NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

94 Nº 6 1972

La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale (suite)

Pierre GRELOT

p. 561 - 585

https://www.nrt.be/it/articoli/la-naissance-d-isaac-et-celle-de-jesus-sur-une-interpretation-mythologique-de-la-conception-virginale-suite-1279

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La naissance d'Isaac et celle de Jésus

SUR UNE INTERPRÉTATION « MYTHOLOGIQUE »
DE LA CONCEPTION VIRGINALE

(suite)

III. — Examen critique des textes de Philon

Il me faut envisager maintenant une question annexe, que les propositions de Dibelius (résumées par A. Malet) ne permettent pas de passer sous silence : les spéculations de Philon sur la naissance d'Isaac et de quelques autres n'attestent-elles pas, cependant, que le Judaïsme hellénistique était ouvert au thème de la conception virginale ? Même s'il en était ainsi, il faudrait se garder d'y voir un *théologouménon* commun et très répandu, car l'assertion de Dibelius sur ce point précis reposait exclusivement sur la rencontre de Philon et de Paul, utilisant le même théologoumène de façon indépendante. Or Paul vient précisément d'être écarté. Nous sommes donc en face d'un problème particulier, posé par l'exégèse du seul Philon, assez original dans toute son œuvre pour avoir pu élaborer une exégèse de la Genèse sans analogue ailleurs.

1. *Le texte du traité* De cherubim

Le texte allégué par Dibelius, extrait du traité *De cherubim*[64] (notamment aux n^os^ 45 et 47), faisait déjà partie du dossier réuni

64. Je citerai ici ce texte d'après l'édition de J. GOREZ, *De cherubim*, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1963, dont je reproduirai la traduction française et la numérotation. On trouvera le même texte de Philon, plus longuement reproduit, dans l'ouvrage de A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, pp. 70-73.

par C. Clemen à la suite de Conybeare, Badham, Usener et Holz-mann [65]. Mais il est impossible d'en apprécier objectivement le contenu sans tenir compte du caractère du traité où il figure et du type d'exégèse que Philon y pratique. Une citation matériellement exacte peut tomber ici à côté de la question, si elle néglige ce contexte précis, qui commande l'herméneutique philonienne de la Genèse. De quoi s'agit-il donc ? D'une réflexion philosophique sur la condition de l'homme chassé du Paradis et sur la façon dont les sages, favorisés par Dieu, retrouvent une part de la dignité humaine grâce à la pratique de la vertu intellectuelle et morale [66]. L'exégèse allégorique de la Genèse et d'autres livres permet de développer ce thème en forme figurée. Dès les premiers paragraphes du texte, on est fixé sur les intentions de Philon et sur l'usage qu'il va faire des personnages bibliques. Bien mieux, à peine a-t-il cité *Gn 3*, 23-24, où il est dit qu'Adam fut « renvoyé » (ἐξαπέστειλεν) puis qu'il fut « chassé » (ἐξέβαλε) du Paradis, il décrit les deux sorts possibles de l'homme qui, sans parvenir à la vertu souveraine, reste sous le régime de « l'éducation moyenne » (ἡ μέση παιδεία) : « Celui qui est *renvoyé* ne se voit pas interdite une possibilité de retour. Celui qui est *chassé* par Dieu subit un exil éternel. A celui qui n'est pas encore saisi fermement par le mal, il est accordé, s'il se repent, de revenir, comme vers une patrie, à la vertu d'où il a été banni. Mais celui qui est écrasé et accablé par une maladie violente et incurable, son destin est de supporter jusqu'à la fin des temps l'horreur des peines éternelles, rejeté avec mépris au séjour des impies, pour subir une lourde infortune, absolue et continue » (nº 2).

Où trouver dans la Bible une figure allégorique de ce double destin ? Philon choisit précisément les deux récits relatifs à Agar (*Gn 16* et *21*). Agar va donc représenter l'éducation moyenne, tandis que Sara représentera la vertu souveraine. Dans le premier récit, c'est Agar qui s'enfuit d'elle-même « sans avoir été exilée, et elle revient, après la rencontre de l'ange qui est un *logos* divin, à la maison de son maître » (*Gn 16*, 6 s.). « Mais la seconde fois elle est chassée (ἐκβάλλεται), sans pouvoir jamais être ramenée » (*Gn 21*, 14) (nº 3). Cette finale est très significative, car Philon se rencontre précisément avec saint Paul dans l'usage *allégorique* du même texte biblique : *Gn 21*, 12-14. Mais on mesure du même coup la différence qui existe entre les deux commentaires allégoriques de ce texte. Celui de Paul se développe dans le cadre d'une typologie où l'histoire patriarcale préfigure la situation advenue « à la pléni-

65. C. CLEMEN, *op. cit.*, p. 231, se fondant sur une étude de Conybeare, donnait une citation en recourant à une numérotation différente, d'après l'édition de Mangey. M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 20 s. et 30-32, utilisait au contraire la même numérotation que celle que j'emploie ici (cf. éd. de Cohn-Wendland).

66. R. GOREZ, *De cherubim*, p. 11 (Introduction).

tude du temps » : Isaac représente les chrétiens, tandis qu'Ismaël représente les Juifs soumis au régime de la Loi [67]. Chez Philon, tout est transposé au plan psychologique et moral, l'histoire patriarcale fournissant une représentation de cette réalité intérieure grâce à l'herméneutique des symboles. Une subtilité exégétique fondée sur la traduction grecque de la Genèse permet de relier l'histoire d'Agar à celle d'Adam : l'emploi du même verbe ἐκβάλλω dans *Gn 3,* 24 et *Gn 21,* 12. 14. Il faut noter cependant que, dans le récit des origines comme dans l'histoire patriarcale, l'homme est représenté allégoriquement par les personnages de sexe masculin : Adam d'un côté, Abraham de l'autre. Les deux femmes, Sara et Agar, représentent allégoriquement des dispositions intérieures diversement qualifiées [68].

L'interprétation des noms propres joue à cet égard un rôle important pour montrer le changement de condition qui intervient dans l'homme grâce à la pratique de la vertu. On sait que, dans la Genèse, Abram devenait Abraham, et Saraï devenait Sara. Philon reprend ce détail pour y voir le symbole d'une mutation morale. Au début, Abram était « le père sublime qui s'adonne à la philosophie des hauteurs... et à la philosophie du sublime [69], celle qui est dans le ciel et que la mathématique consacre comme l'aspect le plus noble des sciences de la nature » (n° 4). Ensuite il devient « le sage, l'ami de Dieu, son nom étant changé en celui d'Abraham, qui signifie « le père élu du bruit » ; le mot prononcé fait en effet du bruit, et son père est l'esprit qui s'est saisi du sérieux des choses » (n° 7). Parallèlement, Saraï, au début, « symbole du « commandement qui est mien »... n'était pas encore changée en la vertu générique..., mais se rangeait encore parmi les vertus particulières et spécifiques », qui sont par nature périssables, « car le lieu où elles ont leur place, le Moi, est périssable » (n° 5). Tandis qu'à la fin elle devient Sara, « dont la dénomination équivaut à « souveraine », c'est-à-dire qu'au

67. Sur cette notion de la typologie, qui suppose un parallélisme de situation entre l'histoire biblique et les réalités néo-testamentaires, voir mes exposés, dans *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* Bruges-Paris, 1962, pp. 286-305, et *La Bible, Parole de Dieu,* Bruges-Paris, 1965, pp. 265-287.

68. On trouvera un bon exposé de l'exégèse allégorique de Philon dans le livre de J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie,* Paris, 1958, pp. 129-142. L'auteur y distingue une interprétation cosmologique (pp. 129-131), une interprétation anthropologique (pp. 131-135) et une exégèse mystique (pp. 135-142), les deux dernières se recoupant et constituant ici le lieu essentiel de l'enquête. Dans le cadre de l'exégèse mystique, la triade des patriarches Abraham, Isaac et Jacob représente un itinéraire de l'homme vers Dieu, où l'interprétation allégorique des mariages prend place. Il faudrait, sur ce point, compléter les données du *De cherubim* par des textes empruntés à d'autres traités, notamment *De Abrahamo* et *De migratione Abrahae.*

69. C'est-à-dire : la connaissance profane. Sur le recours à la mathématique comme degré supérieur de cette connaissance, cf. J. DANIÉLOU, *op. cit.,* p. 127 s., qui reconnaît sur ce point la dépendance de Philon par rapport au courant pythagoricien.

lieu d'être la vertu spécifique et périssable, elle est devenue générique et impérissable » (n° 7). Dans ce contexte, le nom d'Agar n'est pas expliqué parce qu'il ne fournit aucun élément exploitable. Il suffit que la servante d'Abraham représente « le cycle de l'éducation moyenne » (n° 6). Mais les deux fils d'Abraham deviennent représentatifs des deux situations morales possibles : Isaac figure « le bonheur... de la joie[70] et du plaisir de ceux qui ont renoncé aux travaux des femmes et sont morts aux passions », tandis qu'Ismaël, fils d'Agar, est assimilé au « sophiste » (n° 8). Quand l'homme accède à l'état vertueux que représente Isaac, « alors sont bannies les études préliminaires dont le nom est Agar, banni aussi sera leur fils, le sophiste qui s'appelle Ismaël » (n° 8). « Et ils entreront dans l'exil éternel : Dieu confirme leur expulsion, quand il ordonne au sage d'écouter ce qui est dit par Sara. Elle dit sans détour de « bannir la petite esclave et son fils » (*Gn 21,* 10). Obéir à la vertu est beau, et surtout quand elle propose un tel décret, parce que les natures parfaites diffèrent infiniment des états intermédiaires, et parce que la sagesse est étrangère à la sophistique » (n° 9).

2. *La signification allégorique de Sara*

Ces citations un peu longues donnent une idée du climat dans lequel se développe l'allégorie philonienne, de son intention didactique, de sa méthode d'interprétation appliquée aux textes bibliques. Il s'agit d'un exposé pédagogique, où les thèses enseignées sont projetées sur le récit qui les symbolise : elles commandent le choix des détails retenus et la signification qui leur est superposée. Ce qui intéresse Philon, ce n'est pas la matérialité historique de ce que raconte l'Ecriture, mais la signification philosophique qu'il peut y rattacher par divers stratagèmes ingénieux et subtils. Devant cette façon de pratiquer l'allégorie, le développement paulinien relatif aux deux femmes d'Abraham, tout en se définissant comme « allégorie » (*Ga 4,* 24), apparaît comme remarquablement sobre, car la relation figurative qui existe entre Isaac et les chrétiens, également héritiers de la promesse faite à Abraham quoique sur deux plans différents (cf. *Rm 9,* 7-9), fonde la lecture allégorique de l'histoire des deux épouses et des deux fils. A partir de là, il est bien évident que la

---

70. Il y a ici un jeu de mots sur le nom d'Isaac, comme le relève J. DANIÉLOU, *op. cit.,* p. 139 : « Isaac, dont le nom signifie « rire », représente le parfait, celui qui a la sagesse infuse ». Philon continue : « Dieu est le créateur du « rire », qui est vertu, et de la joie, si bien qu'il faut penser qu'Isaac n'est pas le produit de la génération, mais qu'il est l'œuvre de l'Inengendré » (trad. de I. FEUER, *Quod deterius potiori insidiari soleat,* n° 124 ; dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie,* t. 5, Paris, 1965, p. 95). On verra reparaître plus loin ce thème de la conception d'Isaac ; sa portée réelle pourra alors être appréciée correctement.

réalité visée par l'exposé didactique de l'interprète détermine, dans les deux cas, la signification qu'il attribue aux détails du récit. Si l'on se fie au sens littéral de la Genèse, il ne viendrait à l'esprit de personne de voir dans Agar et Ismaël, soit l'image de la Jérusalem historique et des Juifs ses enfants, soit celle de l'éducation moyenne et des sophistes qui l'enseignent. Les deux allégoristes doivent déployer des trésors d'ingéniosité pour en venir à leurs fins (cf. *Ga 4*, 24b-25). Dès lors, il ne faut pas s'étonner si *la réalité introduite dans le filigrane du texte reflue sur son contenu et conduit au besoin à en forcer le sens ou même le contenu.* On l'a déjà constaté plus haut à propos de saint Paul [71], lorsqu'Isaac et Ismaël, à l'image des Juifs et des chrétiens, devenaient « celui qui a été engendré selon la chair » et « celui qui a été engendré selon l'esprit ». On le constate à nouveau à propos du bannissement d'Agar et d'Ismaël, qui figurait chez saint Paul l'exclusion des promesses pour ceux qui se réclament de la Loi, tandis que Philon y voit le bannissement de l'éducation moyenne conçue à la manière des sophistes. On doit avoir présents à l'esprit tous ces caractères de l'allégorie philonienne, quand on lit dans la suite du même traité le passage où se trouve interprétée la naissance d'Isaac, comme d'ailleurs celle d'autres personnages bibliques où Philon découvre une figure possible de la sagesse véritable [72]. En effet, les naissances en question représentent le fruit de la vertu pour les hommes qui la pratiquent. On va constater que, du même coup, la conception qui les précède sera elle-même représentée sur le modèle de la réalité intérieure qu'elles figurent.

Philon s'en explique équivalemment dans un passage très clair, qu'il faut encore citer tout au long : « Quand nous parlons de la conception et de l'enfantement des vertus, que les superstitieux se bouchent les oreilles ou s'éloignent. Mystères (τελετάς) divins que nous expliquerons point par point aux initiés (μύστας) dignes de connaître les mystères les plus saints, à ceux qui pratiquent avec modestie la piété vraie, celle qui est réellement sans vanité... Et maintenant, voici comment il faut aborder l'explication du mystère.

---

71. Cf. *supra*, p. 476.

72. Ce point découle de la symbolique des mariages, que Philon explique notamment à propos du mariage d'Isaac comparé à la situation matrimoniale d'Abraham : « Ce n'est pas avec plusieurs femmes ni avec aucune concubine qu'Isaac vit perpétuellement. Pourquoi cela ? Parce que la vertu qui s'apprend, celle à laquelle Abraham a part, a besoin de plusieurs sujets d'étude... De même celle qui se réalise par l'ascèse... Mais la race qui apprend d'elle-même, race à laquelle appartient Isaac, qui a la joie parfaite pour lot, ... n'a besoin ni d'ascèse ni d'instruction... En effet, quand Dieu répand d'en-haut comme une pluie le bien qui s'enseigne et s'apprend de lui-même, il est impossible de vivre encore avec des disciples qui sont esclaves et concubines » (*De congressu eruditionis gratia*, n°s 34 s.; traduction abrégée chez J. DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 139 s.; autre traduction de M. ALEXANDRE, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 16, Paris, 1967, pp. 129 s.: je m'inspire librement de l'une et de l'autre).

Le mari s'unit à l'épouse, l'être humain mâle s'unit à l'être humain femelle, en obéissant à la nature, et ils auront des relations intimes en vue de la procréation d'enfants. Mais les vertus, qui ont une descendance si nombreuse et si parfaite, il n'est pas selon la Loi (θέμις οὐκ ἔστιν) qu'elles soient le lot d'un mari mortel. Cependant, si elles ne reçoivent pas de semence d'un autre, jamais d'elles seules elles n'enfanteront [73]. Qui est-ce donc qui met en elles les semences du bien, sinon le père de tout ce qui est, le Dieu non engendré et qui engendre tout ? Il donne sa semence, et le produit qui est semé, qui est une part de lui-même, il en fait don. Dieu ne produit en effet rien pour lui, puisqu'il n'a besoin de rien, mais pour quiconque demande à recevoir » (nos 42-44). Tel est le modèle qu'il va falloir retrouver dans les récits bibliques sous une forme imagée, à grand renfort de subtilités exégétiques. Car comment l'Ecriture représenterait-elle cette fécondité virginale des vertus, exclusivement donnée par Dieu ? Un texte de Jérémie permet à Philon, un peu plus loin, d'allier explicitement le thème de la virginité à celui des épousailles divines offertes à l'âme vertueuse [74]. Jérémie « rendit (cet) oracle qui s'adressait à la vertu la plus pacifique : « Ne m'as-tu pas nommé ta maison, ton père, le mari de ta virginité ? » (*Jr 3*, 4, Septante, avec substitution de ἄνδρα à ἀρχηγόν pour introduire l'image du mari). Il montrait de façon parfaitement expressive que Dieu est une maison, le père de toutes choses, puisqu'il les a engendrées, le mari de la sagesse, qui dépose la semence du bonheur pour la race des mortels dans une terre de bonne qualité, *et vierge*. Avec la nature incorruptible, intacte, pure, celle qui est, en toute vérité, vierge, il est décent que Dieu ait des entretiens ; c'est le contraire avec nous. Chez les hommes, l'union en vue de la création des enfants fait, des vierges, des femmes. Mais quand Dieu commence à avoir commerce avec l'âme, de ce qui auparavant était une femme, *il refait une vierge*, car il détruit et chasse les désirs sans noblesse ni virilité qui l'efféminaient, pour y substituer les

73. L'arrière-plan de cette phrase est constitué par la physiologie des Anciens, selon laquelle l'homme dépose dans le sein de la femme une semence qui croît comme la graine en terre. La mythologie des théogamies païennes se conformait à cette représentation, lorsqu'elle montrait la fécondation des mortelles par les dieux, encore que parfois elle en adoucît la trivialité (voir la citation d'Eschyle dans le *Prométhée enchaîné*, mentionnée *infra*, p. 572). La perspective de Philon est évidemment différente de celle des théogamies, même si elle applique une image semblable à la fécondation de l'âme par le Logos du Dieu vivant. J. Daniélou voit dans son texte un exemple de « platonisme biblique », expliquant « la création par Dieu du monde intelligible pré-existant au monde sensible » (*op. cit.*, p. 141).

74. Cf. *supra*, note 72, avec la citation du *De congressu eruditionis gratia*, où la virginité n'est cependant pas mentionnée explicitement (contrairement à ce que laisserait entendre la traduction de J. Daniélou). On notera qu'ici la virginité de l'âme vertueuse est regardée comme restaurée par Dieu qui « s'entretient avec elle ».

vertus natives et sans alliage » (nos 49-50). Ce long commentaire montre à l'évidence pourquoi Philon aura besoin de retrouver dans l'Ecriture, base textuelle de ses exposés allégoriques, des figures de la virginité féconde, pour montrer à partir d'elles que l'âme introduite dans la familiarité avec Dieu, non seulement y retrouve sa virginité (cf. n° 51), mais « reçoit de Dieu comme une semence les idées des vertus immortelles et vierges » (n° 52).

Quel est donc l'artifice d'exégèse grâce auquel l'opération sera possible ? Le texte de *Gn 4*, 1-2 fournit sur ce point le matériel nécessaire. On y lit : « Et Adam *connut* sa femme ; et elle conçut et enfanta Caïn... Et Dieu lui donna en outre d'enfanter son frère Abel » (n° 40). Or le verbe *connaître,* qui désigne expressément le rapport sexuel, ne se retrouve nulle part dans les textes qui concernent la conception et la naissance des patriarches. On peut fonder une spéculation sur cette omission, que Philon estime caractéristique : « Ceux dont le Législateur (νομοθέτης = Moïse) garantit la vertu par son témoignage, il ne les montre pas *connaissant* des femmes, que ce soit Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, ou quelque autre animé du même esprit (ὁμόζηλος) qu'eux » (n° 40). On trouvera peut-être qu'il y a là une subtilité bien hardie, puisqu'elle prend acte des silences de l'Ecriture. Faut-il rappeler que l'auteur de l'épître aux Hébreux [75] construit de la même manière sa spéculation sur Melchisédech, « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement et dont la vie n'a pas de fin », de sorte qu'il est par là « assimilé au Fils de Dieu » (*He 7*, 3)? C'est la condition du Christ qui reflue, en vertu du silence de l'Ecriture, sur le personnage où l'auteur retrouve sa préfiguration allégorique. Ce type de spéculation est donc un trait bien caractérisé de la culture alexandrine, dont l'épître aux Hébreux est un bon spécimen, non plus juif mais chrétien.

Dans ces conditions, on ne s'étonne pas de voir Philon examiner minutieusement les récits relatifs aux fils des patriarches et de Moïse, pour y noter l'absence du verbe « connaître » dans les récits de conceptions et de naissances. Aussi bien, « celles qui habitent avec ces hommes-là sont (εἰσι), selon le langage, des femmes, mais en fait, des vertus [76] : Sara, souveraine et régente ; Rébecca, persévérante dans le bien ; Léa, qu'on a refusée et qui se fatigue dans la pratique continue du bien, celle que tout insensé a refusée et renvoie

75. Voir le commentaire de C. Spicq, *L'épître aux Hébreux,* t. 2, Paris, 1953, pp. 183 s. Sur les rapports de l'auteur avec Philon et le milieu alexandrin, voir le t. I du même ouvrage (1952), pp. 39-91 (notamment, pp. 53-64 : arguments et exégèses de l'épître fondés sur le texte grec de l'Ancien Testament).

76. Dans ce qui suit, l'interprétation grecque des noms hébraïques, moyennant quelques contresens occasionnels (par exemple à propos du nom d'Abraham, n° 7), est une des sources de l'interprétation allégorique.

en lui disant : Non ; Séphora, la femme de Moïse qui s'élève, rapide, de la terre vers le ciel pour y contempler les essences divines et bienheureuses, et dont le nom est 'petit oiseau'» (n° 41). On se rappelle la phrase de saint Paul, introduisant son allégorie des deux épouses d'Abraham : « Ces (femmes) *sont* (ἐστιν) deux alliances » (*Ga 4,* 24). Philon et Paul pratiquent décidément l'allégorie suivant des règles communes. Mais l'objet *signifié,* très différent dans les deux cas, commande pareillement la présentation de l'objet *signifiant.* C'est pourquoi Philon relève, dans la Genèse et l'Exode, les traits qui peuvent relier la conception des enfants attribués aux Femmes-Vertus à une situation où le mari humain, pour lequel elles enfantent, n'aurait point de part charnelle [77]. Moïse, dit-il, « montre Sara concevant au moment où Dieu la visite dans sa solitude (μονοθεῖσαν : *Gn 21,* 1), et enfantant non pas pour celui qui lui a fait visite, mais pour celui qui brûle de rencontrer la sagesse, et il s'appelle Abraham » (n° 45). De même Léa : c'est Dieu qui lui ouvre la matrice (*Gn 29,* 31), parce que « la vertu reçoit les semences divines de celui qui est la cause de tout, mais enfante pour l'un de ceux qui l'aiment... » (n° 46). « De même, Isaac le sage prie Dieu, et par la puissance de celui qui est prié, Rébecca, la persévérante, est enceinte (*Gn 25,* 21). Sans même qu'il y ait prière ou supplications, Moïse, qui a pris Séphora, la vertu qui vole et se tient haut, la trouve enceinte sans que ce soit des œuvres d'aucun mortel (*Ex 2,* 22)» (n° 47).

3. *L'hypothèse d'un « théologouménon » judéo-hellénistique*

Voilà donc ce qu'on peut tirer des silences de l'Ecriture, dans le cadre d'une allégorie où les femmes *sont* des vertus, comme elles

77. Il n'est pas douteux que la virginité féconde des vertus, tout en découlant de la conception philonienne de l'âme, est conçue sur le même modèle que la continence dont Philon glorifie la pratique chez les Thérapeutes, dans son traité *De vita contemplativa.* Il écrit à propos des femmes qui participent aux banquets sacrés de la secte : « La plupart sont âgées *et vierges.* Elles ont gardé leur chasteté, non par contrainte, comme certaines prêtresses de la Grèce, mais volontairement, par zèle passionné de la sagesse. Avides de vivre avec elle, les Thérapeutrides ne tiennent aucun compte des plaisirs du corps et désirent, non une mortelle, mais *une immortelle progéniture,* que seule l'âme éprise de Dieu peut enfanter d'elle-même, *ensemencée par le Père de rayons intelligibles,* par lesquels elle peut contempler les doctrines de la sagesse » (trad. de P. GEOLTRAIN, *Le traité de la Vie contemplative de Philon d'Alexandrie,* dans *Semitica* X, 1960, p. 43, n° 68). Les quatre femmes dont il va être question dans l'Ecriture sont donc regardées, en quelque sorte, comme le modèle de ces moniales rattachées à la secte des Thérapeutes, bien que leur fécondité corporelle figure allégoriquement la fécondité de l'âme chez les moniales en question. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs l'origine de l'image que Philon nous donne de Sara « solitaire » (μονοθεῖσα) : chez les Thérapeutes, les « mystères de la vie sainte » s'accomplissent dans une pièce sacrée appelée « sanctuaire » ou « lieu solitaire » (μοναστήριον) (*ibid.,* n° 25, p. 35 ; texte traduit et annoté par F. DAUMAS et P. MIQUEL, *De vita contemplativa,* dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie,* t. 29, Paris, 1963, pp. 94 s.).

étaient des alliances chez saint Paul. Faut-il en conclure que Philon exploite dans ces textes un *théologouménon* commun dans le milieu judéo-hellénistique ? Il me semble au contraire que c'est lui qui crée librement sa représentation, pour servir de support à un exposé didactique dont le contenu commande sa subtile exégèse. On a vu plus haut [78] que le thème de la maternité sans intervention de l'homme était absent du texte paulinien consacré à la naissance d'Isaac. S'il est présent ici dans quatre exemples empruntés à l'Ecriture, c'est exclusivement à cause de son utilité dans l'élaboration d'une doctrine relative à la fécondité de la vertu [79]. Il ne s'agit aucunement d'un théologoumène courant, renchérissant sur les naissances miraculeuses des grands hommes — celle d'Isaac étant d'ailleurs la seule que la Genèse présentait comme merveilleuse. Il s'agit exclusivement d'une spéculation sur l'origine divine de la vertu et des fruits qu'elle porte, et sur les conditions nécessaires à la production de ces fruits dans l'âme, qui est regardée par définition comme vierge lorsqu'elle les produit. Comme il est dit un peu plus loin, Dieu « n'aura pas d'entretien avec Sara jusqu'à ce qu'elle abandonne tout ce qui est particulier aux femmes, et s'élance pour reprendre son rang de vierge chaste » (n° 50, *in fine*) : allusion à *Gn 18*, 11, où il était dit que Sara « avait cessé d'avoir ce qu'ont les femmes ». Philon transforme les conséquences du retour d'âge en retour à l'abstinence sexuelle,

---

78. Cf. *supra*, p. 482 ss.

79. Avec cette réserve évidemment, que Philon peut s'inspirer aussi de l'idéal de continence pratiqué par les Thérapeutes (cf. note 76). On constatera que, sur le fond, mon jugement est beaucoup plus réservé que celui de A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, p. 73 s. A la suite de M^lle^ A. Jaubert (*La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963, p. 491), il estime que le texte de Philon « laisse supposer qu'il existait à l'arrière-plan une croyance juive sur la possibilité d'une conception dont Dieu serait la cause » (*op. cit.*, p. 74). Cette façon de voir ne tient pas assez compte, me semble-t-il, des lois propres de l'allégorie. La conception philonienne de la fécondité des vertus sous l'influence du Logos divin *précède* la recherche d'un appui scripturaire, que la méthode allégorique permet néanmoins à Philon de découvrir. Par ailleurs, il est très certain que Philon trouve dans l'Ecriture une conception de la toute-puissance divine qui ne rend rien impensable ou inimaginable (cf., par exemple, *Gn 18*, 14). Mais la représentation nouvelle qu'il propose pour expliquer la naissance des patriarches me paraît être le résultat original de sa propre recherche allégorique, non l'attestation latérale d'une croyance juive déjà existante, — quoi qu'il en soit de la version grecque d'*Is 7*, 14, que Philon n'allègue justement pas, alors que Matthieu et Luc y recourront. — Je rejoins sur ce point une réflexion proposée en passant par Ch. PERROT, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au II^e^ siècle de notre ère*, dans *RSR*, 1967, p. 489, note 16 : « Signalons, en particulier, PHILON, *Legum allegoriae*, 3, 219 : 'Le Seigneur engendra Isaac ; car c'est lui qui est le bonheur de la nature parfaite, qui dans les âmes *sème et engendre* le bonheur' ; cette réflexion n'empêche pourtant pas Philon d'écrire au paragraphe précédent : 'Abraham se montre joyeux et rieur, parce qu'*il va engendrer* le bonheur, Isaac'. » La confrontation des deux textes nous éclaire sur la portée du thème allégorique.

pour pouvoir définir les vertus comme vierges [80]. On n'osera tout de même pas prétendre qu'à son avis Sara la stérile, une fois avancée en âge, avait recouvré son intégrité virginale. Même la mythologie égyptienne, à laquelle Dibelius fait appel pour expliquer le thème de la conception sans homme, due à la semence divine, n'allait pas jusque-là. Il conviendrait peut-être de ne pas ridiculiser Philon en le faisant surenchérir sur la naissance divine des pharaons, conçus dans le sein maternel grâce au sperme du dieu [81] ... Son intention est d'un tout autre ordre, que Dibelius ne respecte pas.

Ainsi l'école de l'Histoire des religions a joué, dans le cas présent, un mauvais tour à l'interprète de Philon, comme elle en avait déjà joué un à l'exégète de saint Paul. On me permettra d'opposer à ses conclusions un : *Non liquet.* Ou plutôt : un Non, pur et simple. Les deux interprétations sont, au même titre, des contresens. Faut-il tirer une conclusion de cette enquête sans doute trop longue ? Toute hypothèse explicative d'un texte difficile peut légitimement être testée, pour vérifier si, oui ou non, elle conduit quelque part. Pour expliquer l'origine du thème de la conception virginale de Jésus, Dibelius, après d'autres, avait cru trouver un chemin. En fait, ce chemin se termine en impasse. Il faut renoncer à chercher dans le Judaïsme hellénistique les traces d'un mythe de maternité virginale, qui pourtant aurait pu se réclamer de la Septante d'*Is 7*, 14 : « Voici que la Vierge enfantera un fils. » Il est remarquable que, dans tout son développement sur la fécondité des vertus, Philon, qui recourt sur ce point à un texte de Jérémie, ne cite justement pas cette expression d'Isaïe qui l'aurait fort bien servi. Revenant au point de départ, il convient donc de chercher une autre route pour expliquer, dans le christianisme primitif, l'origine de la foi à la maternité virginale, telle qu'elle est exprimée en *Lc 1* et *Mt 1*. Cette constatation me suffira pour l'instant.

IV. — Conclusions et vues prospectives

Ecarter une hypothèse de travail parce qu'elle est insuffisante pour rendre compte des textes et même contraire à certaines de leurs

80. On n'oubliera pas que les femmes associées aux Thérapeutes sont aussi données comme vierges pour la plupart (cf. texte cité dans la note 76).

81. L'usage du langage technique employé pour parler de la génération humaine se restreint, chez Philon, au cas des Vertus : « Si elles ne reçoivent pas de germe (γονήν) d'un autre, jamais elles n'enfanteront (κυήσουσι) ; qui est-ce donc qui met en elles les semences (σπέρματα) du Bien, sinon... le Dieu non engendré et qui engendre (γεννῶν) tout ? » (*De cherubim*, n°s 43-44). Car « la Vertu reçoit les semences (σπέρματα) divines » (n° 46). On voit que les expressions sont réalistes. Mais elles sont prises au sens figuré, si bien qu'une influence latérale des théogamies ou du mythe d'Osiris, utilisés allégoriquement (Goodenough), reste fort douteuse (cf. J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 141).

données, c'est faire une opération négative qui ne permet pas pour autant d'expliquer ces textes et d'identifier les sources où ils ont puisé leurs matériaux. Du moins est-on invité à revenir en arrière, pour reprendre l'examen du dossier à un niveau plus fondamental. Est-il possible au moins de poser quelques principes à propos du travail à entreprendre ? Sans remplacer un tel travail, nécessairement minutieux dans ses analyses, on proposerait ainsi des vues prospectives qui montreraient sa nécessité et ses difficultés. Naturellement, en cours de route, l'étroitesse de la question examinée jusqu'ici sera de plus en plus perdue de vue : des questions de méthodologie générale prendront le pas sur la technicité des recherches critiques.

1. *De Philon aux évangélistes*

Les travaux modernes que j'ai discutés, de Loisy à Dibelius, permettent déjà de tirer une conclusion sur un point précis : le thème de la conception virginale du Christ n'est pas (que Bultmann me pardonne !) le démarquage pur et simple du mythe des hommes divins engendrés par une femme grâce à la semence d'un dieu. Il y aurait pour le moins, comme Loisy le disait en propres termes [82], une transposition radicale du thème par le recours au thème annexe de l'Esprit de Dieu. Encore faudrait-il imaginer quelques étapes intermédiaires dans la mutation du motif mythologique. C'est pour faire face à ce besoin que Philon, écarté sur ce point par Loisy [83], a été remis en avant par Dibelius. Or l'examen critique des textes philoniens me semble montrer que le philosophe alexandrin ne peut être regardé comme un relais entre les mythologies égyptiennes ou grecques, dans lesquelles le thème occupait une place et revêtait des formes assez précises, et un christianisme hellénistique qui s'en serait emparé au niveau où le penseur juif l'avait laissé.

Il est exact que Philon, en interprétant allégoriquement la naissance des patriarches, parle bien du germe (γονή) ou des semences (σπέρματα) que Dieu, auteur de toute génération, sème (σπείρων) dans le sein des vertus (*De cherubim,* nos 43-44). Mais il se place alors exclusivement dans la perspective de l'anthropologie morale et mystique, où toutes les imageries sont permises pourvu qu'elles suggèrent exactement la doctrine formulée : les vertus sont des vierges qui conçoivent grâce à l'opération du Dieu créateur, et ce que Dieu « sème » en elles n'est autre chose que « le Bien » (τὰ καλά : n° 44). Flotte-t-il alors dans sa pensée quelques relents des représentations mythiques issues soit de l'Egypte, soit de la Grèce par l'intermédiaire du Pythagorisme ou du Stoïcisme ? En ce qui concerne la Grèce,

82. « L'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter » (*Les évangiles synoptiques,* p. 339).
83. Cf. *supra,* note 20.

on pourrait comparer, par exemple, les explications de Philon au mythe d'Io exploité par Eschyle dans son *Prométhée enchaîné* : Io, la vierge (παρθενία) hostile aux hommes (v. 898), se voit fécondée en Egypte par Zeus, grâce à l'attouchement de sa main caressante (vv. 848 s.). Eschyle, peu amène à l'égard d'Io et de sa virginité psychologiquement suspecte, était curieusement moins réaliste dans son utilisation du mythe [84], que ne l'est Philon dans son évocation de la fécondité des vertus. Suffit-il alors de se tourner vers les mythes égyptiens, et notamment celui des naissances pharaoniques, où le dieu national était censé s'unir aux épouses royales en déversant son sperme dans leur sein ? Avant de tirer cette conclusion, qui met entre parenthèses l'identité du dieu national avec le Pharaon lui-même, il faut se rappeler que l'image en question n'est pas en elle-même mythologique : elle transfère au plan du mythe la physiologie de la fécondation telle qu'on la concevait dans l'Antiquité. Or Philon, en reprenant la même image, la démythise de toute façon par l'utilisation qu'il en fait. Il l'introduit en effet dans le cadre d'une allégorie matrimoniale où l'âme humaine est l'épouse du Dieu unique. Il s'agit d'un autre emploi symbolique, où l'arrière-plan mythologique, pour autant qu'il existe encore, est en réalité démythisé par l'allégorie elle-même. Mais cet arrière-plan est-il d'ailleurs si certain ? Philon étant un Juif imbu des Ecritures, il conviendrait peut-être de se demander s'il n'emprunte pas l'image à l'Ancien Testament lui-même. De fait, il cite au moins un texte prophétique où la personnification féminine de la Communauté-Epouse lui fournit justement le thème de l'Epouse-Vierge (*Jr 3*, 4, au n° 51). Or, quand le livre d'Isaïe évoque la fécondité future de la nouvelle Jérusalem épousée par son Créateur (*Is 62*, 4-5 ; cf. *54*, 5), il construit une représentation symbolique presque aussi réaliste que celle de Philon (cf. *49*, 21 ; *54*, 1. 4-8). Il faudrait également citer les deux allégories d'Ezéchiel où Jérusalem (*Ez 16*) puis Jérusalem et Samarie (*Ez 23*) sont représentées comme les épouses du Dieu unique. Dans les deux cas, le recours aux expressions les plus crues concerne l'évocation des infidélités commises par la (ou les) épouse(s) adultère(s). Mais il est entendu que les enfants des deux Cités-Epouses étaient « tes fils et tes filles que tu m'avais engendrés » (*Ez 16*, 20 ; cf. *23*, 37), et le mariage de Jérusalem avec son Dieu était pudiquement évoqué par un euphémisme qui désignait les relations sexuelles (*Ez 16*, 8) : langage évidemment figuré, que le contexte ne permet pas de qualifier de « mythologique ». Réfléchissant dans un cadre culturel où l'image du mariage possédait déjà cette signification

84. A. Paul, *op. cit.*, p. 78, en conclut que le dramaturge grec refuse d'astreindre le dieu géniteur aux servitudes sexuelles de l'humanité : un souffle (ἐπιπνοία) venu de lui suffit.

religieuse, Philon a construit à partir de là sa théorie de l'âme-épouse, ou des vertus-épouses, fécondées par le Dieu-Epoux. C'est dans cette perspective que sa propre mystique, solidement monothéiste, s'est développée, même s'il a recouru à un langage platonicien ou stoïcien pour en donner une traduction philosophique.

Son allégorie peut-elle au moins être rapprochée du thème de la conception virginale dans le Nouveau Testament ? Pour répondre à cette question, il faut prendre en considération un autre élément du problème qui a une importance considérable. Si Philon connaît effectivement l'Esprit divin (πνεῦμα θεῖον), soit comme artisan du Bien dans son anthropologie mystique, soit comme inspirateur des prophètes dans sa conception de l'Ecriture sainte, il n'en relie nulle part l'idée à celle de la fécondité des vertus dans les passages où il présente celle-ci en termes physiologiques. Or, dans les récits de la conception virginale de Jésus (*Lc 1* et *Mt 1*), c'est très exactement l'Esprit Saint, agissant en tant que « Puissance du Très-Haut » (*Lc 1*, 35), qui rend Marie féconde. Comme Loisy le faisait déjà remarquer [85], l'Esprit, souffle de Dieu, désigné par un mot féminin dans les langues sémitiques, ne pouvait en aucune façon jouer un rôle paternel. Il n'est pas sans importance que cet Esprit soit le Souffle *du Dieu créateur*. Sa désignation dans la Septante [86] par un mot grec (πνεῦμα), que n'ignorait pas le vocabulaire philosophique de Platon et de sa postérité [87], lui laissait cette caractéristique fondamentale qui lui reviendra de droit dans le Nouveau Testament. Saisissant cette désignation au niveau de la Septante, Philon [88] en a fait un usage qui opérait une certaine jonction entre le concept biblique et la langue philosophique d'Alexandrie, en donnant d'ailleurs le primat au premier (intimement lié au monothéisme) sur la seconde (nettement plus ambiguë). Mais le thème de l'Esprit s'est développé dans le Nouveau Testament, non à partir du point où Philon l'avait laissé, mais à partir de la conception vétéro-testamentaire elle-même, telle qu'elle était alors reprise dans le Judaïsme palestinien [89]. Cela vaut aussi bien pour le rôle que Matthieu et Luc lui

85. Texte cité *supra*, p. 467.

86. Cf. F. Baumgärtel - W. Bieder, art. Πνεῦμα, dans *TWNT*, t. VI, pp. 366-370 (avec les renvois aux autres articles qui traitent de la question à propos des mots auxquels πνεῦμα est associé).

87. Tous les emplois possibles du mot πνεῦμα (ou d'un vocabulaire apparenté) dans la mythologie, la philosophie et la religion grecques, sont répertoriés par H. Kleinknecht, *art. cit.*, pp. 337-355.

88. W. Bieder, *art. cit.*, pp. 371-373.

89. Sur le Judaïsme palestinien, cf. E. Sjöberg, *art. cit.*, pp. 373-387. Au terme de ses analyses des emplois de Πνεῦμα dans la grécité en dehors du Nouveau Testament, H. Kleinknecht conclut de façon significative : « L'idée du Πνεῦμα en grec profane, que son contenu soit physiologique ou cosmique, relatif à la mantique ou à l'enthousiasme, et finalement même spirituel, se distingue de celui du Nouveau Testament en ceci que le Dieu qui se tient derrière de part et d'autre est 'tout autre' » (*art. cit.*, p. 357). Il faudrait

attribuent dans la fécondité virginale de Marie, que pour tous les autres rôles assumés par lui dans les textes, y compris la personnification de l'Esprit Saint qu'on voit s'y affirmer progressivement. Toute enquête sur la conception de Jésus et sur la façon dont Luc et Matthieu se la représentaient doit partir de ce fait linguistique, qui commande l'évaluation du thème étudié. C'est là une nécessité imposée par les textes. On ne saurait postuler *a priori* qu'il a dû en être autrement, en raison d'une évolution dont on détermine par avance les étapes. Cela ne résout pas pour l'instant le problème posé ; mais cela situe à sa vraie place l'introduction du thème de l'Esprit dans les récits de la nativité de Jésus : la conception de Jésus est le point de départ de la « nouvelle création » attendue par l'espérance d'Israël.

2. *L'origine de la tradition relative à la nativité de Jésus*

En démontant pièce par pièce l'hypothèse construite par Dibelius, j'ai été amené à en constater la fragilité. En effet, la pièce maîtresse du système, c'est-à-dire le recoupement de l'allégorie paulinienne (*Ga 4*) et de l'allégorie philonienne (*De cherubim*), qui attesteraient de façon indépendante le même *théologouménon* judéo-hellénistique de la conception virginale à propos d'Isaac, n'a pas résisté à un examen critique rigoureux. Le problème d'ensemble reste donc intact. Il n'est pas résolu pour autant, mais il faut chercher d'autres voies pour progresser vers une solution. Dans ces conditions, il est logique de prendre en considération l'hypothèse d'un secret relatif à la nativité, livré par *l'unique* personne qui pouvait, à cet égard, donner un éclaircissement quelconque sur l'origine de Jésus : sa mère [90]. Toute représentation réaliste de la conception virginale trouve là, en tout cas, son *seul* point d'accrochage possible. Encore faut-il noter qu'on ne saurait en avoir dans les textes qu'un écho secondaire. Le tout est de savoir si des indices précis permettraient de le postuler, pour expliquer l'enracinement ultime de la tradition chrétienne que Luc et Matthieu ont mise en forme.

---

introduire une nuance pour faire droit à la conception philonienne de l'Esprit, également greffée sur le tronc commun de l'Ancien Testament à travers sa version grecque. Cela dit, je n'ai pas l'intention d'étudier ici la façon dont la conception de l'Esprit Saint *comme personne* s'est développée dans le Nouveau Testament à partir de celle de l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament. En bref, il ne s'agit pas d'une élaboration conceptuelle de type philosophique, mais du discernement d'une Présence sous-jacente à un certain type d'expérience existentielle, après l'accomplissement des promesses contenues dans l'Ecriture, — Présence saisie dans l'expérience du Christ, avant de l'être dans celle des chrétiens qui participe à la sienne et se modèle sur elle. Mais seul peut reconnaître cette réalité de l'Esprit, celui qui vit « selon l'Esprit ». Pour une analyse des textes néo-testamentaires, voir E. SCHWEIZER, *art. cit.*, pp. 394-453.

90. Cf. *supra*, p. 486.

A moins évidemment que l'on n'ait décidé *a priori* d'écarter toute particularité de la conception et de la naissance de Jésus, en raison de l'impossibilité du miracle et du surnaturel, comme l'expliquait Renan dans la *Préface* de sa *Vie de Jésus* [91]. Chez Renan, la négation s'étendait aussi *a priori* au caractère unique de la filiation divine de Jésus : les deux points s'enchaînaient de façon rigoureuse, pour un motif de critique philosophique *préalable* à la critique historique et à l'analyse littéraire des textes évangéliques.

Le type d'hypothèse que je viens de formuler n'est même pas envisagé comme possible par toute une tradition critique qui, refusant pourtant la réduction rationaliste de Renan et cherchant à conserver à sa façon la foi chrétienne, prolonge dans le protestantisme actuel l'ancienne position de l'exégèse libérale et de l'école de l'histoire des religions, sérieusement révisée dans le courant Bultmannien. Par exemple, l'hypothèse en question est écartée avec une ironie méprisante par A. Malet, dans une présentation récente de Bultmann destinée au grand public cultivé [92], notamment dans un chapitre où il examine les rapports entre « Bultmannisme et catholicisme » [93]. Si déplaisantes que soient les considérations dont la polémique est ici assortie, celle-ci a du moins l'avantage d'exposer clairement [94] ce que je me permettrai d'appeler la « scolastique bultmannienne », aussi intransigeante dans son recours aux vues du Maître qu'une certaine « scolastique thomiste » l'est demeurée longtemps dans son appel à saint Thomas, considéré comme auteur d'un « système » intouchable sous tous les rapports. N'ayant jamais partagé les vues de

91. *Supra*, p. 465.
92. A. MALET, *Bultmann*, coll. Philosophes de tous les temps, Paris, 1970, p. 60.
93. *Ibid.*, pp. 84-95.
94. L'auteur y reprend en résumé l'essentiel de sa thèse : *Mythos et Logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, 1962. La même appréciation de la conception virginale y figure aux pp. 152 et 164 : « L'expression *Fils de Dieu* changea de signification dans la Communauté hellénistique... Sous l'influence de cette conception, la vie terrestre de Jésus fut envisagée comme celle d'un θεῖος ἀνήρ, d'un « homme divin » rempli de puissance et qui accomplit des Mirakel. Du thème de la filiation divine découle celui de la préexistence, celui — contradictoire et postérieur — de la conception miraculeuse par l'Esprit, et enfin celui de l'incarnation, des souffrances, de la mort et de la résurrection » (p. 152). Jean l'évangéliste « n'a aucune théorie sur la manière miraculeuse dont le Logos est entré dans le monde. Il ignore les légendes de la conception par l'Esprit et de la naissance merveilleuse à Bethléem, dans lesquelles se trahit le désir de voir et de toucher le divin et qui altèrent l'humanité de Jésus » (p. 164). Le premier point de cet exposé est un schème évolutionniste, conservé sous une forme très proche de celle qu'on trouvait en 1906 chez Loisy. Le second apprécie *l'intention* des récits de l'enfance chez Luc et Matthieu de telle façon qu'ils soient *a priori* dévalués : la mentalité sous-jacente au *Protévangile de Jacques* est projetée rétrospectivement sur Luc et Matthieu, aux dépens de leur christologie *réelle*. Cette double opération ne relève pas de l'exégèse objective : elle en exploite certaines données, réunies artificiellement en synthèse, en fonction de postulats philosophiques qu'il faudrait justement soumettre à un examen critique.

celle-ci [95], je ne vois pas pourquoi je serais plus tendre à l'égard de celle-là. Le P. Sertillanges a écrit quelque part que saint Thomas devait être, pour ses disciples catholiques, un phare et non une borne. Je ne vois pas pourquoi Bultmann aurait sur ce point un privilège dans les trois domaines associés de la critique biblique, de la philosophie et de la théologie.

En matière de critique, une trop stricte fidélité peut d'ailleurs conduire les disciples à quelques paralogismes, où Bultmann lui-même ne se reconnaîtrait peut-être pas : « Si Jésus avait *réellement* été conçu d'une vierge, s'il était *réellement* né à Bethléem, si l'épisode du Jourdain avait été une manifestation messianique *réelle*, etc., les évangiles auraient été pensés et rédigés tout autrement qu'ils ne le sont. Les plus anciens documents seraient ceux qui relatent sa venue au monde, puis ceux qui décrivent son baptême, ensuite ceux qui rapportent la scène de la transfiguration et les autres miracles. La chronologie des sources aurait coïncidé avec celle de la vie de Jésus [96]. » Ce genre de spéculation me laisse rêveur. Il me paraît aventureux de recomposer ainsi ce qui *aurait dû* être fait dans le Christianisme primitif, pour satisfaire d'emblée la curiosité historienne des animaux savants que nous sommes devenus. Une telle conception des textes évangéliques, si étrangère à la « mise en forme » d'une littérature fonctionnelle qui répondait à de tout autres buts, me paraît tout à fait contraire à ce qu'il faut en attendre et y chercher, comme à la manière dont on doit les aborder pour en retrouver le sens. Il y a dans les travaux de Bultmann des principes de critique littéraire qui doivent et peuvent être repris, sans qu'on reste pour autant prisonnier de ce qui fut chez lui un *préjugé* en matière de critique historique. De ce point de vue, sa dépendance étroite par rapport à la critique libérale et à l'école de l'Histoire des religions, dont il a radicalisé les vues, ne me paraît pas constituer le point fort de la *Formgeschichte*, qu'il a par ailleurs fort heureusement inaugurée, mais au contraire un de ses points faibles. Dès lors, l'*Histoire de la Tradition synoptique*, dont il a tenté de jeter les bases, a besoin d'être reprise *ab ovo*, en écartant à la fois l'immobilisme d'un conservatisme inintelligent et le dogmatisme critique

95. On peut en effet considérer dans saint Thomas un esprit, une méthode et un système. Je communie pleinement au premier en raison de son équilibre dans la foi et de son ouverture dans la recherche. Je vois clairement les bénéfices positifs de la seconde, tout en étant sensible aux limites de la culture dans laquelle elle a été élaborée : c'est un outil de travail dont il faut faire un juste usage, en le complétant par l'appel à des outils complémentaires. J'admire profondément le troisième, tout en considérant qu'il n'engage pas ma foi comme telle et que je serais infidèle à l'esprit et à la méthode du Docteur commun si je m'y enfermais comme dans une Tour d'ivoire. C'est avec cette dernière attitude, commune dans la scolastique post-tridentine et moderne, que je suis en désaccord foncier et raisonné.

96. A. MALET, *Bultmann*, p. 60.

d'un nouveau *Magister dixit*. On ne m'accusera pas de n'être pas sainement thomiste, sur un point où saint Thomas fit justement figure de novateur, si je rappelle qu'en matière de critique rationnelle (comme en matière de philosophie) l'argument d'autorité est le plus faible de tous : il faut autre chose pour emporter la conviction.

Dans le cas présent, je dois constater, pour commencer, que le thème de la conception virginale n'a effectivement pris pied en théologie chrétienne qu'*après* l'affermissement et l'élaboration d'une christologie où la filiation divine de Jésus faisait l'objet d'une affirmation sans équivoque : après le temps des épîtres pauliniennes, qui n'attestent pas ce thème ; après l'évangile de Marc, qui ne s'ouvre pas sur une présentation des origines de Jésus. La reconnaissance de Jésus comme « le Fils » devait nécessairement *précéder* la formulation de la question à laquelle répondent, chez Luc et Matthieu, les chapitres de l'enfance, expressions parallèles d'une christologie bien assurée. Aussi bien, le thème de la conception virginale ne s'entend-il que *dans l'orbite de cette christologie,* et c'est dans cette perspective qu'il faut en apprécier l'origine, la valeur, la portée et le sens. En posant ce principe, je ne cède pas *a priori* à l'autorité d'un dogme. Je me mets d'abord en face d'un fait : celui d'une foi qui s'est représenté la conception virginale de Jésus avec réalisme ; c'est ce fait que je saisis en premier lieu, au niveau des deux évangélistes Luc et Matthieu. Les propositions faites pour expliquer historiquement la genèse de ce point de la foi, par l'hypothèse d'une traduction de la christologie en langage mythologique, me paraissent insuffisantes et, dans le cas de celle de Dibelius, non fondées. Je ne puis pas écarter d'emblée l'examen d'une hypothèse différente. Les sourires entendus qu'on peut esquisser devant cette proposition me laissent aussi indifférent que les sarcasmes de Celse, au III[e] siècle, n'émouvaient Origène[97]. Au demeurant, je pose aussi en principe

97. Il y a, dans le pamphlet de Celse, des critiques qui sont profondément marquées par la culture de l'antiquité grecque. Par exemple, sa critique de la descente de Dieu ici-bas, attendue par les Juifs comme un élément essentiel de leur espérance, reconnue comme déjà réalisée par les chrétiens qui l'identifient à l'incarnation du Fils, est fondée sur des motifs empruntés à la philosophie grecque, qu'Origène prend la peine de réfuter patiemment : *Contre Celse,* IV, 2-10 (éd. et trad. de M. Borret, t. II, coll. Sources chrétiennes 136, pp. 188-209) ; V, 2-5 (ibid., t. IV, Sources chrétiennes 150, pp. 16-25). En revanche, sa critique de la conception virginale se borne à reproduire le contenu d'une calomnie élaborée dans certains milieux juifs et dont on trouve la trace dans la tradition talmudique : Jésus serait le fruit d'un adultère de sa mère, devenue enceinte des œuvres d'un soldat nommé Panthère. Puisque le propos est prêté par Celse à un Juif, Origène répond directement à ce dernier en lui rappelant le texte d'*Is 7,* 14, sans ignorer la différence qui existe entre son texte hébreu (*ha-ʿalmah*) et sa version grecque (παρθένος) : cf. *Contre Celse,* I, 32-37, édition cit., t. I, Sources chrétiennes 132, pp. 162-181). Cela n'empêche pas Celse de poursuivre sa diatribe en faisant de l'esprit sur cette femme dont un

que la *réalité* de la conception virginale ne peut être reconnue par aucun critique, avant qu'il n'ait accédé à la foi au Christ, Fils de Dieu, en donnant à ce thème de la filiation le même caractère de plénitude et de réalisme. L'examen de ce problème fondamental, qui est au centre de la foi, doit donc venir *avant* l'examen de l'autre.

Pour celui qui, à la suite de Bultmann, vide la christologie de son contenu *réel* pour n'y voir que la traduction mythologique d'une foi au « décret de grâce » notifié par le kérygme sur la base du seul fait de la Croix [98], il est évident que le problème ne se pose même pas. Mais ce n'est aucunement là une exigence de la critique néotestamentaire bien conduite : c'est une décision désespérée, à laquelle une critique hypothéquée par le legs du libéralisme accule celui qui veut conserver quand même la foi au salut « en Christ ». Ce système ruineux ne découle certes pas de la *Formgeschichte* correctement comprise et appliquée [99]. Dans la perspective où je me place ici, il est clair que la conception virginale ne saurait être, en tout cas, que l'objet d'un débat entre théologiens, d'une réflexion à l'intérieur de la foi au Christ Fils de Dieu. Même si elle touche à une réalité historique par un certain côté, elle ne peut faire l'objet d'une discussion *purement* historique, comme s'il était possible de la prouver sur la *seule* base des témoignages qui l'attesteraient *historiquement*. En effet, le jugement de valeur porté sur les données des textes qui en parlent est nécessairement en rapport avec la position personnelle des interprètes sur la question de la filiation divine. C'est pourquoi les interprètes croyants et incroyants seront *nécessairement* en désaccord sur ce point, aussi bien que sur le contenu des textes qui rapportent les apparitions du Christ ressuscité. Au demeurant, je n'ai

---

Dieu se serait épris (I, 39 ; ibid., p. 182 s.). Les réponses d'Origène renferment une bonne part d'argumentation *ad hominem* : il fait face à un rationalisme païen qui a des prétentions philosophiques, qui sait *à priori* ce qu'il convient qu'un Dieu fasse et ne fasse pas, ce qu'il peut faire et ne pas faire. Toutes proportions gardées, les difficultés soulevées en notre temps sont souvent la résurgence de celles d'autrefois !

98. Je n'ai pas à m'étendre ici sur la christologie de Bultmann, dont on trouvera de bons exposés dans l'ouvrage de A. MALET, *Mythos et Logos*, chap. IX, et dans celui de R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956, chap. V, pour ne rien dire des ouvrages de Bultmann lui-même.

99. On peut voir ce qu'apporte une application corrigée et complétée de la même méthode, en lisant les ouvrages de V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres, 1933, et *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, trad. fr., coll. Lectio Divina 57, Paris, 1969. Il est étrange que Bultmann, enfermé dans son propre système, n'ait jamais pris en considération les critiques méthodologiques qui lui étaient adressées (voir par exemple : *L'investigation des évangiles synoptiques* (1961, avec un *Appendice* de 1965), trad. fr. dans *Foi et compréhension*. II. *Eschatologie et démythisation*, Paris, 1969, pp. 247-291), et qu'il ait même réagi fortement contre les compléments que tentaient de lui apporter certains de ses propres disciples, comme E. Käsemann (cf. *Réponse à Ernst Käsemann* (1965), trad. fr., *ibid.*, pp. 397-407).

pas entrepris ici d'examiner en détail ce problème de fond. J'essaie seulement de cerner les conditions dans lesquelles il faut se placer pour le poser correctement.

3. *L'approche critique des récits de l'enfance*

Pour finir, il faut préciser encore un point important. L'approche du problème effectuée *dans la foi* ne dispense aucunement de faire une critique serrée des textes évangéliques où le thème de la conception virginale a pris forme : l'annonce à Marie (*Lc 1,* 26-28) et l'annonce à Joseph (*Mt 1,* 18-25). Il ne suffit absolument pas de s'en tenir à des affirmations globales sur l'*historicité* de ces récits, en se fondant sur le fait que les évangiles veulent être à leur manière des documents d'histoire. Je ne puis qu'être en désaccord sur ce point avec la méthode employée par M. le Cardinal J. Daniélou dans son petit livre sur les évangiles de l'enfance [100]. Il ne me suffit pas de voir poser comme un préalable que « les évangiles, loin d'être dénués de *valeur historique,* sont au contraire l'expression d'une histoire intégrale, qui donne aux événements leur totale dimension. Loin donc qu'une attitude critique évacue la valeur historique des évangiles, on doit dire au contraire qu'elle lui donne toute sa signification » [101]. Assurément, pour nuancer ce principe fondamental, l'auteur ajoute aussitôt que, dans les récits de l'enfance de Jésus, « (les) événements sont présentés selon une certaine stylisation qui en dégage la signification pour l'histoire du salut » [102]. Mais l'équivoque continue néanmoins de planer sur la notion de « genre historique », comme le montrent ces lignes empruntées à la conclusion du même ouvrage : « Une meilleure connaissance du milieu juif, la découverte de la place de la famille de Jésus dans la communauté judéo-chrétienne, ont confirmé la *valeur historique* de ces récits. L'étude littéraire des évangiles a montré qu'ils s'inspiraient de la *technique juive de l'histoire*... C'est parce qu'ils ignorent cela que certains chrétiens s'imaginent à tort qu'il est légitime d'émettre des doutes sur *l'historicité* des évangiles de l'enfance » [103]. Même si, en cours de route, beaucoup de notations de détail sont justes, quand J. Daniélou s'efforce d'analyser la facture littéraire des récits en s'appuyant sur des études de première main, sa position fondamentale du problème est insuffisante et prête le flanc à la critique [104],

100. J. DANIÉLOU, *Les évangiles de l'enfance,* Paris, 1967.
101. *Ibid.,* p. 8.
102. *Ibid.,* p. 9.
103. *Ibid.,* p. 140.
104. Je ne résiste pas à la tentation de citer un exemple de cette critique, sans pour autant la prendre à mon compte. Voici la conclusion de A. MALET, *Les évangiles de Noël...,* p. 88 : « Les exégètes se partagent en deux groupes. Il y a d'abord ceux qui, tel Sisyphe, élaborent de laborieux et fragiles écha-

risquant ainsi de compromettre le bien-fondé de certaines analyses. Le midrash et la haggada, dont il décèle à l'occasion la présence chez Luc et Matthieu, relevaient-ils simplement de « la technique juive de l'histoire » ? Sans vouloir hypostasier la conception moderne de l'histoire-science, trop influencée par le positivisme du XIX[e] siècle et sa conception de l'« événement-objet », on ne peut en faire abstraction quand on emploie les mots *histoire* et *historicité*, qui sont particulièrement ambigus.

Pour sortir de cette ambiguïté, qui trouble souvent le jugement porté sur les récits évangéliques, et particulièrement sur ceux de l'enfance de Jésus, je proposerais de recourir à une terminologie plus précise, que j'ai déjà employée plus haut sans m'étendre sur ce sujet [105]. Le latin médiéval distinguait formellement l'histoire vécue (*cursus rerum* [106]) et l'histoire racontée (*historia*). L'allemand possède les binômes *Geschichte / Historie* et *geschichtlich / historisch*.

---

faudages destinés à défendre le dogme : leurs travaux sont des œuvres apologétiques et édifiantes qui n'ont pas la moindre valeur scientifique et qui laissent — c'est le moins qu'on puisse dire — sur sa faim toute personne éprise d'honnêteté intellectuelle. (En note : L'une des dernières en date de ces apologies est celle de J. Daniélou, *Les évangiles de l'enfance*, 1967.) Il y a ensuite la longue lignée des critiques scientifiques (croyants et incroyants) qui vont de Spinoza (XVII[e] siècle) à nos jours et qui, sur les récits de l'enfance, sont tous substantiellement d'accord. » On ne saurait avec plus de délicatesse distribuer les blâmes et les éloges, en marquant la joie qu'on éprouve à se trouver « du bon côté ». Je pense, pour mon propre compte, que la classification est un peu simpliste, que le refus de ce qu'on appelle ici « le dogme » ne provient pas nécessairement du pur souci d'« honnêteté intellectuelle » mais peut *aussi* voiler une autre forme de dogmatisme et d'apologétique à rebours. Il faudrait sans doute reprendre le problème à la base, pour clarifier un peu mieux la question des rapports entre la critique et la foi, ainsi que celle du sens du dogme comme tel. Je reconnais toutefois qu'une certaine visée apologétique, introduite dans l'étude des récits de l'enfance, y a plus d'une fois provoqué des paralogismes peu convainquants, et qu'on ferait bien de s'en méfier.

105. Cf. *supra*, p. 463.

106. C'est, par exemple, le vocabulaire retenu par saint Thomas, lorsqu'il expose sa conception du « sens spirituel » de l'Ecriture, qui n'est pas pour lui le sens de son texte (*littera*), mais le sens des choses dont parle le texte : « Le sens spirituel de l'Ecriture provient du fait suivant : l'histoire, en suivant son cours (*res cursum suum peragentes*), signifie quelque chose d'autre... Car l'histoire est ordonnée en son cours (*ordinantur res in cursu suo*) de telle manière qu'un tel sens puisse en découler. Réaliser cela n'appartient qu'à celui-là seul qui gouverne l'histoire (*res gubernat*) par sa providence, c'est-à-dire à Dieu seul. De même en effet que l'homme, pour signifier quelque chose d'autre, peut employer des mots et des comparaisons forgés à cet effet, ainsi, pour signifier certaines choses (*ad significationem aliquorum*), Dieu emploie le cours même de l'histoire (*ipsum cursum rerum*) soumise à sa providence » (*Quodlibet* 7, q. 6, art. 16). On ne peut pas dire que saint Thomas fasse ici du platonisme biblique. Il s'interroge au contraire sur l'*historialité* de l'Ecriture, saisie au niveau théologique du dessein de Dieu dévoilé « en figures » avant de l'être « en réalité » : les *choses* qui ont un sens dans l'Ecriture sont *historiques* par nature. Ce texte n'est cité qu'en passant par M. SECKLER, *Le salut et l'histoire : La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, trad. fr., Paris, 1967, p. 194.

Le vieux mot français *historial* a été employé depuis une quinzaine d'années par des philosophes ou des historiens qui s'interrogeaient sur la méthode de l'histoire et la philosophie de l'histoire. Ils n'en ont d'ailleurs pas toujours fait un usage constant, lorsqu'ils ont distingué *historique* et *historial*. Afin de préciser ma pensée, je réserverai ici le mot *historial* pour tout ce qui concerne la réflexion sur le sens de l'histoire vécue, à quelque niveau (philosophique ou théologique) que ce sens soit dévoilé et exposé, tandis que le mot *historique* se rapportera à l'évocation du passé en tant qu'objet du récit construit par l'historien [107]. Je ne doute pas que tout récit historique implique, en fait, la reconnaissance d'un certain sens à ce qui est raconté, sinon l'histoire n'aurait pas d'intérêt [108]. Néanmoins l'élaboration d'un texte peut faire prédominer soit l'intérêt pour l'*historicité* de son contenu, soit l'intérêt porté à son *historialité*. Dans les textes évangéliques, il faut affirmer avec force que le but didactique, intentionnellement visé par les narrateurs, concerne l'*historialité* de ce qui y est rapporté : la narration vise à présenter concrètement le *sens* que le passage de Jésus ici-bas comportait dans la réalisation et le dévoilement du dessein de Dieu. Assurément, aucune *interpré-*

107. Je reconnais toutefois que c'est une simple tentative faite pour fixer un vocabulaire fluide. Le mot *historicité* ne me semble pas séparable, en tout cas, de la valeur qu'on lui reconnaît dans l'histoire-science, tandis que le mot *historialité* garde une plasticité qui permet de le spécialiser à bon escient. Toutefois, si on parle d'*historicité* pour désigner l'histoire événementielle sous son aspect ponctuel, il est possible qu'il faille aussi l'employer en un sens philosophique pour désigner la situation de l'homme ainsi plongé dans une temporalité qui le marque comme être historique, inséré en tel point de la durée mais tourné vers l'avenir, pro-jetant son être vers cet avenir pour donner un sens à son existence actuelle. De ce point de vue, la réflexion philosophique de M. Heidegger (voir la note suivante) se traduirait peut-être mieux à l'aide du mot *historicité* qu'avec le mot *historialité*, auquel je réserverais plutôt l'expression du rapport entre un événement historique et l'ensemble où il prend place et duquel il reçoit son sens. On voit que je m'avance à pas comptés, sans empiéter sur des études ultérieures.

108. On est ici aux antipodes de la conception de l'histoire « objective », telle que l'a rêvée le positivisme du XIX[e] siècle. La meilleure réflexion sur cette référence de toute enquête historique à la compréhension que l'homme cherche à avoir de sa propre existence, me semble être celle de M. Heidegger dans *L'être et le temps*, notamment au § 76 (cf. la traduction française de H. Corbin, dans M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, 1951, pp. 201 ss) : « Dans l'Idée de l'histoire en tant que science, il y a ceci : que la tâche propre dont l'histoire s'est saisie est de *révéler* l'existant en tant qu'historique » (p. 202). On constatera que, dans la traduction de ce paragraphe, le mot *historial* est employé par H. Corbin, à titre de substantif et non d'adjectif, en un tout autre sens que celui que je lui ai donné plus haut, pour traduire l'allemand *Geschehen* : il désigne le mode d'être de l'homme vivant dans le temps qui passe et expérimentant ce type particulier de devenir. On trouvera dans le § 73 une analyse précise des divers sens que peut revêtir le mot *Histoire* (pp. 177 ss). On constatera ainsi que mon vocabulaire bipartite (historialité / historicité) est trop simple et trop élémentaire pour les besoins d'une réflexion philosophique. On ne lui demandera donc pas plus qu'il n'entend donner : une distinction fondamentale applicable aux textes narratifs de la Bible.

tation de l'histoire vécue, envisagée à ce niveau qui est celui de la foi même, ne peut se passer d'une certaine *représentation* des événements interprétés, et donc du support fourni par le *récit historique* comme tel. Mais ici intervient un facteur culturel important : il y a mille manières, également recevables pourvu qu'on les entende bien, de construire cette représentation, surtout si l'on veut y faire ressortir la signification qui doit être mise en évidence. Les méthodes employées peuvent aller, de l'accumulation des détails concrets (*historiques* au sens où l'entend notre curiosité historienne), à l'évocation parfaitement conventionnelle et dénuée de tout détail exact. La méthode historique s'attache par métier au discernement de cette diversité, pour recomposer un tableau du passé qui viserait au maximum d'exactitude. Mais le travail fait dans cette perspective par l'historien qui compose son récit est soumis, lui aussi, à la loi commune ; il comporte des schématisations, des grossissements, des lacunes, des accentuations, qui le condamnent dans tous les cas à n'être qu'une approximation. La *vérité* de l'histoire racontée se situe-t-elle au niveau d'une *historicité* si difficile à atteindre et susceptible de tant de présentations variées, ou au niveau de l'*historialité* que le récit veut mettre en relief ? Dans le cas des évangiles, il est incontestable qu'elle se situe d'abord au niveau de l'historialité [109]. Du coup, l'*exactitude historique* y entre selon des mesures variables, qu'il ne faut pas juger en fonction de nos critères modernes, mais en fonction des critères admis dans le milieu culturel où les textes ont vu le jour.

La pluralité des formes littéraires employées dans les évangiles pour évoquer la figure du Christ doit donc être prise en considération, si l'on veut apprécier correctement la portée des textes et éviter les télescopages critiques. Dans les évangiles comme ailleurs, il y a toujours une *distance* entre la matérialité d'un événement quelconque, examinée au plan des phénomènes sensibles, et l'évocation qu'en donne un narrateur, soucieux du *sens* visé sous l'angle de la foi. Cette distance doit être mesurée dans chaque cas particulier avec le maximum de précision possible. Mais l'opération reste seconde, par rapport à la reconnaissance et à l'évaluation du sens. La lecture « naïve » faite dans la foi, en consonance avec la foi des évangélistes, peut être vraie tout en comportant un grand nombre de jugements erronés sur le contenu *historique* des récits. Mais si elle dérive vers une attention principale qui se reporterait sur ce contenu historique en tant que tel, elle risque de faire illusion sur lui, tout en passant à côté de ce qui constituait en fait l'intention des narrateurs. Ceci impose donc une enquête critique, qui ne se contentera pas d'apprécier les détails au point de vue de l'historicité, mais tentera

109. Cf. les réflexions brèves que j'ai proposées sur ce point dans *La Bible, Parole de Dieu*, Tournai-Paris, 1965, pp. 112-120.

de discerner l'enseignement donné par les textes au point de vue de l'historialité. Je rejoins ainsi, d'une certaine manière, les intentions de J. Daniélou dans le livre que j'ai critiqué plus haut, mais autrement et par une voie techniquement plus précise. A mon avis, l'étude des récits de l'enfance doit d'abord viser à en faire ressortir l'*historialité,* au moyen d'une critique littéraire qui recourra à toutes les méthodes possibles : analyse classique et analyse structurale, Formgeschichte et Redaktionsgeschichte, etc. Au terme d'une telle étude, on pourra envisager sereinement les questions relatives à l'*historicité.* Autrement dit, il faut inverser le processus traditionnellement reçu, qui fondait l'historialité (théologique) sur une historicité antérieurement reconnue. Faute d'une telle précaution, on engagera la lecture critique *dans une impasse, ou tout au moins dans une situation* inconfortable où l'examen des arbres cachera la vue de la forêt. Bien plus, les jugements portés en cours de route sur les détails des récits, grâce à des recoupements de style concordiste, seront infléchis par des préoccupations apologétiques et risqueront fort d'être pris en défaut [110].

En donnant ces précisions méthodologiques, j'ai conscience de ne résoudre aucun problème. Je trace seulement un programme de travail, que beaucoup d'études de détail ont notablement fait avancer durant les dernières décades. Je récuse seulement les jugements massifs qui, *à priori,* regarderaient *en bloc* les chapitres de l'enfance, soit comme « historiques » dans tous leurs détails littéraires au nom d'une inerrance biblique comprise de travers, soit comme « non-historiques » sous tous les rapports au nom d'une théorie pré-conçue de ce qu'*a dû être* l'origine de Jésus. A mon sens, les deux positions ne valent pas mieux l'une que l'autre, pour peu que l'on tienne à la fois à faire une lecture *croyante* des évangiles, mais aussi une lecture *critique* sans laquelle la foi ne serait plus un acte raisonnable. La première des deux positions s'installerait en fait dans la « foi du charbonnier » : ce ne serait pas un progrès pour elle ! La seconde, installée d'emblée dans une critique philosophique plus ou moins consciente d'elle-même et plus ou moins avouée, manquerait à l'*objectivité* dont elle se targue en se donnant dès le départ le tableau de ce qui a pu ou n'a pas pu se passer. Sur le point précis de la conception virginale de Jésus, on ne saurait faire grief à des historiens

110. On se gardera évidemment de prendre pour argent comptant toute critique opposée à des exégèses en partie « conservatrices », par ceux qui ont largué toute la substance des chapitres de l'enfance en n'y voyant qu'une légende mythologique sans contenu réel, ni au plan de l'historialité, ni à celui de l'historicité. Les exemples que j'en ai donnés plus haut peuvent suffire pour illustrer mes réserves sur ce point. Encore faut-il n'y point prêter le flanc par des insuffisances méthodologiques.

incroyants de ne pas en admettre la réalité, comme s'ils avaient manqué de probité dans leur enquête historique ou de rigueur dans la méthode employée pour la conduire. Comme je l'ai dit plus haut [111], ce point ne peut être regardé comme autre chose qu'une pure légende ou un pur mythe, que par ceux qui ont *déjà reconnu* Jésus comme Fils de Dieu, au sens fort où l'entend la foi chrétienne. Or cette reconnaissance ne peut elle-même être le simple résultat logique d'une enquête historique. L'enquête pose la question ; mais la réponse est liée à une option où l'historien, dans le secret de sa conscience, choisit le type de rapport existentiel qu'il entretiendra avec Jésus.

Il est plus étonnant de constater que la même tentation guette aussi des hommes qui professent la foi en Jésus-Christ, encore qu'il faille se demander parfois ce qu'ils mettent exactement sous ce mot. Même dans le cas où cette foi entendrait demeurer totale et authentique, il reste possible que certains, comprenant mal la conception néo-testamentaire du surnaturel et du miracle, réagissant contre celle qu'avait vulgarisée l'apologétique du XIX[e] siècle et croyant la reconnaître dans les récits de l'enfance, se laissent impressionner par les thèses des mythologues où ils voient le dernier cri de la critique biblique [112]. Je confesse que, sur aucun de ces points,

---

111. *Supra*, p. 578.

112. Il faut crever ici un abcès qui tend actuellement à s'enkyster. L'idée d'une origine mythologique du thème de la conception virginale séduit moins, semble-t-il, les exégètes catholiques, trop conscients des difficultés auxquelles se heurte la recherche critique et des failles qui existent dans l'élaboration de cette hypothèse de travail, qu'elle ne guette certains théologiens, mal renseignés sur l'aspect exégétique de la question et brusquement confrontés avec une « démythologisation » de style bultmannien. Constatant que, de fait, la conception virginale n'est attestée ni dans les épîtres pauliniennes (ou autres), ni dans l'évangile de Marc, ni dans celui de Jean (à moins qu'on n'opte en *Jn 1*, 13 pour la leçon : « qui ex Deo natus est » ; cf. le dossier réuni par J. GALOT, *Etre né de Dieu : Jean 1, 13*, Rome, 1969), ces théologiens se demandent en somme ce qu'il adviendrait si l'hypothèse des mythologues venait à être reconnue exacte : le dogme de l'incarnation serait-il compromis pour autant ? Il n'est aucunement absurde de se poser une telle question ; mais il est illégitime d'y répondre *à priori*, sans entrer dans la technicité de la recherche exégétique. Une fois que la question est ainsi posée — et mal posée — au niveau théologique, il devient logique qu'elle soit également envisagée sérieusement au point de vue pastoral et que des catéchètes avisés se préoccupent d'assurer les bases de la foi au Christ, *même si* l'exégèse devait un jour obliger la théologie à une révision radicale sur ce point précis. C'est, me semble-t-il, cette préoccupation de prudence pastorale qui explique l'ambiguïté des formules utilisées dans le « Catéchisme hollandais » pour parler de la naissance du Christ (en trad. fr. : *Une introduction à la foi catholique*, Paris, 1968, pp. 106-110, avec le dossier complémentaire présenté par Ch. EHLINGER, pp. 22-24). Ces formules restent ouvertes à une compréhension « traditionnelle » qui respecterait la foi à la conception virginale ; mais elles le sont aussi à une christologie qui regarderait le thème en question comme une traduction mythologique de la foi. La réaction des autorités ecclésiastiques, pour juste qu'elle ait pu être dans son principe, a malheureusement pris place dans un contexte où la lecture traditionnelle — c'est-à-dire historicisante — de *Lc 1-2* et *Mt 1-2*, était **regardée comme allant de soi et comme normative pour la foi. C'est très**

je ne partage une telle illusion. Au demeurant, le critique croyant, s'il est attentif au message fondamental du Nouveau Testament, sait que, dans toute approche du Christ en sa réalité mystérieuse, se joue une partie où la grâce est impliquée : « Nul ne vient à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (*Jn 6,* 44) ; « Quand il a plu à Celui qui m'avait mis à part dès le sein maternel de révéler son Fils en moi... » (*Ga 1,* 15) ; « Heureux es-tu, Simon fils de Jona, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » (*Mt 16,* 17). Ignorant ce qui se passe au fond de la conscience de ceux qui ne partagent pas sa foi, il a l'obligation de respecter ce secret des cœurs, même s'il combat contre ce qu'il estime être une erreur ou un paralogisme.

F - 75 - Paris 6e
21, rue d'Assas

P. GRELOT
Professeur à l'Institut Catholique

exactement de cette équivoque qu'il faut sortir, si l'on veut que la question soit correctement posée.