

COLLÈGE DE FRANCE

Ernest Renan

La science, la religion,
la République

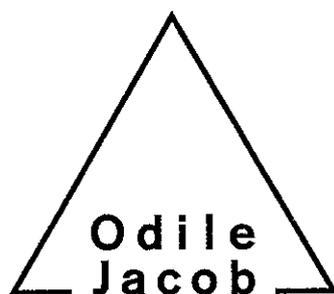
Colloque annuel 2012

Sous la direction de
Henry Laurens

Avec

Jean Balcou, Sophie Basch, Corinne Bonnet, Dominique Bourel, Jacques
Bouveresse, Dominique Charpin, Antoine Compagnon, Denis Knoepfler,
Alain de Libera, Jean-Noël Robert, Thomas Römer, Pierre Rosanvallon,
John Scheid, Perrine Simon-Nahum, Céline Surprenant,
Claudine Tiercelin, Tobie Zakia, Michel Zink

2013



Renan et l'exégèse historico-critique de la Bible

par THOMAS RÖMER

L'homme Jésus

Au milieu de l'énorme fermentation où la nation juive se trouva plongée sous les derniers Asmonéens, l'événement moral le plus extraordinaire dont l'histoire ait gardé le souvenir se passa en Galilée. Un homme incomparable – si grand que, bien qu'ici tout doive être jugé au point de vue de la science positive, je ne voudrais pas contredire ceux qui frappés du caractère exceptionnel de son œuvre, l'appellent Dieu – opéra une réforme du judaïsme, réforme si profonde, si individuelle, que ce fut, à vrai dire, une création de toutes pièces. Parvenu au plus haut degré religieux que jamais homme avant lui ait atteint, arrivé à s'envisager avec Dieu dans les rapports d'un fils avec son père, voué à son œuvre avec un total oubli de tout le reste et une abnégation qui n'a jamais été si hautement pratiquée, victime enfin de son idée et divinisé par la mort, Jésus fonda la religion éternelle de l'humanité, la religion de l'esprit, dégagée de tout sacerdoce, de tout culte, de toute observance, accessible à toutes les castes, absolue en un mot¹.

Ces phrases prononcées par Ernest Renan, il y a cent cinquante ans, dans sa leçon inaugurale au Collège de France (le 22 février 1862), intitulée « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation », firent scandale. « Jésus – un homme incomparable » : aujourd'hui une telle phrase n'émouvrait guère personne, mais elle provoqua la destitution provisoire de Renan de sa chaire au Collège de France. Cette affirmation, colportée et commentée dans tous les salons parisiens, dans

1. E. Renan, *Œuvres complètes*, édition établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961 (10 volumes), t. II, p. 329-330 [désormais *OC*].

toute la presse française, voire internationale, reflète le contexte conflictuel de ce qu'on appelle aujourd'hui la « première quête » du Jésus historique.

Cette quête marqua le début des recherches universitaires sur le Nouveau Testament en Allemagne². Elle débute par la publication posthume des textes de Hermann Samuel Reimarus par le philosophe Gottholm Ephraim Lessing de 1774 à 1778. Reimarus insiste sur le fait qu'il faut distinguer la prédication du Jésus historique de l'interprétation qu'en ont faite ses disciples et les apôtres après sa mort.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fondateur de l'école de Tübingen, rejette la vérité historique des Évangiles. Le fait que les quatre Évangiles du Nouveau Testament et, notamment, les trois Évangiles dits synoptiques, divergent sur de nombreux points, mais concordent également sur certaines paroles de Jésus, donne alors lieu à une théorie de la formation des Évangiles sur la base d'une collection de *logia*, hypothèse qui est encore acceptée aujourd'hui par la plupart des spécialistes du Nouveau Testament et qui permet de distinguer les paroles supposées « authentiques » de Jésus de réinterprétations secondaires.

David Friedrich Strauss (1808-1874) publie en 1835, *Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet*, traduit dès 1839 en français par Émile Littré³. Il cherche à démontrer que les Évangiles ont appliqué à Jésus des conceptions mythiques, comme les miracles, ou encore des idées messianiques. S'opposant à des explications rationalistes des miracles, Strauss explique les Évangiles comme des expressions mythiques des convictions religieuses des disciples de Jésus. Les trois Évangiles synoptiques contiendraient quelques informations sur le Jésus historique ; celui de Jean, presque pas.

Renan avait lu Baur⁴ et Strauss, dont le livre avait provoqué un énorme scandale en Allemagne. En 1849 déjà, il lui avait consacré une grande partie de son article sur « Les historiens critiques de Jésus » en le défendant vigoureusement : « Strauss, qu'on présente en France comme une sorte d'antéchrist, est donc bien réellement un théologien⁵ » ; mais il lui reproche son renoncement à une enquête historique sérieuse. Il termine ainsi : « On peut affirmer que si la France, mieux douée que l'Allemagne du sentiment de la vie pratique [...] eût entrepris d'écrire

2. Pour une bonne orientation, voir M. Baumotte (éd.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984.

3. D. F. Strauss, *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, traduit par Émile Littré, Paris, Ladrance, 1839.

4. J.-P. Van Deth, *Ernest Renan, simple chercheur de vérité*, Paris, Fayard, 2012, p. 66. Pour les contributions de Renan aux études sémitiques voir aussi I. Goldziher, *Renan als Orientalist. Gedenkrede am 27. November 1893*, Zürich, Spur Verlag, 2000.

5. E. Renan, *OC, op. cit.*, t. VII, p. 131.

d'une manière scientifique la vie du Christ, elle y eût déployé une méthode plus rigoureuse, et qu'en évitant de transporter le problème, comme l'a fait Strauss, dans le domaine de la spéculation abstraite, elle se fût approchée bien plus près de la vérité. » Renan avait-il encore cette remarque en tête lorsqu'il prononça son discours d'ouverture ? En 1863, il publie sa *Vie de Jésus*, qui eut un énorme succès, connut treize éditions durant sa vie et – chose rare – fut traduite aussitôt en allemand, en anglais, en italien et en espagnol. Ce livre influença aussi des écrivains tels que Mikhaïl Boulgakov, qui, dans *Le Maître et Marguerite*, emprunte à Renan un certain nombre d'idées sur le Jésus historique et la description de la Palestine au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne⁶. Dans *L'Antéchrist*⁷, Friedrich Nietzsche se réfère constamment à la *Vie de Jésus* de Renan. Bien qu'en le critiquant, il reprend nombre de ses idées sur le Jésus historique. La *Vie de Jésus*, qui devint le premier tome de *l'Histoire des origines du christianisme*, se veut une application des méthodes historiques pour reconstruire la vie du Jésus historique. Renan y affirme, avec raison, que « Jésus naquit à Nazareth, petite ville de Galilée [...] et ce n'est que par un détour assez embarrassé qu'on réussit, dans sa légende, à le faire naître à Bethléhem, [...] conséquence obligée du rôle messianique prêté à Jésus⁸ ». Mais, en même temps, on observe des descriptions de Jésus qui ne sont guère tirées des sources mais des idéaux de Renan, quand il évoque, par exemple, « sa douceur infinie », « son sentiment exquis de la nature » ou « sa prédication... suave et douce, toute pleine de la nature et du parfum des champs⁹ ». Ici, Renan reflète les idées du romantisme. Il s'éloigne de Reimarus, Baur et Strauss lorsqu'il insiste sur la rupture radicale que Jésus aurait opérée par rapport au judaïsme.

Est-il plus juste de dire que Jésus doit tout au judaïsme et que sa grandeur n'est autre que celle du peuple juif ? Personne plus que moi n'est disposé à placer haut ce peuple unique, dont le don particulier semble avoir été de contenir dans son sein les extrêmes du bien et du mal. [...] On est de son siècle et de sa race, même quand on réagit contre son siècle et sa race. Loin que Jésus soit le continuateur du judaïsme, il représente la rupture avec l'esprit juif. En supposant que sa pensée à cet égard puisse prêter à quelque équivoque, la direction générale du christianisme après

6. M. Gourg, *Études sur Le Maître et Marguerite*, Lyon, ENS Éditions, 1998, p. 60 et p. 81.

7. F. Nietzsche, *Klassiker Ausgabe. Bd. 8, Schriften aus dem Jahre 1888*, Stuttgart, A. Kröner, 1921. Pour une traduction française, voir *L'Antéchrist*, traduit par E. Blondel, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.

8. E. Renan, *Vie de Jésus*, Verviers, Marabout universitaire, 1974, p. 62 [désormais *VJ*].

9. E. Renan, *VJ*, *op. cit.*, respectivement p. 86, 93 et 126.

lui n'en permet pas. La marche générale du christianisme a été de s'éloigner de plus en plus du judaïsme. Son perfectionnement consistera à revenir à Jésus, mais non certes à revenir au judaïsme¹⁰.

Bien que Renan se fût éloigné du catholicisme, Jésus et le christianisme restèrent pour lui l'acquis religieux et moral indépassable de l'humanité : « Quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé [...] ; tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus¹¹. » Cette vision du judaïsme comme « préparant » en quelque sorte le christianisme se retrouve chez de nombreux théologiens et exégètes du protestantisme libéral. D'ailleurs, Renan a toujours eu des sympathies pour le protestantisme.

*Peuples indo-européens et sémitiques,
et le cas spécial de la Bible*

Bien que Renan eût été nommé à 39 ans au Collège de France comme professeur de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, on observe dans sa leçon inaugurale, comme dans de nombreux autres écrits, la conviction de la supériorité de l'esprit grec sur l'esprit sémitique.

Et bien qu'il reconnaisse le « service capital que la race sémitique a rendu au monde¹² », Renan proclame « le triomphe du génie indo-européen » et « la victoire définitive de l'Europe », tout en combinant cette conviction avec des mots durs à l'égard de l'islam : « la plus complète négation de l'Europe ; [...] le fanatisme », « le dédain de la science » et « l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique¹³ ». Comment concilier de telles convictions, qui à cette époque furent assez répandues, avec une chaire d'hébreu et de langues apparentées ? Renan cherche apparemment à donner à l'intérieur du monde sémitique une place particulière à l'hébreu et au judaïsme. Il admet que les Juifs sont comparables aux Indo-Européens car « leur singulière et admirable destinée historique [leur] a donné dans l'humanité comme une place exceptionnelle¹⁴ ». D'une certaine manière, Renan a vu dans la Bible chrétienne et dans la Bible juive

10. *Ibid.*, p. 252-53.

11. *Ibid.*, p. 255.

12. E. Renan, *OC, op. cit.*, t. II, p. 328.

13. *Ibid.*, p. 332-333.

14. *Ibid.*, p. 323.

une passerelle entre l'Orient et l'Occident. En ce qui concerne l'étude de la Bible hébraïque, il mentionne dans sa leçon inaugurale les livres de Job et de l'Ecclésiaste. Au premier, il a déjà, comme au Cantique des cantiques, consacré une analyse philologique ; il fera de même pour l'Ecclésiaste vers la fin de sa vie. Il termine sa leçon avec cette remarque légèrement ironique : « Nous ne nous retrouverons plus, Messieurs ; à partir de ma prochaine leçon, je vais m'enfoncer dans la philologie hébraïque, où la plupart d'entre vous ne me suivront pas¹⁵. » Mais, plus que les études philologiques proprement dites, ce sont ses recherches et ses publications sur la formation du Pentateuque et sur l'histoire de l'Israël ancien qui font de Renan l'initiateur de l'exégèse historico-critique en France (à l'exception de certains biblistes de l'université de Strasbourg, devenue allemande en 1871). Arrêtons-nous donc d'abord brièvement sur l'aspect philologique de ses études hébraïques, pour ensuite nous intéresser à son rôle dans le contexte des recherches historico-critiques sur la formation de la Bible hébraïque.

*Renan et l'analyse philologique des textes de la Bible hébraïque :
Job, le Cantique, Qohéleth (ou Ecclésiaste).*

La formation du jeune Renan en hébreu se fit par des maîtres qui avaient un intérêt et des compétences surtout d'ordre philologique, comme Étienne Quatremère dont Renan suivit les cours au Collège de France et dont il devint le successeur¹⁶. Des quatre ou cinq auditeurs¹⁷ qui se retrouvent alors dans la petite salle des langues, Renan devient vite l'étudiant favori de Quatremère. Dès ce moment (nous sommes en 1844-1845), écrit son biographe Jean-Pierre Van Deth, « il ne voit d'avenir pour lui qu'au Collège de France. Là seulement il pourra jouir d'une totale liberté de penser et d'enseigner. Là est sa place, là sa vocation, en dépit des craintes de sa chère maman qui a entendu dire que le Collège de France n'était qu'un "foyer d'impiété"¹⁸ ! »

15. *Ibid.*, p. 334.

16. Selon l'auteur de sa dernière biographie « en dehors de l'hypothèse Renan, on ne lui voit que trois successeurs possibles : un Allemand, un Juif, ou un ecclésiastique, autrement dit, pour l'époque, trois impossibilités » (J.-P. Van Deth, *Ernest Renan, op. cit.*, p. 96-97).

17. *Ibid.*, p. 66.

18. *Ibid.*, p. 68-69.

André Caquot a souligné l'approche philologique de Renan dans ses cours au Collège de France, où « seuls quelques initiés étaient capables d'entrer dans ce que Renan appelait son laboratoire et de suivre des cours extrêmement analytiques, qui étaient plutôt des séances de travail du professeur¹⁹ ».

La formation et l'intérêt philologique de Renan se reflètent dans le projet du *Corpus inscriptionum semiticarum* qu'il présenta à l'Académie en 1867, ainsi que dans une traduction commentée de trois livres poétiques qui figurent tous dans les *Ketouvim*, la dernière des trois parties de la Bible hébraïque. Les analyses du livre de Job, du Cantique des cantiques et du livre de Qohéleth ont toutes connu plusieurs rééditions. On y observe une certaine hésitation entre des positions assez conservatrices et des théories plutôt « progressistes » ; une telle ambiguïté se retrouvera également dans les positions de Renan sur la formation de la Bible hébraïque. Pour le livre de Job, Renan postule la reprise d'une « légende iduméenne²⁰ » ; il s'oppose à Vatke et d'autres biblistes allemands qui proposent de dater le livre de l'époque perse. Il conclut que l'auteur de Job doit se situer à une époque plus ancienne, puisque le prophète Ézéchiel fait déjà allusion à Job (Ez 14,14) et puisque certaines plaintes de Job ont des parallèles dans le livre de Jérémie. Pour ces raisons, Renan situe le livre vers – 700²¹. Contre une tendance répandue qui insiste sur le caractère composite du livre de Job (le cadre narratif se distingue du poème au niveau linguistique comme au niveau théologique), Renan affirme l'unité littéraire de l'ouvrage, à l'exception des discours d'Elihou, interpolés postérieurement²². Cette théorie de Renan, qui pendant longtemps fut considérée comme simpliste, a été reprise récemment par Ernst Axel Knauf ; celui-ci parvient (sans le citer) à la même conclusion que Renan, en expliquant que l'auteur des poèmes a aussi inventé le prologue et l'épilogue afin de mieux faire passer la contestation de la doctrine de la rétribution et d'un dieu qui semble se comporter d'une manière arbitraire par le récit plus « théologiquement correct » d'une mise à l'épreuve réussie²³. Pour Renan, en revanche, la solution du dilemme de Job (pourquoi le juste doit-il souffrir ?) réside dans l'idée

19. A. Caquot, « Renan et la Bible hébraïque », *Bulletin de la Société du protestantisme français*, 123, 1977, p. 339.

20. E. Renan, *Le Livre de Job / [avec une] étude sur l'âge et le caractère du poème*, Paris, M. Lévy, 1859, 2^e éd., p. xxvii.

21. Renan prétend, à tort, dans une note que cette hypothèse refléterait l'avis majoritaire (*ibid.*, p. xxxvi, n. 2).

22. *Ibid.*, LVIII-LXI.

23. E. A. Knauf, « La patrie de Job », in S. Terrien, *Job. Deuxième édition actualisée* (CAT 13), Genève, Labor et Fides, 2005, p. 12-27.

de l'immortalité : « Celui qui aura choisi le bien [...] sera immortel ; car ses œuvres vivront dans le triomphe définitif de la justice, résumé de l'œuvre divine qui s'accomplit par l'humanité²⁴. » Ici, le philologue se transforme en théologien protestant libéral.

En ce qui concerne le Cantique des cantiques, Renan suit de près les travaux des savants allemands comme Herder, de Wette et Ewald²⁵. Il s'oppose à l'attribution traditionnelle du Cantique au roi Salomon, mais pense qu'il a été écrit peu après la mort de celui-ci, puisqu'on y trouve la mention de Thirza, qui fut la capitale du royaume d'Israël jusqu'à - 925 environ²⁶. Cette datation paraît aujourd'hui impossible²⁷, notamment à cause d'un certain nombre d'aramaïsmes et de quelques emprunts au grec auxquels Renan prête curieusement peu d'attention. Il considère ce texte comme un « jeu scénique » tel qu'on les connaît au Moyen Âge, remarquant que « l'esprit hébreu [est] incapable d'œuvres littéraires formant de grands ensembles et ayant une unité bien définie²⁸ ». Renan insiste sur le fait qu'il s'agit d'un texte profane, et que l'interprétation allégorique juive et chrétienne n'a vu le jour qu'au début de l'ère chrétienne²⁹. Cependant, il légitime cette lecture en affirmant : « Le sens mystique est faux philologiquement, mais il est vrai religieusement ; il correspond à cette grande sanctification de l'amour que le christianisme a inaugurée³⁰. » Comme pour Job, le commentaire aboutit sur une note théologique.

On peut se demander si l'on peut trouver un « signe » dans le fait que Renan a « travaillé sur l'Ecclésiaste une petite dizaine d'années avant sa mort³¹ », en l'étudiant avec une dizaine d'auditeurs au Collège de France. Certains biographes ont postulé une identification de Renan à son sujet. Selon Renan, c'est un « livre très clair ; seulement les théologiens avaient un intérêt majeur à le trouver obscur³² ». Dans son commentaire, Renan dialogue surtout avec Heinrich Graetz, une des figures marquantes de la *Wissenschaft des Judentums* en Allemagne. Il ne le suit pas dans la datation très osée du Qohéleth au I^{er} siècle de l'ère chrétienne, mais propose néanmoins une datation basse lui aussi, en situant la mise par écrit du livre

24. E. Renan, *Le Livre de Job*, op. cit., p. XC.

25. E. Renan, *Le Cantique des cantiques*, Paris, M. Lévy, 1870, 4^e éd.

26. *Ibid.*, p. 96.

27. Quoi qu'elle soit de nouveau envisagée par D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible : A New Reconstruction*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 445-448.

28. E. Renan, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., p. 87.

29. *Ibid.*, p. 124.

30. *Ibid.*, p. 141.

31. M.-R. Hayoun, *Renan, la Bible et les Juifs*, Paris, Arléa, 2008, p. 234.

32. E. Renan, *L'Ecclésiaste*, Paris, Calmann-Lévy, 1882, p. 15.

vers – 125, reconnaissant derrière la situation reflétée dans le livre l'absence d'un pouvoir central après l'effondrement du pouvoir des Séleucides. Renan s'oppose à la thèse d'une influence de la philosophie grecque sur Qohéleth³³. Pour lui, malgré tout le scepticisme qu'on peut déceler dans ce livre, Qohéleth demeure un livre profondément juif, et il lui manque le « génie grec » capable de créer des œuvres logiques. Renan conclut :

Ce qui nous plaît surtout dans le Cohélet, c'est la personnalité de l'auteur. On ne fut jamais plus naturel ni plus simple. [...] Ce fut certainement un homme aimable. [...] La bonté du sceptique est la plus solide de toutes. [...] Il paraît qu'il ne se maria pas. C'est la plus forte critique de son siècle. De nos jours, il eût sûrement trouvé des femmes spirituelles et moins méchantes qu'il ne le croit, pour le consoler et l'aimer. [...] Cohélet, comme nous, fait de la tristesse avec de la joie et de la joie avec la tristesse [...] il aime la vie, tout en voyant la vanité³⁴.

Qohéleth et Renan, même combat ?

Il convient de noter que les trois livres bibliques que Renan commenta d'une manière détaillée se trouvent en marge du canon hébraïque et concordent mal avec certaines affirmations centrales du judaïsme et du christianisme. Est-ce pour cette raison qu'ils ont intéressé Renan ?

Mais il ne s'est pas cantonné à ce type de recherches ; il a également pris part de façon décisive aux grands bouleversements des études bibliques au XIX^e siècle.

La naissance de l'exégèse historico-critique en Allemagne au XIX^e siècle³⁵

Le siècle de Renan est aussi le siècle de la naissance des études critiques des Bibles juive et chrétienne. Elle s'inscrit dans une tentative d'émanciper les études bibliques, qui dans les universités allemandes se font exclusivement dans le cadre des facultés de théologie, de la mainmise des dogmes chrétiens (et d'une moindre mesure des interprétations juives traditionnelles). Le but de l'exégèse historico-critique est de comprendre

33. *Ibid.*, p. 62-63.

34. *Ibid.*, p. 89-90.

35. Pour plus de détails, voir T. Römer, « "Higher Criticism" : The historical and literary-critical approach », in Magne Saebø (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, tome III : *From Modernism to Post-Modernism : The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 393-423.

les textes bibliques à partir de leur contexte historique et de leur milieu de production, c'est-à-dire d'analyser la Bible avec les mêmes outils que n'importe quel autre document de l'Antiquité. On observe d'ailleurs en Allemagne, en ce qui concerne l'élaboration des méthodes, une influence des études classiques sur les études bibliques et *vice versa*³⁶.

Depuis les rabbins, on avait remarqué des contradictions à l'intérieur du texte biblique, sans pourtant oser mettre en question la cohérence et l'inspiration de l'Écriture sainte. Au XVII^e siècle, la naissance de l'investigation critique de la Bible fut préparée par trois savants, dont deux n'étaient pas des spécialistes de la Bible : Spinoza, Simon et Astruc³⁷. Le philosophe Baruch Spinoza contesta l'authenticité mosaïque du Pentateuque, de même que Richard Simon qui, plus prudemment, affirma que Moïse ne pouvait être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués, postulant une chaîne de tradition allant de Moïse à Esdras. Le troisième précurseur de l'exégèse historico-critique fut Jean Astruc, qui occupa au Collège royal une chaire de médecine. Fils d'un pasteur reconverti au catholicisme, il publie en 1753 d'une manière anonyme les *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Son but est apparemment apologétique. Il veut montrer que les contradictions et différences de style viennent de deux documents distincts que Moïse aurait utilisés, avec d'autres fragments, pour composer le Pentateuque. Cette idée fut la base de la théorie documentaire qui allait triompher au XIX^e siècle grâce à Abraham Kuenen et Julius Wellhausen. L'idée que Moïse avait écrit le Pentateuque fut encore maintenue par de nombreux savants au XIX^e siècle et aussi par les professeurs d'Ernest Renan, comme l'abbé Le Hir ou son prédécesseur au Collège de France, Étienne Quatremère.

Cependant, dès 1805, Wilhelm M. L. de Wette avait montré que les idées théologiques du livre du Deutéronome exigeant un sanctuaire unique et un culte exclusiviste de Yhwh correspondaient aux changements religieux mis en œuvre par le roi judéen Josias ; le Deutéronome devrait donc être daté du VII^e siècle avant l'ère chrétienne³⁸.

36. Voir à ce sujet J. Van Seters, *The Edited Bible. The Curious History of the « Editor » in Biblical Criticism*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 2006.

37. A. de Pury et T. Römer, « Le Pentateuque en question : position du problème et brève histoire de la recherche », in A. de Pury et T. Römer (éd.), *Le Pentateuque en question* Genève, Labor et Fides, 2002, 3^e éd., p. 9-80.

38. H.-P. Mathys, « Wilhelm Martin Leberechts de Wettes *Dissertatio critico-exegetica* von 1805 », in M. Kessler et M. Walraff (éd.), *Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend* (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel. Neue Folge 5), Basel, Schwabe 2008, p. 171-211.

Le XIX^e siècle est aussi le siècle des progrès dans la philologie hébraïque et cela, notamment, grâce aux travaux de Wilhelm Gesenius, professeur à Halle, qui fut un des premiers à entreprendre l'étude de la langue hébraïque dans une perspective scientifique et comparatiste, entrant ainsi en conflit avec la vision traditionnelle selon laquelle l'hébreu était une langue sacrée, voire la « langue du Paradis ». Sa grammaire hébraïque et son *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* sont restés des ouvrages de référence.

Dès 1843, Heinrich Ewald, professeur à Göttingen, qui plus tard (1867) perdra sa *venia legendi* à cause de ses convictions politiques, publia une monumentale *Histoire du peuple d'Israël* en cinq volumes. Se fixant pour but de savoir « ce qui s'est vraiment passé », Ewald accentua la dissociation entre l'« histoire sainte » et l'« histoire réelle ». Pour Ewald comme pour beaucoup de ses contemporains, l'histoire d'Israël est perçue dans une perspective hégélienne comme l'histoire de l'évolution vers la vraie religion, c'est-à-dire le christianisme. Cette évolution trouve un premier point culminant avec Moïse et le Sinaï. La position d'Ewald est assez représentative de la recherche vétérotestamentaire du milieu du XIX^e siècle : à l'origine de l'histoire d'Israël on reconnaît la figure de Moïse – même s'il n'a pas écrit le Pentateuque – et la Loi.

Le présupposé de l'ancienneté de la Loi rituelle ou sacerdotale (notamment dans les livres du Lévitique et des Nombres) fut cependant mis en question dès 1840 par Édouard Reuss, professeur à l'université de Strasbourg, qui communiqua à son élève Karl Heinrich Graf l'intuition que les lois cultuelles devaient appartenir à une époque récente de l'histoire de l'Israël ancien, probablement celle de l'exil babylonien, puisque les textes de l'époque monarchique ne les connaissaient pas. Cette découverte, qui très vite fut largement acceptée par les savants (avec quelques exceptions), prépara l'établissement scientifique d'une théorie sur la formation du Pentateuque (voire de l'Hexateuque – au XIX^e siècle on parlait en effet d'avantage de l'Hexateuque, avec la conviction que, contrairement à la tradition, le livre de Josué faisait partie du premier grand ensemble de la Bible hébraïque), théorie qui resta en vigueur durant tout un siècle et qui est liée d'une manière intrinsèque aux noms d'Abraham Kuenen et de Julius Wellhausen. Ces deux savants mirent au point la « nouvelle théorie documentaire » (*Neuere Urkundenhypothese*) selon laquelle l'Hexateuque s'explique par la combinaison de quatre documents à l'origine indépendants les uns des autres : Le Yahviste (J), l'Elohiste (E), le Deutéronome (D) et le document sacerdotal (P), J et E datant de l'époque des monarchies israélite et judéenne, D de l'époque de la réforme du roi Josias (vers – 620), P de l'époque de l'exil babylonien

ou du début de l'époque perse. Derrière ce modèle littéraire se cache également une vision de l'évolution religieuse de l'Israël ancien. Pour Kuenen et Wellhausen, la Loi n'est pas à l'origine de l'Israël ancien, mais elle est plutôt à l'origine du judaïsme, qui naît seulement après la chute de Juda et la destruction du temple de Jérusalem en - 587. Pour l'époque précédant l'exil, Wellhausen parle de « paganisme hébraïque » (*Hebräisches Heidentum*). Le document sacerdotal (P) caractérise les débuts du judaïsme : la liberté religieuse de jadis a disparu, la loi sacerdotale est omniprésente et la théocratie est en fait une hiérocraie.

De Wette, Gesenius, Ewald, Reuss, Kuenen et Wellhausen – c'est en grande partie grâce à Renan que ces savants furent connus en France. Dans ses mémoires, Renan exprime sa grande admiration pour les sciences bibliques allemandes.

L'esprit particulier de l'Allemagne, à la fin du dernier siècle et dans la première moitié de celui-ci me frappa ; je crus entrer dans un temple. C'était bien cela que je cherchais, la conciliation d'un esprit hautement religieux avec l'esprit critique³⁹.

En 1858, Renan comptera d'ailleurs parmi les fondateurs de la *Revue germanique*.

Renan et l'exégèse germanique

Quelques années après son élection au Collège de France, Renan publia dans la *Revue des Deux Mondes* un article intitulé « L'exégèse biblique et l'esprit français » (novembre 1865)⁴⁰. Cet article présente une critique de l'état des recherches bibliques en France. Renan montre d'abord que la France a produit au XVIII^e siècle deux précurseurs remarquables de l'exégèse historico-critique : Richard Simon et Jean Astruc. Renan y affirme que l'interdiction du livre de Simon par Bossuet mit fin aux études bibliques en France et produisit comme réaction Voltaire dont le succès « tua l'érudition en France⁴¹ ». Quant à Astruc⁴², Renan

39. E. Renan, *OC, op. cit.*, t. II, p. 866.

40. Consultable sous : <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/user/tocs.php>.

41. E. Renan, « L'exégèse biblique et l'esprit français », *Revue des Deux Mondes*, 1865, p. 243.

42. Il existe une réédition de son livre par les soins de P. Gibert : J. Astruc, *Conjectures sur la Genèse. Introduction et notes de Pierre Gibert*, Paris, Noësis, 1999.

émet la thèse que l'affirmation de l'authenticité mosaïque de la Torah n'est peut-être seulement qu'une stratégie : « Astruc était-il sincère... Ou bien, en proclamant hautement son adhésion à l'opinion traditionnelle sur un point, voulait-il se donner le droit d'énoncer sur un autre point une opinion nouvelle, qui pouvait paraître hardie⁴³ ? » L'idée que l'attitude conservatrice d'Astruc est pure stratégie est intéressante, mais difficile à étayer. Renan y recourt afin de pouvoir construire Astruc ensemble avec Simon comme les deux grandes figures fondatrices des études bibliques, pour se désoler que « la France devînt étrangère à la science qu'elle avait fondée » et que le relais fût pris par la Hollande et l'Allemagne. Dans cet article, Renan qualifie les études bibliques de « science close » : « des générations de savants⁴⁴ ont consumé leur vie sur ces textes ; presque toutes les combinaisons possibles ont été essayées⁴⁵ ». Renan affirme également : « On ne trouvera pas d'autres textes hébreux. » En comparaison avec l'assyriologie ou l'égyptologie, les études bibliques constituent en effet une « science close » puisque le corpus est limité. Pourtant, l'idée qu'on ne trouvera pas d'autres textes hébreux a été contredite par les découvertes de Qumran (manuscrits proto-bibliques et textes non bibliques) ainsi que par la découverte d'autres inscriptions et documents.

Le même article quelque peu modifié servit également de préface à la traduction française du livre d'Abraham Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (1866)⁴⁶, un manuel destiné aux étudiants en sciences bibliques dont la traduction avait apparemment été suggérée par Renan, lequel avait de bons contacts avec l'Université de Leyde. Kuenen, nous l'avons vu, fut un des architectes de la « nouvelle théorie documentaire » que Renan reprit à sa manière.

Renan et les origines de la Bible

Renan s'est occupé, durant la première partie de son enseignement au Collège de France, de rédiger une *Histoire des origines du christianisme* qui s'ouvre avec la *Vie de Jésus*, un des grands best-sellers français du XIX^e siècle, et se termine par une étude sur Marc Aurèle (1882). Cela s'explique sans doute par la conviction profonde de Renan que le chris-

43. E. Renan, « L'exégèse biblique et l'esprit français », art. cit., p. 245.

44. Dans l'article : « savans » (*sic*) ; corrigé dans la reprise du texte comme préface à la traduction française Kuenen.

45. E. Renan, « L'exégèse biblique et l'esprit français », art. cit., p. 236.

46. A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Paris, M. Lévy, 1866.

tianisme constitue l'aboutissement du judaïsme, voire l'aboutissement de l'évolution religieuse de l'humanité.

Dès 1885, Renan entreprend la rédaction d'une *Histoire du peuple d'Israël*, qui comprendra cinq volumes. Cette histoire doit beaucoup à la *Geschichte des Volkes Israel* de Heinrich Ewald que Renan avait présentée en 1855 au public français dans la *Revue des Deux Mondes*. Il y regrette une fois de plus l'absence d'esprit critique quant aux études bibliques, et dénonce la récupération de la Bible et de l'histoire d'Israël par toutes sortes de courants idéologiques : Bossuet a justifié avec la Bible la monarchie absolue de Louis XIV, l'Église catholique la théocratie, et d'autres encore la République. Il voit dans l'œuvre d'Ewald une manifestation de la science allemande :

L'Allemagne seule, avec ce don de pénétration historique qui lui semble spécialement départi pour les époques primitives, aperçut la vérité et fit de l'histoire du peuple juif une histoire comme une autre, dressée non d'après des vues théologiques arrêtées d'avance, mais d'après l'étude critique et grammaticale des textes⁴⁷.

C'est là une vision assez positiviste, puisque l'œuvre d'Ewald comme son adaptation par Renan sont commandées par une vision religieuse inspirée par la philosophie hégélienne.

Dans sa présentation d'Ewald, Renan retrace déjà les grandes lignes qui régiront sa propre histoire d'Israël. La publication de l'*Histoire d'Israël* s'accompagne d'une série d'articles dans la *Revue des Deux Mondes* qui anticipent et résument les différents chapitres de la dernière grande œuvre de Renan. En 1886, il fait paraître quatre articles sur les origines de la Bible qui traitent du problème de l'historicité des récits bibliques (« Histoire et légende ») et de la Loi, c'est-à-dire de la formation du Pentateuque.

Contrairement à certains de ses collègues allemands, Renan juge qu'il est plus judicieux de retracer la formation du Pentateuque à l'aide des différents codes législatifs qui s'y trouvent réunis. Il précise d'emblée que, contrairement à la Grèce (et au code de Gortyne), « les lois du Pentateuque ne sont pas des lois réelles, des lois faites par des législateurs et des souverains [...]. Ce sont des rêves d'ardents réformateurs, qui restèrent en leur temps sans application dans l'État, qui ne furent réellement observés que quand il n'y eut plus d'État juif [...] mais une *ecclesia*⁴⁸ ».

47. *Revue des Deux Mondes*, octobre-novembre 1855.

48. E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, in *OC*, op. cit., t. VI, p. 545.

La loi la plus ancienne est le « code d'alliance » qui se trouve inséré dans la révélation au Sinaï (Ex 20-23) et qui fut la source de tous les codes rédigés plus tard. Le livre de l'alliance fit partie du document « jéhoviste » (qu'on appellera ensuite « yahwiste »), compilé dans le Royaume du Nord au IX^e siècle avant l'ère chrétienne. Le Décalogue, plus jeune, fut selon Renan conçu à Jérusalem. Il reflète « le retour au culte pur de Dieu qu'on entrevoit aux origines de la vie patriarcale et dont Israël avait dévié en adoptant un dieu national⁴⁹ ». Vient alors le code deutéronomique au VII^e siècle que Renan situe, à la suite de De Wette et de bien d'autres, sous le règne de Josias. Contrairement à certains exégètes plus conservateurs, Renan affirme sans embarras que le Deutéronome, qui reprend et modifie le code d'alliance, fut un livre « fabriqué ». Il n'a guère de sympathie pour ce livre qu'il considère comme la « base de la religion particulière » et la « pire ennemie de la religion universelle que rêvaient les prophètes du VIII^e siècle⁵⁰ ». Judicieusement, il observe que les appels à massacrer les ennemis de Yhwh et d'Israël qui se trouvent dans le Deutéronome ne furent pas appliqués au VII^e siècle avant notre ère, mais bien plus tard par les conquistadores et l'Inquisition catholique. Il observe justement des parallèles stylistiques et conceptuels entre le Deutéronome et le Livre de Jérémie, et hésite à faire de Jérémie l'auteur du livre.

L'époque de l'exil babylonien voit naître le code sacerdotal dans le livre du Lévitique notamment. Ce code n'offre pas, et de loin, un texte cohérent, mais Renan juge impossible, contrairement à certains savants allemands, de « retrouver en détail les retouches, les repentirs, les caprices du kalam de ces scribes. [...] La critique méconnaît son rôle quand elle veut porter une trop grande précision de détail⁵¹ ». On peut, en revanche, clairement isoler (comme le fait la critique biblique encore aujourd'hui) en Lv 17(18)-26 un code indépendant, « un nouveau Deutéronome », composé plus tard que le livre d'Ézéchiel. Ici Renan est très en phase avec la recherche actuelle qui souligne – contrairement à ce qui se disait encore à la fin du XX^e siècle – la date récente de ce « code de sainteté ». Les dernières retouches faites au niveau des textes rituels et législatifs se trouvent dans des passages comme le « Yom Kippur » en Lv 16. À l'époque perse, ce sont des rituels d'expiation et des jeûnes de pénitence qui « prennent une place exagérée ». Ces additions renforcent la constitution théocratique du judaïsme à l'époque perse. Toujours intéressé à

49. *Revue des Deux Mondes*, 1889, p. 532.

50. E. Renan, *in OC, op. cit.*, t. VI, p. 795.

51. *Revue des Deux Mondes*, novembre-décembre 1886, p. 812.

lancer de petites piques contre l'Église catholique, Renan conclut : « Jérusalem offrira le premier exemple de la matérialisation du pouvoir spirituel. La Rome papale y trouva un exemple qu'elle saura magistralement imiter⁵². »

Cette évolution des codes législatifs et rituels, qui dans ses grandes lignes (à l'exception du Décalogue) est restée valable jusqu'à nos jours, correspond selon Renan aux trois ou quatre étapes de la formation de l'Hexateuque et aux différents documents réunis dans la Torah – en cela Renan suit Kuenen et Wellhausen.

Renan se distingue cependant de ses deux collègues sur un point important. Le document qu'il appelle encore « élohiste » et que les chercheurs appelleront à la suite de Kuenen « P » (*Priesterschrift*) fut considéré comme le document le plus récent (époques babylonienne ou perse), couvrant une trame narrative commençant avec la création du monde en Gn 1 (« Au commencement Dieu [Élohim] créa le ciel et la terre ») et se terminant par la conquête du pays. Pour Renan, il n'est pas possible que le récit de la création en Gn 1 date d'une époque si récente, car il reflète selon lui le « monothéisme primitif » des Hébreux ; ainsi réduit-il le document P notamment à des textes prescriptifs et rituels tels qu'ils se trouvent dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres.

Comme la plupart des biblistes, Renan décèle une évolution dans la pensée religieuse d'Israël et de Juda, qu'il répartit en trois grandes époques et qu'il cherche, et c'est une certaine originalité, à rattacher à différents prophètes. Ainsi il distingue :

a. une sorte d'âge d'or aux IX^e/VIII^e siècles, caractérisé par une religiosité simple et universelle et reflété par des prophètes anciens (Élie, qu'il considère cependant comme « tout légendaire », Isaïe, Osée, etc.) ;

b. l'âge d'une moralité sévère, et d'un particularisme religieux empreint d'un piétisme fanatique au VII^e siècle. C'est l'époque du Deutéronome et de Jérémie ;

c. et finalement l'âge sacerdotal, étroit, utopique et théocratique, aux époques babylonienne et perse, et caractérisé par le Lévitique et Ézéchiel⁵³.

La formation de l'Hexateuque est marquée par ces trois étapes et s'étend de la fin du II^e millénaire (traditions orales, brefs cantiques) jusqu'au milieu de l'époque perse (promulgation de la Torah par Esdras). Contrairement à Wellhausen, qui était très prudent quant à la date et

52. *Ibid.*, p. 815.

53. *Ibid.*, p. 813

la distinction précises des documents, Renan situe le document le plus ancien au IX^e siècle dans le Royaume du Nord et le document « élohiste » à Jérusalem quelques décennies plus tard. Le premier moment important est pour lui le règne du roi Ézéchiass, durant lequel les deux documents furent réunis (le document nordiste étant arrivé à Jérusalem après la chute de Samarie en - 722). À cette époque, postule Renan, le caractère de Yhwh comme dieu national disparaît momentanément et « la victoire du monothéisme paraît complète⁵⁴ », et ceci grâce au « mouvement prophétique du VIII^e siècle [qui] ressemble si fort au protestantisme⁵⁵ ». Renan anticipe l'idée, confirmée aujourd'hui par l'archéologie, que Jérusalem fut jusqu'à l'époque d'Ézéchiass plutôt une agglomération modeste, et le temple, un petit naos servant de chapelle particulière du roi judéen⁵⁶.

L'événement décisif après la réforme de Josias, pour laquelle Renan n'a pas beaucoup de sympathie, est la chute de Jérusalem et l'exil babylonien. Renan remarque, à juste titre, que le nombre des déportés fut peu élevé : « Ce fut la captivité de Babylone qui fit définitivement d'Israël un peuple de saints⁵⁷. » Renan parle d'une « crise » qui provoque une réorganisation radicale de la religion israélite, ainsi que la publication de l'Hexateuque. On observe la prise de pouvoir d'une classe de prêtres sur les Lévités, la révision du récit de la « vie de Moïse » en ce sens⁵⁸ et l'invention de l'idée d'un sanctuaire transportable par les rédacteurs sacerdotaux (une « imagination puérile », selon Renan⁵⁹). C'est à l'époque perse que l'Hexateuque prend sa forme finale⁶⁰, par la fusion du Deutéronome avec le texte édité sous Ézéchiass et les codes et narrations sacerdotaux. La date de - 450 qu'avance Renan paraît aujourd'hui un peu haute, mais la naissance de la Torah à l'époque perse ne fait pas de doute.

Renan remarque également que l'édition de la Torah coïncide avec les débuts de la lecture privée, notant que la même évolution s'opère en même temps en Grèce⁶¹. Le fait que la Torah ait gardé son aspect composite résulte du respect avec lequel les scribes traitèrent les vieux écrits

54. E. Renan, « Études d'histoire israélite. Le règne d'Ézéchiass, 1^{re} partie », *Revue des Deux Mondes*, mai-juin 1890, p. 792.

55. *Ibid.*, p. 795.

56. *Ibid.*

57. E. Renan, « Les origines de la Bible. La Loi, 2^e partie », *Revue des Deux Mondes*, novembre-décembre 1886, p. 800.

58. *Ibid.*, p. 805.

59. *Ibid.*, p. 806.

60. Dans son article sur Ewald en 1855, Renan disait que « la Perse est le seul pays qui ait exercé sur le peuple juif une influence vraiment profonde », p. 771.

61. E. Renan, « Les origines de la Bible. La Loi, 2^e partie », art. cit., p. 820.

qu'ils compilèrent. Renan, qui, comme presque tous ses contemporains, part de l'idée d'un Hexateuque primitif, n'explique nulle part comment on est passé d'un Hexateuque à un Pentateuque. Ce qui lui importe davantage est le fait que la Torah (donc le Pentateuque), à cause de son incohérence, a vite provoqué des discussions consignées ensuite dans le Talmud, qui, dans le judaïsme, remplacera la Torah. Le « fils légitime » du judaïsme est alors le christianisme, qui a donné à la Bible juive la suite qui lui convenait. Et Renan de conclure : « La Bible devenait le livre universel, et, après tout, quand une nation a fait la Bible, on peut lui pardonner d'avoir fait le Talmud⁶². » Ce n'est pas le lieu de reprendre la question de l'antijudaïsme de Renan. Il est certes marqué par son époque, mais aussi par cette difficulté qu'il semble avoir d'admettre à côté d'un « génie grec » un « génie sémitique » ou hébraïque.

Mentionnons que l'histoire d'Israël de Renan provoqua de nombreuses réactions en France et à l'étranger. En France, Célestin Auzies consacra un livre entier aux *Origines de la Bible et M. Ernest Renan* (1889), qui s'appliquait à affirmer la vérité catholique face à un amas d'idées incohérentes⁶³. Plus modéré, Heinrich Graetz, dans un article de la *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1886), considère Wellhausen et Renan comme les deux représentants de la toute dernière critique biblique⁶⁴.

Renan et la naissance du monothéisme

Peu avant sa mort, Renan donne deux cours au Collège de France sur les Patriarches de la Genèse, cours qu'il a dû interrompre pour des raisons de santé. Dans ce cours, dont le contenu nous est connu grâce aux notes d'un de ses auditeurs⁶⁵, Renan oscille une dernière fois entre une analyse critique des textes et des idées théologiques qu'il introduit dans son analyse. Ainsi, il souligne que les Patriarches ne sont pas des figures historiques mais reflètent des réalités ethnographiques⁶⁶ et émet l'idée intéressante selon laquelle Abraham et Isaac auraient été à l'origine

62. *Ibid.*, p. 822.

63. C. Auzies, *Les Origines de la Bible et M. Ernest Renan*, Paris, Letouzey et Ané, 1889.

64. H. Graetz, « Die allerneueste Bibelkritik. Wellhausen – Renan », *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35, 1886, p. 193-204 et 233-251.

65. L. Rétat (éd.), *E. Renan. Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes : cours professé au Collège de France : 1888-1889*, Paris, Hermann, 1989.

66. *Ibid.*, p. 137.

un seul ancêtre qu'on aurait dédoublé dans la suite⁶⁷. Mais lorsqu'il affirme que la vie nomade aurait toujours été l'idéal des Prophètes et que cet idéal nomade est lié à un monothéisme primitif, il reflète les idées d'un certain romantisme qui n'ont pas de fondements scientifiques. Selon Renan, « on n'invente pas le monothéisme⁶⁸ ». Il imagine chez les nomades un déisme profond, caractérisé par l'appellation divine d'« Élohim », qui fut corrompu par la vénération du « faux dieu Iahvé, essentiellement dieu local et national⁶⁹ ». Renan remarque, avec raison, qu'il y a eu durant la monarchie des « Yahwismes » fort divers ; c'est seulement grâce aux Prophètes que Yahvé devient un synonyme d'Élohim et grâce aux évolutions après l'exil où le « funeste nom propre de Iahvé » fut supprimé par l'interdiction de le prononcer. Ainsi retrouve-t-on le monothéisme pur qui sera porté à son apothéose par Jésus. Cette construction ne peut se fonder sur des données textuelles ou archéologiques. Bien que très populaires les idées de Renan sur le monothéisme biblique reflètent une vision définitivement dépassée.

Conclusion : Renan et la Bible

Renan aurait-il souhaité consacrer sa carrière au christianisme plutôt qu'à l'étude de la Bible hébraïque ? Ce n'est pas sûr ; dès sa jeunesse, il se passionne pour l'hébreu et les travaux exégétiques outre-Rhin. Nul doute, l'Ancien Testament le passionnait, mais il était aussi fasciné par ce qu'il appelait le miracle grec à la vue duquel la Bible hébraïque devait paraître imparfaite. Néanmoins, Renan a davantage contribué au renouvellement des études scientifiques sur la Bible hébraïque que sur le Nouveau Testament. Il a permis de faire connaître les théories scientifiques sur la formation de la Bible en France et fut lui-même un acteur majeur dans ce débat. Par ses appréciations, qui se mêlaient souvent à ses analyses, il demeure cependant, malgré sa rupture avec l'Église, un théologien chrétien qui analyse la Bible, certes avec des outils scientifiques, mais tout autant avec une conviction profonde sur le message ultime de celle-ci.

67. *Ibid.*, p. 110.

68. *Revue des Deux Mondes*, octobre 1885, p. 752.

69. *Ibid.*, p. 793.