Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 43 (1910)

Heft: 1-2

Artikel: Le christianisme et le monde Gréco-Romain : d'après A. Deissmann

Autor: Perriraz, L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379867

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE CHRISTIANISME

ET LE MONDE GRÉCO-ROMAIN[1]

d'après A. Deissmann

PAR

L. PERRIRAZ

Dr theol.

Le temps n'est pas très éloigné de nous où l'on considérait le christianisme comme quelque chose de fini, d'achevé dès le premier jour, apparu à un moment donné dans le monde, sans attache aucune avec le milieu au sein duquel il était appelé à agir. Cette opinion qui fut celle de nos pères n'a pas disparu tout entière, et pourtant, nous qui sommes habitués à considérer les choses sous l'angle du devenir, nous avons quelque peine à nous rendre compte de l'ardeur des luttes livrées et des efforts accomplis par ceux qui, les premiers, affirmèrent que le christianisme est un fait historique et doit être étudié historiquement. Il a fallu le labeur infatigable de ceux qui, depuis le milieu du siècle dernier, ont mis au jour ces travaux historiques dont la grandeur force notre admiration, pour implanter dans les esprits, à la façon d'un axiome, cette vérité que le christianisme, tel qu'il se montre à nous au premier siècle, ne se comprend bien que

[1] Travail lu à la Société vaudoise de théologie le 25 octobre 1909.

si l'on connaît les circonstances historiques qui ont accueilli son apparition. Il ne serait pas juste de trop presser cette proposition et d'en tirer motif d'éliminer les personnalités créatrices, ainsi que l'ont voulu faire les protagonistes de la critique radicale. Cependant, lorsqu'on lit les ouvrages de Bruno Bauer, de Kalthoff ou de Kautsky, on ne peut s'empêcher de reconnaître que ces hommes ont eu la très vive intuition des conditions sociales dans lesquelles le germe initial était appelé à grandir, qu'ils ont su reconnaître, mieux que d'autres peut-être, combien le christianisme des origines plongeait des racines nombreuses et puissantes au sein des masses populaires auxquelles il apportait la lumière de la vie.

C'est sous le ciel d'Orient que le christianisme est apparu ; pour le saisir dans ses diverses manifestations, il importe donc de retrouver la disposition de l'Orient, de faire revivre devant nos yeux le monde ancien, la civilisation des pays méditerranéens en particulier, avec son exubérance et ses contrastes, avec ses rites, ses coutumes et ses mœurs, avec son esthétique, sa morale et son droit coutumier, avec son langage, ses expressions caractéristiques ou sa littérature. Il y a là un vaste champ de recherches, un domaine longtemps inexploré qui a livré déjà beaucoup de ses secrets, et nul ne peut prétendre que nous soyons au bout de nos surprises. A la lumière projetée par ces études sur les problèmes que posent devant nous les origines chrétiennes, le Nouveau Testament s'est animé d'une manière toute spéciale, des énigmes ont été résolues, des obscurités ont disparu.

Cependant, pour retrouver le milieu historique nécessaire à l'intelligence du Nouveau Testament, on s'est longtemps arrêté à deux sortes d'écrits. D'un côté on s'adressait à la littérature juive du premier siècle (à la Mischna ou au Talmud) ; de l'autre on interrogeait les écrivains gréco-romains du temps de l'empire. Ces deux groupes d'écrits sont certainement importants, et ont fourni des indications extrêmement précieuses. Jean Weiss de Heidelberg, par exemple, dans un travail éminemment suggestif, a fourni la preuve que l'étude d'Epic-

tête, en particulier, était capable de jeter une vive lumière sur la langue, la syntaxe, le style de l'apôtre Paul. Et pourtant, on oublie que les œuvres littéraires sont des témoins de la civilisation des classes supérieures de la population, que les couches inférieures n'y apparaissent pas (sauf peut être dans la comédie ou dans certains textes rabbiniques)[1], et que c'est dans les couches inférieures que le christianisme a rencontré ses premiers et ses plus nombreux adhérents.

En effet, le christianisme naissant se présente à nous comme un mouvement à la fois religieux et social des classes moyennes et inférieures, besogneuses et opprimées, et c'est en cela que la thèse de Kautsky est vraie. Jésus était charpentier, ses disciples des pêcheurs, Paul un faiseur de tentes et ceux auxquels il annonçait Christ, des gens sans grande culture. « Considérez, frères, écrit-il aux Corinthiens, que parmi vous qui avez été appelés, il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles[2] ». C'est dans ces classes-là qu'il faut descendre pour comprendre le langage des premiers missionnaires chrétiens et l'état d'âme des hommes auxquels ils adressaient leur message. Mais comment faire pour les retrouver, depuis si longtemps que s'est abaissé sur elles le voile de l'éternel oubli? Elles ne sont cependant point disparues tout entières, car voici que, des ruines des antiques cités, des places de marché et des villages, des documents nombreux, des inscriptions, des papyrus, des *ostraka* surgissent et nous parlent, et leur voix se fait plus forte année après année. Ces documents dont la plus grande partie nous vient d'Egypte n'ont pas de caractère littéraire ; ce sont pour la plupart des écrits occasionnels se rapportant à la vie populaire, à la vie de tous les jours avec ses besoins éphémères et ses multiples exigences; mais ils nous permettent de reconstituer l'histoire changeante de l'Egypte aux jours lointains de la domination gréco-romaine. Ces contrats de fermage ou de mariage, ces quittances de toutes sortes, ces lettres de divorce

[1] *Die Aufgaben der neutest. Wissenschaft*, 1908, p 11 sq.

[2] 1 Cor. 1 : 26 sq.

et ces testaments, ces permis délivrés par les autorités, ces procès-verbaux de débats judiciaires, ces déclarations d'impôt, ces lettres, ces cahiers d'école, ces textes magiques, etc., représentent un élément jusqu'ici à peu près inconnu de la vie antique, et acquièrent une importance que n'ont pas les traditions laissées par les auteurs anciens. Il y a donc intérêt à les étudier de près et à les faire parler avec intelligence. C'est ce qu'a tenté le Dr Adolphe Deissmann, professeur à Berlin, sous ce titre : *Licht vom Osten*, et dont je voudrais ici dire quelques mots.

Selon Deissmann, les documents dont nous venons de parler sont précieux pour l'étude du Nouveau Testament, non seulement, en ce qu'ils ajoutent des faits à ceux que nous connaissions déjà, mais en ce qu'ils nous permettent de déterminer avec beaucoup de netteté les trois points suivants :

1° La langue du Nouveau Testament;

2° Le caractère littéraire des écrits du Nouveau Testament;

3° Les rapports juridiques, culturels et religieux du christianisme primitif et du monde ancien.

I

Chacun sait que le Nouveau Testament est un livre grec[1] ; mais cette proposition demande quelques éclaircissements. En effet, Jésus et ses disciples parlaient l'araméen, et n'ont guère eu, quoi qu'en pense Zahn[2], à s'adresser en une autre langue à ceux qui les suivaient sur les routes de la Galilée ou de la Judée. Mais si le christianisme s'était contenté de parler araméen, il serait demeuré enfermé dans les limites étroites de l'horizon palestinien. Pour devenir religion universelle il devait parler le grec qui était alors la langue de l'empire. Les victoires d'Alexandre le Grand et les conquêtes pacifiques du commerce, de l'art et de la science de la Grèce avaient peu à peu frayé la voie à la langue hellénique dans tous les pays méditerranéens, si bien qu'au moment où Jésus

[1] Pages 35 sq.

[2] *Einleitung in d. N. T.*, I, p. 24 sq.

grandissait à Nazareth, elle était parlée à Rome comme en Egypte, dans l'Afrique proconsulaire comme en Asie mineure. Nous savons, par exemple, que les Juifs de Rome, ne parlaient alors guère que le grec.

Mais de quel grec s'agit-il? Ce n'étaient plus les dialectes d'autrefois. C'était une langue universelle, commune à toutes les parties de l'empire, dénommée la *Koïnè;* sortie du mélange des races et du cosmopolitisme du moment, elle revêtait des formes diverses, les unes plus littéraires, les autres plus populaires, partant plus libres. Jusqu'ici nous n'avions guère que des documents de cette langue littéraire que Deissmann appelle l'atticisme, parce qu'elle était une imitation froide et raffinée des grands classiques du siècle de Périclès. C'est à ces œuvres-là qu'on compare volontiers le Nouveau Testament, sans grand résultat du reste, une étude répétée des textes ayant montré que la langue du Nouveau Testament est une langue à part, soumise à des lois particulières. Et de là à penser que la religion nouvelle s'était forgé à elle-même son propre instrument, il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi[1].

Les textes nouveaux étudiés avec soin ont brisé cet isolement et fait voir avec une grande clarté que le Nouveau Testament est un document du grec populaire, et qu'il parle le même langage que les classes moyennes et inférieures du monde gréco-romain. On s'en rend compte en faisant porter la comparaison sur l'épitre de Jacques ou sur quelques-unes des lettres de l'apôtre Paul dont la langue demeure dépourvue de qualités littéraires. Mais c'est surtout chez les synoptiques que la nature populaire du langage apparaît avec le plus d'évidence. C'est ce qu'avait déjà remarqué Julius Wellhausen, qui écrivait en 1905 : « Dans les Evangiles, c'est le langage parlé, et parlé dans les classes inférieures, qui fait son entrée dans la littérature[2] ».

Les caractères communs à cette langue populaire et à la

[1] DEISSMANN, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, 1908, p. 20.

[2] WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 9.

langue du Nouveau Testament sont de diverses sortes. Enumérons-les rapidement :

a) Dans la théorie des sons et des flexions, on rencontre les mêmes phénomènes de simplification et de réduction qui se manifestent dans toutes les langues populaires.

b) Au point de vue du vocabulaire, beaucoup de mots considérés jusqu'ici comme appartenant exclusivement au Nouveau Testament se retrouvent dans les documents non littéraires de ce temps-là. Non que les auteurs chrétiens aient été incapables de former de nouveaux mots, mais l'action du christianisme s'est exercée, bien plus dans le sens d'une modification du sens des mots que dans celui d'une création de termes nouveaux. C'est là une leçon fournie par les documents, comme on le verra plus loin. Pour le moment nous nous en tiendrons à quelques termes choisis entre plusieurs (Deissmann en énumère 33, sans compter ceux qu'il a déjà signalés dans ses *Bibelstudien*), et qui suffiront à l'objet de notre travail. Le mot ἀλλογενής (cf. Luc 17 : 18), apparaît dans une inscription destinée à interdire aux étrangers l'entrée du temple de Jérusalem. Le mot βροχή (cf. Mat. 7 : 25) désignait l'arrosage des champs par le débordement annuel du Nil. Nous savons aussi que συγκληρονόμος était un terme juridique, que ἀναθεματίζω était employé dans le sens de vouer aux puissances du monde inférieur, que ἀρχιποίμην (1 Pierre 5 : 3) était l'appellation d'un homme préposé à la surveillance des bergers d'une contrée ou d'un village, que λογεία (1 Cor. 16 : 1) vient du verbe λογεύειν, rassembler, réunir de l'argent en faveur d'une divinité ou d'un temple.

c) A côté de ces mots qu'on croyait purement bibliques, les documents nouveaux nous donnent la clé de plusieurs passages plus ou moins obscurs. Mat. 10 : 8 sq. nous a transmis la défense que Jésus fait à ses disciples de prendre un sac (πηρα) avec eux. De quel sac est-il question ? Il ne peut s'agir de la besace aux provisions, ce qui ferait double emploi avec le mot pain (ἄρτος) qui précède immédiatement dans le texte parallèle de Marc (6 : 8) et de Luc (9 : 3). Une

inscription syrienne nous livre la clé du mystère. Il s'agit des sacs que les mendiants prenaient avec eux pour les remplir des dons que les bonnes âmes leur accordaient. Notre texte nous fait voir ainsi que Jésus ne voulait pas que ses disciples ressemblassent à des mendiants, et que de même qu'ils avaient reçu gratuitement, ils devaient donner gratuitement.

Le verbe ἀπέχω qui se rencontre Mat. 6 : 2, était le terme usité dans les quittances; il indiquait que ceux qui avaient satisfait aux exigences et aux conditions requises étaient affranchis de toute autre obligation, et que leurs créanciers n'avaient plus rien à leur réclamer. Dès lors le passage ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν doit être interprété comme suit : ils n'ont plus droit à une récompense.

d) Au point de vue de la syntaxe bien des particularités de la langue du Nouveau Testament étaient d'un usage courant dans l'ambiance sociale où grandissaient les premières églises. L'expression βλέπειν ἀπο, se garder de, donnée dans le dictionnaire comme ecclésiastique, l'emploi de εἶναι avec εἰς et la formule de droit εἰς τὸ ὄνομα se rencontraient assez fréquemment.

e) Quant au style, il était parataxique, comme celui de tout langage populaire. Le peuple s'exprime d'ordinaire par phrases courtes, accolées les unes aux autres, où se rencontrent de nombreux et... et..., ou... et puis. Dans la bouche du peuple au premier siècle le mot καὶ revient très souvent, et donne au style ce caractère heurté et quelque peu incohérent qu'on retrouve dans le quatrième Evangile et dans certains récits des synoptiques (cf. Marc 3 : 7 sq.). Ainsi par son style et sa syntaxe, le Nouveau Testament est le livre du peuple. Il est sorti de lui et lui appartient tout entier; c'est parce qu'il était le livre du peuple qu'il a pu devenir le livre des peuples (p. 96).

II

Si nous cherchons maintenant à nous rendre compte de l'importance des textes nouveaux pour l'intelligence litté-

raire du Nouveau Testament[1], nous aboutirons au même résultat : cet ouvrage n'appartient pas à la littérature, l'art n'y a aucune place, et les écrits qui le composent, à quelques exceptions près, sont des écrits de circonstance, destinés à répondre à un désir, à un besoin momentané, tout comme ces papyrus ou ces ostraka que nous livre le sol de l'antique Egypte, et où se rencontrent les mêmes formules introductives et les mêmes salutations. Cela permet à Deissmann de distinguer entre « la lettre » et « l'épitre. » La *lettre* est un produit non littéraire, tout accidentel, dont le but est de servir aux relations entre ceux qui sont momentanément séparés et où le souci d'art n'existe en aucune façon. L'*épitre*, au contraire, trahit un certain besoin artistique, un effort vers une forme plus littéraire, et vers une composition plus architecturale. Elle est une œuvre faite pour le grand public, destinée à devenir *un objet de marché* et dont l'auteur attend une certaine gloire. En un certain sens, bien qu'ayant la forme de la lettre, l'épitre en est presque la contre partie.

Les lettres de Paul sont de vraies lettres. Ecrits d'occasion, même celle aux Romains, il les faut apprécier du point de vue de la forme courante à cette époque pour les communications épistolaires. Toutes portent le cachet de l'authenticité et se révélent à l'examen comme des œuvres qui ne devaient jamais voir le jour de la publicité. C'est la piété des chrétiens qui les a conservées, groupées en une collection que l'on recopiait et que l'on se passait d'église à église pour s'édifier et s'instruire. Ce caractère non littéraire garantit l'exactitude des faits racontés. Pas de pose, ni de recherche d'aucune sorte, et l'exégèse doit chercher à comprendre la disposition psychologique qui leur a donné naissance.

II et III Jean sont des lettres aussi. Elles n'ont aucun des signes auxquels on reconnaît le traité destiné a être jeté en pâture à la curiosiié ou à l'admiration des hommes.

Mais à côté de ces lettres, il y a, dans le Nouveau Testament, des épitres au sens déterminé plus haut : *Jacques*,

[1] Voir les pages 97 sq.

Pierre, Jude, 1 Jean, Hébreux, et celles adressées aux sept églises d'Asie par l'auteur de l'Apocalypse.

La claire vision de la différence qui existe entre la lettre et l'épitre rend possible, aux yeux de notre auteur, une esquisse du développement littéraire du christianisme primitif.

A l'origine, pas de littérature ; rien que la parole enflammée et prenante du Maître qui prêche l'Evangile du Royaume sur les collines, le long des routes, sur le bord d'un lac ou du haut d'une barque. A côté de Jésus, se tient son apôtre aussi dépourvu de prétentions littéraires que lui, et il est bien certain que, si Paul fût demeuré dans les limites restreintes de son lieu natal, ou s'il se fût contenté d'agir au sein des communautés juives, nous ne posséderions pas une ligne de sa main. Mais il est entraîné le long des grandes routes où passent les armées, les colons et les marchands; il fonde et voit se fonder des églises dans les ports et dans les centres les plus importants de l'Orient gréco-romain, si bien que lorsqu'il veut parler avec ses coreligionnaires de Galatie, de Corinthe, de Colosses ou de Philippes, il est obligé, au milieu du bruit et des agitations d'une vie pleine de soucis et de dangers, d'écrire ou de faire écrire des lettres pour conseiller, exhorter, reprendre et encourager ceux qui ont besoin de sa sollicitude et de son amour. Et ces lettres sont si peu destinées à la publicité que les compagnons mêmes de l'apôtre les ignorent. Ainsi Luc a pu écrire son livre des Actes sans en mentionner une seule. Mais précisément cette absence d'intention littéraire, ce dédain de la phrase a laissé à ces écrits une force, une énergie qui n'est point encore diminuée. Ce qui nous a été transmis des paroles de Jésus ou des lettres de Paul nous montre le christianisme des origines étroitement uni aux couches inférieures de la population, sans relation bien accentuée avec les classes cultivées aux mains desquelles se trouvait le pouvoir.

A l'époque créatrice et non littéraire succédera l'époque littéraire, mais sur laquelle on reconnaît l'empreinte de la première. La littérature que l'on fera sera une littérature pour le peuple, non pour les gens instruits ; mais, le cercle

des lecteurs s'agrandissant, on cherchera à instruire autant qu'à persuader. On voit alors paraître les synoptiques, composés au moyen de courtes récensions évangéliques plus anciennes, le quatrième évangile, le livre des Actes dédié à un homme qui a dû occuper une certaine situation, l'épitre de Jacques où l'on perçoit un écho profond des synoptiques, et plus tard encore, un peu comme une étrangère et donnant la main aux apologètes du second siècle, l'épitre aux Hébreux dont le caractère littéraire est difficilement méconnaissable. Si dans la formation du Canon, l'Eglise chrétienne s'est arrêtée au seuil de l'apologétique telle qu'elle s'est développée à partir d'Aristide, c'est qu'elle a eu la très vive intuition qu'il s'agissait pour elle de sauver les reliques des origines, seules normatives pour sa foi.

A quelques exceptions près, les livres admis dans le Canon portent tous les signes d'écrits populaires.

III

Les textes nouveaux ont projeté leur lumière dans une troisième direction[1]. Ils nous permettent de comprendre toute une série de faits, de termes, d'expressions que l'on rencontre dans le Nouveau Testament ou dans l'Eglise ancienne et de saisir dans quelques-unes de ses manifestations l'âme populaire de l'antiquité?

Nous apprenons par exemple, qu'à Ephèse les assemblées populaires se tenaient dans le théâtre et qu'à Milet les Juifs ne craignaient pas de se rendre au théâtre où ils avaient une place déterminée. Dans Luc 22 : 25, Jésus dit que les puissants de ce monde aiment à se faire appeler εὐεργέται, les bienfaiteurs. Or, cette appellation se rencontre dans une inscription gravée en l'honneur de Gaïus Stertinius Xénophon, médecin et plus tard assassin de l'empereur Claude. Actes 19 : 19 nous parle de nombreux livres de magie qui furent apportés et brûlés aux pieds de l'apôtre Paul. On a retrouvé des livres semblables, qui constituaient une large part de la

[1] Voir les pages 178 à 287.

littérature populaire antique. Si les Juifs payaient les deux drachmes pour l'entretien du culte, on les payait également en Egypte pour le dieu *Suchos*, et si Jésus fut livré à la foule après avoir été flagellé, ce même sort fut aussi celui d'un prisonnier égyptien dont on a retrouvé la minute du jugement. Les parents de Jésus vont à Jérusalem pour le recensement ordonné par l'empereur ; en 104 un édit de même nature impose la même démarche aux habitants de l'Egypte. Les deux textes Mat. 10 : 28 et Luc 12 : 6 sont corroborés par plusieurs documents, entre autres pas un édit de Dioclétien fixant un tarif minimum pour les marchés de l'empire.

On croit généralement que le chiffre de la bête (Apoc. 13:18) doit être interprêté au moyen de l'alphabet hébreu; mais les preuves abondent que les Grecs connaissaient aussi l'art de réduire les noms en nombre. C'est ainsi qu'on a trouvé dans les ruines de Pompéi deux inscriptions disant l'une : « Amérimnos pensait en bien à sa maîtresse Harmonia : le nombre de son beau nom est 45 (ou 1035 suivant que l'on lit μέ ou αλέ), » et l'autre plus courte : « J'aime celle dont le nombre est 545 (φμέ) »

A côté de ces hors-d'œuvre déjà fort intéressants, il y a des relations plus étroites et plus profondes.

Lorsque Paul voue à Satan l'inceste de Corinthe (1 Cor. 5 : 4, 5), il ne fait qu'imiter une pratique courante à l'égard des méchants, qui étaient abandonnés aux puissances du monde inférieur. On écrivait les noms de ces personnes sur des tablettes de bois que l'on confiait à la terre ou que l'on plaçait dans un tombeau.

Marc 7 : 35 (cf. Luc 13 : 16) nous raconte que Jésus délia la langue d'un sourd qui parlait difficilement. Or, c'était une croyance fort répandue[1] que l'on pouvait, au moyen de formules magiques, lier des hommes ou simplement leur langue. Un *ostrakon* nous a conservé un texte des plus curieux qui,

[1] On sait qu'aujourd'hui encore dans nos campagnes vaudoises on rencontre des personnes qui croient qu'il faut couper le fil de la langue aux petits enfants pour qu'ils soient capables de parler. Au reste certaines de ces formules magiques se retrouvent dans ce qu'on appelle le « Grand Grimoire ».

après une invocation au dieu Kronos, et après avoir désigné la personne sur laquelle on veut jeter le mauvais sort, dit ceci : « Ne permets pas qu'il parle ni une nuit, ni un jour, ni une seule heure. » D'autres passages tels que Jean 9; 2 Cor. 12 : 8; 2 Tim. 4 : 7, 8; 1 Tim. 5 : 1, 2 trouvent également leurs parallèles dans des documents gréco-romains de cette époque.

Si nous en venons aux notions morales nous rencontrerons des points de contact nombreux. Le mot ἀναστροφή, qui désigne la conduite au sens moral, était aussi employé dans cette même acception, et la fameuse parole de 2 Thes. 3 : 10 est vraisemblablement sortie de quelque atelier de l'antiquité? Les termes φιλάνδρος, φιλοτέκνος qu'emploie la lettre à Tite (2 : 4) se retrouvent dans une inscription funéraire gravée vers la fin du premier siècle. Au reste, toute une série de mots désignant des vices dont Paul a parfois dressé des catalogues fort curieux (1 Cor. 6 : 9, cf. 1 Tim. 1 : 9 sq.) étaient d'un usage courant dans la comédie et dans le langage populaire. Deissmann en donne une liste des plus intéressantes (p. 230, 231). Le même parallélisme peut être établi pour les vertus entre 2 Pierre 1 : 5, 6 et une inscription d'Asie mineure du premier siècle avant notre ère.

Si, du domaine de la morale, nous passons à celui du droit populaire, nous verrons que là aussi toute une série de notions sont communes à Paul et aux documents païens.

Les termes d'*esclave* et d'*affranchissement* nous sont connus, et nous savons bien ce que l'apôtre veut nous dire lorsqu'il écrit que nous avons été affranchis par Christ. Mais sait-on qu'un esclave pouvait se libérer en se faisant racheter par une divinité? Le maître venait avec son esclave dans le temple du dieu qui était censé opérer le rachat, le vendait à ce dieu et recevait du trésor du temple le prix du marché que l'esclave avait eu soin d'apporter auparavant. A partir de ce moment l'esclave devenait l'esclave de la divinité, c'est-à-dire son protégé. Une inscription, souvent faite dans la pierre, perpétuait le souvenir de cette cérémonie. Voici, par exemple une inscription de Delphes, fort ancienne, qui fixera nos idées sur ce point. « Apollon a acheté

de Sosibe, pour la rendre à la liberté, une esclave du nom de Nikaïa, d'origine romaine, pour le prix de trois et demi mines d'argent. »

Si l'on compare à ce texte et à ce procédé les textes de Paul: Gal. 4 : 1, 7; 5 : 1; 4 : 8, 9; 1 Cor. 6 : 20; 7 : 23; etc., on se rendra parfaitement compte que l'apôtre a pu facilement utiliser, — ou même transformer, — à son point de vue des notions courantes. Et qui dira que dans la parole Marc 10 : 45 il n'y ait pas aussi un écho de cette pratique du rachat des esclaves?

N'est-ce pas dans le même ordre d'idées qu'il faut comprendre le fameux passage Coloss. 2 : 14? Les lettres de créance constituant la preuve de la dette étaient à leur acquittement marquée d'un χ, ce qui se rendait par le verbe χιάζεσθαι, biffer par une croix. Dès lors l'idée du passage cité serait que la croix de Jésus a biffé la dette que nos fautes avaient contractée contre nous devant Dieu.

Mais si Christ nous a rachetés, il a aussi souffert pour nous, afin d'effacer notre dette. L'idée de dette et celle de restitution qui l'accompagne étaient très répandues au temps de l'apôtre. Et lorsque le débiteur ne pouvait pas payer lui-même sa dette il était permis à un autre de le faire à sa place. C'est ce que nous voyons dans le billet à Philémon où Paul écrit qu'il se rend responsable pour tout ce que pouvait devoir Onésime. Il exploite également cette idée lorsqu'il montre Christ mourant pour ceux qui avaient mérité la condamnation.

A l'idée de remplacement s'unit celle de l'assistance de l'accusé par un avocat, par un παράκλητος. Ce mot était d'un emploi populaire et, paraît-il, général, ce qui nous permet de mieux comprendre les passages du Nouveau Testament où nous le rencontrons.

Ainsi le christianisme était étroitement uni aux classes inférieures par la langue, le réalisme imagé et vigoureux, par les notions courantes de morale et de droit. Il s'opposait par là même aux couches supérieures avec leur corruption et leur raffinement. Mais il est un point où le contraste apparaît

très violent, si violent même qu'il deviendra la source de persécutions sanglantes; c'est à l'égard du culte des Césars. Si, dans ses premières années, pendant ses démêlés avec le judaïsme tracassier et querelleur, le christianisme se montra indifférent à l'égard de l'empire, il sortit très vite de cette indifférence, dès qu'il eut compris que le culte naissant des empereurs allait être pour lui un adversaire des plus sérieux. C'est pourquoi on constate que toute une série de termes courants dans notre langage religieux ou théologique sont employés ou formés avec une intention polémique parfois assez manifeste. Il n'entre pas dans mon propos de présenter ici tous ces termes dont Deissmann déroule dans son ouvrage la longue théorie (p. 243 sq.). Quelques exemples suffiront.

Si le mot θεός était l'appellation la plus haute pour le Créateur du monde, elle était ajoutée au nom de l'empereur par les partisans du paganisme nouveau, et les mots καῖσαρ θεός se rencontrent fréquemment accouplés. Une inscription du 17 mars de l'an 24 av. J.-C. donne à Auguste le titre de θεός ἐκ θεοῦ. Une autre inscription dit que le jour anniversaire d'Auguste est celui d'un Dieu. A Ephèse et dans quelques villes voisines César était appelé σωτὴρ καὶ θεός. Nul doute que l'auteur de 2 Thes. 2 : 4 n'ait voulu combattre ce nouveau culte lorsqu'il écrit que l'Antechrist s'est fait appeler θεός. Néron permet qu'on lui dise ἀγαθὸς θεός, et l'on peut se demander si Marc 10 : 18 ne fait pas allusion à ce titre.

Ce qui précède permet de comprendre que les termes θεοῦ υἱὸς et θεῖος ont été d'un emploi fréquent pour désigner l'empereur et marquer la qualité des choses faites, possédées, édictées ou réalisées par lui. On parlait des ordres divins, des écrits divins, de la grâce divine et de la divinité des empereurs.

Le mot θεόλογος n'a pas d'autre origine. Il désignait les prêtres du culte des empereurs, ceux qui, aux jours des fêtes, étaient chargés de chanter les louanges du dieu dont on célébrait l'anniversaire. Le *théologos* était donc un héraut annonçant la gloire de l'empereur, et si Jean a été appelé de ce

nom, c'est qu'il avait été, aux yeux de l'Eglise ancienne, le héraut du seul vrai dieu.

Mais c'est peut-être dans l'emploi du mot κύριος que le parallélisme entre les deux cultes éclate de la façon la plus saisissante.

Le terme de κύριος est, quant au sens, d'origine orientale ; c'est le Seigneur s'opposant à l'esclave, le maître qui commande et à qui on doit obéir. D'Orient ce vocable s'est implanté dans le monde gréco-romain, et il a servi à désigner les dieux les plus divers[1]. Dans plusieurs lettres, Sérapis est appelé κύριος, et plus tard les rois d'Egypte et les empereurs ont été désignés par le même mot. Il n'est dès lors pas étonnant que l'apôtre Paul, qui accentue avec tant de force la dignité souveraine de Jésus, l'ait appelé ὁ κύριος, *le Seigneur*, élevé au-dessus de toutes les puissances de la terre. Il n'est pas surprenant non plus que, lorsque la prédication chrétienne sortit des petits cénacles et se heurta aux institutions impériales, les mots Ἰησοῦς κύριος aient paru révolutionnaires et blasphématoires au premier chef et qu'ils aient attiré les pires violences sur ceux qui les clamaient.

Nous savons que Domitien était salué par les siens comme κύριος καὶ θεός (cf. Jean 20 : 28), et que les termes de βασιλεύς, σωτήρ, ἀρχιερεύς, servaient à désigner l'empereur. Et s'il y eut des χριστιανοί, il y eut aussi des καισαριανοί, des esclaves impériaux.

Arrêtons-nous encore à deux mots bien connus : εὐαγγέλιον et παρουσία. Le premier était employé dans le culte des empereurs pour exprimer la nature du message accordé au peuple à l'occasion de la naissance ou de la nomination d'un empereur. « L'Evangile est parvenu jusqu'à nous, dit une inscription égyptienne, que Julius Vérus Maximus a été fait César (gouverneur). » Quant au second de ces termes, παρουσία, il désignait la venue ou la visite d'un roi ou d'un empereur. « Voici ton roi vient » était une expression courante. Et comme cette parousie du maître était fort populaire, il res-

[1] On sait que les LXX s'en sont servis pour traduire le mot *Jahwè*.

sort des faits que, en Egypte surtout, on prélevait certains impôts ou certaines redevances en nature pour couvrir les frais de la visite. En Grèce, une ère nouvelle commença à la parousie d'Hadrien, et dans tout l'empire on frappait des monnaies après la parousie d'un empereur, afin d'en perpétuer le souvenir.

Mais si les documents qu'étudie Deissmann nous font pénétrer dans un monde d'idées, de conceptions, de coutumes propres à éclairer bien des passages du Nouveau Testament, ils nous mettent aussi en relation avec des âmes bien vivantes qui avaient appris à lutter et à souffrir. Comme dans les paroles de Jésus, comme dans les lettres de Paul, ce sont des âmes qui se révélent à nous dans ces vieux papyrus à moitié déchirés, qui sortent de l'oubli dans lequel ils étaient ensevelis. Ceux qui avaient faim et soif de consolation et de pardon, de joie et de bonheur, ceux qu'on croyait disparus pour jamais se sont relevés et nous pouvons en quelque mesure nous associer à leur vie, les voir aller et venir, les suivre dans leur obscure existence, dans les villes ou dans les campagnes, sur les fleuves ou sur la mer. Et c'est avec ces âmes bien vivantes que le christianisme est entré en contact dès les premiers jours de son histoire.

Voici, à titre d'échantillons, quatre lettres que nous avons traduites après Deissmann en leur conservant, dans la mesure du possible, le parfum de naïveté qui les caractérise.

I

« Hilarion à sa sœur (femme), salut. De même à Berus ma maîtresse et à Apollinaris. Sache que nous sommes encore à Alexandrie. Sois sans inquiétude si lors du retour général (en masse) je reste à Alexandrie. Je te supplie d'avoir soin du petit enfant et dès que nous aurons reçu le salaire, je te l'enverrai. Si tu accouches d'un garçon, laisse-le vivre; si c'est une fille, expose-la[1].

» Tu as chargé Aphrodite de me dire : « Ne m'oublie pas ! »

[1] L'épitre à Diognète 5 : 6 se vante de ce que les chrétiens n'exposent plus leurs enfants.

Comment pourrais-je t'oublier? Je te prie donc d'être sans crainte.

» Année 29 de l'empereur. Pauni 23e. »

Au revers de la page :

« Hilarion à Alis. Remets-la. »

II

« Irène à Taonnophris et Philon. Salut de consolation!

» Je suis aussi en deuil et je pleure le défunt, comme j'ai pleuré Didymas. Et je fais tout ce qui est convenable et tous les miens aussi : Epaphroditos et Thermution et Philion et Apollonios et Plantas. Mais, vraiment, on n'y peut rien faire! Consolez-vous donc mutuellement!

» Portez-vous bien! Athyr I. »

Adresse : « A Taonnophris et Philon. »

III

« A Julius Domitius, tribun militaire de la légion, de son Aurélius Archélaüs, bénéficiaire, salut![1]

» Autrefois déjà je t'ai recommandé mon ami Théon. Maintenant aussi je te prie, Seigneur, de l'avoir devant les yeux comme moi-même; car cet homme est tel qu'il faut que tu l'aimes. Il a quitté les siens et son (avoir) bien et m'a suivi. Et partout il a veillé à ma sécurité. C'est pourquoi je te prie qu'il ait accès auprès de toi, et il pourra te donner des nouvelles de notre activité. Tout ce qu'il te racontera, tu peux le tenir pour vrai. J'ai aimé cet homme....

» Que le bonheur soit longtemps avec toi, Seigneur... et les tiens en bonne santé.

» Si tu as cette lettre devant les yeux, tu peux croire que je te parle. Adieu. »

Adresse : « A Julius Domitius, Tribun militaire de la légion, de la part d'Aurelius, bénéficiaire. »

[1] Cf. la lettre à Philémon.

IV

« Antonis Longos à Neilus sa mère, salut [1].

» Constamment je souhaite que tu sois en bonne santé. J'adresse cette prière tous les jours au Seigneur Sérapis. Je voudrais te faire savoir que je n'ai pas espéré que tu viendrais à la métropole. C'est pourquoi aussi je ne suis pas allé en ville. J'ai eu honte d'aller à Karanis (village natal du jeune homme) car je suis en haillons (déguenillé). Je t'écris que je suis nu. Je t'en supplie, mère, reconcilie-toi avec moi. Je sais bien ce que je me suis attiré. Je suis châtié de toutes manières. Je sais que j'ai péché. J'ai entendu parler de Postumos qui te rencontra à Arsinoé (?) et qui te raconta tout. Ne sais-tu pas que j'aimerais mieux être estropié que de savoir que je dois une obole à quelqu'un?

» ....viens toi même, etc.

» ....je te supplie....

» ....je te supplie.... »

La rapide revue à laquelle nous venons de nous livrer à la suite de Deissmann, nous permet de souscrire aux conclusions de notre auteur lorsqu'il nous dit que ces vieux textes nous font mieux comprendre et la nature du christianisme et le milieu dans lequel il fut appelé à grandir. Nous voyons les idées, les conceptions et les mœurs avec lesquelles il fut aux prises et quels besoins profonds des âmes il fut appelé à satisfaire. Nous ne prétendons pas que, jusqu'ici, nous l'ignorions tout à fait, mais nous connaissions ces choses par le Nouveau Testament lui-même, c'est-à-dire par ceux qui étaient en quelque sorte juges et partie. Les vieux papyrus et les *ostraka* nous découvrent d'une manière parfaitement objective l'état religieux et social de ceux auxquels fut présenté l'Evangile.

Mais pour répondre à de tels besoins, l'Evangile ne devait pas être une théorie, un système religieux; il fallait qu'il fût une manifestation de vie, créant la vie, la lumière et la paix

[1] Cf. Luc 15 : 11, 32.

dans les âmes. Jésus n'a rien de doctrinaire; il est tout religion, esprit et feu, et on ne peut parler, sans le diminuer, de son « système » religieux. Le Dieu vivant était en lui, agissant par lui, et c'est comme tel qu'il se montra à ceux qui cherchaient la vie profonde du cœur et de la conscience. Et Paul, en dépit de son éducation rabbinique, n'appartient pas à la lignée des Origène, des Saint-Thomas ou des Schleiermacher; il va de pair avec le berger de Tekoa ou le charpentier de Nazareth; car la vie est chez lui bien plus haute que les formules. Le christianisme est ainsi la *religion*, et le Nouveau Testament est un *théologos* au sens premier du mot, c'est-à-dire un livre destiné à annoncer Dieu et à le présenter au monde. C'est aussi un livre fait pour les paysans, les pêcheurs et les artisans, pour les marins, les soldats et les martyrs, pour tous ceux qui avaient besoin de pardon et de vie nouvelle, comme cet Antonis Longos dont on vient de lire la lettre. C'est ainsi que le Nouveau Testament, livre du peuple et fait pour le peuple, est aussi le livre de la vie.

Tel est, dans ses grands traits, l'ouvrage du professeur Deissmann. Si nous en avions le temps, nous pourrions relever bien des points sur lesquels il y aurait lieu de compléter ou de corriger la pensée de notre auteur, surtout lorsqu'il croit trouver dans ces textes anciens la preuve de l'authenticité des treize épitre de Paul ou du quatrième Evangile. Il nous semble que la base philologique sur laquelle il s'appuie est trop faible et que les arguments qu'il tire, soit du mot indéclinable πλήρης (p. 85), soit de la forme parataxique ou personnelle du style (*Ichstyl*), viennent se briser contre les raisons d'ordre historique ou psychologique relevées par la critique[1].

Mais toutes les objections que nous serions autorisé à faire ne diminuent en rien notre admiration pour le bel ouvrage de Deissmann, qui nous a paru mériter l'honneur d'être présenté aux lecteurs de cette *Revue*.

[1] Voir l'article de Paul Schmiedel dans la *Theologische Rundschau* de mars 1909.