulières devant Dieu grâce à une pauvreté volontaire: ce n'est pas ce que Jésus a demandé aux hommes, mais plutôt, c'est le sacrifice¹¹¹. Pour l'auteur de la *Vie de Jésus*, "la bonne nouvelle" annoncée par son personnage s'adresse avant tout aux pauvres:

«Le pur *ébionisme*, c'est-à-dire la doctrine que les pauvres (*ébionim*) seuls seront sauvés, que le règne des pauvres va venir, fut donc la doctrine de Jésus»¹¹².

En évidence, "les pauvres" ne signifient pas, dans la pensée de Renan, ceux qui le sont "en esprit"; la pauvreté est saisie à travers l'idéalisme cher à lui, dont l'apothéose se marquera dans le mouvement franciscain:

«La "pauvreté" resta un idéal dont la vraie lignée de Jésus ne se détacha plus. Ne rien posséder fut le véritable état évangélique;»¹¹³.

Or, elle se voit valorisée avant tout comme un détachement de la terre: faisant éclater la vanité des anxiétés terrestres, elle délivre l'homme; sans elle, celui-ci mènerait une existence d'inquiétudes et de tourments en raison de ses préoccupations matérielles; il s'en avilirait. C'est pour cela que Jésus ordonne à ses dis-

¹¹¹ R. Bultmann, *op.cit.*, p.99.

¹¹² *Vie de Jésus*, p.136.

¹¹³ *Ibid.*, p.138.

ciples de ne rien posséder et de vivre d'aumônes et d'hospitalité. Lui-même resta pauvre toute sa vie. La mendicité, loin d'être désapprouvée comme chez Michelet (pour celui-ci, elle est une condamnation du travail) constitue un état "saint". En fin de compte, la pauvreté crée une nouvelle valeur au delà des besoins vitaux et des intérêts; l'indigent, jusqu'alors faible socialement et économiquement, acquiert une force de nature morale par le renoncement au désir de possession. Il lui est facile de se détacher des soucis du monde d'autant plus qu'il ne détient presque rien. La société moderne considère l'homme essentiellement dans la perspective économique; elle lui fait croire que l'évaluation de son être se réduit à sa richesse matérielle; il lui arrive de s'estimer lui-même en adoptant le même critère. Ce que Renan déclare, à travers la figure du Jésus pauvre, c'est la victoire de l'ordre moral sur ce qui repose sur l'argent. C'est une valeur qui, donnant à la vie une raison d'être supérieure, rend insignifiante la richesse. On comprend que l'appel de Jésus aux pauvres n'a pas de rapport avec la revendication sociale pour avoir plus:

«Avoir fait de la pauvreté un objet d'amour et de désir, avoir élevé le mendiant sur l'autel et sanctifié l'habit du pauvre homme, est un coup de maître dont l'économie politique peut n'être pas fort touchée, mais devant lequel le vrai moraliste ne peut rester indifférent. L'humanité, pour porter son fardeau, a besoin de croire qu'elle n'est pas complètement payée par son salaire. Le plus grand service qu'on puisse lui rendre est de lui répéter souvent qu'elle ne vit pas seulement de pain»¹¹⁴.

En outre, la pauvreté fait naître un lien profond entre les hommes; le christianisme primitif est, pour Renan, une association de pauvres («"Pauvre" fut leur nom»¹¹⁵). La communauté partageant la même idée fit d'eux de véritables frères. Leur organisation demeure supérieure à celle que l'on nomme "l'État"; car «le royaume de Dieu», c'est-à-dire, «le royaume des âmes» reste le rêve sans

¹¹⁴ *Vie de Jésus*, p.138.

¹¹⁵ *Les Apôtres*, p.490.

fin que l'homme garde au tréfonds de lui-même. Par rapport à cette vaste contrée, nostalgique et toujours future, qu'est-ce que l'État? C'est un mécanisme qui transforme l'amour en égoïsme: «L'État ne sait et ne peut savoir qu'une seule chose: organiser l'égoïsme»¹¹⁶. L'union des *ébionim* triomphe également de la filiation par le sang; la famille n'est que la forme élémentaire de l'unité nationale. Pour Jésus, seul le lien de l'idée est capable de fonder une véritable fraternité, en arrachant l'homme à la propriété, à la famille et à l'État. Le royaume qui n'est pas d'ici-bas présente sa préfiguration déjà dans ce monde par la pauvreté:

«...il (Jésus) devait aller plus loin encore, et nous le verrons foulant aux pieds tout ce qui est de l'homme, le sang, l'amour, la patrie, ne garder d'âme et de cœur que pour l'idée qui se présentait à lui comme la forme absolue du bien et du vrai»¹¹⁷.

L'échelle des valeurs de Renan qui se reflète dans l'aspiration de son héros se trouve antithétique à celle de Michelet, pour qui la patrie et la famille importent plus que tout¹¹⁸.

(4) Le Jésus révolutionnaire

Le premier chapitre de la *Vie de Jésus*, intitulé «Place de Jésus dans l'histoire du monde», se rapporte à l'image de «l'homme de douleur» apparaissant dans le livre d'Isaïe¹¹⁹. Révéléateur du génie d'Israël, ce passage de l'Ancien Testament contient, selon Renan, «un cantique sur les souffrances», «le premier

¹¹⁶ *Les Apôtres*, p.491.

¹¹⁷ *Vie de Jésus*, pp. 75-76.

¹¹⁸ L. Rétat, *op.cit.*, p.189. Sur la notion de la patrie chez Michelet, nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Voir *infra*, pp.59-60.

¹¹⁹ *Isaïe*, LII, 13 et LIII. entier.

hymne à la souffrance que le monde ait entendu»¹²⁰: ce héros biblique n'a ni beauté ni grâce; méprisé et abandonné par les hommes, il supporte silencieusement toute sorte de peines; en fait, il s'est chargé des douleurs de ses semblables, il a accepté de souffrir afin d'expié leurs péchés; sa vie et sa mort constituent l'acte porteur de leur salut. Quelque misérable qu'il puisse paraître, c'est une figure salvatrice, dont la force réside dans la souffrance qu'il endure. Comme on le sait bien, c'est un des archétypes de l'idéal du Messie d'Israël.

Le Jésus renanien diffère sensiblement de «l'homme de douleur». En premier lieu, l'historien du christianisme a exclu le péché de sa philosophie; par conséquent, l'idée de l'expiation des péchés, si importante dans la tradition judéo-chrétienne, s'y trouve en désuétude. Toutefois, chez lui, la perte de la fonction religieuse de la souffrance n'évacue pas pour autant la valeur de celle-ci. Elle se voit valorisée et exaltée de nouveau dans la figure de Job, par déplacement de sens: ce personnage rencontre mille supplices moraux et physiques que Dieu lui inflige. Au milieu de sa profonde affliction, il proteste contre Dieu, dont il reste dominé par la grandeur. Renan interprète ainsi le texte:

«*Le livre de Job* est l'expression du trouble incurable qui s'empara des consciences à l'époque où la vieille théorie patriarcale, fondée uniquement sur les promesses de la vie terrestre, devint insuffisante»¹²¹.

Le dénouement de ce drame montre le héros bel et bien récompensé par le Seigneur grâce à sa fidélité prouvée, heureux et riche jusqu'à la mort. Aux yeux de Renan, cependant, l'essentiel ne réside pas dans cette fin. Par son cri déchirant, Job n'a nullement demandé la restitution de son bonheur et de ses biens antérieurs, mais il a voulu que le Maître-Dieu reconnaisse son innocence et sa justice; il croit qu'il n'a rien fait de mal, mais il souffre; c'est l'image d'un juste persécuté, écrasé par une Force toute puissante, par la Fatalité. Malgré tout, il n'abdi-

¹²⁰ Respectivement, *Vie de Jésus*, p.60 et «L'histoire du peuple d'Israël», *Études d'histoire religieuse*, p.106.

¹²¹ *Étude qui accompagne Le Livre de Job*, p.166.

que jamais, sa figure est étrangère à la vertu chrétienne de la résignation¹²². Face à l'Être supérieur, il ne peut s'élever contre celui-ci qu'au prix de sa suprême douleur; chez lui, la revendication de justice puise sa force seulement dans l'incomparable peine qu'il supporte. La souffrance condense en l'homme l'énergie spirituelle. Une telle pensée caractérise le romantisme; des écrivains tels que Michelet et Hugo se réfèrent, dans d'importantes pages de leur œuvre, à la figure de Job¹²³. Pour Renan, celle-ci est un des symboles de la supériorité morale. Elle lui donne l'occasion d'inscrire une nouvelle orientation à la perspective de l'humanité: au delà de l'attente de la récompense terrestre, l'homme juste entreverra poindre, dès maintenant, une toute autre espérance:

«Qu'importe la récompense quand l'œuvre est si belle qu'elle renferme en elle-même les promesses de l'infini?»¹²⁴

À cet horizon de pensée, la souffrance de Job préfigure celle du « Galiléen obscur »¹²⁵. Et cette analogie semble suggérer le deuxième point par lequel le Jésus renanien s'éloigne de « l'homme de douleur »: ce dernier, à la différence de Job, reste marqué d'un caractère passif; bien que son sort soit fixé comme tel par Dieu, on songe à l'impuissance d'un bouc émissaire. Selon Renan, les hommes très vertueux ainsi que ceux d'une moralité médiocre n'entrent jamais en action; alors qu'en matière morale, il faut des êtres forts qui conduisent les autres par leur parole puissante et qui, eux-mêmes, en poursuivent l'accomplissement:

«...en morale, la vérité ne prend quelque valeur que si elle passe à l'état de sentiment, et elle n'atteint tout son prix que quand elle se réalise dans le monde à l'état de fait»¹²⁶.

¹²² «L'histoire du peuple d'Israël», *Études d'histoire religieuse*, p.107.

¹²³ Voir infra, pp. 69, 131 et 134.

¹²⁴ *Étude qui accompagne Le Livre de Job*, p.170.

¹²⁵ *Ibid.*, p.172.

¹²⁶ *Vie de Jésus*, p.97.

Jésus était, dans les premiers temps de sa vie de prédicateur, un fin moraliste excellent à renfermer son enseignement en des formules courtes et vivantes. Cependant, le maître du Sermon sur la montagne change inévitablement en raison de l'idéal qui s'y est conçu. Annonceur de "la bonne nouvelle", Jésus sent le besoin immanquable de la réaliser lui-même et se transforme dans cette nécessité en «le révolutionnaire transcendant»¹²⁷. Il a donné au terme de «royaume de Dieu», existant depuis longtemps dans la tradition juive, «un sens moral» et «une portée sociale»: il aspire à «une révolution radicale, embrassant jusqu'à la nature elle-même»¹²⁸; c'est pour cette raison qu'il ne songe nullement à des insurrections politiques; les tentatives de ce genre ne peuvent apporter de profondes modifications à l'existence humaine. La liberté à laquelle l'homme ne cesse d'aspirer demeure irréalisable dans le monde matériel, où la liberté des uns suscite la contrainte de tant d'autres. La vraie liberté n'existe que dans le domaine des âmes. «La doctrine de la liberté des âmes», c'est ce que Jésus a créé; et c'est là le sens moral qu'il a su imprimer à la notion de «Royaume». Pour le réaliser, au lieu d'invoquer le Dieu le père, il tentait d'agir sur les hommes et par les hommes eux-mêmes; il comptait sur leur concours; n'est-ce pas ce que l'auteur veut dire par l'expression: «une portée sociale»? Dans le processus de l'accomplissement du «Royaume», c'est-à-dire de son idéalisation, Jésus transmute le sens de la force: il arrive à la faire coïncider avec souffrance et résignation¹²⁹. La révolution qu'il rêve concerne, pour Renan, ce retournement total de la signification de la force: dans ce renversement des valeurs, il se montre fondamentalement révolutionnaire. Ainsi, la plénitude de la souffrance, entrevue à travers la figure de Job, se voit formuler nettement par Jésus; et l'image de celui-ci tranche avec celle de «l'homme de douleur».

D'autre part, «le révolutionnaire transcendant» affirme la possibilité en l'homme d'être fils de Dieu:

¹²⁷ *Vie de Jésus*, p.108.

¹²⁸ *Ibid.*, p.109.

¹²⁹ L. Rétat, *op.cit.*, p.189.

«Il est révolutionnaire au plus haut degré; il appelle tous les hommes à un culte fondé sur leur seule qualité d'enfants de Dieu»¹³⁰.

À plusieurs reprises dans la *Vie de Jésus*, Renan se réfère simultanément à la Révolution de 1789 et à la tentative du fondateur du christianisme¹³¹. Cette mise en parallèle nous semble avoir trait à deux aspects communs qu'elles contiennent l'une et l'autre. En premier lieu, la Révolution de 89 doit, comme celle de Jésus, sa gloire aux forces cachées que l'humanité détient en réserve. Aux moments du grand trouble, celle-ci dévoile ses puissances, d'habitudes restées enfouies au fond d'elle-même. Jésus n'hésitait pas à violer le Sabbat; il agissait avec audace contre les absurdités pharisaïques; dans la mesure où il renonça à la réflexion, inutile dans les moments de crise, son comportement et sa parole se rapprochèrent d'une sorte de folie; il fut atteint quelquefois par une poussée de fièvre. C'est, pour Renan, l'instant où son héros incarne la spontanéité inspirée. Il tient donc les deux grands événements de l'histoire pour de suprêmes expressions du spontané: «Profondément inégales et d'autant plus divines qu'elles sont plus grandes, plus spontanées, les manifestations du Dieu caché au fond de la conscience humaine sont toutes du même ordre»¹³².

En second lieu, de même que l'idée fonde le premier mouvement chrétien, l'année 89 a été amenée par «l'idée régénératrice»¹³³. Pour l'historien, les insurrections n'ont pas de valeur, à moins qu'elles ne s'imposent par l'action d'une pensée idéale. Or, celle de 89 est une révolution fondamentalement philosophique à ses yeux; ce sont les théories nouvelles inaugurées par les penseurs du dix-huitième siècle qui l'ont faite, et les autres ont agi afin de la réaliser sur le plan politique. Pour elle comme pour la tentative de Jésus, c'est le triomphe de l'idée qui leur vaut l'honneur d'être appelées «grands faits de l'humani-

¹³⁰ *Vie de Jésus*, p.155.

¹³¹ Voir par exemple le chapitre XIX, p.199.

¹³² *Ibid.*, Introduction, pp.55-56.

¹³³ *L'Avenir de la science*, p.1027.

té».

L'*Histoire de la Révolution française* de Michelet laisse l'impression que l'esprit révolutionnaire, conçu au sein du peuple et exprimé entre autres par Voltaire et Rousseau, s'incarne à tour de rôle en divers personnages. Le drame religieux de Renan, n'a, au commencement, qu'un seul acteur, qui est à la fois idée et action. Sa figure prédominera jusqu'à la fin.

L'idée du royaume de Dieu qui a fait de Jésus le révolutionnaire transcendant, n'était pourtant pas une notion claire dans la conscience de celui-ci. Il arrive en définitive à l'interpréter comme «le royaume des âmes»; la délivrance qu'il désirait apporter aux hommes se rapporte au domaine de l'esprit. Toutefois, sa conception de la Cité de Dieu était double, car il n'a pas rejeté complètement l'idée de «l'accomplissement littéral des visions apocalyptiques»¹³⁴. Lui non plus n'était pas libre de l'illusion qui agissait tant, à cette époque-là, la population de son pays. Selon le biographe de Jésus, c'est justement ce rêve d'une Fin du monde qui l'a fortifié contre la mort, dans son aspiration au royaume spirituel. Sa démarche pouvait rester fertile grâce à la dualité de son idée. D'ailleurs, une pensée eschatologique suscite nécessairement le regard tourné vers l'avenir: à travers son mirage apocalyptique, Jésus prévoyait la Fin beaucoup plus proche qu'elle ne l'était, mais cette perspective, née de son «grand instinct d'avenir»¹³⁵, le fait rejoindre l'optique du siècle de son biographe, marquée par le progrès humain et la finalité du monde:

«Par une illusion commune à tous les grands réformateurs, Jésus se figurait le but beaucoup plus proche qu'il n'était; il ne tenait pas compte de la lenteur des mouvements de l'humanité; il s'imaginait réaliser en un jour ce qui, dix-huit cents ans plus tard, ne devait pas encore être achevé»¹³⁶.

¹³⁴ *Vie de Jésus*, p.177.

¹³⁵ *Ibid.*, p.184.

¹³⁶ *Ibid.*, p.180.

Le millénarisme, chimérique en tant que croyance d'une fin matérielle et surnaturelle, a donné un point de départ révolutionnaire au christianisme. Pour cette raison, l'Évangile, bien qu'incomplet comme témoignage de la prédication de Jésus, ne se réduit jamais, pour l'historien, à de simples leçons de morale¹³⁷.

(5) Le Jésus charmeur

Le poète des *Chimères* revêt la figure christique de la douleur métaphysique et du doute sur sa vocation: «En cherchant l'œil de Dieu, je n'ai vu qu'une orbite/Vaste, noire et sans fond, ...»¹³⁸. Le Jésus de Renan connaît le même genre d'angoisse à Gethémani. Il a donc accès au thème romantique du "Christ symbole du doute universel de l'homme". Il y a un autre point par lequel le personnage renanien approche du héros de Nerval: c'est l'analogie avec les dieux païens tels qu'Adonis et Athys. Sans doute, dans la *Vie de Jésus*, ce rapprochement est-il plutôt implicite¹³⁹. En tout cas, le thème d' "un beau dieu mort prématurément" y reste fondamental.

À plusieurs reprises au cours du récit, Renan se réfère au "charme" de son héros: «Ces nombreuses conquêtes, Jésus les devait aussi, pour une part, au charme infini de sa personne et de sa parole»¹⁴⁰; et il l'appelle ailleurs «ce beau jeune homme»¹⁴¹, indiquant qu'il considère aussi son personnage comme beau

¹³⁷ Selon Renan, Jésus était donc une de ces âmes passionnées, aptes à se consacrer entièrement à leur œuvre. Cependant, malgré le côté ardent de sa personnalité, les répliques qu'il adresse à ses adversaires contenaient souvent «de fines railleries»; et à ses disciples, fâchés pour l'accueil malveillant qu'ils avaient reçu, il répondait avec «sa fine ironie». C'est en effet le «grand maître en ironie» (*Vie de Jésus*, pp. 157, 188 et 205). Dans les pages de *L'Antéchrist*, l'expérience de Gethémani est présentée comme le moment du doute fondamental, qui se transforme en ironie. «Le don de sourire de son œuvre» (*L'Antéchrist*, p.68) deviendra un versant essentiel de sa personne par lequel Jésus se voit coupé entièrement de la judaïcité de son sang.

¹³⁸ G.de Nerval, «Le Christ aux oliviers», *Les Chimères, Œuvres*, Classiques Garnier, 1966, p.706.

¹³⁹ Dans la dédicace consacrée à sa sœur morte pendant la mission en Syrie, l'auteur évoque le nom d'Adonis. Voir *Vie de Jésus*, p.4.

¹⁴⁰ *Vie de Jésus*, p.129.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.237.

physiquement. La préface de la treizième édition suggère que faire de son personnage "un beau jeune homme enchanteur" est presque une nécessité dans la logique de l'auteur: «Il fallait faire mon héros beau et charmant (car, sans contredit, il le fut)»¹⁴².

La fascination de Jésus n'est pas autre chose que la force intime prouvant le divin en l'homme (on peut lire dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*: «Et pourquoi écrit-on la vie des dieux, ô ciel! si ce n'est pour faire aimer le divin qui fut en eux, et pour montrer que ce divin vit encore et vivra éternellement au cœur de l'humanité?»¹⁴³); les hommes admirent en Jésus le divin, resté en puissance en eux; ce qui engendre un profond sentiment d'adoration et d'adhésion. Ainsi, c'est son "charme" qui déclenchera tout le mouvement chrétien, mais le mot est à dépouiller de tout sens de mièvrerie.

L'auteur de la *Vie de Jésus* n'admet pas l'immortalité de l'âme après la disparition du corps; cependant, il trouve absurde l'idée de la mort totale de son héros. Dans sa pensée, son personnage doit être autrement immortel. Il lui donne une autre forme de survie: pour lui la vraie "existence de l'être" n'est pas celle qui s'arrête avec l'extinction du corps, mais bien celle que la mort réveille au cœur de ceux qui l'aiment¹⁴⁴.

Jésus se perpétue dans l'amour des autres, et agira où il est aimé. C'est, pour Renan, l'action véritable, à laquelle une vie d'homme d'action n'a pas d'accès¹⁴⁵. Et cette «vie par influence» se consacre sur la croix:

«...il commença sur le gibet la vie divine qu'il allait mener dans le cœur de l'humanité pour des siècles infinis»¹⁴⁶.

Les pages des *Apôtres* sont révélatrices sur ce point: il nous semble que trois aspects de la pensée de l'historien servent de fond à la citation ci-dessus. Tout

¹⁴² *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p.19.

¹⁴³ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, O. C., t.II, p.756.

¹⁴⁴ *Les Apôtres*, p.334.

¹⁴⁵ L. Rétat, *op.cit.*, p.211.

¹⁴⁶ *Vie de Jésus*, p. 246.

d'abord, selon lui, il existe dans le cœur humain une révolte instinctive contre la mort de l'homme de génie¹⁴⁷. Les gens préfèrent croire qu'il est toujours vivant. Jésus s'est ressuscité ainsi dans le cœur de Marie-Madeleine. Ensuite, Renan ne cesse d'insister sur la puissance de l'amour, dont la portée est immense: c'est l'amour qui donne la foi et fait vaincre la mort. Souvenons-nous de la définition renanienne de Jésus: un homme qui savait se faire aimer; tout part de là. Le credo chrétien est ainsi identique à l'amour: l'un et l'autre donnent à l'être humain la force d'affirmer, rare bonheur de pouvoir consacrer son idéal par un cri de certitude: «le jour où l'humanité cesserait d'affirmer, elle cesserait d'être»¹⁴⁸. Ce pouvoir demeure d'autant plus grand dans l'exemple de Marie la Magdaléenne qu'elle a su, par son affirmation, arracher de la mort son maître adoré. C'est pourquoi, aux yeux de notre historien, elle a pris la plus grande part, après Jésus, à la fondation du christianisme; elle est, en ce sens, la «reine et patronne des idéalistes»¹⁴⁹.

Autre aspect remarquable de cette figure renanienne de Marie de Magdala: par rapport à elle, Marie, mère de Jésus, se trouve effacée. L'auteur n'admet pas sa présence au pied de la croix¹⁵⁰. Avant la mort de son fils, son rôle reste sans importance dans le mouvement chrétien. La filiation par le sang s'efface totalement devant l'union par l'amour¹⁵¹.

(6) L'Évangile éternel¹⁵²

«Et, d'ailleurs, quel est l'homme vraiment religieux qui répudie complè-

¹⁴⁷ *Les Apôtres*, p.334.

¹⁴⁸ «L'Avenir religieux de la société moderne», *Revue des Deux Mondes*, le 25 oct. 1860, p.796.

¹⁴⁹ *Les Apôtres*, p.338.

¹⁵⁰ *Vie de Jésus*, p.245.

¹⁵¹ La *Bible de l'humanité* présentera l'objection sur ce point. Voir infra, p. 94.

¹⁵² Sur ce thème de "l'Évangile éternel", nous nous sommes référée à l'article de Mme Rétat: «L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIX^e siècle — George Sand, Michelet, Renan —», *Romantisme et religion*, P.U.F., 1980.

tement l'enseignement traditionnel à l'ombre duquel il sentit d'abord l'idéal, qui ne cherche pas des conciliations souvent impossibles, entre sa vieille foi et celle à laquelle il est arrivé par le progrès de sa pensée?»¹⁵³

Cet aveu de Renan est, d'un côté, tout à fait personnel et propre à celui dont la vie était consacrée aux études de la religion judéo-chrétienne; de l'autre, il semble exprimer le besoin intérieur de l'esprit critique du dix-neuvième siècle: «L'avenir religieux de la société moderne» (1860) prévoyait que le christianisme de Jésus, libre et nullement dogmatique, se développerait en se dégageant du système du passé¹⁵⁴. Michelet, à l'époque où il écrivait l'histoire du Moyen Âge, souhaitait, lui aussi, la survie du christianisme. Quant à G. Sand et à V. Hugo, leur rêve d'un renouveau religieux et social s'alimentait des symboles évangéliques¹⁵⁵.

Or, il existe un mouvement religieux médiéval qui a attiré l'attention de ces esprits, préoccupés de l'avenir de l'humanité; ce mouvement, appelé "l'Évangile éternel", a pour origine la prophétie de Joachim de Flore. «La pensée joachimite, dans ses prolongements, ne pouvait-elle pas servir, sinon d'incitation directe, du moins, de référence après coup, à bien des équivoques romantiques du "divin"?»¹⁵⁶, explique ainsi M^{me} Rétat l'accueil que le romantisme a fait au mouvement médiéval déclenché par l'abbé de Flore.

Joachim divise le temps en trois "âges": le premier est l'âge du Père, en rapport avec l'Ancien Testament. Le second, celui du Christ, relevant du Nouveau Testament. Et le troisième, celui de l'Esprit. Contredite par l'Histoire en tant que prophétie millénaire, cette théorie contenait néanmoins une idée du progrès; d'où son immense fortune à l'époque romantique. Selon Renan, l'abbé de Flore s'efforça le premier de découvrir dans *L'Apocalypse* «le secret de l'avenir entier

¹⁵³ *L'Antéchrist*, p.62.

¹⁵⁴ «L'avenir religieux de la société moderne», p.791.

¹⁵⁵ Voir le chapitre suivant consacré à G. Sand et V. Hugo.

¹⁵⁶ L. Rétat, «L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIX^e siècle», p.118.

de l'humanité»; exégèse qu'il condamne au nom de la science, du moins son côté millénaire qui prévoyait avec précision la date d'un grand Avènement¹⁵⁷. Mais à son sens la doctrine de Joachim, fondée sur une philosophie de l'histoire, implique une révolte fondamentale contre l'Église instituée, qui, vers la fin du Moyen Âge, se mêlait trop des affaires du monde et rivalisait avec les puissances laïques¹⁵⁸.

La tentative de Joachim de Flore lui paraît inséparable de l'ordre de St François, dans la mesure où elle avait été rendue publique et s'était radicalisée par ses apôtres franciscains. En outre, il estime que cet ordre portait en son sein un élan vers une réforme totale du monde. Une constatation qu'il a faite par la confrontation de divers documents du passé lui fait reconnaître un parallélisme fondé sur le millénarisme, auquel les joachimites franciscains avaient accordé tant d'importance: un axe: Jean Baptiste—Jésus (lignée qui trouve sa consécration dans le Nouveau Testament); et un second: Joachim de Flore—François d'Assise (à la doctrine joachimite aboutissant à saint François, on attribua le nom d' "Évangile éternel"). Ce canevas dualiste, inventé par les franciscains partisans de la nouvelle doctrine, mettant Jésus et François d'Assise sur le même plan, Renan s'en est servi pour appuyer son exégèse sur le fondateur chrétien: la vie de l'un comme celle de l'autre est pleine d'éléments légendaires; mais personne ne doute de la réalité de cet homme médiéval. Ainsi, l'existence de celui-ci assure-t-elle, à ses yeux, sa véracité à la figure de Jésus¹⁵⁹. François d'Assise désira toute sa vie imiter le plus fidèlement possible son Seigneur. L'optique de Renan fait en sorte que la vérité de la copie assure celle de l'original.

Le saint occidental a reflété, selon lui, le côté esthétique et moral de Jésus, en un autre terme, «la manière de sentir», ce qui constitue l'originalité profonde du fondateur chrétien. *Le Cantique des Créatures* est «le plus beau morceau de

¹⁵⁷ *L'Antéchrist*, p.221. Voir L. Rétat «L'Évangile éternel...», p.122

¹⁵⁸ «Joachim de Flore et l'Évangile éternel», *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 458.

¹⁵⁹ *Vie de Jésus*, Introduction, p.30.

poésie religieuse depuis les Évangiles»¹⁶⁰. C'est un grand artiste en communion avec tout, d'après la conception renanienne que l'art est le partage ou des pauvres ou des princes, auquel le bourgeois n'a nullement accès¹⁶¹.

Sous une apparence purement ascétique, le mouvement franciscain espérait une réforme générale du monde par la pratique de l'esprit évangélique, exprimé dans le Sermon sur la montagne: une pauvreté absolue par le renoncement total aux biens terrestres. Comme le montre l'hymne de Dante pour le *Poverello* d'Assise dans la *Divine Comédie*: «la Dame Pauvreté a enfin trouvé un époux»¹⁶², les fidèles héritiers de l'esprit de saint François le considérait comme un second Christ, même supérieur au premier dans la pauvreté, par l'apparition de qui le monde entrerait dans une nouvelle ère. Tel est l'élan secret que l'historien a découvert dans le passé, et dont il semble partager les linéaments conceptuels; né de la conscience populaire, le mouvement franciscain est, pour lui, un des courants précurseurs de la Réforme¹⁶³.

Dans l'introduction des *Apôtres*, il laisse voir son souhait d'écrire soit une histoire de la Révolution, soit une histoire de l'ordre de Saint-François¹⁶⁴: «Si je disposais de plusieurs vie...». Selon F.-P. Bowman, que la Révolution de 1789 ait accompli les idées évangéliques, de nombreuses personnes en eurent la conviction au cours des années 1830-1840; et 1848 vit surgir une analogie entre la Passion du Christ et la violence révolutionnaire¹⁶⁵. Renan perçoit lui aussi la potentialité révolutionnaire de l'Évangile: «Ce livre (l'Évangile), le plus révolutionnaire et le plus dangereux qu'il y ait, l'Église catholique l'a prudemment écar-

¹⁶⁰ «François d'Assise», *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p.525.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.529.

¹⁶² Dante, *Divine Comédie*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1965, pp.1452-1453.

¹⁶³ «François d'Assise», *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p.537. «J'ai pu, seul en mon siècle, comprendre Jésus et François d'Assise»; ainsi, les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* laissent entrevoir la profonde sympathie de l'auteur pour ces deux jumeaux spirituels. Ce qui les relie étroitement dans sa conscience, c'est, dit-il, son goût «pour le peuple, pour le pauvre» (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, O. C., t. II, p. 796).

¹⁶⁴ *Les Apôtres*, p.324.

¹⁶⁵ F.-P. Bowman, *op.cit.*, pp.13 et 18.

té; mais elle n'a pu tout à fait l'empêcher de porter ses fruits»¹⁶⁶. La virtualité révolutionnaire de l'Évangile, transmise en Occident, se concrétise, bien avant la Révolution française, dans le mouvement religieux de l'ordre de saint François.

Dans cette affinité spirituelle entre Jésus et François d'Assise, le problème des «races» apporte un élément de nuance. Saint François devient ainsi une sorte de Christ occidental. Certes, le dualisme de ces deux figures, Renan l'a aperçu dans la mentalité des joachimites franciscains, avec l'idée latente de la suprématie de la lignée occidentale (Joachim de Flore—François d'Assise); pour eux, cependant, ce canevas bipartite restait dans un rapport de succession, sans impliquer l'abolition de l'un par l'autre. Au XIX^e siècle, les historiens romantiques, dans l'intention d'établir un système de l'humanité, avaient tendance à classer celle-ci, disposition à laquelle Renan, lui non plus, ne se soustrait pas¹⁶⁷. Dans la *Vie de Jésus*, le héros se trouve, nous l'avons remarqué, complètement coupé de la généalogie spirituelle juive, et presque occidentalisé à travers son «doute» au mont des Oliviers et son caractère de «maître en ironie». Au contraire, à partir des années 80, l'historien réintroduira Jésus dans la filiation des prophètes juifs, et reconnaîtra enfin sa judéité¹⁶⁸. Ainsi, le «parfait miroir du Christ» en Europe se voit valorisé en tant que représentant éminent du christianisme occidental.

¹⁶⁶ *Les Évangiles*, p.380.

¹⁶⁷ En ce qui concerne cette analyse du problème des races, voir L. Rétat, *Introduction générale* à *RENAN Histoire et parole*, Robert Laffont, coll. "Bouquins", p.9.

¹⁶⁸ Voir L. Rétat, *Dictionnaire ajouté à Histoire des origines du christianisme*, article "race"; *Présentation* de RENAN, *Du judaïsme et du christianisme*, Desclée de Brouwer, 1995, pp. 16, 20 et 21.

3 Le Renan prédécadent

La préface de la treizième édition de la *Vie de Jésus* met en opposition le théologien et l'historien: le premier est préoccupé du dogme, et le second, de l'art et de la vérité: «L'historien n'a qu'un souci, l'art et la vérité (deux choses inséparables, l'art gardant le secret des lois les plus intimes du vrai)»¹⁶⁹. On voit dans ce passage que, en vue de la recherche du vrai, Renan exalte l'esthétique au détriment de la morale. *L'Avenir de la science* énonce déjà la mise en valeur du critère du beau en raison de l'impossibilité de fonder des préceptes universels sur lesquels l'homme moral puisse s'appuyer entièrement pour s'orienter vers le bien¹⁷⁰. D'ailleurs, la diversité des phénomènes moraux, constatée sur le plan universel (Renan cite l'exemple de la Chine), rend extrêmement difficile l'effort de savoir ce qu'est le bien. Ensuite, il n'admet pas la nécessité des règles générales imposées de l'extérieur, pour la raison que la spontanéité intime, autrement dit l'instinct du beau, suffira toujours pour que l'homme dirige sa conduite vers la vraie moralité¹⁷¹. Le beau moral sera donc "le succédané" authentique et seul possible du bien jusqu'à l'avènement de «la conscience absolue de l'univers»¹⁷². Jésus parvient à séduire la foule par la poésie de ses discours¹⁷³. Alors qu'au dogmatisme manque «la haute poésie», le Sermon sur la montagne restera indépassable par sa beauté poétique. Le bonheur qu'il inaugure («Heureux ceux qui ont le cœur pur...») demeure l'antithèse de la morale liée à la pratique et à l'utile. Ainsi, la valeur d'un au-delà idéal, inséparable du jugement esthétique, colore la figure renanienne de Jésus.

Les études de Renan s'appuient sur l'idée que l'art est «le plus haut degré de

¹⁶⁹ *Vie de Jésus*, p.9.

¹⁷⁰ *L'Avenir de la science*, p.869; «Je conçois de même pour l'avenir que le mot morale devienne impropre et soit remplacé par un autre. Pour mon usage particulier, j'y substitue de préférence le nom d'esthétique».

¹⁷¹ L. Rétat, *op.cit.*, p.161.

¹⁷² *Vie de Jésus*, p.185.

¹⁷³ *Ibid*, p.118.

la critique»¹⁷⁴; de ce fait, il est fondamental de percevoir ce qu'il y a de beau dans la religion. Or, ce que l'on adore sur l'autel chrétien est l'opposé de l'idéal de la beauté grecque; selon Renan, le christianisme a découvert la beauté de «l'étrange, (du) paradoxe», qui contraste avec la beauté naturelle du corps sain; ce que les chrétiens adorent est «le cadavre d'un Dieu mort», ou encore «l'*Addolorata* pâle et voilée». Ce renversement du critère (cette «déviation») consiste, croit-il, dans l'esprit humain, et participe de l'aspiration au monde idéal, à l'infini¹⁷⁵.

En outre, comme le signale M^{me} Rétat, Renan reste persuadé que ce nouveau critérium du beau se conçoit à travers la persécution, le martyre de milliers de croyants, en particulier sous le règne de Néron¹⁷⁶. Selon lui, les martyrs du christianisme primitif acceptèrent leur mort sans réticence, ou encore la voulaient eux-mêmes¹⁷⁷: «Souffrir pour la croyance est quelque chose de si doux à l'homme que cet attrait seul suffit pour faire croire»¹⁷⁸. Le besoin d'affirmer quelque chose concerne le fondement même de la foi, comme le montre la figure renanienne de Marie-Madeleine. Rappelons-nous son analyse de la Résurrection: inacceptable en tant que miracle, celle-ci reste pourtant un fait essentiel dans l'ordre de la psychologie religieuse: Marie Madeleine fut le premier témoin de la résurrection de Jésus; en arrivant au tombeau, elle constata que la pierre qui avait bouché l'ouverture était déplacée et que le corps ne s'y trouvait plus; cela lui suffit pour qu'elle proclamât avec conviction: «Il est ressuscité!». Renan pense que cette grande affirmation est le point de départ de la foi en la Résurrection¹⁷⁹.

¹⁷⁴ «La Tentation du Christ par Ary Scheffer», *Études d'histoire religieuse*, p.302.

¹⁷⁵ «M. Feuerbach et l'école hégélienne», *Ibid.*, pp.289, 290, 293 et 294.

¹⁷⁶ L. Rétat, *op. cit.*, p.204.

¹⁷⁷ *L'Antéchrist*, p.99; «Les chrétiens se présentent avant tout à l'imagination du temps comme une race obstinée à souffrir; le désir de la mort est désormais leur signe. Pour arrêter le trop d'empressement au martyre, il faudra la menace la plus terrible: la note d'hérésie, l'expulsion de l'Église».

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Les Apôtres*, p.351.

Significatif est le fait qu'elle est considérée comme fruit de l'illusion la plus étrange de la conscience féminine, dominée par la passion: «Disons cependant que la forte imagination de Marie de Magdala joua dans cette circonstance un rôle capital. Pourvoir divin de l'amour! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité!»¹⁸⁰. Il semble que Renan perçût dès sa jeunesse le rapport intime existant entre l'amour et la religion, tous les deux produits de l'esprit humain: «Lisez sainte Thérèse: elle est folle d'amour, jamais la plus brûlante passion n'a enfanté de tels accents, c'est son époux, son bien-aimé etc. Et rappelez-vous que c'est un homme mort depuis quinze siècles qu'elle appelle ainsi. (...) Malheureux à celui qui en rit, il ne comprend pas l'esprit humain, sa fière originalité»¹⁸¹. Renan insiste sur le fait que, dès l'aube de la foi chrétienne, ce qui séduisit les gens, en particulier les femmes est moins l'œuvre de Jésus que sa personne¹⁸². Cette idée de «l'identité fondamentale de la religion et de l'amour» maintenue tout au long de l'analyse renanienne du christianisme ne cesse de valoriser la figure de Marie de Magdala et le rôle joué par celle-ci: «le rôle de Marie de Magdala, en ce qui concerne la formation de la croyance à la résurrection, est le comble et vraiment le miracle de l'amour»¹⁸³.

Toutefois, le passage des *Apôtres* sur la Résurrection l'appelle, remarquons-le, «une hallucinée»; Renan n'a-t-il pas dit plus tard dans la *Préface aux Nouvelles études d'histoire religieuse* que «les fleurs de l'histoire religieuse sont des fleurs étranges, les héros de cette histoire sont le plus souvent des malades»?¹⁸⁴. Or la manière d'analyse de cette sorte ne le rapproche-t-elle pas de l'interprétation psycho-pathologique des expériences religieuses, devenue courante dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle? Certes, à propos des stigmates de saint François, son hypothèse s'écarte fondamentalement de celle

¹⁸⁰ *Vie de Jésus*, p. 251.

¹⁸¹ *Essai psychologique sur Jésus Christ*, p.22.

¹⁸² *Vie de Jésus*, p.89; «... il est probable que celles-ci (les femmes) aimaient plus lui que l'œuvre; il fut sans doute plus aimé qu'il aima».

¹⁸³ «L'Amour et la Religion», *Feuilles détachées*, t. II, p.989.

¹⁸⁴ *Préface aux Nouvelles études d'histoire religieuse*, p.310.

d'Alfred Maury dans «Des hallucinations du mysticisme chrétien», qui attribue la cause des stigmates du saint à son imagination ardente exacerbée par la mortification du corps et du jeûne et qui fait de ce prétendu miracle l'origine de sa renommée de second Christ¹⁸⁵. Renan, lui, épargne résolument saint François de ce genre d'analyse médicale, toute en chargeant par contre le frère Elie et son admiration envers son maître de manœuvres frauduleuses.

Comme le signale M^{me} Rétat¹⁸⁶, Renan cède dans son analyse de Christine de Stommeln à une interprétation psycho-pathologique; nullement d'accord avec A. Maury à propos de saint François, Renan approuve cette fois-ci l'hypothèse de son contemporain en ce qui concerne la stigmatisation de cette bienheureuse¹⁸⁷: il n'hésite pas à affirmer que les étranges et horribles visions de Christine qui la tourmentèrent longtemps ont pour cause ses troubles psychologiques féminins et son amour mal étouffé envers un jeune moine. À leur relation sans doute chaste, ne manque pas une ombre d'instinct sexuel mêlée à une délirante religiosité : «À deux reprises, la patiente (Christine) porta la main sous ses vêtements et en retira un clou sanglant portant des lambeaux de sa chair. Elle donna au jeune moine l'un des clous, tout chaud encore de la chaleur de son sein. Pierre le regarda comme une relique dont il ne détacha plus ni ses yeux ni son cœur»¹⁸⁸. Renan explique la guérison de Christine par son âge (de quarante-trois ans) et surtout par la mort de son bien-aimé; son désir charnel s'apaise donc avec le déclin de son être physique et la disparition de son objet d'amour.

Reconnaissons tout de même que Renan n'explique pas toujours de cette façon un phénomène religieux. Un épisode du martyre chrétien lors de la persécution de Néron, auquel il se réfère dans *L'Antéchrist*: «La légende raconte

¹⁸⁵ «Des hallucinations du mysticisme chrétien», *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} nov. 1854, pp.458-461.

¹⁸⁶ L. Rétat, *op. cit.*, p.476.

¹⁸⁷ «Une idylle monacale au XIII^e siècle — Christine de Stommeln —», *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p.563.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.541.

qu'une de ces saintes, marchant au supplice, rencontra un jeune homme qui, touché de sa beauté, eut pour elle un regard de pitié. Voulant lui laisser un souvenir, elle tire le mouchoir qui couvrait son sein et le lui donne; enivré de ce gage d'amour, le jeune homme court un instant après au martyre»¹⁸⁹. Si l'on compare cette citation à celle que nous avons mentionnée ci-dessus sur le rapport de Christine et de Pierre, elles montrent certes leur analogie, mais elles diffèrent totalement dans les détails: dans *L'Antéchrist*, l'évocation de la mort, du martyre sublime en quelque sorte une frénésie ambivalente qui se joue entre la foi et la volupté d'amour. Cette sorte de phénomène intéresse également l'auteur de *La Tentation de saint Antoine*: il évoque un sentiment religieux mêlé à une sensation d'amour, que la mort intensifie¹⁹⁰; l'esprit fin-de-siècle exaltera cette mentalité religieuse au profit de sa création artistique.

Par l'intention d'expliquer l'ardente dévotion d'une femme par son état psycho-physique, Renan se rapproche des auteurs de *Madame Gervaisais*, selon lesquels la sensibilité religieuse de la femme est intimement liée à des effets de l'âge et des nerfs: « L'amollissement des premières approches d'une foi la livrait à la séduction de ces sensations spirituelles, dont l'action est si agissante sur l'organisme d'une femme à l'âge où elle redescend sa vie »¹⁹¹. De nature malade et nerveuse, M^{me} Gervaisais subit l'ascendant de sa maladie, la phtisie, qui fomenta sa propension féminine vers le religieux¹⁹². Ce qui nous frappe chez les Goncourt, c'est qu'ils ne distinguent pas l'âme du corps jusqu'à ce que ces deux entités se confondent inséparablement; les expressions telles que «tous les sens d'une âme», «l'aspiration de ce corps, devenant un esprit», «ces sensations spirituelles»¹⁹³ en semblent révélatrices. Ils tentent de réduire, dans le cas de leur héroïne, «les choses de l'âme» à des effets du nerf et d'expliquer son penchant religieux par son organisme féminin.

¹⁸⁹ *L'Antéchrist*, p.99.

¹⁹⁰ Flaubert, *La Tentation de saint Antoine*, Garnier Frères, 1968, pp.114-115.

¹⁹¹ Les Goncourt, *Madame Gervaisais*, Gallimard, coll. "Folio", p.176.

¹⁹² *Ibid.*, pp.75, 240.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 176 et 240.

Les Goncourt relatent «la rencontre avec Jésus-Christ» de leur héroïne en résumant à leur manière les postulats renaniens sur le fondateur chrétien¹⁹⁴. La «sentimentalité toute féminine» que son intelligence avait su jusqu'alors réprimer éclate avec le contact de la religion pour conduire sa dévotion vers une spiritualité presque masochiste: «Avec sa nature, ses secrètes chaleurs d'amour, si peu dépensées dans sa vie, cette femme de sentiments extrêmes avait vu en imagination, dans la religion, un dur sacrifice, un martyr en détail, une grande occasion d'héroïsme contre elle-même»¹⁹⁵. «Les folies saintes et les délices hallucinées de l'amour religieux»¹⁹⁶: l'oxymore à la manière des Goncourt, révélateur de leur appartenance à l'esprit fin-de-siècle, est de nature à impliquer un lien fondamental entre la religion et la maladie psycho-pathologique. Le désir charnel et l'instinct de la mort¹⁹⁷, camouflés sous l'intensité du sentiment religieux, finissent par exercer un empire absolu sur la personne de M^{me} Gervaisais. Le corps est ici, signale M. Fumaroli, l'«horrible vérité médicale» de l'âme¹⁹⁸.

Tout au début du texte, M^{me} Gervaisais songe à la persécution des chrétiens lors de sa visite au *Campo Vaccino*; les Goncourt décrivent ainsi sa pensée en y exprimant la leur: «Elle se rebâtit toute vivante cette grande scène où s'étaient rencontrées comme des deux bouts et des deux extrémités du cœur humain, la passion de voir mourir et la folie de mourir...»¹⁹⁹. Ce thème de bourreau et de victime attire également Renan qui l'analyse à sa manière dans *L'Antéchrist*; précisons pourtant qu'il mène son récit à travers le regard d'un historien conscient du point de vue de l'infini donnant un sens à l'acte des persécuteurs ainsi qu'à celui des persécutés: «... et sans doute, dans la vie éternelle, les persécutés

¹⁹⁴ Les Goncourt, *Madame Gervaisais*, pp.147-148. Voir les notes de M. Fumaroli, p.330.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.210.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.241.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 256; «Lentement et sombrement enivrée, M^{me} Gervaisais devenait "amoureuse de la Mort"; et la Mort lui tardait comme une venue d'amour. Elle en avait faim et soif».

¹⁹⁸ Marc Fumaroli, *Préface à Madame Gervaisais*, p.57.

¹⁹⁹ *Madame Gervaisais*, p.83.

remercieront les persécuteurs de leur avoir procuré par la souffrance le sceau de la perfection»²⁰⁰.

Le mot de "Bête" apparaissant dans *L'Apocalypse* désigne, selon Renan, Néron que les chrétiens considérèrent comme l'Antéchrist, et même après sa mort ils continuaient à croire que ce terrible persécuteur reviendrait sur la terre et que le Néron ressuscité serait le véritable Antéchrist²⁰¹. Comparé à «un bourgeois dont le bon sens aurait été perverti par la lecture des poètes modernes...», le Néron renanien est amené, à travers ses «débauches d'esthétique perverse»²⁰², à jouer le rôle de la Bête: c'est certes un monstre, mais capable de sensations délicates, il n'est pas «un monstre vulgaire»²⁰³. C'est lui qui a découvert une esthétique propre à la sensibilité chrétienne, jusqu'alors ignorée: la nudité chaste de la sainte martyre que le crime de Néron a dévoilée révéla le «principe que la pudeur est une volupté et à elle seule une beauté»²⁰⁴. Néron, inventeur de ce drame pathétique, en est, au fond, l'unique spectateur; il devient le regard qui perce ce secret intime; jouissance du regard, du voyeurisme, c'est ce que Renan a aperçu chez Néron: «l'image de l'aïeule de Cymodocée se réfracta, comme l'héroïne d'un camée antique, au foyer de son émeraude»²⁰⁵.

L'auteur avoue ainsi dans l'introduction à *L'Antéchrist*: «Je ne cacherai pas que le goût de l'histoire, la jouissance incomparable qu'on éprouve à voir se dérouler le spectacle de l'humanité m'ont surtout entraîné en ce volume»²⁰⁶. Ici il affirme nettement que l'histoire est un spectacle et l'historien le regard qui la contemple. Ainsi, son propre regard d'historien coïncide avec celui de Néron. «Renan oscille, signale M^{me} Rétat, entre Chateaubriand et Huysmans, dans une couleur d'imagination par moments prédécadente»²⁰⁷. Comme le montre le nom

²⁰⁰ «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.155.

²⁰¹ *L'Antéchrist*, pp.205, 206 et 220.

²⁰² *Ibid.*, pp.77 et 78.

²⁰³ *Ibid.*, p.82.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.101.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp.101-102.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.23

²⁰⁷ M^{me} Rétat, *Introduction à l'Histoire des origines du christianisme*, p. LIX.

de l'héroïne des *Martyrs*, il songe évidemment à l'idée de Chateaubriand sur la persécution chrétienne; or, au dénouement des *Martyrs*, on lit ce passage: «En prononçant ces paroles, le martyr (Eudore) se dépouille de son manteau; il en couvre Cymodocée, afin de mieux dérober aux yeux des spectateurs les charmes de la fille d'Homère, lorsqu'elle sera traînée sur l'arène par le tigre. Eudore craignait qu'une mort aussi chaste ne fût souillée par l'ombre d'une pensée impure, même dans les autres»²⁰⁸. Chateaubriand est ainsi conscient d'un drame de chasteté et de souillure, de pureté et d'impureté qui se joue dans l'amphithéâtre à travers le regard. M^{me} Rétat précise que le regard du Néron renanien est déjà violé²⁰⁹; l'image violée, souillée devient créatrice, par cette souillure même, d'une nouvelle sensibilité esthétique et religieuse: «une beauté plus belle d'être profanée»²¹⁰. Cette curieuse mutation du concept du beau s'opère à travers le regard artiste chez Néron, qui transforme l'image contemplée en objet de sa jouissance sensuelle.

Chez Huysmans, dans le *Camaïeu rouge* par exemple, le voyeurisme, la fétichisme du regard, crée le tableau d'une féminité séductrice; ici la femme contemplée se présente comme un objet d'art, objet d'une contemplation artiste; elle demeure sublimée en art, s'échappant à sa vulgaire réalité²¹¹.

Cependant si l'historien s'empare du regard de Néron afin d'assister à la naissance de l'esthétique chrétienne dans la figure de la martyre, il perçoit également le côté moral de ce drame religieux: «Il n'y a pas de sceptique qui ne regarde le martyr d'un œil jaloux et ne lui envie le bonheur suprême, qui est d'affirmer quelque chose»²¹². Par le fait de reconnaître l'image d'une énergie spirituelle chez les martyrs, Renan s'écarte de l'analyse médicale des Goncourt sur la foi féminine, mais se rapproche certes de Huysmans par une contemplation artiste, précurseur de la sensibilité fin-de-siècle.

²⁰⁸ F.-R. de Chateaubriand, *Les Martyrs*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p.497.

²⁰⁹ L. Rétat, *op. cit.*, p.469.

²¹⁰ L. Rétat, *Introduction à l'Histoire des origines du christianisme*, p. LIX.

²¹¹ Voir *infra*, pp.278-279.

²¹² *L'Antéchrist*, p.99.



Planche 1 Ary Scheffer: *La Tentation du Christ*