Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 2 (1914)
Heft: 12

Artikel: Le christianisme et le monde ancien
Autor: Perriraz, Louis
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379949

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: 09.07.2025

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

LE CHRISTIANISME ET LE MONDE ANCIEN

LEÇON INAUGURALE FAITE A L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, 2e édition, 2 vol. (1911). — Hermann GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 2e édition (1910). — Wilhelm BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édition (1906). — Franz CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e édition (1910).

Pour comprendre les origines chrétiennes, il importe de connaître les idées qui régnaient dans le judaïsme et dans le monde gréco-romain à l'heure où les disciples de Jésus, par des voies diverses, cherchaient à gagner les peuples à leur foi.

Dès avant l'exil de Babylone, Israël n'avait plus de culture originale (1). Entouré de peuples puissants dont la civilisation apparaissait comme bien supérieure à ce qu'il possédait lui-même, ce petit peuple se laissa subjuguer. L'étude de l'influence de la culture babylonienne sur ses voisins asiatiques le montre bien. De bonne heure cette influence s'était exercée sur les peuples du Nord ou de l'Ouest qui, soit à la suite d'invasions dont il nous est difficile de redire les péripéties, soit à la suite de conquêtes dont nous savons le caractère sanguinaire et cruel,

(1) BOUSSET, *Op. cit.*, p. 60 et suiv., 540 et suiv. GUNKEL, *Op. cit.*, p. 15 et suiv.

étaient entrés en relations avec les habitants du bassin de l'Euphrate. A l'époque de la domination perse, grâce à la diffusion de la langue araméenne, langue du commerce et de la diplomatie, on voit se former dans ces contrées un syncrétisme religieux, une harmonie dont la tonique est formée par le babylonisme. Les religions comme les peuples se rapprochent et s'amalgament.

C'est de ce mélange des cultures qui avaient grandi sur le sol antique de l'Asie, de cette pénétration réciproque des religions que sortiront plus tard ces vastes mouvements religieux avec lesquels, du IIe au IVe siècle, l'Eglise chrétienne entrera en conflit, qui, à un certain moment, lui feront une concurrence terrible et contrebalanceront son influence : le mandaïsme, le gnosticisme et le culte de Mithra.

Le temps dont nous disposons ne nous permet guère d'entrer dans les détails de ces systèmes et de marquer la tendance et le caractère particulier de chacun d'eux. On nous permettra cependant d'en dire quelques mots.

Ce qui frappe au premier abord, c'est la manière dont ces religions considèrent la vie humaine. Le monde est soumis au mal, aux ténèbres, aux forces mauvaises. C'est qu'il se trouve placé entre le royaume de la lumière et du bien et celui de l'effroi et de la mort. Intermédiaire entre ces deux mondes, sollicité par tous les deux, l'homme peut parvenir à l'immortalité lorsqu'il s'est soumis aux rites secrets, à l'initiation salutaire et lorsqu'il s'est rendu maître des noms qui peuvent lui ouvrir le ciel. Pour communiquer ces secrets aux hommes et arracher l'humanité aux divinités d'en bas, le Dieu-Sauveur — θεὸς σωτήρ — est descendu dans les régions les plus basses du monde. Ces doctrines ne s'enseignaient pas dans les temples des religions officielles, mais dans des sectes, sortes de fraternités qui groupaient ceux qui avaient passé la porte de l'initiation. Ces sectes n'accomplissaient pas de sacrifices parce qu'ils leur apparaissaient comme surannés ; elles pratiquaient les sacrements — ablutions, onction, manducation du pain, usage de l'eau — par lesquels l'âme pouvait peu à peu s'élever vers la pureté. Ajoutons que les dieux auxquels on adresse son culte portent des noms abstraits: la Vie, la Lumière, la Parole de Vie, la Sagesse, la Connaissance. Dans le mandaïsme, on parle de la

Porte, du Cep, de l'Eau de la Vie, de la Grande Lumière, de la Seconde Mort. On voit, sans qu'il soit nécessaire d'insister longuement, l'usage qu'il sera fait de ces doctrines par les écrivains chrétiens des deux premiers siècles.

C'est au sein de ce syncrétisme oriental que grandira la communauté juive après l'exil. Il est difficile de penser qu'elle n'en sera pas influencée. Et cependant les dirigeants du peuple juif s'efforceront de conserver ce qui constituait le trésor le plus précieux de ce peuple ; je veux dire la foi en son Dieu, telle que les prophètes anciens l'avaient prêchée. Mais si l'attitude des chefs fut très ferme à l'époque d'Esdras et de Néhémie, si la nation tout entière eut un sursaut d'énergie en présence des profanations d'Antiochus Epiphane, l'eschatologie juive est là pour montrer qu'en dépit de tous ces efforts l'action des idées étrangères ne s'en faisait pas moins de plus en plus sentir.

L'attente, de siècle en siècle plus fiévreuse, d'un bouleversement cosmique que suivrait une époque de paix où règnerait le Messie ; la séparation du monde en deux royaumes opposés : celui de la lumière et celui des ténèbres ; l'extraordinaire développement pris par l'angélologie et la démonologie ; la conception de la vie humaine aux prises avec les dominations et les puissances, bonnes ou mauvaises ; la croyance en la résurrection, qui s'implante fortement dans les âmes et provoque dans le monde juif une transposition radicale des valeurs ; tout cela, encore que fortement marqué de l'empreinte juive, montre l'influence de ces courants religieux orientaux dont l'étude se révèle infiniment captivante.

Donnons-nous garde cependant d'oublier les distinctions nécessaires. Si la communauté juive fut amenée par le fait même de son histoire à subir l'influence des courants religieux orientaux, cette influence ne s'exerça pas avec la même force sur tous les partis dont le monde juif était constitué ? Les Sadducéens et jusqu'à un certain point les Pharisiens paraissent avoir résisté non sans succès à l'action de ces doctrines extérieures. Mais dans les masses populaires en révolte contre la domination étrangère et au sein des premières communautés chrétiennes, les espérances apocalyptiques ont été très fortes.

En présence de ces faits que nous n'avons fait qu'esquisser brièvement, il est bien difficile de ne pas souscrire à la thèse

de Gunkel (1) : le judaïsme de l'époque de Jésus-Christ, dans quelques-unes de ses tendances, est une religion fortement teintée de syncrétisme. Qu'en sera-t-il dès lors du christianisme ?

Quel que soit le rapport qui a existé entre les membres des premières Eglises chrétiennes et les auteurs de l'Ancien Testament — et sur ce point nous pouvons souscrire à la thèse bien connue de Ritschl — nous ne devons pas oublier que ces Eglises ont eu pour berceau le judaïsme tel que nous avons essayé de le décrire. C'est dire que nous rencontrons dans la littérature chrétienne primitive des notions qui n'appartiennent pas en propre à la religion d'Israël. On sait que l'Apocalypse de Jean, encore qu'elle soit pénétrée de l'esprit judéo-chrétien, renferme des éléments nombreux de provenance nettement païenne. C'est ce que Bousset et Gunkel, le premier dans son Commentaire sur l'Apocalypse, le second dans son ouvrage intitulé *Schöpfung und Chaos*, ont montré avec une abondance et une précision de renseignements remarquable.

Les sept anges de Dieu, les vingt-quatre vieillards, les quatre animaux mystérieux ne sont pas autre chose que des divinités païennes, grandeurs déchues, transformées en serviteurs du Dieu d'Israël et qui sous la plume du rédacteur de l'Apocalypse sont devenues des puissances soumises au Dieu de Jésus-Christ. La Jérusalem céleste, séjour des croyants et des rachetés qui descend sur la terre parée comme une épouse, et dont l'attente a consolé tant d'âmes blessées, a pour origine la manière dont en Orient on se représentait le ciel, cité des dieux et plus tard, sous l'influence du dualisme, séjour de la lumière et des bienheureux. Le tableau s'est certainement modifié sous la plume des auteurs juifs ou chrétiens, il s'est opéré une transposition dans l'ordre des détails dont l'image est composée, une spiritualisation des éléments du tableau, cependant les traits de l'ensemble sont fort reconnaissables encore et la filiation est facile à établir. On a remarqué que le fleuve de la vie, aux eaux transparentes comme du cristal, qui sort du trône de Dieu a sa source dans une représentation mythologique de la voie lactée, largement répandue en Orient et jusque dans le monde gréco-romain.

(1) GUNKEL, *Op. cit.*, p. 34.

Le chapitre XII nous arrêtera davantage. Il nous montre une femme revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête. Elle est enceinte et crie dans les douleurs de l'enfantement. Puis apparaît un dragon rouge, ayant sept têtes et dix cornes, qui s'apprête à dévorer l'enfant que cette femme va mettre au monde. Comme la femme est protégée par Michel et ses anges, un combat s'engage entre l'archange et le dragon. Celui-ci, définitivement vaincu, est précipité du ciel sur la terre. On a souvent considéré ce chapitre comme une relation de la naissance du Messie et des oppositions terribles suscitées à son œuvre par le diable. Mais quelles que soient les interprétations allégoriques suggérées par ce chapitre, il n'en reste pas moins que les éléments dont il est composé portent un cachet nettement mythique. Les rapprochements que l'on a pu établir, les parallèles nombreux que l'on trouve dans les conceptions mythologiques de l'Egypte ou de Babylone, ne permettent plus le moindre doute à cet égard.

La femme parée du soleil et couronnée d'étoiles est une divinité ; c'est Damkina, la mère de Mardouk, ou Hathor, mère de Horus. Le dragon est une autre divinité, peut-être un dieu des eaux, en tout cas un dieu des ténèbres et du mal. Mais ici encore, si les traits primitifs sont restés, le souffle qui les anime leur a fait subir une telle métamorphose, qu'ils donnent à ceux qui les lisent une leçon bienfaisante d'optimisme et de courage.

Mais quittons l'Apocalypse et passons rapidement en revue quelques particularités qui ont arrêté à maintes reprises l'attention des historiens et des critiques.

Les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus ont été souvent analysés et leur caractère mythique mis en lumière. On sait qu'avant Strauss déjà, on avait déclaré qu'on pénétrait dans les récits évangéliques par la porte brillante du mythe. Longtemps auparavant, Justin Martyr, écrivait dans sa première Apologie qu'un tel enseignement n'était pas fait pour étonner les Grecs qui connaissaient des histoires semblables. Mais les investigations des dernières années se sont portées sur d'autres points de l'histoire évangélique : sur le récit du baptême où le St-Esprit apparaît sous forme de colombe, sur celui de la tentation où Jésus repousse le diable au moyen de paroles sacrées, sur celui

des noces de Cana où Jésus change de l'eau en vin, sur celui de la transfiguration. On a fait des rapprochements, fort suggestifs souvent, entre certains mythes ou certaines croyances dont s'était emparé le syncrétisme ambiant et ces récits mystérieux et d'une exégèse difficile, et si l'on n'a pas toujours reçu de ce procédé des clartés aveuglantes, on a pu tout au moins comprendre mieux la nature propre de l'Evangile et l'effort de spiritualisation accompli par lui dans le monde païen.

J'ai essayé de montrer tout ce que l'on peut attendre, pour l'intelligence du Nouveau Testament, de l'étude du judaïsme à l'époque apostolique et du syncrétisme oriental.

En nous tournant vers le monde gréco-romain nous ne nous éloignons guère du domaine sur lequel nous venons de jeter un rapide coup d'œil. Ici encore nous rencontrerons le syncrétisme oriental. C'est que les barrières qui, autrefois, séparaient les nations, les religions et les mœurs étaient tombées ; les mers qui, jadis, étaient un obstacle à la diffusion rapide des doctrines ou des croyances, semblaient prêter le mouvement de leurs flots à la marche des idées à travers le monde. Depuis les jours d'Alexandre le Grand où l'Occident fut uni à l'Orient, le syncrétisme, dont la domination perse avait permis la naissance et auquel l'araméen servait de véhicule, pénétra lentement les pays méditerranéens. Au contact de la civilisation grecque, une fusion nouvelle s'opéra ; toutes les forces spirituelles du monde ancien cherchèrent à se rapprocher et à s'unir. Les anciens cadres furent brisés, les religions se dénationalisèrent, la philosophie devint moins abstraite ; elle s'inclina vers des solutions capables de satisfaire les besoins profonds du cœur humain. Les mystères anciens se transformèrent sans perdre leur attrait fascinateur ; d'autres apparurent qui recrutèrent des adhérents dans toutes les classes de la société. Les succès des armes romaines favorisèrent ce travail de diffusion des doctrines et des philosophies ; l'amalgame des nations devait fatalement amener celui des civilisations, et dans ce conflit des idées, celles-là seules devaient subsister qui pouvaient se prêter à un élargissement conforme aux aspirations philosophiques et religieuses de cette époque. A ce point de vue la marche et les progrès du christianisme à travers l'empire gréco-romain sont du même ordre que ceux du gnosticisme ou du culte de Mithra.

On s'est quelquefois étonné de la vitalité de ces deux courants spirituels avec lesquels l'Eglise chrétienne fut appelée souvent à pactiser. On s'est demandé pourquoi les cultes orientaux avaient eu tant de puissance dans ces contrées où la vieille civilisation grecque avait brillé d'un si vif éclat. C'est que ces cultes accomplissaient dans les âmes le même travail que celui que les Césars accomplissaient dans l'ordre politique. Avec eux la religion cesse d'être unie à un Etat pour devenir universelle ; elle n'est plus conçue comme un devoir public qui coïncide avec le devoir du citoyen. Elle est une obligation personnelle. Elle ne subordonne plus l'individu à la cité, mais prétend assurer son salut dans ce monde et dans l'autre. Les mystères orientaux ont tous découvert à leurs adeptes les perspectives radieuses d'une béatitude éternelle. Du même coup l'axe de la morale fut déplacé. Elle ne chercha plus, comme la philosophie grecque, à réaliser la souverain bien sur cette terre, mais après la mort. L'existence fut conçue comme une préparation à une vie bienheureuse, comme une épreuve dont le résultat devait être une félicité et une souffrance infinies. Mais — et c'est ici que se retrouve la marque d'origine de ces doctrines — le salut est assuré au croyant par l'accomplissement scrupuleux des cérémonies sacrées, par la soumission aux rites, réglés jusque dans le moindre détail par le prêtre ; c'est eux dont le pouvoir purificateur délivre des esprits hostiles et assure la rédemption du fidèle en le rendant meilleur. Le culte est dès lors chose singulièrement importante et la liturgie ne peut être accomplie que par un clergé qui s'y consacre tout entier. Les divinités nouvelles veulent être servies sans partage. Leurs prêtres ne sont plus des magistrats, mais des hommes qui se consacrent à leur ministère et exigent de leurs partisans une soumission sans réserve. (1)

C'est avec ces cultes, avec ces doctrines, avec ces conceptions religieuses que le christianisme entra en rapports et en conflit dès les premiers temps de son expansion à travers l'empire. Il est facile de comprendre — sans qu'il soit nécessaire d'insister longuement — que ces rapports aboutirent fatalement à des rapprochements qu'il est intéressant d'examiner dans le détail.

(1) F. Cumont, *Op. cit.*, p. xix et xx.

Arrêtons-nous ici sur trois points essentiels dont j'aimerais signaler l'importance. Le premier concerne la langue du Nouveau Testament. (1)

Le temps n'est pas si éloigné de nous où l'on comparait la langue des auteurs du Nouveau Testament à celle des œuvres classiques de l'ancienne Grèce, et comme on n'y retrouvait ni le même vocabulaire, ni les mêmes règles de grammaire, ni la même syntaxe, on la considérait comme une création spéciale des auteurs sacrés, quand on ne la jugeait pas avec un mépris plus ou moins dissimulé. Dans les deux cas on l'envisageait comme une apparition isolée dont le seul but avait été de permettre la prédication de l'Evangile. Les études entreprises depuis un quart de siècle ont modifié du tout au tout cette manière de voir. Le grec du Nouveau Testament ne peut plus être isolé de son milieu depuis le jour où l'on s'est avisé de considérer de près la langue populaire du premier siècle. On s'est rendu compte que le grec n'est pas mort avec les libertés grecques. Le merveilleux organisme formé par les écrivains d'autrefois lui a permis de se plier aux circonstances les plus diverses. Si la pureté classique disparut avec l'hégémonie d'Athènes, si surtout après les expéditions d'Alexandre le dialecte attique entra en relations avec d'autres dialectes, il acquit en force ce qu'il perdit en harmonie, et à la suite des armées des Macédoniens pénétra en Orient et en Egypte ; plus tard les Romains, soldats colonisateurs ou marchands, l'entraînèrent à leur suite jusqu'aux limites extrêmes de l'Occident. C'est ainsi que se forma une langue universelle pénétrée d'éléments étrangers qui servit de trait d'union entre les divers peuples et qu'on a appelée la Koinê. Cette langue commune revêtait des formes diverses, les unes plus littéraires, les autres plus populaires, partant beaucoup plus libres. Les textes retrouvés sur les monuments sacrés du premier siècle, sur les papyrus ou les *ostraka* longtemps ensevelis sous les décombres des cités égyptiennes, ont montré 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'épître de Jacques ou sur

(1) Voir DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 35 et suiv.

quelques-unes des lettres de Paul dont la langue demeure dépourvue des qualités littéraires que l'on recherche dans les ouvrages de l'esprit, mais c'est surtout chez les synoptiques que la nature populaire du langage apparaît avec le plus d'évidence. « Par les Evangiles, dit Wellhausen (1), c'est le langage parlé, et parlé dans les classes inférieures, qui fait son entrée dans la littérature. »

Il est vrai que certains critiques se refusent à considérer les lettres de Paul comme des produits du langage populaire. J. Weiss a cherché à retrouver dans divers passages de nos épîtres une imitation des rythmes familiers aux auteurs helléniques, à Epictète en particulier (2). Blass est allé beaucoup plus loin et a consacré des mois d'efforts à prouver que tout, dans les écrits de Paul, porte le cachet des recherches rythmiques. C'est, nous semble-t-il, ne rien comprendre aux circonstances dans lesquelles écrivait l'apôtre et ignorer du tout au tout la nature de son talent. J. J. Rousseau n'a certainement pas voulu écrire la *Nouvelle Héloïse* en vers, et pourtant le lecteur est à chaque instant arrêté par des phrases martelées comme des alexandrins. Aussi le jugement porté par Deissmann sur cette tentative de Blass nous paraît-il parfaitement justifié : « Il m'est personnellement très dur de déclarer qu'un tel travail est une erreur ». (3)

Les caractères communs à cette langue populaire et à la langue du Nouveau Testament sont de diverses sortes :

a) Dans la théorie 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 des mots nouveaux, mais l'action du christianisme s'est exercée bien plus dans le sens d'une modification du sens

(1) WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 9.

(2) J. WEISS, *Die Aufgaben der neutestamentlichen, Wissenschaft* (1908), p. 11-20.

(3) *Theol. Rundschau*, 1906, p. 228.

des mots que dans celui d'une création de nouveaux vocables. (1)

Or il est difficile de s'approprier la langue d'un peuple sans pénétrer dans sa mentalité. Les mots entraînent avec eux des sens précis acquis au cours de l'histoire ; ils éveillent dans les esprits des images concrètes qui arrachent le lecteur ou l'auditeur à ses propres pensées pour le faire pénétrer de vive force dans un monde nouveau pour lui. Chacun sait qu'étudier une langue n'est pas seulement retenir dans sa mémoire un certain nombre de mots ou de formes grammaticales, c'est s'approprier un mécanisme étranger et du même coup apprendre à penser comme un autre peuple a pensé. A ce point de vue l'étude du grec populaire du premier siècle ne pourra que nous faire pénétrer plus complètement dans l'intelligence des auteurs du Nouveau Testament.

Un second point dont on commence à comprendre l'importance est le caractère sacramentel des formules du baptême et de la cène dans les lettres de Paul ou dans le quatrième Evangile. C'est un des éléments où la prédication de l'apôtre Paul s'éloigne le plus complètement de l'enseignement de Jésus. Disons ici en manière de parenthèse que si l'on passe brusquement des Evangiles synoptiques au quatrième Evangile et aux écrits pauliniens, le lecteur le moins prévenu sent qu'il a pénétré dans un autre domaine, et que si l'orientation générale est restée la même, il y a cependant chez Paul et chez Jean des idées ou des principes qui ne se retrouvent pas dans les synoptiques. Au premier rang de ces principes nouveaux se trouvent le baptême et la cène. Tandis que pour Jésus ces deux actes ne sont que des symboles destinés à fixer dans l'esprit du croyant le souvenir de sa régénération ou celui de l'amour du Sauveur fidèle jusqu'à la mort, ils deviennent sous la plume de Paul ou de l'auteur du quatrième Evangile des sacrements c'est-à-dire des actes qui par eux-mêmes, en vertu de leur seule puissance, communiquent des biens mystiques et réels à la fois. (2) Or le sacrement n'appartient pas à la nature propre du christianisme. Il est une survivance. Fleuve aux sources inconnues et lointaines, il est venu

(1) Deissmann, *Op. cit.*, p. 47.

(2) Gunkel, *Op. cit.*, p. 83-85.

mêler ses eaux aux ondes pures de l'Evangile, et les a troublées rapidement. Paul a tenté d'unir les deux éléments, mais la soudure se remarque encore. On ne peut lier un bien spirituel, moral, à un sacrement sans que le premier ne perde de sa beauté. On a cherché des parallèles au baptême dans les mystères grecs ou dans les cultes égyptiens. Quelle que soit la provenance de cette conception, elle se rencontre chez l'apôtre Paul et il n'est pas difficile de l'y découvrir. Etudiez à ce point de vue le chapitre VI des Romains et vous verrez apparaître devant vous un baptême qui par lui-même opère une nouvelle naissance au sens mystique et réaliste du terme. Etudiez surtout le passage I Cor. XV, 29, où l'apôtre se demande ce que feront ceux qui se font baptiser pour les morts si Christ ne ressuscite pas, et vous vous heurterez à une coutume héritée probablement des mystères orphiques et fort répandue à Corinthe. On se faisait baptiser pour les morts afin de fournir à leur corps le principe de vie de la résurrection. Le πνεῦμα que communique le baptême est une substance divine qui assure dans le corps renouvelé le triomphe de la vie.

Hâtons-nous d'ajouter que si Paul est dualiste, si le baptême est un sacrement, sa prédication ne se borne pas à cela. Il y a d'autres éléments chez lui qui n'ont rien perdu de leur beauté, des expériences de conscience dont la valeur est éternelle, et qui pour parler avec Harnack n'ont pas de date parce qu'elles n'ont pas d'histoire. Mais il faut bien avouer que les notions morales et les notions sacramentelles se coudoient et ne réussissent pas toujours à se séparer. Le πνεῦμα est le facteur de la vie morale, mais il est aussi un agent de transformation mystique. (1)

Une étude serrée du syncrétisme gréco-romain permet sur plusieurs points de fixer la nature et l'étendue de ces rapports, de montrer pourquoi on vit se former, de bonne heure, une doctrine du baptême et de la cène (comme celle de Jean, chap. VI.) si éloignée des principes fondamentaux posés par le Christ.

Il est un troisième élément que je voudrais mentionner rapidement et sur lequel les recherches ont abouti déjà à des constatations intéressantes : je veux parler de la christologie. (2) On

(1) Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 45 et suiv.
(2) Gunkel, *Op. cit.*, p. 89 et suivantes.

sait que l'origine de la christologie de Paul ou de Jean est un des problèmes les plus importants de l'étude du Nouveau Testament. On considère d'ordinaire cette doctrine comme une création de l'apôtre Paul, auquel l'auteur du quatrième Evangile aurait fait quelques emprunts conformes à ses expériences personnelles. L'impression si puissante de la personne de Jésus dans la vision de Damas qui le mit en présence d'un Jésus glorifié, aurait conduit l'apôtre à cette conception d'un Christ céleste apparu sur la terre de Judée dans une chair semblable à la chair du péché. Il est certain que la révélation de la grandeur de Jésus a dû agir fortement sur l'esprit de Paul, mais si cela seul avait animé sa pensée il y aurait certainement plus de traits communs entre son Christ et le Jésus des synoptiques.

En réalité il y a autre chose. Il y a que Paul a rencontré autour de lui, à l'heure où se formait sa pensée, des doctrines qui offrent beaucoup d'analogies avec la christologie telle qu'il l'a formulée. On y voit en effet un être divin, image de l'invisible, premier né de la création, descendre sur la terre pour souffrir et mourir, puis ressusciter pour juger les vivants et les morts et détruire les démons. Que l'apôtre ait emprunté à ces doctrines des éléments qui cadraient avec ses expériences personnelles et ce qu'il savait de l'histoire de Jésus, c'est ce qui ne fait plus de doute pour plusieurs critiques. D'aucuns, renouvelant le procédé de Strauss, estiment même que toute l'histoire évangélique n'est qu'un reflet de ces doctrines. (1)

J'en ai dit assez pour montrer l'utilité, je dirai plus, la nécessité qu'il y a pour le théologien chrétien à connaître aussi exactement que possible le syncrétisme gréco-romain et le judaïsme de l'époque de Jésus et des apôtres. Cette étude touche à l'histoire des religions, à l'histoire de la philosophie, à la linguistique, à la critique des sources et à l'exégèse ; si elle est parfois difficile, elle est très propre à éclairer de nombreux problèmes de théologie biblique du Nouveau-Testament.

Mais j'entends l'objection que l'on ne manquera pas de m'adresser. Si le christianisme primitif a subi tant et de si profondes influences de la part des religions orientales, s'il a emprunté les éléments, les images, les figures et le langage du monde gréco-

(1) Voir B. Smith, *Der vorchristliche Jesus.*

romain, si en un mot, le monde ancien avec ses conceptions si bizarres, ses rites mystérieux se retrouve dans le Nouveau-Testament, ne faut-il pas donner raison à ceux qui ne voient dans cette religion qu'un amalgame de principes hétérogènes groupés avec adresse autour d'un être sans réalité historique ? Si tout est mythe, pourquoi Jésus n'en serait-il pas un ? L'Evangile ne serait plus qu'un noble et profond poème, le poème de l'amour de Dieu, rendu concret, tangible par la vie du Christ, personnification de l'humanité qui n'arrive à la pleine possession de cet amour qu'à travers la mort. Permettez-moi de rappeler ici un souvenir.

Lorsque parut l'ouvrage de Gunkel : *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, le professeur Wildebœr, mort à Leyde en octobre 1911, me dit un jour que, malgré tout le plaisir qu'il avait pris à le lire, il craignait qu'il ne fût mal compris et qu'il ne favorisât les théories de l'école radicale allemande. Je crois en effet qu'il y a du danger à ne voir que les faits dont nous avons parlé, pour celui dont l'esprit est porté vers les généralisations aventureuses. Un Jensen, par exemple, peut se fermer à tout jamais l'intelligence des réalités historiques et l'obscurcir chez les autres, dès le jour où il lui prend fantaisie de contempler les faits avec la lunette de Gilgamesch. Drews en viendra à déclarer que Jésus n'a pas existé, dès qu'il aura entrevu quelque ressemblance entre les mythes orientaux et certains récits des Evangiles. La caractéristique de toutes ces tentatives est une impuissance à user d'une saine méthode historique qui mette en une claire lumière les ressemblances et les différences des récits ou des données de l'histoire. Mais celui qui m'attribuerait de telles pensées se tromperait lourdement. Avec la grande majorité des critiques, j'affirme le caractère historique de Jésus tel qu'il nous apparaît dans les synoptiques ; je crois que Christ est venu pour accomplir une œuvre de rédemption et qu'en sa vie l'amour de Dieu s'est révélé de la seule manière qui pût toucher nos cœurs et remuer nos consciences, c'est-à-dire dans une personne humaine ; je crois qu'il a légué à l'humanité une puisance spirituelle, un trésor d'énergie morale inconnu au monde avant lui. Voilà ce qui a exercé sur ses disciples et sur tous ceux qui par leur moyen ont appris à connaître Jésus, une impression si forte, si

bienfaisante et si durable, ce qui a vaincu l'apôtre Paul. Mais si grand, si pur que soit l'évangile de Jésus, levain merveilleux jeté par la main de Dieu dans la pâte de l'humanité, il a dû, pour se frayer sa voie à travers le monde, se plier aux circonstances où il s'est trouvé placé, entrer en rapport avec les idées qu'il rencontrait sur son chemin, s'accommoder à des doctrines dont le sens et les tendances étaient parfois la négation de sa propre nature, pactiser avec les civilisations ou avec les divinités qu'il voulait renverser et remplacer. Il n'y a rien là qui doive surprendre ; c'est la marche ordinaire des idées; c'est ainsi qu'elles évoluent, se combattent ou s'amalgament dans l'histoire. Et qu'importe après tout que l'Evangile ait subi la loi commune. N'était-il pas destiné à entrer dans l'âme même de l'humanité pour devenir la puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient. Ces conceptions bizarres où nous retrouvons les restes de mythes païens ont été bien souvent, spiritualisées par l'Evangile, le véhicule de notions très nobles et très pures ; par leur moyen, ces notions se sont répandues dans des âmes simples ou douloureuses, pour y produire des fruits de pardon de joie et de vie éternelle. Nous apprenons dès lors à respecter ces formules anciennes, et tout en essayant de remonter à leur origine, nous veillons à ne point les repousser trop brutalement. Ne sont-elles pas des vases dont les flancs ont renfermé jadis un parfum de grand prix et qui restent, faiblement il est vrai, embaumés de l'odeur du parfum ?

Nous apprenons surtout à mieux comprendre la nature propre de l'Evangile et la merveilleuse puissance d'adaptation qui est en lui. Il s'est plié à tous les milieux, il a parlé les langues les plus variées, il a revêtu les costumes les plus bigarrés, il a été alourdi par des rites sans nombre, il a subi la torture des règles ou des dogmes sans jamais se perdre lui-même, ni cesser d'éclairer les âmes qui se sont donné la peine de s'approcher de lui. C'est qu'il est la vie même de Dieu, manifestée dans une vie d'homme afin que toutes les vies humaines, si diverses soient-elles, naissent à la vie divine de la justice et de l'amour.

C'est ainsi que les études dont je viens de parler m'apparaissent comme une très belle et très haute leçon d'apologétique chrétienne.

Dr L. PERRIRAZ.