

le Christ était l'auteur, et non seulement l'objet, la révélation dont il s'agit étant l'Évangile même que Paul se flatte de ne devoir à aucun homme, parce qu'il le tient directement du Christ.

« Vous avez, en effet, entendu parler de la conduite que j'ai menée autrefois dans le judaïsme, persécutant à outrance l'Église de Dieu et la ravageant, plus avancé dans le judaïsme que la plupart de ceux de mon âge dans ma nation, et grand zélateur des traditions de mes pères. Mais, quand il a plu à Celui qui m'a distingué dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi », — c'est-à-dire de me le révéler intérieurement, — « pour que je le prêche parmi les nations, aussitôt, sans prendre conseil de la chair ni du sang », — c'est-à-dire sans le moindre égard à mes antécédents, à mon origine, à ma parenté, aux gens de ma nation, à l'opinion de tous les miens, — « sans même aller à Jérusalem près de ceux qui étaient apôtres avant moi », — autre catégorie de personnes qui ne se confond pas avec la parenté et la nation, mais qui pourtant rentre aussi dans « l'humanité » à laquelle Paul professe ne rien devoir, et dont il se flatte, à l'occasion, de ne pas tenir compte, — « je partis pour l'Arabie, puis je revins à Damas¹. » — D'où il suit que Paul était à Damas quand il eut d'abord sa révélation, comme le dit le livre des Actes.

v. 16. ROM. I, 1, Paul dit « l'Évangile de Dieu », et en indique le contenu (vv. 2-4), qui est proprement le salut par le Christ. — 12. οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ (Paul n'a pas reçu son Évangile de ceux qui ont été témoins du Christ « selon chair ») οὔτε ἐδιδάχθην (il ne l'a pas appris comme on peut s'instruire de la Loi, par exemple, auprès d'un rabbin), ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. D'où il suit que l'Apôtre rattache à une vision ou une révélation du Christ ressuscité, non seulement sa conversion à la foi de Jésus, mais la connaissance de l'Évangile qu'il prêche. De la part d'un contemporain de Jésus et des premiers apôtres, ce serait un singulier paradoxe.

1. GAL. I, 13-17. Ce qu'on lit, v. 15, de la prédestination et de la vocation de l'Apôtre est en rapport avec sa théorie générale du salut ; le v. 16 montre que la vocation s'est opérée dans la révélation, la vision du Christ immortel, du Christ-esprit. On est donc ici en plein mystère. Les πατριχαὶ παραδόσεις, au v. 14, ne sont pas des traditions ancestrales, mais les traditions des rabbins, qualifiés « pères », et prônées par les pharisiens (LIETZMANN, 231). L'Arabie dont il est question, v. 17, n'est pas l'Arabie déserte, mais plutôt le royaume nabatéen d'Arétas (nommé dans II COR. XI, 32). Ce doit être à la fin du second

« C'est au bout de trois ans que je me rendis à Jérusalem, pour faire connaissance de Pierre, et je demeurai auprès de lui quinze jours. Je ne vis aucun autre apôtre, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. Ce que j'écris, Dieu m'est témoin que ce n'est pas mensonge.¹ » — Pourquoi Paul désirait-il faire la connaissance de Pierre ? On devrait supposer que c'était pour lier commerce avec le chef du premier groupe chrétien, celui qui passait pour avoir inauguré l'Évangile du Christ ressuscité. Il était donc conduit par un certain souci de ce qu'on pourrait appeler déjà l'unité chrétienne ; et s'il ne pensait aucunement à se faire donner une nouvelle investiture de son apostolat, ni seulement à le faire reconnaître, du moins n'était-il pas déjà préoccupé de faire valoir l'indépendance de sa vocation et de son activité, personne encore ne s'étant mis en travers de son œuvre.

« Ensuite je m'en allai dans les pays de la Syrie et de la Cilicie. Mais j'étais inconnu de visage aux Églises de Judée qui sont dans le Christ². » — Le récit des Actes³ fait venir Paul de Damas à Jérusalem et parle, à ce propos, d'efforts tentés pour s'adjoindre aux fidèles défiants, d'une intervention de Barnabé auprès des apôtres, avec lesquels Paul se serait montré dans

séjour à Damas que se rapporte l'incident de la fuite et du sauvetage dans une corbeille (voir *Les Actes des Apôtres*, 415-421).

1. GAL. I, 18-20. On pourrait compter les trois ans à partir du retour à Damas ; mais il semble que Paul veuille dire : « après trois ans » seulement, « je suis allé à Jérusalem », — pour compléter ce qu'il a dit d'abord : « Sans aller à Jérusalem... je partis pour l'Arabie ». Mais ce passage n'est pas sans difficulté. Il manquait dans le texte marcionite, soit que Marcion ne l'ait pas connu, soit qu'il l'ait supprimé ; Marcion ne lisait pas *πάλι* devant *ἀνέβην* dans GAL. II, 1 ; non plus Irénée. Il faut avouer que I, 16-17, ne fait pas prévoir cette visite à Pierre, que 22-24 y contredit plutôt, et que II, 1-2, (abstraction faite du *πάλι*) semblerait introduire une première entrevue de Paul, non seulement avec la communauté hiérosolymitaine, mais avec ses chefs.

2. GAL. II, 21-22. D'après ACT. IX, 30, Paul serait allé de Jérusalem par Césarée à Tarse, où plus tard Barnabé serait venu le chercher pour l'amener à Antioche (ACT. XI, 25-26). Ce que Paul dit ici de sa prédication en Cilicie ne se confond pas avec la mission racontée dans ACT. XIII-XIV, et qui, si elle est historique, devrait se placer après le (second) voyage de Paul à Jérusalem (GAL. II, 1).

3. ACT. IX, 26-29.

Jérusalem, de prédications aux Juifs hellénistes, dont un complot aurait contraint Paul à s'éloigner. Rien de tout cela, y compris l'intervention de Barnabé pour introduire Paul auprès de Pierre et de Jacques¹, ne paraît compatible avec les assertions très nettes de Paul. Tous les apôtres et tous les fidèles de Jérusalem l'auraient connu, s'il avait prêché dans cette ville. Et l'on sent bien, en le lisant, qu'il n'a jamais prêché à Jérusalem, que même il ne l'aurait pas pu : les chrétiens ne le lui auraient pas permis plus que les Juifs. — « Ils savaient seulement que celui qui les avait autrefois persécutés prêchait maintenant la foi qu'il avait jadis voulu détruire ; et ils glorifiaient Dieu à mon sujet². »

« Ensuite, après quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem, avec Barnabé, ayant pris aussi avec moi Tite. J'y vins en vertu d'une révélation. Et je leur exposai l'Évangile que je prêche parmi les Gentils ; (je l'exposai) en particulier aux no-

1. Ce trait pourrait avoir été dédoublé d'ACT. XI, 25, par le dernier rédacteur des Actes, qui, dans ce passage, est visiblement préoccupé de rattacher l'apostolat de Paul à celui des Douze : c'est sous leur patronage que Paul, à Jérusalem, aurait prêché le Christ aux Juifs hellénistes (cf. CLEMEN, *Paulus*, I, 212). Le même rédacteur a montré d'abord Paul prêchant aux Juifs de Damas (ACT. IX, 22). Toutefois la collaboration de Paul et de Barnabé à Antioche étant un fait certain, si la démarche de Barnabé auprès de Paul pour l'amener de Tarse à Antioche était garantie (elle ne l'est pas beaucoup mieux que la délégation de Barnabé à Antioche par l'assemblée de Jérusalem, ACT. XI, 22 ; cf. CLEMEN, I, 244), cette démarche pourrait s'expliquer par une rencontre antérieure, à Jérusalem. Mais il y a des chances pour que Barnabé aussi ait été artificiellement mis en rapport avec les Douze dans ACT. IV, 36 ; IX, 27 ; XI, 22. GAL. II, 9, laisse entendre qu'il n'a jamais eu plus de relations avec les Douze que Paul lui-même ; dans la réalité, il a dû être le principal de ces Juifs de Chypre et de Cyrène qui, les premiers, prêchèrent l'Évangile aux païens d'Antioche, et dont la conversion se rattachait à la prédication d'Étienne et des Sept, non à celle des Douze (ACT. XI, 19-20). Il est de toute vraisemblance que Paul, en fuyant Damas, sera venu spontanément rejoindre Barnabé à Antioche, sachant qu'il trouverait là un accueil bienveillant auprès des croyants et un terrain favorable pour son activité. Voir *Les Actes des Apôtres*, 262-263, 422-426, 466-469.

2. GAL. I, 23. μόνον δὲ ἀκούσαντες ἦσαν ὅτι ὁ θεὸς ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται κτλ. Le complément ἡμᾶς doit s'entendre des chrétiens en général, puisque ceux qui parlent, c'est-à-dire les fidèles de Judée, sont dits, v. 22, ne pas connaître personnellement Paul.

tables, pour ne pas courir ou n'avoir pas couru en vain². » — Si peu d'admiration qu'il ait pour les « notables », Paul sentirait que son œuvre est gravement compromise si ceux-ci la renient absolument ; au point de vue réel et pratique, quoi qu'il dise de sa mission autonome et de son Évangile révélé, il ne se verrait pas en mesure ni même en droit d'organiser son christianisme tout à fait en dehors d'eux. La suite de son discours montre que la révélation qui l'a décidé à venir répondait à une nécessité morale. On avait mis en question la légitimité de son apostolat et de son enseignement. Il vient donc la défendre, et c'est pour cela qu'il expose ses principes aux notables. La fougue de son style fait que l'objet précis du débat se devine

2. GAL. II, 1. ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον. On ne sait s'il faut additionner ces quatorze ans aux trois ans du v. 18, et compter dix-sept ans à partir de la conversion, ou bien faire rentrer les trois ans dans les quatorze, en supposant que Paul conserve toujours le même point de départ. La seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable. La date de la conversion était la date capitale dans la vie de l'Apôtre, et il est naturel qu'il rapporte à celui-là les événements ultérieurs de sa carrière. Une autre raison non moins importante est que le total de dix-sept ans, quand même on l'abrègerait d'un an ou deux, en supposant que les années comptées ne sont pas complètes, et qu'on peut rabattre en fait six mois ou plus sur les trois ans et sur les quatorze, renverrait la conversion de Paul à une date qui serait incompatible avec celle de la passion du Christ. — La difficulté s'évanouit si l'on regarde GAL. I. 18-20, comme une addition rédactionnelle. — Dans ce (second) séjour à Jérusalem, Paul traite avec Pierre, Jacques et Jean ; or il paraît certain que Jean est mort à Jérusalem, en même temps que son frère Jacques, fils de Zébédée (ACT. XII, 1-2), par les ordres d'Hérode Agrippa, qui est mort lui-même au cours de l'année 44. La rédaction des Actes aura été retouchée dans le texte définitif (hypothèse de E. SCHWARTZ, admise par plusieurs critiques. Cf. PREUSCHEN, *Apostelgesch.* 76, WELLHAUSEN, 22 : et, pour la question des dates, GOGUEL, *Essai sur la chronologie paulinienne*, dans *Revue de l'histoire des religions*, mai-juin 1912). Le voyage et l'assemblée apostolique racontés dans ACT. XV font double emploi avec la mission de Paul et de Barnabé qui est simplement indiquée dans ACT. XI, 30, à sa vraie place, avant la mention du martyre de Jacques (et de Jean), et le récit de l'arrestation de Pierre. Mais, si le voyage dont parlent GAL. II et ACT. XI, 30 (XV) a eu lieu vers la fin de l'an 43 ou tout au commencement de l'an 44, la conversion de Paul ne peut pas être placée plus tard qu'en l'an 30 ; si l'on comptait seize ou dix-sept ans depuis la conversion, il faudrait mettre celle-ci en 28 ou 27, ce qui la renverrait à une date antérieure à celle qui est indiquée dans Luc (III, 1) pour le ministère de Jésus. — 2. ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν. Donc par ordre du Christ-esprit. Ce n'est pas seulement la doctrine de Paul qui lui vient d'une révélation, sa conduite se règle de la même manière.

seulement par ce qu'il dit des concessions qu'il n'a pas accordées.

« Mais Tite, mon compagnon, ne fut pas contraint, bien qu'il fût grec, de se faire circoncire. (Il s'agissait seulement) des faux frères intrus qui s'étaient glissés » — vraisemblablement dans les communautés de Cilicie et surtout de Syrie, spécialement à Antioche, où Paul avait prêché en dernier lieu avec Barnabé, — « pour espionner la liberté dont nous usons en Christ Jésus », — c'est-à-dire le libre recrutement des païens,

Mais on peut voir que la suggestion de l'esprit lui arrive ici suivant le besoin du moment ; de même les révélations concernant la foi se seront faites conformément aux idées et aux préoccupations dont sa pensée était remplie dans le temps où les visions se sont produites. On ne voit pas bien si la question des observances a été soulevée avant le départ de Paul et de Barnabé pour Jérusalem, ou seulement dans cette ville. Les données des Actes sur ce point sont contradictoires : d'après Act. xi, 30, Paul et Barnabé viennent apporter des secours aux fidèles de Jérusalem ; d'après Act. xv, 1-2, les deux apôtres sont envoyés par la communauté d'Antioche, que des judaïsants venus de Jérusalem ont troublée en soulevant la question de la circoncision obligatoire ; d'après Act. xv, 5, la question n'est soulevée que dans l'assemblée de la communauté à Jérusalem, quand Paul et Barnabé racontent les succès de leur prédication. Mais GAL. II, 4, paraît faire allusion à des « espions » venus antérieurement de Jérusalem à Antioche et dont les agissements ont provoqué le voyage de Paul ; les mêmes ou des représentants de la même tendance se sont retrouvés devant Paul et Barnabé à Jérusalem, mais les notables n'ont point participé à leurs exigences. — καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς (à ceux de Jérusalem) τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Paul n'a pas deux Evangiles, un pour les Juifs et l'autre pour les païens ; l'Evangile qu'il prêche aux païens est celui qu'il appelle ailleurs son Evangile ; ici et déjà plus haut, I, 16, Paul se donne comme l'apôtre des Gentils ; cette situation va lui être reconnue ainsi qu'à Barnabé (II, 9). Il y a du convenu dans la perspective des Actes, qui le font toujours prêcher d'abord aux Juifs, comme ils attribuent à Pierre, contrairement au témoignage de GAL. II, 9, l'initiative de l'apostolat auprès des païens. Mais il y a aussi du convenu dans la perspective de notre Epître : jamais Paul ni Barnabé ne furent adonnés exclusivement à l'apostolat des païens ; la propagande chrétienne, dans les premiers temps, se fait auprès des Juifs et de la clientèle non-juive des synagogues. — κατ'ἰδίαν δὲ τοῖς ἑσποῦσιν ,μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἰδραμον. Les « notables » sont les trois qui seront nommés plus loin (v. 9) ; c'est avec ceux-là qu'il importait de s'entendre, et c'est avec eux que Paul a réellement traité. Le petit concile d'Act. xv, 6-29, a toute chance d'être une fiction (voir *Les Actes des Apôtres*, 570-595). L'insistance avec laquelle Paul parle des « notables » a fait supposer que peut-être il employait une expression reçue dans le milieu hiérosolymitain, et qu'il y mettait une certaine ironie. Mais l'expression est bien grecque, la répétition naturelle, et l'ironie n'apparaît pas.

sans aucune exigence par rapport à la Loi juive, — « afin de nous asservir » à cette même Loi. — « A ceux-là nous n'avons pas accordé seulement une heure d'obéissance, afin que la vérité de l'Évangile subsiste parmi vous.¹ » — La question de circoncision n'a pu se poser pour Tite qu'à Jérusalem ; mais les espions dont parle Paul sont les gens qui sont venus porter le trouble à Antioche et dans les nouvelles communautés hellénochrétiennes, en proclamant la nécessité de circoncire les païens convertis. Là est le vrai motif du voyage de l'Apôtre à Jérusalem. Il a tout exprès amené Tite avec lui, comme chrétien de la gentilité. A Jérusalem, « les notables » auraient pu réclamer la circoncision de Tite, pour l'admettre dans la société des fidèles hiérosolymitains. Mais Paul ne fut pas même obligé de faire cette concession, parce que « les notables » lui donnèrent raison quant au fond et pour le principe de son apostolat.

1. GAL. II, 3. ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλληνας ὄν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι. On apprend ainsi qu'il s'agissait de circoncision à imposer universellement aux païens convertis ; mais les « notables » n'eurent même pas cette exigence à l'endroit de Tite, pour l'admettre dans la réunion des fidèles. Les réclamations ne venaient que d'autres personnes non qualifiées. 4. διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπεῖσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν. La phrase du v. 4 n'est pas en équilibre, et il y a quelque chose de sous-entendu, que Paul a oublié de dire, préoccupé qu'il était d'affirmer, v. 5, sa résistance aux faux frères. On croira difficilement que le sens soit : « A cause des faux frères... j'ai refusé de circoncire Tite » (LIETZMANN, 235) ; car Paul ne semble pas du tout vouloir dire que la question générale de la circoncision ait été soulevée à propos de Tite, et que, pour cette raison même, pour le principe, il ait refusé de faire circoncire son compagnon. Il suppose plutôt que la question de principe existait d'abord, et il prouve par le cas de Tite qu'elle n'a pas été résolue dans le sens de l'obligation ; si les notables avaient voulu exiger la circoncision de quelqu'un, Tite, en la circonstance, aurait été le premier à qui on l'eût imposée. Comme ce qui est dit des faux frères se rapporte à leurs agissements dans les communautés hellénochrétiennes, Paul a dû commencer sa phrase pour dire que c'était à cause d'eux que la question de la circoncision avait été soulevée, que lui-même était venu à Jérusalem pour s'en expliquer avec les notables ; et il oublie de le dire, pressé qu'il est d'affirmer qu'il n'a jamais fait de concessions à ces gens-là. Paul commence de même, au v. 6, une phrase qu'il ne finit pas. Certains critiques admettent la circoncision de Tite, en s'autorisant de l'omission de οἷς οὐδέ dans quelques témoins du texte, au commencement du v. 5 ; mais comment Paul pourrait-il se flatter d'avoir, « en obéissant momentanément aux intrus », sauvé pour l'avenir « la vérité de l'Évangile » ?

« Quant à ceux qui étaient notables, — ce qu'ils pouvaient être ne m'importe, Dieu ne fait pas acception de personne ; — les notables ne me firent aucune obligation ; mais, au contraire, voyant que l'Évangile de l'incircision m'a été confié, comme à Pierre celui de la circoncision, — car celui qui a agi en Pierre pour la circoncision a aussi agi en moi pour les Gentils ; — et, reconnaissant la grâce qui m'a été attribuée, Jacques, Céphas, Jean, ceux qu'on regardait comme colonnes, donnèrent la main droite à moi et à Barnabé (en signe) de communion, afin que nous fussions pour les Gentils, et eux pour la circoncision. (Ils demandèrent) seulement que nous eussions souvenir des pauvres, chose que j'ai toujours eu soin de faire.¹ » — Ainsi certaines gens avaient prétendu s'opposer à la prédication de Paul, en s'autorisant plus ou moins des apôtres de Jérusalem ; Paul s'est rendu auprès de ces « notables », pour voir ce qu'ils en pensent, et non précisément pour solliciter leur approbation. On lui avait certainement objecté leur qualité de « notables », de « colonnes », de disciples personnels du Christ, de frères de Jésus (surtout pour Jacques). Paul déclare n'attacher aucune importance à ce genre de noblesse, et il se considère lui-même comme un apôtre

1. GAL. II, 6-10. La réflexion (v. 6) *ἐποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει* n'a rien de particulièrement respectueux. Paul la fait de son point de vue « spirituel », et pour bien signifier qu'il ne se croit inférieur en rien à ces « notables » qui ont connu le Christ « selon chair » : il n'a jamais eu besoin de leur recommandation. Nonobstant la confusion de son discours, il oppose nettement aux « faux frères », qui réclamaient la circoncision de tous les convertis, les « notables », qui n'ont rien demandé de pareil, même pour Tite, et qui ont fait avec lui une sorte de convention. — 6. *ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ κτλ.* Dieu, dont la vertu s'est manifestée en suscitant et soutenant l'apostolat de Pierre auprès des circoncis, a suscité de même et soutenu la prédication de Paul aux Gentils. La position de Pierre comme chef de l'évangélisation auprès des Juifs paraît ici évidente, nonobstant le rôle important qui appartient à Jacques dans la communauté de Jérusalem. Bien que Paul, d'autre part, se mette au premier plan pour l'apostolat des Gentils, on peut voir (v. 9) que la situation de Barnabé n'était pas moins considérable en fait. Mais on saisit mal comment un partage aussi radical de la clientèle à convertir aurait pu être admis, même seulement en théorie, dans les circonstances données, entre les personnes en cause, ou être affirmé après coup par Paul lui-même, si l'arrangement n'a pas eu lieu. Une telle appréciation des rôles apostoliques semble rétrospective plutôt que contemporaine.

tout aussi authentique, nonobstant le défaut de ces conditions extérieures. D'ailleurs, les notables lui ont donné raison. Au lieu de confirmer les dires des faux frères et de réprover l'action de Paul, ils ont, après l'avoir entendu, reconnu qu'il avait grâce et qualité pour prêcher le Christ aux Gentils, comme eux-mêmes faisaient aux Juifs ; ils ont admis que Paul, Barnabé, leurs convertis du paganisme étaient avec les apôtres et les convertis du judaïsme dans la communion du Christ. On consacra la distinction des deux apostolats : eux devaient continuer de prêcher aux Juifs, Paul et Barnabé aux païens. La seule obligation imposée aux prédicateurs des Gentils était de n'oublier pas les pauvres de la communauté hiérosolymitaine, sans doute particulièrement gênée. Paul se garde bien d'omettre ce recours à la générosité des hellénochrétiens, d'autant qu'il a toujours eu soin d'y répondre, et que c'était un témoignage de l'accord intervenu, aussi bien que de l'entière confiance à lui témoignée par les « notables ».

Si l'accord dont on nous parle n'a pas été fidèlement observé, c'est par « les notables ». « Lorsque Céphas est venu (ensuite) à Antioche, je lui ai résisté en face, parce qu'il était condamné¹ » — par sa propre conduite et la contradiction où il se mettait avec lui-même. — « Car, avant que certains (individus) fussent venus de la part de Jacques, il mangeait avec les Gentils². »

1. GAL. II, 11. Paul ne parle pas de sa dispute avec Pierre comme d'un fait récent, mais il n'en parle pas davantage comme d'un fait qui aurait suivi de très près les pourparlers de Jérusalem. On placera dans l'intervalle la mission de Paul et de Barnabé qui est racontée ACT. XII, 25-XIV, si on veut la tenir pour historique. Paul et Barnabé, revenus à Antioche, s'y rencontrent avec Pierre, et alors se produit le différend que raconte GAL. II, 11. Cet incident, non le motif indiqué dans ACT. XV, 36-41, aura déterminé la séparation des deux apôtres. Voir *Les Actes des Apôtres*, 607-614.

2. GAL. II, 12. πρό τοῦ γὰρ ἔλθειν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου. Ce n'est pas pour rien que Paul dit : « de Jacques », et non « de Jérusalem ». Les émissaires sont venus de la part de Jacques, envoyés par lui pour morigéner Pierre. Mais ici non plus la situation historique n'est pas nette : on dirait que la communauté d'Antioche n'était composée que d'incirconcis, dont les missionnaires, Juifs d'origine, y compris Barnabé, se sépareraient à l'exemple de Pierre ; or le premier noyau de la communauté était de circoncis, et il n'apparaît pas que Pierre et Barnabé aient exigé après coup la circoncision des païens convertis.

— Pierre était venu à Antioche, probablement après qu'il eut échappé à la prison d'Hérode Agrippa, et, comme il était naturel en vertu de l'arrangement conclu avec Paul, il n'avait fait aucune difficulté de prendre part aux repas de la communauté hellénochrétienne, c'est-à-dire, à la cène eucharistique, au repas du Seigneur. Car il ne s'agit point ici de relations civiles et d'hospitalité. L'importance que Paul attache au fait résulte précisément de ce que l'abstention de Pierre constitue une sorte d'excommunication à l'égard des chrétiens de la gentilité. On n'avait pas tout prévu dans l'assemblée de Jérusalem. En tout cas, il semble que Jacques, en adhérant au principe de la séparation des apostolats, ait conclu aussi, à part lui, et non sans quelque apparence de raison, à la séparation des communautés, n'admettant pas qu'un chrétien juif se dispensât d'aucune obligation de la loi juive et n'eût pas les mêmes scrupules que les Juifs non-chrétiens en ce qui regardait les relations avec les païens. Mais, si l'on en croit Paul, c'était tout remettre en question, et contraindre moralement les convertis du paganisme à se faire juifs en recevant la circoncision pour rester dans la communion de leurs apôtres. Pierre néanmoins céda aux remontrances de Jacques. — « Lorsque (ces messagers) furent venus, il se retira et se sépara (des païens convertis), craignant ceux de la circoncision¹ » — non pas seulement les émissaires de Jérusalem, mais tout le parti qu'ils représentaient. Ce qui montre combien la question s'embrouillait, c'est que Barnabé, qui avait accompagné Paul à Jérusalem pour plaider la cause des Gentils, prit alors la même attitude que Pierre, du moins on nous le dit, tous les Juifs de la communauté en ayant fait autant.

« Les autres Juifs s'associèrent à son hypocrisie, en sorte que Barnabé aussi fut entraîné par leur exemple hypocrite². »

1. GAL. II, 12.

2. GAL. II, 13. ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. Cette remarque tend à montrer que Barnabé surtout se mettait en contradiction avec lui-même, ayant évangélisé les païens dans les mêmes conditions que Paul.

— Paul croit pouvoir parler d'hypocrisie, puisque tous ceux qu'il vise ont commencé par communier librement avec les Gentils, sans doute parce qu'ils n'y avaient aucun scrupule, et qu'ils ont changé d'attitude plutôt qu'ils n'ont changé d'avis devant les réclamations des judaïsants. Mais les arguments des judaïsants avaient pu les impressionner, et la question pouvait bien n'être pas aussi claire pour eux que pour Paul. Celui-ci, d'ailleurs, raconte fort sommairement la dispute, et d'après la signification qu'elle avait pour lui dans le temps où il écrivit sa lettre aux Galates. S'il s'en prend à Pierre seul, c'est probablement que la sécession de ce « notable » avait déterminé celle des autres. — « Quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Pierre en présence de tous », — c'est-à-dire devant toute la communauté assemblée, parce que Pierre n'avait pas rompu toute relation avec les Gentils, mais s'abstenait seulement de leur eucharistie — : « Si toi, qui es juif, tu vis en païen et non pas en juif, comment veux-tu forcer les païens à se faire juifs ?¹ » — Il fallait, selon lui, choisir, et proclamer ouvertement la nécessité de la circoncision pour le salut, observer soi-même toute la Loi à la manière des pharisiens et l'imposer aux convertis de la gentilité, ou bien ne pas traiter ces derniers en chrétiens de qualité inférieure, dont un « notable » qui se respecte ne peut pas être le commensal au repas du Seigneur.

Rien n'invite à penser que Pierre se soit rendu à ces raisons.

1. GAL. II, 14. εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆς ne peut pas s'entendre d'une simple hypothèse, ni de l'impossibilité morale d'observer toute la Loi, ni même comme allusion au passé : « si, à l'occasion, tu sais vivre en païen » ; car Pierre aurait trop facile de répondre qu'il a eu tort de faire d'abord ce qu'il ne croit plus devoir faire maintenant. C'est qu'il y a d'autres observances dont Pierre et les siens font nécessairement bon marché dans leurs relations avec les incirconcis, et que, de ce chef, leur attitude n'est pas exempte d'inconséquence. Une partie des faits énoncés dans les vv. 12-14 semblerait s'être passée en l'absence de Paul (CLEMEN, *Paulus*, II, 141) : l'arrivée de Pierre, ses premiers rapports avec la communauté d'Antioche, la venue des émissaires de Jacques, le changement d'attitude de Pierre et des autres Juifs convertis ; Barnabé n'aurait été entraîné qu'en dernier lieu, peut-être en rentrant avec Paul de quelque mission (cf. *supr.* p. 303, n. 1).

L'existence à Corinthe d'un parti de Pierre donne plutôt à supposer que l'apôtre des circoncis n'entra jamais tout à fait dans les vues de Paul. Mais il n'est pas moins certain que Pierre n'a jamais été un judaïsant intransigeant, et que Barnabé ne l'est pas devenu. Paul s'est séparé d'eux, et il a conduit ses missions selon son gré, mais ils n'ont jamais imposé la circoncision aux païens convertis. C'est par la clientèle de ses prosélytes incirconcis que le christianisme a pu se propager et vivre.

Et voilà ce que l'on croit savoir de plus sûr touchant les rapports de Paul avec les premiers fidèles de Jésus : il en résulterait que l'influence de la primitive tradition évangélique aura été assez limitée, non seulement sur sa conversion, mais encore sur sa formation chrétienne et sa prédication apostolique.

En ce qui regarde la conversion, elle aura été subite et fortuite en apparence, comme le racontent les Actes, mais non probablement dans les conditions indiquées par ce livre. Paul s'est converti à Damas, après avoir poursuivi pendant quelque temps avec ardeur « l'Église de Dieu ». Le caractère de cette formule ne permet pas de décider si Paul exerça son zèle contre une ou plusieurs communautés. D'autre part, le récit des Actes qui le fait participer au martyre d'Étienne, demander et recevoir une délégation officielle du grand-prêtre pour emprisonner les chrétiens de Damas, paraît en contradiction essentielle avec l'Épître aux Galates, c'est-à-dire avec Paul lui-même, ou une tradition qui paraît plus consistante que les récits des Actes. La délégation par le sanhédrin semble être une impossibilité historique ; elle aura été imaginée par le rédacteur des Actes, avec la participation de Paul au martyre d'Étienne, pour rattacher l'histoire de la conversion de Paul à celle de la première communauté¹. Paul n'avait mission que de son zèle, mais il paraît

1. HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 327-328. Les indications concernant Paul sont une surcharge du récit concernant le martyre d'Étienne et ses suites, dans Act. VII, 58, VIII, 3. Même IX, 1-2, la commission demandée au grand prêtre, paraît un préambule artificiellement placé devant le récit de la vision, abstraction faite de l'in vraisemblance et du vague de la donnée dont

bien avoir mis d'abord autant d'activité à combattre la foi du Christ, qu'il en mit plus tard à la servir.

Comment l'avait-il connue, on ne saurait le dire. Pourquoi a-t-il entrepris une campagne d'opposition et de répression contre la propagande chrétienne qui commençait, on peut seulement le déduire du portrait qu'il trace de lui-même : il était plus zélé que personne pour la Loi. Le christianisme naissant l'aurait donc choqué dans ses convictions de juif étroitement attaché à la tradition des pharisiens. On pourrait s'étonner que le christianisme de Jacques, de Pierre et de Jean, lui ait paru si subversif du judaïsme. Mais ce n'est pas ce christianisme-là qu'il a connu d'abord. Si sujet à caution qu'il soit, le récit des Actes, en mentionnant Paul à propos d'Étienne et de la propagation du christianisme hellénisant, s'inspire de la réalité. Paul s'est opposé avec fureur aux premiers essais de propagande chrétienne qui se produisaient sous le couvert du judaïsme en dehors de la Judée. Est-ce dans son pays natal de Tarse que l'essor de la nouvelle secte est venu l'inquiéter ? Toujours est-il qu'il s'est mis à la piste des novateurs, et qu'il les pourchassait à Damas quand il fut gagné au Christ par ce qui lui parut être une révélation du Christ lui-même¹.

il s'agit. Ce préambule est de la même main que VII, 58 b ; VIII, 1 a, 3. Cf. WELHAUSEN, 14, 16 ; et voir *Les Actes des Apôtres*, 350, 357-358, 387-390.

1. Selon HEITMÜLLER, 329, Paul n'aurait connu le christianisme qu'à Damas, où l'on devrait supposer qu'il serait venu pour un autre motif que son zèle religieux. Pour situer historiquement la conversion de Paul, on doit tenir compte de la donnée d'ACT. XI, 19, qui est fondée sur une bonne tradition (PREUSCHEN, 72) ; or il est dit là que la persécution dont Étienne fut victime eut pour effet de disperser les chrétiens (ceux du groupe hellénisant seulement, autant qu'on peut en juger ; cf. WELHAUSEN, 14) hors de Jérusalem, et qu'un certain nombre d'entre eux allèrent jusqu'en Phénicie, Chypre et Antioche ; ce doit être dans la même occasion que l'Évangile fut porté à Damas. Les indications de la notice nous renvoient ainsi à une époque antérieure à la conversion de Paul. Il n'est pas impossible que la nouvelle de cette propagande soit venue trouver Paul à Tarse. En tout cas, c'est à Damas qu'il s'est converti, et c'est probablement à Damas qu'il avait auparavant persécuté « la communauté de Dieu ». Ce que racontent les Actes (XI, 20-22) touchant sa prédication à Damas n'est pas moins suspect que ce qui est dit, dans le même livre (IX, 29), de sa prédication à Jérusalem. Les trois récits de la conversion dans les Actes (X, 1-19 ; XXII, 3-21 ; XXVI, 4-18) sont suffisamment chargés de contradictions pour qu'on soit en

Une des grandes difficultés que présente, historiquement et psychologiquement, la conversion de Paul, se trouve donc écartée par là. On ne conçoit pas sans peine, et plusieurs se refusent à admettre que Paul se soit converti à la foi d'un prédicateur juif contemporain, en regardant celui-ci comme la manifestation d'un être divin qui serait descendu du ciel pour sauver les hommes en se faisant crucifier. La chose, en effet, serait diffi-

droit de les considérer comme de libres variantes d'une même fiction (voir *Les Actes des Apôtres*, 384-387), construite sur les simples données des Épîtres, d'après des récits analogues dont le type n'était pas purement chrétien, ni juif, puisqu'en un point très important, la vision simultanée d'Ananie et de Paul, les Actes (ix, 10-12) présentent une conformité qui ne peut être fortuite avec les conditions fixées à l'appel des candidats aux mystères d'Isis (cf. *supr.* p. 144). Il paraît d'ailleurs risqué de voir (avec PREUSCHEN, 57), dans les trois jours que Paul est dit (Act. ix, 9) avoir passés d'abord à Damas sans boire ni manger, une préparation au baptême, c'est-à-dire un trait imaginé d'après la coutume ecclésiastique. Cela n'est point dit par rapport au baptême (mentionné plus loin, v. 18), mais comme trait caractéristique de l'état extraordinaire qui a suivi la vision. Il n'est point dit que Paul ait jeûné par motif religieux, mais qu'il resta trois jours privé de la vue et ne prenant aucune nourriture. L'auteur des Actes a voulu présenter la cécité provisoire de Paul et l'incapacité où il se trouve de rien prendre, comme des conséquences physiques de la vision ; c'est pourquoi il observe, comme la chose du monde la plus naturelle, que Paul, après son baptême, mangea et s'en trouva bien (v. 19). La cécité n'apparaît pas en symbole de l'incrédulité de Paul, ni la guérison de cette cécité en symbole du baptême, qui était un φωτισμός. C'est après la vision (v. 8), quand il croit ou qu'il est tout près de croire, qu'il s'aperçoit qu'il est incapable de se conduire, et c'est avant d'être baptisé qu'il recouvre la vue (v. 18) ; on ne fait pas entendre qu'il soit devenu aveugle pour avoir vu la « gloire » du Christ, mais qu'il a été renversé par une lumière céleste comme il aurait pu l'être par un éclair ; ces traits sont donc fort mal disposés pour le symbolisme qu'on y voudrait trouver (contre PREUSCHEN, *loc. cit.*). Si la cécité a une signification symbolique, ce n'est pas comme image d'une incrédulité qui a déjà disparu, mais comme punition appropriée de cette incrédulité antérieure, qui n'a cédé qu'au miracle (cf. XIII, 11). Il est arbitraire, en tout cas, d'alléguer (avec le même, 58), contre l'intervention d'Ananie, que la conscience apostolique de Paul exclut tout intermédiaire humain dans sa conversion, et qu'il pensait sur le baptême autrement que l'auteur des Actes. I Cor. i, 17, ne prouve rien à ce sujet ; Paul lui-même (Rom. vi, 3 ; I Cor. xii, 13) laisse entendre qu'il a été baptisé, comme tout chrétien, et baptisé dans l'esprit. Il a été baptisé par quelqu'un : pourquoi n'aurait-il pas été baptisé par Ananie ? Il ne lui devrait pas pour cela son Évangile. Quand même Paul aurait été aussi « spirituel » dès le premier instant de sa conversion qu'il paraît l'avoir été plus tard, il aurait toujours eu besoin d'un chrétien qui lui dît « ce qu'il fallait faire » (Act. ix, 6) pour entrer dans la communauté chrétienne. L'autonomie de sa conscience apostolique, dont on ne saurait faire sitôt matière de

cilement concevable¹, si Paul avait connu personnellement Jésus ; mais tout fait supposer qu'il ne l'a jamais vu. Ce n'est même pas d'après les premiers témoins du Christ qu'il a entendu parler de lui, c'est par des Juifs de la dispersion ou par des prosélytes du judaïsme, gagnés à la foi nouvelle, mais sous une forme déjà quelque peu hellénisée, des gens pour qui le Christ commençait de n'être plus le Messie juif, mais « le Seigneur », et à pénétrer plus ou moins dans la sphère de la divinité². Par la constatation de ce fait, la difficulté de se représenter la conversion de Paul n'est pas seulement reculée, elle paraît fort diminuée ou même supprimée. Car l'existence de ces intermédiaires entre la foi de Jacques, par exemple, et celle de Paul n'est pas douteuse : témoin Barnabé. Or ces intermédiaires ne se placent pas que théoriquement, au point de vue de la croyance, entre le premier groupe croyant et l'Apôtre des Gentils, ils s'y placent historiquement, et c'est avec ces recrues d'esprit plus large que Paul a été en rapport, d'abord pour les faire chasser des synagogues et les persécuter, ensuite pour s'attacher à leur œuvre, la reprendre avec plus d'ampleur et, semble-t-il, d'originalité³.

De la personnalité historique de Jésus, si rapprochée qu'elle ait été de lui dans le temps, Paul n'aura donc pu avoir qu'une impression atténuée. On peut, dans une certaine mesure, le croire quand il dit qu'il ne doit rien aux premiers disciples, qu'il ne s'est pas mis à leur école. En un sens, il était plus près de Jacques et des judaïsants avant sa conversion au Christ, qu'il ne le fut quand lui-même fit profession de christianisme. Le Juif qu'il était ne s'est pas converti au messianisme de Jésus, mais

réflexion pour Paul lui-même, n'est pas en cause dans cette affaire. Le personnage d'Ananie n'est pas plus suspect que le reste du récit, mais il l'est tout autant, parce que le récit dans son ensemble est une fiction.

1. Il serait risqué de la déclarer impossible. Ce que l'auteur du quatrième Évangile fait dire à Jésus, ce que les Actes (VIII, 10) racontent de Simon le Magicien, donne la mesure de ce qui était « possibilité » en ces temps-là. Un homme qui se disait la sagesse ou la puissance de Dieu incarnée pouvait trouver des adeptes.

2. Cf. *supr.* pp. 217-222.

3. Cf. HEITMÜLLER, 326.

d'un bond il est sorti du judaïsme pour entrer dans la religion du Christ, sans s'être autrement instruit de ce que Jésus avait enseigné et de ce qu'il avait fait, et se bornant à savoir ou plutôt à croire qu'il était mort pour les péchés des hommes et ressuscité pour leur salut.

Assurément il n'aurait pas été en état, le lendemain de sa conversion, ni peut-être plus tard, de produire toute la théologie qui est développée dans les Épîtres aux Romains, aux Galates, aux Corinthiens. Mais il a bien pu, en se convertissant, dire un adieu complet au judaïsme étroit, et s'être senti appelé à ouvrir aux Gentils le royaume de Dieu. C'est cela que signifient un peu partout les Épîtres, et ce qu'elles nous disent à ce sujet, pour être d'un homme qui a eu des visions, n'est pas une pure vision. Paul a dès l'abord prêché l'Évangile aux païens, parce que l'Évangile lui a paru fait aussi bien pour eux. Cet Évangile, sa foi, Paul, en un sens, ne le doit pas aux apôtres de la première heure, qu'il ne connaît pas. Plus tard il le leur a fait agréer comme convenable pour les païens ; puis il a rencontré une hostilité qui s'autorisait d'eux et qu'ils ont de manière ou d'autre favorisée. Ce n'est donc pas seulement la conversion de Paul qu'on a besoin d'expliquer psychologiquement, c'est sa conversion, ou plutôt la conversion du messianisme au mystère chrétien, qui est à expliquer historiquement.

II

Parmi les qualités d'esprit que l'on doit reconnaître à Paul et aux grands adeptes de la foi chrétienne durant la période héroïque de sa fondation, il faut mettre au premier rang une aptitude singulière à s'approprier les idées qu'ils combattaient. On peut, d'ailleurs, croire Paul quand il se vante d'avoir été zélé entre les zélés pour les traditions nationales. Qu'il ait fréquenté ou non les écoles de Jérusalem¹, il a reçu la formation rabbinique

1. On a pu voir que, pour les faits antérieurs à la conversion, le témoignage des Actes est aussi peu sûr que possible. Ce qu'on y lit des rapports de Paul

et il en est tout pénétré. Sa logique bizarre, subtile, embrouillée, verbale, vient de là, ainsi que sa méthode d'exégèse, restée la même quand il interprète les Écritures en faveur du christianisme et contre le judaïsme légal. Ses connaissances littéraires ne vont guère au delà de l'Écriture, qui est probablement le seul livre qu'il ait jamais étudié¹ ; il n'aura pas entendu d'autres maîtres que les docteurs de la Loi, tantôt pesant gravement des œufs de mouche dans des balances de toiles d'araignées, tantôt discutant les plus sérieux problèmes de théologie et de morale sous la même forme d'argumentation scolastique, ayant ainsi l'air d'attacher grande importance à des vétilles, et d'en attacher peu aux questions capitales, très curieux de vérité, au fond, et parfois plus accessibles aux idées du dehors que ne le ferait, à première vue, supposer le particularisme de leur existence et de leur langage.

C'est que le judaïsme de ce temps-là s'ouvrait au prosélytisme, et qu'il ne pouvait gagner les païens sans leur parler, sans discuter leurs idées, sans en prendre quelque chose. Paul n'était pas né en Palestine, mais à Tarse², où il a grandi et où il aura

avec Gamaliel se trouve dans un discours qui a chance d'appartenir au dernier rédacteur : l'Apôtre y raconte ses antécédents comme les comprend cet hagiographe, et il va jusqu'à rappeler au grand-prêtre et à ses auxiliaires la fameuse commission qu'il aurait reçue de persécuter les fidèles de Damas, comme si le même grand-prêtre et les mêmes assesseurs étaient encore là pour en témoigner (Act. xxii, 1-5). Le même rédacteur, qui fait assister Paul « jeune homme » au martyre d'Étienne, a tout aussi bien pu le faire, par la même occasion, disciple d'un rabbin célèbre, dans cette même ville de Jérusalem, sans être aucunement renseigné, tout comme il a fait tenir à Gamaliel en personne, touchant les débuts de la prédication apostolique, un discours dont il n'a pu que conjecturer l'existence et la teneur (Act. v, 34-39). Le rédacteur prête à Gamaliel le discours qui, à son avis, devait être, dans la circonstance, celui d'un juif prudent et pieux, tout comme, dans un cas analogue, il fera tenir à Gallion les propos qu'il juge convenables à un magistrat païen, jugeant en toute équité et sagesse politique les querelles entre Juifs et chrétiens (Act. xviii, 14-15 ; cf. *Les Actes des Apôtres*, 284-292, 700-703, 811-819).

1. Cf. DEISSMANN, *Paulus*, 38-39, 69, où Paul est dit « un pieux juif de la Bible des Septante ». Il a lu le livre de la Sagesse, si c'est lui qui l'a utilisé dans l'Épître aux Romains (voir surtout SAG. xii, 27-xiii, 9, et ROM. i, 18-28). Cf. NORDEN, 128, n. 1 ; CLEMEN, *Paulus*, II, 69.

2. Sur Tarse, voir surtout BOEHLIG, *supr. cit.*

probablement passé la plupart des années qui ont précédé sa conversion. Il est donc né en pays païen, dans un milieu de syncrétisme religieux. Sur le vieux culte national, apparenté aux anciennes religions de la Syrie et de l'Asie mineure, s'étaient greffées les divinités helléniques, et d'autres cultes orientaux s'étaient aussi introduits, notamment le culte de Mithra, dont la Cilicie était un des centres principaux, aux commencements de l'empire romain¹. Quelle impression ces religions païennes produisirent-elles sur l'esprit de Paul, lui-même n'a jamais pris le temps de le remarquer, et il ne le dit nulle part. Son orgueil de juif le dispensait d'y faire grande attention ; il ne fut pas tenté de les observer par un sentiment de curiosité ; bien moins encore dut-il les étudier ; il se serait certainement fait scrupule de lire leurs textes rituels, si elles en avaient². Mais, comme les autres Juifs de son temps, surtout ceux de la dispersion, il connaissait le paganisme par l'usage commun de la vie et par la fréquentation des païens. Apôtre du judaïsme avant de l'être du Christ, Paul a connu du paganisme ambiant ce qu'il en pouvait connaître dans ses relations avec les païens et en discutant avec eux. Il en aura connu surtout l'esprit, et de cet esprit il se sera pénétré sans s'en apercevoir.

Jusqu'à ces derniers temps, beaucoup de critiques protestants ont traité la conversion de Paul comme le cas d'un théologien

1. CUMONT, *Mystères de Mithra*, 28. CLEMEN, *Einfluss*, 11, dit qu'il est simplement possible que Mithra ait eu un lieu de culte à Tarse au temps de Paul. Mais il importe peu qu'un mithréum ait existé dans la campagne voisine de Tarse, ou à une lieue ou à quatre. Ni les doctrines générales de la religion perse, ni Ormazd, ni Mithra, ni l'existence de ses mystères n'étaient inconnus à Tarse au temps de Paul. Cf. BOEHLIG, 90-93.

2. D'après REITZENSTEIN, 59, 209, Paul aurait non seulement lu mais étudié la littérature religieuse du monde hellénistique. En maint endroit, ses Épîtres en parlent la langue ; mais il n'était pas besoin pour cela de lire les livres, et bien rarement on y peut entrevoir la connaissance spéciale d'un culte païen quelconque. On n'imagine pas Paul lisant des livres païens pour le besoin de son apostolat. Même les premiers apologistes semblent peu versés dans la littérature religieuse du paganisme. Reitzenstein, 213, dit que Paul a évité l'emploi des mots σωτήρ, εὐαγγελίον, et autres expressions techniques de la religion païenne, ce qui ne cadre guère avec l'hypothèse d'une adaptation voulue de son enseignement aux idées et aux formules du paganisme.

orthodoxe des plus intransigeants, qui, par la force de ses expériences intimes, serait devenu libéral en découvrant que l'unique garantie du salut était dans la foi à la bonté de Dieu qu'avait révélée la mission du Christ ; seulement, au lieu de prendre tout droit confiance en cette bonté, comme y invitait l'Évangile de Jésus, Paul aurait conçu, sous l'influence d'idées que la plupart des critiques dont nous parlons se refusent encore à regarder comme étrangères à la tradition juive antérieure, son système de la justification par la foi au Christ, mort et ressuscité pour le salut des hommes. Mais le genre d'évolution qui s'accuse dans les Épîtres est d'un autre caractère. On a pris pour le résultat de longues observations psychologiques ce qui se lit, par exemple, dans l'Épître aux Romains, touchant le règne du péché dans la chair et l'impuissance native à faire le bien, dont l'homme se sauve par la grâce de Dieu dans le Christ Jésus¹. On n'a pas vu que ces prétendues expériences sont partie intégrante d'un système théologique dont on fait bon marché, et que, dans la mesure où elles correspondent à une réalité, on devrait reconnaître encore qu'elles ont été, en quelque manière, influencées par des croyances antérieures, et comme moulées dans une tradition religieuse ; on a fait de Paul une âme inquiète à la manière de Luther, et qui aurait trouvé la paix dans les mêmes conditions².

La conjecture, — car ce n'est qu'une hypothèse, — paraît entièrement gratuite. Paul ne témoigne en aucune façon qu'il se soit jamais trouvé mal à l'aise sous la Loi, qu'il ait eu des angoisses de conscience avant de se convertir, qu'il ait jugé insuffisante la garantie de salut que lui offrait la foi des pharisiens, cette foi qui était la foi même de Jésus, car elle attendait de la bonté de Dieu l'avènement de son règne, l'accomplissement de ses promesses à Israël, la bienheureuse immortalité des justes, et elle n'ignorait point la miséricorde divine. C'est

1. ROM. VII.

2. La remarque est de WREDE, *Paulus*, et elle n'a pas encore fini d'étonner les théologiens de la Réforme (cf. GARDNER, 28).

de cette foi que Paul ne s'est pas contenté ; mais, s'il n'y est point resté, ce ne peut être faute d'y avoir trouvé une garantie de pardon et de salut. Il ne paraît pas avoir soupçonné avant sa conversion que cette garantie lui manquât. Après sa conversion, qui lui fait trouver dans le Christ le Sauveur universel, il s'en prend — si c'est à lui qu'on doit la gnose de salut qui est développée dans l'Épître aux Romains, — à la Loi, qu'il déclare inutile pour le salut ; mais c'est qu'il en sera venu à concevoir le salut autrement que le commun des Juifs et que Jésus lui-même. Le salut n'est plus pour lui la venue du Messie dans son règne sur un Israël juste et immortel, mais la communion à un Sauveur divin qui retire du borbier de ce monde chaque croyant pour l'associer à sa gloire immortelle. La conversion de Paul aura donc été, dans cette hypothèse, tout autre chose que la solution d'une anxiété intérieure, longuement ressentie, sur le point de la justification. Si cette conversion a été préparée, en lui ou en d'autres, comme elle l'a été, ce fut par un travail autrement complexe que celui qui aurait pu se passer dans une âme solitaire, absorbée par la contemplation d'elle-même, mesurant anxieusement tous les jours l'écart qui pouvait exister entre son idéal de justice et la réalité de sa conduite, et finalement se créant une religion pour son besoin. Supposé que pareil cas se soit jamais produit dans l'histoire, tel n'est pas celui qui nous occupe.

Si le problème du salut a été de bonne heure le grand souci de Paul et d'autres prédicateurs chrétiens, c'est beaucoup moins en tant qu'affaire à eux personnelle, qu'affaire liée à leur religion, à la propagation de celle-ci, et, on peut le dire, à l'intérêt religieux du monde où ils vivaient. Le rôle de Paul avant sa conversion montre qu'il était né apôtre. Avant de prêcher la foi du Christ, il exerçait un apostolat antichrétien ; et cette polémique ardente n'était pas son début. Il ne se serait pas jeté à corps perdu dans cette campagne pour la défense de la tradition juive, s'il n'avait déjà été entraîné à des besognes analogues. Est-il bien téméraire de supposer qu'il travaillait auprès des Gentils

pour les attirer au judaïsme légal, et qu'il se sera ainsi familiarisé avec les idées qui avaient cours dans les milieux païens, non dans les plus éclairés, ni dans les plus bas, mais dans les milieux populaires ? Là il avait pu s'apercevoir, et d'autres comme lui se sont aperçus, que les espérances juives ne touchaient vraiment que les Juifs, et que l'intérêt religieux des Gentils était ailleurs. Chez eux aussi on avait souci de justice envers les hommes, de piété envers la divinité, mais on n'avait pas cette sorte d'orgueil religieux que donnait aux Juifs la persuasion d'être les dépositaires d'une révélation supérieure et le peuple élu entre tous les peuples par le Dieu de l'univers ; on allait de confiance à telle divinité bienfaisante et secourable, auprès de laquelle on se croyait régénéré, purifié, assuré d'une immortalité bienheureuse. Sur des âmes entretenues dans ce courant de foi religieuse le judaïsme rigoureux exerçait peu d'attrait. Ce sont plutôt les expériences faites sur autrui qui ont appris à Paul que le judaïsme strict ne répondait pas aux conditions d'une propagande universelle. Mais elles ne le lui apprirent pas du premier coup. Ce qu'il apprit d'abord, ce furent les idées communes et les aspirations des païens ; ce qu'il sentit, ce fut leur résistance aux idées proprement juives et leur répugnance à accepter le joug de la Loi. Il n'en continuait pas moins à servir la Loi et le judaïsme, n'imaginant pas encore que la tradition religieuse qu'il défendait pût être inculpée d'insuffisance ou d'erreur. D'autres, après lui, païens sympathiques au judaïsme et convertis au christianisme, ont fait des expériences plus complètes.

Paul était encore, il voulait être le plus ardent des pharisiens, quand il connut la propagande chrétienne. Celle qu'il connut et ce qu'il en apprit d'abord provoqua son indignation et une recrudescence de son fanatisme juif. Ainsi qu'il a été remarqué plus haut, ce n'est pas contre la foi des premiers disciples que le sens judaïque de Paul se révolta, mais contre un Évangile déjà hellénisé, ou du moins quelque peu adapté à l'hellénisme. Le livre des Actes, nonobstant les artifices de rédaction qui altèrent la physionomie de ses sources, laisse entrevoir, en effet,

trois étapes de la prédication évangélique : il y eut d'abord le groupe strictement palestinien des premiers fidèles, qui prêchait à Jérusalem la foi de Jésus ressuscité, Messie qui allait venir ; il y eut ensuite, aussi à Jérusalem, un groupe de Juifs hellénistes qui accepta cette foi, mais sans doute en l'élargissant quelque peu, car il semble s'être constitué à part du groupe primitif, sous la direction d'autres personnes, et avoir soulevé contre lui des colères et des haines bien plus vives que le précédent. Ses membres ne prêchaient pourtant qu'à des Juifs, mais on faisait grief à Étienne d'avoir dit que Jésus, revenant en Messie glorieux, abolirait le temple et la Loi. On peut voir là au moins un indice de ses tendances. Ce sont les membres du second groupe, dispersé par la tourmente où Étienne succomba, qui portèrent l'Évangile hors de Jérusalem, en Samarie, en Phénicie, en Chypre, à Antioche, ne craignons pas d'ajouter à Damas¹. Ceux-là ne prêchaient toujours qu'aux Juifs du pays. Mais, au bout d'un certain temps, il y en eut à Antioche qui s'enhardirent à prêcher aux païens et qui obtinrent beaucoup de succès, car ils ne prétendaient pas soumettre les païens au joug de la Loi, et ils les dispensaient de la circoncision². Il n'est pas tout à fait certain, il est du moins très probable que cette fondation d'une communauté hellénochrétienne à Antioche est antérieure à la conversion de Paul³. Le fait est significatif, car ces prédicateurs étaient juifs d'origine comme Paul, et ils ont agi indépendamment de lui. Un miracle n'avait pas été nécessaire pour les amener au Christ et à l'idée d'évangéliser les païens.

1. Cf. p. 307, n. 1.

2. Act. XI, 20-21. Voir *Les Actes des Apôtres*, 460-471.

3. Ce qui est dit, Act. XI, 25-26, de Barnabé allant chercher Paul à Tarse, n'est pas à retenir comme donnée d'histoire (cf. *supr.* p. 298), mais Paul est arrivé à Antioche quand la communauté hellénochrétienne était déjà fondée. On remarquera qu'il est, comme dernier venu, le cinquième sur la liste des prophètes et docteurs que possédait la communauté d'Antioche, d'après Act. XIII, 1. On peut voir là que la théorie de la justification par la foi seule et les prétendues expériences psychologiques de Paul, dont il a été question plus haut, n'étaient aucunement indispensables pour que des Juifs hellénisants réalisassent le christianisme sans la Loi.

C'est que tous ces Juifs hellénistes étaient d'esprit plus ouvert que Paul avant qu'ils adoptassent la foi du Christ, et qu'avant lui ils l'avaient accommodée à un idéal religieux plus large que celui du judaïsme pharisaïque. C'est à eux que Paul se heurta ; c'est contre eux que d'abord il s'insurgea ; c'est à leur Évangile que finalement il se rallia, sauf à l'interpréter à sa façon, comme ils avaient eux-mêmes interprété le message apostolique¹. C'est leur Évangile que Paul a reçu et que, peut-être, il résume dans la première Épître aux Corinthiens, quand il écrit, à propos de la résurrection : « Je vous ai transmis en premier lieu ce qui me fut à moi-même enseigné, que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, et qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et qu'il est apparu à Céphas », etc.² Ces Juifs convertis attachaient donc à la mort du Christ une signification pour le salut des hommes. Mais le Paul qui expose ailleurs une gnose de rédemption ne pourrait pas se flatter d'avoir reçu son Évangile du Christ, s'ils lui avaient enseigné sa théorie. D'ailleurs la mention des Écritures montre qu'il s'agit, dans le passage cité, d'application de textes bibliques et non de conceptions systématiques. Rien de plus facile que d'entendre par rapport à la passion du Christ ce qu'on lisait en Isaïe du juste, souffrant parce que Dieu lui avait fait porter les iniquités de son peuple³. La passion est ainsi comprise en expiation morale, sans l'idée de victime expiatoire que Paul appliquera en toute rigueur au Christ. Pour ces chrétiens qui n'avaient pas été disciples de Jésus, le Christ était déjà « le Seigneur⁴ », et ce nom signifiait plus pour eux que celui de Messie. On vient de voir que beaucoup d'entre eux étaient

1. Cf. HEITMÜLLER, 330-337.

2. I COR. XV, 3-5. Tout le passage (1-11) est instructif en ce que Paul ici ne parle pas en « spirituel », qui a son Évangile propre, mais résume ce qui est l'enseignement de ceux qui prêchent le christianisme parmi les païens, et qui sont des apôtres comme lui, non ses disciples.

3. IS. LII, 13-LIII. Noter que Paul ne fonde aucunement sur ce texte sa théorie de la rédemption.

4. Cf. *supr.* p. 218, et HEITMÜLLER, 333.

disposés à ouvrir toutes grandes aux païens les portes du salut.

Il faut donc se représenter Paul en face de ce christianisme, avec son âme ardente, son imagination surexcitée, avec les impressions diverses de sa vie antérieure accumulées au fond de son esprit. L'on n'exagère rien en disant que la nouvelle doctrine l'a poussé d'abord au comble de l'exaspération, parce qu'elle a choqué ses sentiments juifs. Tout en elle devait lui déplaire : et le Messie crucifié, et les libertés prises à l'égard de la Loi, et la condescendance pour les païens. Mais tout aussi devait l'intéresser vivement et l'inquiéter. Car c'est seulement à partir de sa rencontre avec le christianisme que l'on peut, avec quelque fondement, parler d'inquiétude religieuse. Le christianisme apportait une solution nouvelle à des problèmes qu'il tenait pour résolus, mais qui maintenant se posaient malgré lui devant son esprit avec une particulière acuité. S'il avait couru les synagogues pour y arrêter la propagande chrétienne, il avait rencontré les prédicateurs de l'Évangile et discuté avec eux. La question du Christ et de son rôle, celle du salut et de ses conditions, tant pour les Juifs que pour le reste des hommes, étaient donc soulevées, d'autant plus irritantes qu'il était lui-même plus irrité. Dans sa pensée, à son insu, s'opérait un travail où les idées de ses adversaires actuels s'amalgamaient avec ses convictions antérieures et certaines notions que lui avait fournies la fréquentation des païens. Tout cela se heurtait dans son esprit agité, où son imagination ardente ne pouvait manquer de susciter les conjectures les plus diverses, même et surtout celles qui répugnaient le plus à ses convictions actuelles. Il ne voulait pas que Jésus fût le Christ ; mais cette obstination même soulevait indéfiniment la question : « Ne le serait-il pas ? » Et qui sait si, dans ce chaos, une autre idée ne s'était pas fait jour une fois, ou ne s'était pas ébauchée à demi : « Jésus n'était pas le roi-Messie pour délivrer son peuple de la domination étrangère, mais peut-être aurait-il eu un rôle plus élevé ; ceux qui le prêchent autour de moi disent qu'il est mort pour les péchés des hommes ; n'aurait-il pas été la victime éternellement choi-

sie pour effectuer le salut du monde ? » A cette question, Paul en possession de lui-même avait bien pu répondre non ; cela n'empêchait pas, bien au contraire, qu'une vision de son âme inquiète ne pût un jour répondre oui¹. Un accident fortuit en apparence aurait déterminé la transformation de sa foi.

Que l'on accepte ou non les récits des Actes sur la conversion², il n'est pas douteux qu'elle s'opéra par un coup subit : ce fut une sorte de révolution déterminée par ce que Paul crut être une manifestation personnelle du Christ. Le fait n'étant pas contestable, c'est tomber dans l'arbitraire et se vouer à une erreur palpable que de se représenter Paul conduit peu à peu vers l'Évangile par une évidence de raison, des expériences réfléchies, des conclusions étudiées. Paul dit positivement le contraire, et il n'était pas l'homme d'une telle méthode. Il a été converti par une vision, et cette vision a été préparée ; mais elle l'a été comme le sont toutes les visions et les songes. Elle ne fut pas l'aboutissement irrationnel d'un travail de raison qui aurait pu sans elle conduire au même résultat. Ce fut une impression vive qui, en connexion avec quelque accident physiologique, jaillit un beau jour du choc des impressions antérieures

1. Sur la façon dont se peuvent préparer les intuitions des visionnaires, spécialement dans les conversions, voir G. HOELSCHER, *Die Propheten* (1914), 45.

2. ACT. IX, 1-19 ; XXII, 1-21, paraphrase très libre du premier récit, complété par une apparition du Christ à Paul priant dans le temple, pour lui donner mission auprès des Gentils, trait qui est une trouvaille du rédacteur, en parfaite contradiction avec GAL. I, 16-17, pour rattacher à Jérusalem l'apostolat de Paul, et d'ailleurs préparé dès le premier récit, ACT. IX, 20-30, par ce qui est dit des relations de Paul avec les apôtres et la communauté de Jérusalem (PREUSCHEN, 130, voit une contradiction entre les deux récits ; mais il ne semble pas que le rédacteur y ait regardé de si près, et les deux fictions se complètent l'une l'autre) ; XXVI, 4-23, où la mission aux Gentils est placée dans le discours adressé par le Christ à Paul sur le chemin de Damas, et se trouve associée à une mission auprès des Juifs, par l'espèce de compensation que le rédacteur établit entre Pierre et Paul, attribuant à Pierre l'initiative de la prédication aux païens, initiative qui appartient réellement aux premiers fondateurs de la communauté d'Antioche et à Paul, et prêtant à Paul un apostolat auprès des Juifs de Damas et de Jérusalem, apostolat qui n'eut jamais de réalité. Les deux derniers récits se trouvent dans des discours prêtés à Paul par le rédacteur, et celui-ci a cru pouvoir traiter le sujet dans le genre oratoire, avec assez de liberté. Cf. *supr.*, p. 307, n. 1.

et contradictoires qui remplissaient l'âme du visionnaire. En débrouiller les origines dans le détail est chose absolument impossible. Il suffit de constater le fait, qui n'est pas unique dans l'histoire des religions. Et il n'est même pas nécessaire de supposer que Paul ait eu, au préalable, des doutes parfaitement réfléchis et acceptés, conscients, touchant la légitimité de son action contre les chrétiens, avec la tentation nette d'adhérer à la foi qu'il combattait. La lutte des opinions contraires, qui s'était passée au grand jour des discussions synagogales, se poursuivait sourdement dans le cerveau échauffé du missionnaire. Une secousse intérieure, dans des conditions que l'historien ne saurait déterminer, retourna subitement l'équilibre de ses convictions.

Il pensa voir celui qu'il poursuivait, Jésus ressuscité, le Seigneur que prêchaient les Juifs hellénistes qui s'étaient convertis à la foi du Christ. Les Actes parlent d'une sorte d'éblouissement qui aurait eu pour effet de renverser Paul sur le chemin ; ce n'était pas un évanouissement complet ; Paul avait pensé voir une grande lumière, il était tombé, et tout à coup lui était venue l'idée que le coup frappé sur lui venait de Jésus, dont il se faisait l'ennemi ; en même temps il avait cru l'entendre, ou il crut aussitôt l'avoir entendu et avoir reçu de lui l'ordre de se joindre aux fidèles de Damas¹ ; la commotion physique et le trouble psychologique auraient été extrêmes, puisque Paul resta comme étourdi et aveuglé par son émotion ; le sens de l'accident pourrait bien ne s'être éclairci et formé que peu à peu dans son esprit. Mais on ne saurait s'appuyer sur les récits des Actes, qui sont contradictoires : ici l'on nous dit que les compagnons de Paul entendirent la voix qui lui parlait, mais qu'ils ne virent pas la lumière² ; et là qu'ils virent la lumière mais qu'ils n'entendirent pas la voix³ ; on a donc le choix entre deux hypothèses, à moins qu'on ne préfère admettre que

1. Act. ix, 3-6 ; xxii, 6-8, 10 ; xxvi, 12-23.

2. Act. ix, 7.

3. Act. xxii, 9.

les compagnons n'ont rien vu ni rien entendu¹, ou plutôt encore qu'il n'y eut point de compagnons : Paul, un jour, pensa être en présence de Jésus et se crut interpellé par lui. Mêmes variations pour ce qui regarde le ministère futur de Paul auprès des païens : un récit en fait faire la révélation à Ananie² ; un autre fait faire cette révélation à Paul lui-même, mais plus tard, à Jérusalem³ ; un troisième la met dans l'apparition du Christ à Paul⁴. Tout cela est parfaitement inconsistant. Il n'y a de net que la première impression, d'ailleurs essentielle : Paul s'est cru devant Jésus dans sa gloire, et la vision s'est imposée à lui, il se l'est interprétée après qu'il eut repris plus ou moins possession de lui-même.

On n'a pas lieu de s'étonner qu'il se soit cru appelé à l'apostolat en même temps qu'à la foi du Christ. Imagine-t-on Paul se convertissant pour prendre rang parmi les simples fidèles d'une communauté ? Pour un homme de ce tempérament, être à Jésus c'était être apôtre du Christ, et apôtre jusqu'au bout de l'humanité, jusqu'aux extrémités du monde. L'évangélisation des païens, qui entraînait déjà plus ou moins dans les préoccupations de ceux qu'il combattait, hanta dès l'abord son esprit, avec celle du salut universel qui avait été réalisé par la mort de Jésus. Car on doit aussi croire l'Apôtre quand il dit avoir reçu son Évangile du Christ dans l'occasion même qui le convertit. Son activité indépendante, qui commence à s'exercer aussitôt après, prouve en effet qu'il s'est converti au Christ comme au Sauveur universel, qui appelait à lui les païens comme les Juifs.

Qu'il ait dès lors conçu son idée de l'être céleste, incarné pour racheter les hommes du péché en mourant sur la croix, et toute la théorie du mystère chrétien que nous voyons plus ou moins élaborée dans les Épîtres, c'est une autre question, qui ne peut être résolue que par une critique des textes plus méthodique,

1. PREUSCHEN, 57.

2. ACT. IX, 15.

3. ACT. XXII, 17-12 ; *supr.* p. 319, n. 2.

4. ACT. XXVI, 14-18.

plus approfondie et plus minutieuse que celle qui a été jusqu'à présent réalisée. Mais, si ce n'est Paul qui a construit le mystère, d'autres l'auront élaboré dans des conditions analogues à celles où Paul s'est converti.

Leur conversion se sera faite à un Christ dont ils portaient, sans s'en douter, les traits gravés en divers compartiments de leur mémoire. Ils avaient vécu dans une atmosphère de merveilleux, où les communications directes avec les êtres divins étaient la chose du monde la plus naturelle. Ils avaient connaissance de ces divinités dont on disait que la mort sanglante avait été un principe de salut. Ils n'ignoraient pas que, dans certains cultes païens hautement réputés, la familiarité de ces dieux sauveurs était considérée comme le gage d'une heureuse immortalité. L'idée d'une communion avec les esprits invisibles, d'une assimilation du croyant à son dieu par la foi, dans le rite religieux, ne leur était pas étrangère. Le Christ qui les appela ne fut donc pas le prédicateur du règne de Dieu, qui était ressuscité trois jours après sa mort ; ce ne fut même pas le juste souffrant pour expier les péchés des hommes : ce fut l'être céleste dont la mort avait tué le péché de l'humanité, qu'il avait porté dans sa chair. En sorte que l'éclair par lequel, selon les Actes, fut converti Paul, aura été le trait de lumière qui, jaillissant subitement de leur esprit inquiet, leur aura fait voir, dans le crucifié du Calvaire, le Sauveur divin qui existait dès l'éternité, prédestiné par Dieu à l'œuvre de rédemption universelle, et dont la mort même, suivie de résurrection, témoignait qu'il était pour tous les hommes le maître de l'immortalité¹.

Ces premiers théologiens du christianisme étaient entrés aussi avant dans le paganisme que le permettaient la constitution de leur esprit et les antécédents de leur pensée. Ils croyaient être restés, et ils restaient en effet sur le roc inébranlable du mono-

1. Que la gnose de salut qui est développée dans les Épîtres ait été, en réalité, celle de Marcion, Delafosse (*supr. cit.* p. 223, n. 1) ne l'a pas démontré ; en fait, Marcion n'a pu l'adapter à son système que par des artifices d'exégèse, que Delafosse voudrait arbitrairement transformer en équivoques, recherchées pour faire illusion au commun des chrétiens.

théisme juif ; ils pensaient avoir interprété selon son véritable sens l'espérance israélite et les promesses prophétiques ; ils s'imaginaient travailler toujours au recrutement du véritable Israël, tout en poursuivant la conversion du genre humain. Ils n'auraient pu aller au-delà sans porter atteinte, soit à la doctrine du Dieu unique, soit à l'unicité de sa révélation, soit au rôle unique du Christ. Le syncrétisme gnostique a pu les dépasser ; mais c'est que leur religion n'est pas vraiment syncrétiste ; elle n'a pas été délibérément construite avec des éléments de provenance diverse, ni pour s'accorder, en principe et pour le fond, avec d'autres religions, comme il est arrivé dans les cultes païens. Ils maintiennent à la révélation chrétienne la transcendance que le judaïsme attribuait à la révélation mosaïque. L'interprétation qu'ils ont donnée du rôle de Jésus leur a permis de transposer le judaïsme en mystère de salut universel ; mais ce mystère demeure unique en son genre, comme prétendait l'être le judaïsme parmi toutes les religions nationales. Aucun élément étranger n'était entré tel quel dans la conception chrétienne, mais une élaboration de la conception chrétienne primitive s'était faite peu à peu selon l'analogie des conceptions païennes, et cette conception s'était définie dans leur esprit, fournissant ainsi à l'Évangile la forme dont il avait besoin pour se répandre et s'enraciner dans le monde gréco-romain.

Il va de soi que les Irénée, les Origène, les Athanase, les Augustin s'employèrent à systématiser une doctrine qui n'eut pas en son commencement un équilibre logique ni une fixité de détails qu'elle n'a jamais acquis tout à fait. Elle se perfectionna et se compléta par l'expérience, les rencontres, les obstacles. En la forme qu'elle affecte dans les principales Épîtres, elle se développe visiblement en contraste du judaïsme et en opposition avec les chrétiens judaïsants. Le contraste avec le judaïsme pharisaïque exista nécessairement dès le début ; il s'affirma plus énergiquement lorsque Paul dut défendre les principes régulateurs de son apostolat contre ceux qui ne voulaient pas entendre

parler d'un christianisme non-juif. C'est en face de ceux-là, et aussi pour une adaptation nécessaire à la mentalité commune du monde méditerranéen, que le principe du salut par la foi au Christ se définit en une théorie de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi ; d'autre part, le succès de la propagande évangélique auprès des païens ne put que favoriser l'assimilation du christianisme aux mystères, induire Paul, ou tout au moins ses successeurs, à comprendre de plus en plus le salut comme une participation à la fortune du Sauveur, et les rites chrétiens comme un moyen de s'y associer. Encore est-il que ces progrès aussi s'accomplirent spontanément et sans effort de réflexion, par une sorte de suggestion naturelle, on pourrait dire par la fermentation de la foi, et aussi en contraste du paganisme et en opposition avec les adhérents des faux mystères. Mystères païens et christianisme se sont trouvés lutter ensemble pour la conquête de l'empire romain ; et le christianisme ne l'a emporté sur ses rivaux qu'en se faisant comme eux, on pourrait dire plus parfaitement qu'eux, un mystère de salut.

III

Le mouvement chrétien était doué d'une intense vitalité. Les progrès considérables qu'il réalisa en peu de temps témoignent que le terrain était préparé pour lui, et qu'il répondait, qu'il sut répondre au besoin du moment. Le judaïsme lui fournit dès l'abord un personnel de missionnaires ardents, qui pouvaient être de tendances assez diverses, et parfois même se quereller vivement, sans pour cela se diviser ni se considérer comme servant des causes différentes¹. C'est parce que le judaïsme renfermait déjà ces tendances en lui-même et n'en réussissait pas moins à garder son unité dans la foi à son Dieu, à son destin. L'œuvre évangélique se poursuivit de même tant que subsista

1. Voir, par exemple, ce que dit Paul, PHIL. I, 15-18. Un fait, d'ailleurs, est plus significatif que toutes les déclarations : Paul n'a jamais rompu tout à fait avec la communauté de Jérusalem, ni celle-ci avec lui.

Jérusalem, sans qu'un schisme proprement dit éclatât entre les judaïsants extrêmes, groupés autour de Jacques, et les hellénisants décidés, dont Paul apparaît comme le plus actif. Paul nous a dit qu'il envoyait régulièrement des subsides aux saints « pauvres » de Jérusalem¹ ; il fit ainsi des collectes pour eux tant qu'il prêcha librement dans le monde païen² ; lui-même revint à Jérusalem, après sa grande tournée de prédication dans les villes d'Asie mineure, de Macédoine et d'Achaïe, et il fut accueilli par Jacques et les anciens de la communauté³. On passait sur les divergences, les froissements, même les procédés fâcheux, « pourvu que le Christ fût prêché ». Ni d'un côté ni de l'autre on ne se rendait compte de la scission radicale qui, par la force des principes et par la force des choses, allait intervenir à bref délai entre le judaïsme vieilli et le christianisme naissant, à tel point que le judéo-christianisme, c'est-à-dire, au fond, le christianisme de Jésus, serait traité d'hérésie par le christianisme hellénisant, qui finalement subsisterait seul, sans autre rapport avec le judaïsme que celui de son origine.

Cette souplesse, au moins apparente et provisoire, du christianisme primitif, tient à ce qu'il n'était pas né comme une secte fondée par un chef d'école sur une doctrine bien arrêtée, mais plutôt comme un courant puissant d'espérance religieuse, qui, inauguré par Jésus le Nazoréen, se concentra en son nom et se propagea, sous ce même nom toujours grandissant, parmi les Gentils. Jésus avait incarné un moment, et il continua d'incarner pour certains de ses fidèles, l'espérance juive ; puis il incarna aussi l'espérance de ces Israélites à l'esprit large qui tendaient, comme Philon d'Alexandrie, à voir dans le monothéisme juif, sainement compris, une révélation de sagesse pour tous les peuples ; et il incarna de même, comme Seigneur et Sauveur crucifié, l'espérance de toutes les âmes qui attendaient de la bonté divine un gage certain de pardon et d'immortalité. Tout cela

1. GAL. II, 10.

2. Cf. II COR. IX, 1.

3. ACT. XXI, 18.

se fit promptement, spontanément ; et dans les premières effervescences de ce débordement de foi, les disparates ne provoquaient pas tout de suite la contradiction violente avec l'excommunication définitive.

L'on pouvait voir, en ces temps-là, un Apollos¹, juif de race, alexandrin d'origine, « homme éloquent », disent les Actes, « et fort savant dans les Écritures », arriver à Éphèse et prêcher le Christ dans la synagogue avec un certain succès, puis se rendre à Corinthe, où il enseigna un Évangile plus ou moins apparenté à celui de Paul, mais qui était, semble-t-il, d'une marque plus savante et plus au gré de certains fidèles corinthiens que la prédication de leur apôtre². Cependant Paul ne prétendait point imposer à Apollos son propre thème d'enseignement.

Lui-même n'imposait pas plus le sien aux judaïsants, qu'il ne se laissait imposer le leur. Les débats qu'il eut avec eux ne portèrent jamais que sur des questions où la pratique était directement intéressée : si l'on obligerait les convertis du paganisme à suivre les observances judaïques, et si, dans une communauté mixte, les judaïsants refuseraient d'admettre les hellénisants à leur cène ou de participer à la leur. C'est pourquoi des divergences d'opinion, qui nous sembleraient avoir dû provoquer les plus violentes polémiques, passaient inaperçues ou ne suscitaient pas de querelles. C'est pourquoi aussi un enseignement comme celui de la Première aux Corinthiens touchant la cène eucharistique a pu se produire sous une forme qui nous

1. Act. XVIII, 24-28. La notice suivante, XIX, 1-7, signale aussi à Éphèse un groupe de douze chrétiens dans les mêmes conditions qu'Apollos. Les deux notices s'éclairent l'une l'autre, bien que la seconde, avec la réitération du baptême et l'imposition des mains par Paul pour l'effusion de l'esprit, si elle n'est tout entière du rédacteur, soit plus tendancieuse que la première. Il semble que le rédacteur des Actes, pour faire entrer Apollos et les « disciples » d'Éphèse (convertis d'Apollos ?) dans son cadre systématique de l'évangélisation chrétienne, en ait fait les adeptes d'une sorte de christianisme inférieur, qui auraient eu besoin d'être élevés au christianisme spirituel, véritable accomplissement du judaïsme légal (voir *Les Actes des Apôtres*, 710-723).

2. Cf. I Cor. I, 12 ; III, 4-6.

semble contredire l'idée qu'on s'est d'abord faite de la cène dans la communauté apostolique. Mais la cène mystique s'est encadrée dans la perspective de la cène messianique et eschatologique. Et il faut se rappeler que la tenue extérieure du repas commun restait la même. Un peu partout l'on accueillait sans difficulté les visions qui complétaient, agrandissaient, embellissaient la tradition de l'Évangile.

Toutefois, si des courants divers pouvaient ainsi subsister quelque temps sans se combattre à outrance ou sans se confondre, et s'équilibrer par leur mélange, il était inévitable que bientôt l'un des courants l'emportât, et que l'unité se fit dans le sens de ce courant prédominant. Le petit nombre et l'isolement des communautés judaïsantes ne leur permirent pas d'exercer une influence sur l'organisation de la chrétienté. L'Église chrétienne s'édifia sur les fondements posés par Barnabé, Paul et les instituteurs du mystère chrétien, tout en gardant du christianisme primitif la tradition judéo-chrétienne touchant la vie et l'enseignement de Jésus, tradition dont certains tenants du christianisme mystique auraient été enclins à faire bon marché. Seulement cette tradition fut amalgamée avec le mystère de salut. Rien n'est plus instructif à cet égard que le récit du dernier repas du Christ dans les Évangiles synoptiques, où la vision de Paul est ajoutée au souvenir traditionnel, pour constituer la représentation hiératique de l'institution sacramentelle¹. Déjà dans les trois premiers Évangiles, le prédicateur de Galilée en vient à tenir quelquefois le langage qui convient au Seigneur Christ et au Sauveur divin².

Dans le quatrième Évangile, qui s'inspire d'une philosophie mystique plus large que celle de Paul, plus dégagée du judaïsme et des subtilités de l'exégèse, le Christ est enfin qualifié dieu, et il parle constamment en dieu de mystère, venu en ce monde pour

1. Cf. *supr.* pp. 273, 276-280.

2. Cf. MARC, II, 10, 28 ; IV, 11-12 ; surtout MATTH, XI, 25-30 (LUC, X, 21-22). Pour la discussion de ce dernier texte, voir *Les Évangiles synoptiques*, I, 905-915 ; NORDEN, 277-308, où le caractère mystique du passage, sinon sa dépendance à l'égard d'un thème hellénistique antérieur, est solidement établi.

révéler le Père, dont il procède, et se révéler en même temps lui-même, le Père et lui n'étant qu'un. Si la tradition de Paul a donné au christianisme son rituel de mystère, c'est le quatrième Évangile qui a définitivement construit la personnalité du dieu de ce mystère, en expliquant la mission du Christ comme incarnation du Verbe éternel. La synthèse mystique du quatrième Évangile est beaucoup mieux équilibrée que celle de Paul. Il n'y est plus parlé de justification, mais de régénération. Comme le Christ est la pensée créatrice de Dieu faite homme, les sacrements sont l'esprit de Dieu dans le signe visible. Les faits évangéliques sont tournés en symboles de l'action salutaire du Christ dans les âmes. Et la préoccupation du dernier jour, si vive encore chez Paul, passe à l'arrière-plan, devient accessoire, la vie du Christ dans les âmes croyantes étant, dès maintenant, le principe et le commencement de la vie éternelle¹. Ainsi le mystère était parfait, et le christianisme bien armé pour la conquête du monde antique.

N. | Car c'est au mystère chrétien, ce n'est pas à l'Évangile de Jésus, que le monde antique s'est converti, ni qu'il aurait pu se convertir. Le monde antique n'aurait jamais voulu se faire juif. Au lieu que le mystère ait altéré l'Évangile, comme on le répète encore trop souvent, c'est le mystère qui a sauvé l'Évangile en en faisant une religion relativement universelle. La chimère apocalyptique du règne de Dieu serait tombée toute seule au bout d'une ou deux générations, après avoir recruté quelques adeptes parmi les Juifs, si l'Évangile ne s'était, opportunément et promptement, transformé en une religion indépendante du judaïsme, en économie de salut universel, qui avait en elle-même, et pour la vie présente, sa propre raison d'être, au lieu d'être un simple appel au repentir en vue du prochain jugement de Dieu et pour l'admission au règne du Messie sur la terre. Si pur qu'ait été le sentiment moral de l'Évangile, le cadre où il restait enfermé était beaucoup trop étroit, et ce sentiment à lui seul ne pouvait pas

1. Cf. *Jésus et la tradition évangélique*, 250-254.

constituer, il n'a jamais constitué une religion. Il procédait du judaïsme, et il demeurerait lié à l'espérance juive. Il fut certes un élément dans le succès du christianisme, et celui qui a le plus contribué à faire de ce succès un progrès pour l'humanité ; mais tant s'en faut qu'il ait été, à proprement parler, le christianisme, et qu'il ait fait à lui seul la fortune de cette religion.

C'est le mystère qui élargit l'idée de Dieu. La philosophie de l'Évangile était un peu courte : un Dieu tout-puissant, à la vérité, mais qui fait surtout la pluie et le beau temps, mettant impartialement son soleil et ses nuées à la disposition de tous les hommes ; un Dieu universel, mais qui, en réalité, ne s'est jamais occupé que d'Israël, et maintenant encore ne pense qu'à lui, ne s'intéressant aux autres peuples que par rapport au sien ; un Dieu bon et miséricordieux pour le pécheur, mais qui, pratiquement, oublie le genre humain. Dans le mystère, l'horizon divin n'a plus de limites : Dieu ne connaît plus ni Juifs, ni Gentils, ni Grecs ni Barbares ; il a conduit l'histoire humaine pour le plus grand bien de l'humanité, ne se révélant d'abord au peuple juif que pour préparer sa révélation à tout l'univers ; et il veut le salut de tous, ne faisant aucune acception de peuple ni de personne.

C'est le mystère qui élargit l'idée du Christ. Jésus n'a jamais dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Le Christ johannique l'a dit pour lui. Jésus avait été envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël¹, et tant d'efforts qu'on ait faits, que l'on fasse encore pour se le dissimuler, il n'a pensé qu'à l'accomplissement de l'espérance israélite. On lui attribue cette parole qui conviendrait au plus orgueilleux des pharisiens : « Il ne faut pas prendre le pain des enfants pour le donner aux chiens². » Quand même le mot ne serait pas authentique, il est très significatif déjà qu'on ait pu le lui prêter. Enfin sa mort même, cette mort que le mystère saura si bien transfigurer, n'a été due qu'à

1. MATTH. XV, 24 (x, 6). Authentique ou non, cette parole résume bien la mission de Jésus.

2. MATTH. XV, 26 ; MARC, VII, 27.

sa prétention messianique. C'était lui qui devait, comme Messie, présider au règne de justice. Le mystère a fait de lui le type divin de l'humanité ; du libérateur d'Israël il a fait le sauveur du monde ; du supplicié du Calvaire il a fait la victime de la rédemption universelle ; il a donné un sens humanitaire à la personne de Jésus et à la mission du Christ.

C'est le mystère qui élargit l'idée évangélique du salut. Qu'on se repente et qu'on soit juste et bon, car Dieu va venir juger son peuple : tel est, en résumé, le message de Jésus. L'esprit peut en être utilisable ; à la lettre, c'est l'espérance israélite moralisée, mais surexcitée aussi jusqu'à perdre tout sentiment de la réalité présente. Annonce d'un règne des justes, des justes d'Israël, inauguré par la résurrection des saints d'autrefois et la fin du monde présent, perpétué cependant sur une terre nouvelle et dans un pays de rêve. A ce fantôme d'un Israël idéal et d'un royaume entre ciel et terre le mystère substitue l'idée d'une communion divine, réalisée dès cette vie au bénéfice du croyant, de tous les croyants, quels qu'ils soient ; il modère peu à peu l'illusion apocalyptique, en attendant qu'il la relègue à l'extrême limite de la foi, comme un dernier feuillet illustré de l'histoire humaine ; il identifie le royaume des justes au monde divin, et il le superpose au monde humain, où plongent dès maintenant ses racines, consacrant la vie présente pour l'immortalité, au lieu de l'absorber dans l'attente fiévreuse d'un bouleversement qui ne doit pas venir.

Il ne faut pas oublier cependant que le mystère chrétien doit à l'Évangile les éléments qui ont fait sa supériorité sur les mystères païens et qui lui ont permis de leur disputer avec avantage le monde méditerranéen. Le christianisme a eu tout ce qui faisait l'attrait des mystères païens ; mais il aura eu aussi quelque chose qui leur manquait, puisqu'il les a vaincus. Il manquait aux mystères une doctrine ferme sur la divinité ; il manquait à leurs mythes de salut un point d'attache dans l'histoire ; à l'idéal moral vers lequel ils tendaient plus ou moins à s'élever il manquait un point d'appui dans ces mêmes mythes, qui étaient

censés le soutenir. Or le mystère chrétien possédait ce qui manquait aux mystères païens ; il le possédait grâce au judaïsme et grâce à l'Évangile de Jésus.

En élargissant l'idée de Dieu qu'il tenait du judaïsme, le mystère chrétien n'avait fait, en somme, que tirer les conséquences impliquées dans la notion du Dieu unique et transcendant. Mais il n'avait point affaibli cette idée en la poussant jusqu'à la pure abstraction, ou bien en faisant de la divinité une puissance myrionyme, adorée, sous des vocables divers, dans tous les cultes. Le Dieu des chrétiens restait aussi personnel, aussi jaloux de sa transcendance, que celui des Juifs. Peu importe qu'il en eût ou non le droit, c'était pour lui un grand avantage d'apparaître, par le témoignage d'Israël et de ses Écritures, comme le seul dieu dont l'histoire et la prépotence fussent nettement établies depuis les origines de l'humanité ; qui ne fût point le héros de mythes ridicules ou choquants ; qui se montrât en créateur tout-puissant dans une cosmogonie de si sobre tenue qu'elle en pouvait sembler vraie. D'autres mystères pouvaient avoir des éclairs d'une philosophie plus profonde. Le Dieu des chrétiens, identifié au Dieu des Juifs, possédait seul les titres qu'il fallait alors pour se faire accepter comme le vrai Dieu.

Jésus, de même, se trouva posséder, seul entre les dieux de mystères, les titres qu'il fallait pour se faire accepter comme le vrai Sauveur. Le Paul des Épîtres ne soupçonnait pas de quel avantage était pour le Christ du mystère d'avoir derrière lui Jésus le Nazoréen. Combien était flottante et inconsistante la légende des dieux sauveurs, quand on voulait la serrer de près, il est inutile de le prouver. Leur œuvre terrestre s'était accomplie dans les ombres du plus lointain passé, on ne savait pas quand, et même on ne savait pas très bien comment. Beaucoup plus nettement se dégageaient la personne et l'activité du Sauveur chrétien. Il était né au temps d'Auguste ; il avait prêché sous Tibère ; il avait vécu en Palestine ; il avait été crucifié à Jérusalem par ordre de Ponce-Pilate. Le mythe paulinien de la rédemption se présentait comme une histoire, du moment

que son héros avait incontestablement paru sur la terre et subi cette mort douloureuse qui était le salut du genre humain.

Enfin ce que l'on pouvait raconter de Jésus, de son enseignement, de sa vie, de son attitude devant la mort, lui faisait une physionomie digne du rôle salulaire qui lui était attribué. Sa morale était pure, et son existence avait été à la hauteur de sa morale. Tout cela s'interprétait, s'élargissait dans le mystère, mais donnait aussi au mystère une couleur de haute moralité, que n'avaient jamais eue, que ne pouvaient jamais avoir les vieilles fables de Dionysos, de Déméter, de Cybèle, d'Isis, de Mithra. Quel contraste entre la passion d'Attis, même celle d'Osiris ou celle de Dionysos, et la passion du Christ ! Par Jésus le mythe du Christ était vivant, au lieu que les mythes païens ne vivaient que par le sentiment qui en voilait à moitié la signification première, dépourvue de moralité.

Si donc il est vrai, en un sens, que le mystère chrétien a sauvé l'Évangile, d'autre part, il n'est pas moins vrai que l'Évangile a fait l'indomptable vigueur et le charme permanent du mystère chrétien. C'est par l'influence du judaïsme, et grâce à l'Évangile, que le mystère chrétien s'est affirmé comme l'unique économie de salut, et qu'il a pu se faire accepter comme tel. C'est aussi par l'influence du judaïsme, et grâce à l'Évangile, qu'il s'est organisé dès l'abord en Église, en communauté universelle, en une sorte de peuple élu, recruté parmi tous les peuples, royaume de Dieu réalisé dans la société des croyants. Par l'association intime de ces éléments provenant du judaïsme et des mystères païens, le christianisme a pu, comme religion, acquérir une puissance attractive et une vitalité que n'ont eues ni le judaïsme ni les mystères, et devenir la religion du monde romain¹.

1. Pour ne pas s'exagérer les difficultés qu'il eut à surmonter, il faut tenir compte de la mentalité commune en ce temps-là. « La destinée d'outre-tombe était alors la grande préoccupation. Un exemple intéressant de la vivacité de ce souci nous est fourni par Arnobe. Il se convertit au christianisme, parce que, conformément à sa psychologie singulière (?), il redoutait que son âme ne mourût, et crut que le Christ seul pouvait le garantir contre l'anéantissement final. » CUMONT, *Religions orientales*, 220, n. 38.

CONCLUSION

L'Évangile de Jésus est véritablement devenu un mystère dans le christianisme, ou plutôt il est devenu le mystère par excellence, le seul qui, aux yeux des croyants, méritât ce nom, et la formule synthétique en est donnée dans Marc¹ : c'est « le mystère du règne de Dieu ». L'annonce du règne de Dieu est devenue une religion, le mystère du salut par le Christ qui est mort et ressuscité. La prédication eschatologique de l'Évangile, qui n'avait de pleine signification que pour les Juifs, qui n'était qu'une manifestation spéciale de la foi israélite, s'est

1. MARC, IV, 11. ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. L'évangéliste a songé au grand mystère du salut par la mort du Christ, mystère des mystères, devant lequel il ne se lassera pas de montrer inintelligents les apôtres galiléens, bien que Jésus le leur révèle sans figure, le leur « donne ». Matthieu et Luc, qui ne sont pas dominés par la même idée, parlent de « mystères », au pluriel, et disent qu'il a été « donné » aux apôtres de les « connaître ». MATTH. XIII, 11. ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. LUC, VIII, 10. ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς. Cf. *Évangiles synoptiques*, I, 741-743 ; *L'Év. selon Marc*, 131-133 ; *L'Év. selon Luc*, 241. Noter que, dans ces passages, l'idée du salut par la « gnose », par la révélation du mystère, est étroitement liée à celle de la prédestination, comme dans Paul. Cf. ROM. VIII, 28-30. Il n'y a pas lieu de contester le rapprochement avec les mystères païens, sous prétexte qu'il ne s'agit pas ici de mystère proprement dit, puisqu'il n'y a pas de secret. Le secret du mystère chrétien est dans le symbole qui l'enveloppe, symbole inintelligible au profane et au réprouvé, intelligible à l'initié et au prédestiné ; τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται, dira CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* I, 2, 23. Cette notion du secret est appliquée par les évangélistes à l'enseignement du Christ; les trois premiers semblent ne faire l'application du principe qu'aux paraboles, parce que la matière traditionnelle des discours de Jésus se prêtait peu à l'allégorie ; le quatrième fait constamment parler au Christ une langue de mystère. Une telle idée n'est pas propre aux Évangiles ; on la trouve dans Philon ; elle appartient à la théologie hellénistique, aux mystères mêmes. Cf. REITZENSTEIN, 36-38.

transformée en une foi autonome, en une religion distincte, en un établissement de culte qui affectait tous les caractères par lesquels les mystères païens tendaient à se distinguer des religions nationales d'où ils étaient sortis : c'est à savoir la garantie personnelle d'une immortalité bienheureuse par une initiation qui était une révélation, non le simple enseignement de croyances vulgaires, accessibles à tous, mais l'introduction du fidèle dans la sphère propre des manifestations et des opérations divines ; comme principe de cette garantie, idée fondamentale de cette rédemption, la notion d'un sauveur divin, révélateur et fondateur du mystère, révélateur du Dieu que l'homme naturel ne peut atteindre par les seules ressources de sa raison et de son activité¹, fondateur du salut qu'il effectue d'abord en lui-même en passant par la mort à l'immortalité ; comme expression et moyen de la communion divine par laquelle se réalise en ce monde le mystère et se prépare la bienheureuse immortalité de l'au-delà, des rites pleins de signification, des symboles pleins d'efficacité, des sacrements spirituels, par lesquels s'établit la conformité, l'identification du croyant au Christ qui a détruit le péché par sa mort et qui est à jamais immortel.

Il n'était pas besoin, vraiment, de prouver que le christia-

1. C'est le thème mystique du « Dieu inconnu », traité par NORDEN, *Agnostos Theos*, 51-124. L'idée du Dieu inconnaissable est au fond des systèmes gnostiques, où elle a d'ordinaire pour conséquence la subordination et même l'opposition du démiurge, le dieu des Juifs, qui était connu, à ce dieu primordial et ineffable. Son origine païenne est de toute évidence, et il n'est pas moins clair que la tradition chrétienne n'aurait pu s'y rallier sans réserve, à moins de renier sa base juive, biblique et évangélique. Les gnostiques pourtant n'avaient pas tout à fait tort de se référer à MATTH. XI, 27. οὐδείς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Norden (287) en rapproche GAL, IV, 8-9 ; I COR. XIII, 12 ; JEAN, X, 15 ; et il fixe le sens du membre de phrase qui introduit la déclaration touchant la connaissance réciproque du Père et du Fils (v. 27 a), πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδείς ἐπιγινώσκει κτλ. Il s'agit d'une transmission de vérité, d'une communication du Père au Fils, qui est la connaissance même de Dieu, laquelle connaissance arrive par le Fils aux humbles qui l'écoutent docilement. Tout le morceau est conçu d'après un type qui se retrouve dans le dernier chapitre de l'Écclésiastique, déjà dans le ch. XXIV, même dans ROM. XI, 25-XII, 2, aussi dans les livres hermétiques. C'est certai-

nisme fut un mystère, car il se donne comme tel, et rien n'est plus évident. Ce qui importait, nous l'avons dit d'abord, était de voir comment il l'est devenu, et comment il s'est trouvé réaliser mieux que tout autre culte la notion même du mystère. Car, s'il est clair que le christianisme est une économie de salut tout à fait analogue aux cultes de mystères auxquels il a disputé la conquête du monde païen et qu'il a vaincus, il n'est pas moins clair, si imparfaite que soit notre documentation sur les mystères païens, que la promesse d'immortalité bienheureuse était plus nettement définie, l'espoir même de l'immortalité plus intensivement surexcité dans le christianisme que dans tout autre culte rival ; que son idée du salut universel était énoncée avec une précision plus grande quant au rôle du médiateur et à l'objet de son épiphanie terrestre ; enfin que nulle part ailleurs la vertu des rites n'a pu s'exprimer avec une pareille plénitude de sens ni en plus simple appareil.

Si prompt qu'ait été la métamorphose de l'Évangile en mystère, ce ne fut pourtant pas l'œuvre d'un jour, ni d'un homme, ni même d'une génération de croyants, pas plus que ce ne fut le but conscient d'une ou de plusieurs volontés réfléchies qui se

nement un vieux thème de gnose. On ne serait pas embarrassé d'en trouver de très anciens types ailleurs qu'en Egypte : dans les vieux textes magico-religieux de Babylone, beaucoup de recettes employées en exorcismes pour la guérison des malades sont présentées comme une révélation que le dieu Éa fait à son fils Mardouk pour que celui-ci les communique aux hommes. Quoi qu'il en soit de ces lointaines origines, le passage évangélique est conçu dans l'esprit et le langage de la théosophie hellénistique, mais avec ce correctif spécifiquement chrétien, que la gnose véritable n'est pas une haute philosophie, d'ailleurs révélée, qui serait le monopole des sages de ce monde ; c'est une révélation qui s'adresse aux petits (cf. I. COR. I, 18-III, 2). Les gnostiques ont laissé tomber le correctif et repris l'idée d'une gnose transcendante et universelle, qui était fondée sur la notion du dieu inconnaissable. Cette idée n'a pas été perdue non plus pour la mystique chrétienne. Mais le texte cité par NORDEN, 114, ne prouve pas que l'idée du « dieu inconnu » soit d'origine proprement babylonienne. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), 355. Ce qui s'en rapproche le plus pourrait bien être le Temps infini de la théologie mithriaque. Cf. CUMONT, *Mystères*, 106-108 ; BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 85-87.

seraient délibérément proposé de donner à l'Évangile la forme de religion qui convenait pour assurer le succès de sa propagande. Les Épîtres de Paul permettent de discerner comment l'Évangile, recueilli par des Juifs hellénisants, s'est comme spontanément hellénisé, s'offrant ensuite par eux aux païens en religion qui leur était intelligible, qui avait tous les avantages, sans les inconvénients, qu'ils trouvaient dans le judaïsme, et de plus en cette forme d'économie de salut par un médiateur divin, qui leur était familière, et sans laquelle ils se sentaient mal à l'aise en face du monothéisme.

On ne remarque peut-être pas assez combien fut considérable, en ce premier âge du christianisme, la fécondité de la foi. Le cas d'Apollos, ce docteur d'Alexandrie, lointain précurseur des Clément et des Origène, a été précédemment signalé. L'auteur de l'Épître aux Hébreux avait aussi sa gnose, et il expose magistralement une théorie du salut, apparentée à celle des Épîtres pauliniennes, mais qui néanmoins constitue un autre poème ou un autre mythe de la rédemption : son Christ est préexistant dès l'éternité, et il sauve les hommes par sa mort, mais ce n'est pas précisément en tant qu'homme spirituel et que type de l'humanité régénérée, c'est en tant que pontife unique, institué pour offrir à Dieu le sacrifice incomparable par lequel seul sont expiés tous les péchés, c'est-à-dire le sacrifice de sa propre existence humaine, et pour apporter au ciel, une fois pour toutes, en y entrant par la mort de la croix, le sang de l'expiation universelle, comme le grand prêtre d'Israël entrait une fois l'an dans le Saint des saints, avec le sang des victimes qui purifiait provisoirement le peuple de ses souillures. A lire cette Épître, moins ancienne que celles de Paul, on croirait que celui qui l'a écrite est pourtant plus rapproché du judaïsme, moins rapproché des mystères par sa conception générale du salut par le Christ. Ce pourrait bien n'être qu'une apparence, vu que, sous la typologie de l'Ancien Testament, se rencontre une idée qui n'a rien de biblique, et qui est bien plutôt l'idée fondamentale des mystères, celle d'une mort divine dont

la vertu salutaire s'étend à tous les hommes de tous les temps¹.

1. L'auteur de l'Épître ne fait pas rentrer expressément les rites chrétiens dans ses spéculations, et certains critiques ont cru pouvoir en conclure que l'eucharistie n'avait pour lui aucune importance (J. RÉVILLE, 70 ; GOGUEL, 218), ou même qu'il l'avait combattue (O. HOLTZMANN, dans *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1909, pp. 251-260). L'auteur de l'Épître ne parle aussi du baptême que par allusion, ce qui ne prouve pas qu'il le dédaigne : c'est que son sujet ne comporte pas de développements sur les rites chrétiens, et qu'il n'a par ailleurs aucun motif d'en entretenir spécialement ses lecteurs. On ne voit pas qu'une mention spéciale de l'eucharistie se soit imposée dans HÉBR. VI, 1-2, où sont énumérés les rudiments de l'enseignement chrétien, et ceux-là sont bien perspicaces, qui peuvent être assurés que les rites de l'initiation chrétienne ne sont point visés dans ce qui se lit ensuite (vv. 4-5) touchant τοὺς ἀπαξ φωτισθέντας — mot de mystère pour désigner l'initiation chrétienne, qui ne se renouvelle pas ; l'auteur ne vise pas directement le baptême, mais il y pense : et rien ne prouve qu'il y pense à l'exclusion de la communion eucharistique — γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος. — On admet volontiers que la « dégustation du don céleste » et la « participation au saint esprit » sont une même chose ; mais il n'est peut-être pas si facile qu'on croit de déterminer ce dont il s'agit ; en tout cas, il ne paraît pas possible d'affirmer que l'auteur ne comprend pas l'eucharistie avec le baptême comme moyen mystique de la « dégustation » et de la « participation ». On y est d'autant moins autorisé, que, la même idée étant reprise plus loin, il est dit (x, 10) que « nous avons été sanctifiés par l'offrande, une fois faite, « du corps de Jésus-Christ », et que, si le violateur de la Loi de Moïse était condamné sans pitié (v. 28), à plus forte raison le sera (v. 29) ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας, καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας. Peu importe que « le sang de l'alliance » soit directement emprunté à Ex. xxiv, 8, et non à I COR. xi, 25, il n'en est pas moins certain que le « corps offert » et « l'alliance dans le sang », idées pauliniennes qui sont essentiellement liées à la cène eucharistique, sont à la base de toutes les spéculations de l'Épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ et sur son sacrifice unique. Pas plus que Paul, cette Épître ne présente l'eucharistie comme un sacrifice ; mais, comme Paul, elle part, en quelque sorte, de l'eucharistie, pour interpréter en sacrifice le crucifiement de Jésus, la distinction du corps et du sang étant en rapport avec le rituel de la cène. Rien n'invite à supposer non plus que, dans ce passage, la purification par le sang de l'alliance et la participation de l'esprit soient conçues indépendamment des rites de l'initiation chrétienne, ou bien en rapport avec le baptême à l'exclusion de la cène. — C'est dans HÉB. xiii, 9, qu'on a voulu voir une polémique dirigée contre l'eucharistie ; mais καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες, concerne visiblement une coutume étrangère dont les chrétiens sont encouragés à s'abstenir (GOGUEL, 219), soit que l'auteur ait en vue certaines recettes de mystique païenne (WINDISCH, *Der Hebräerbrief*, 106), soit qu'il vise les prescriptions alimentaires et les sacrifices de la Loi, ce qui paraît plus probable, étant donné

Dans le quatrième Évangile, ainsi qu'on a pu le voir¹, le mystère chrétien prend encore un autre aspect. La valeur mystique de la manifestation du Christ dans la chair n'est plus concentrée tout entière dans la mort et dans la résurrection de Jésus : c'est la carrière du Sauveur qui devient une épiphanie divine², où le Christ lui-même enseigne le mystère que seuls comprennent les enfants de Dieu³ ; proclame la nécessité de la nouvelle naissance dans le baptême d'eau et d'esprit⁴, celle de la communion

le contexte, bien que le conseil prenne ainsi un caractère plutôt théorique, et que le sens du v. suivant soit très discuté. V. 10. ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρευόντες. De ce qui suit il résulte que l'auteur pense aux victimes de la grande Expiation, dont les prêtres eux-mêmes ne mangent pas. Ces victimes sont brûlées hors du camp (v. 11), et c'est pour cela que le Christ « a souffert hors de la porte » (v. 12) ; c'est pourquoi aussi les chrétiens n'ont pas de cité en ce monde (v. 13) et doivent offrir à Dieu un « sacrifice de louange » (v. 15), lui plaire « par la bienfaisance et la communion » (κοινωνία. V. 16). Littéralement, ceux qui sont affectés au service de la tente ne peuvent être que les prêtres et les lévites de l'ancienne Loi ; mais, comme l'autel des chrétiens ne les regarde pas, on leur oppose les chrétiens eux-mêmes, dont l'autel n'est pas de ceux où l'on vient chercher des viandes à manger. Il ne s'ensuit pas que les chrétiens n'aient point d'autel ni de tabernacle : leur tabernacle est le ciel où a pénétré le Christ, et là est l'autel où a été offert le sang du Christ, où s'offrent les sacrifices de louanges de ses fidèles. L'autel n'est donc pas la table de communion. Mais les sacrifices de louange sont en connexion avec la κοινωνία, qui est elle-même, comme la « bienfaisance », en rapport avec les assemblées chrétiennes, avec les réunions eucharistiques (Cf. JUSTIN, I *Apol.* 67 : *Dial.* 117). Ainsi l'Épître aux Hébreux ne contient pas de spéculations particulières sur l'eucharistie, mais il est gratuit d'affirmer que son auteur n'attachait pas d'importance à ce rite, et qu'il a dû l'entendre tout autrement que la Première aux Corinthiens. Il y donne lui aussi un sens en rapport avec son mythe de rédemption.

1. *Supr.* p. 327.

2. JEAN, I, 14. Il faudrait noter la portée mystique de tous les termes employés par l'évangéliste, ἐσκήνωσεν, ἐθεασάμεθα, δόξα, μονογενής, χάρις, ἀλήθεια. Déjà l'Ecclésiastique disait (xxiv, 8) que la Sagesse a pris séjour en Israël ; mais le lieu propre du Verbe, comme de la Sagesse, est πρὸς τὸν θεόν. Voir ne s'entend pas que du témoignage oculaire, mais de l'intuition supérieure et des contemplations de la foi, etc.

3. JEAN, I, 12-13 ; VIII, 43-44 ; XVII, 2-3.

4. JEAN, III, 3, 5. Nouvelle naissance, qui est une naissance « d'en haut », par l'esprit de Dieu. Cf. *Le quatrième Évangile*, 158. Ce n'est pas en ce sens que les Israélites et leurs rois étaient dits enfants de Dieu, ni que Jésus entend la nécessité de devenir enfant pour entrer dans le royaume ; mais c'est la définition plus nette de la filiation divine par l'esprit, dont il est parlé, GAL. IV, 5-6 ; VI, 15 (καὶνὴ γενέσις) ; II COR. V, 17 ; ROM. VI, 3-4, où nous avons vu la

à la chair et au sang du Christ dans la fraction du pain¹; annonce le règne de l'esprit qui prendra sa place parmi les siens²; accomplit dans sa mort les desseins éternels³, et monte au ciel pour préparer à ses fidèles une place auprès de Dieu⁴. Ainsi le mythe du salut s'est emparé complètement et définitivement de la tradition évangélique; le symbolisme, ébauché dans Marc et les deux autres Synoptiques, a pénétré les souvenirs relatifs à la vie de Jésus; et surtout la formule de la gnose chrétienne est trouvée. La puissance divine qui s'est manifestée en Jésus le Nazaréen était le Verbe divin, la Parole, par qui tout a été fait; c'est ce Verbe qui est le Fils unique de Dieu, et qui, en se faisant chair, a fondé le salut⁵.

Rien ne ressemble moins au développement logique d'une seule idée que ces poussées plus ou moins divergentes de la pensée chrétienne à ses débuts⁶. Ce sont des efforts orientés dans la même direction, mais non tout à fait sur la même ligne, et qui aboutissent à des résultats sensiblement analogues, mais non identiques. Chacun transpose la notion juive du règne des justes et de l'avènement messianique en une théorie de salut universel, avec le Dieu unique pour principe et pour terme, le Christ comme médiateur. L'analogie de certaines conceptions juives avec les conceptions païennes facilite la transposition. L'on passe

régénération présentée comme une résurrection. Ce sont là notions analogues à la foi des mystères, et qui ne dérivent point de l'Évangile prêché par Jésus. Cf. BAUER, *Johannes*, 34.

1. JEAN, VI, 53-58, 63.

2. JEAN, XIV, 17, 26; XV, 26; XVI, 7, 13-15.

3. JEAN, XIX, 28-30.

4. JEAN, XIV, 3; XVII, 24.

5. La conception johannique du Logos ne s'explique pas uniquement par Philon, dont il n'est pas certain, d'ailleurs, que l'évangéliste ait connu les écrits, mais par l'influence de doctrines moins spéculatives, plus voisines de la religion populaire et des mystères, comme celles qui associent le Logos à Hermès et au dieu égyptien Thot. Cf. REITZENSTEIN, 33-36; BAUER, 8.

6. Dans les Épîtres pauliniennes, Dieu veut détruire le péché par la mort du Christ, et le mérite de Jésus consiste dans son obéissance; dans l'Épître aux Hébreux, Jésus lui-même offre son sang sur l'autel du ciel, mais après sa mort; dans le quatrième Évangile, il se consacre lui-même, vivant, à l'œuvre de salut que sa mort accomplit.

insensiblement des unes aux autres, ou plutôt à des conceptions nouvelles dans lesquelles les notions païennes apparaissent plus fermes et les notions juives plus larges. On ne construit pas artificiellement la théorie pour qu'elle soit séduisante, on la crée pour soi-même d'abord, pour la satisfaction de l'intelligence croyante et des aspirations mystiques de l'âme, non précisément ni directement dans l'intérêt de la propagande. Ces penseurs chrétiens, qui sont des Juifs vivant dans le monde païen, ou des païens imbus de judaïsme, définissent leur idéal religieux conformément à leur propre mentalité judéo-hellénique. C'est pourquoi leurs théories sont des étoffes dont la chaîne est juive, et la trame plus ou moins teintée de paganisme. En dépit de leur variété, ces systèmes sont fondés sur trois principes qui leur sont communs : le monothéisme strict, qui est la foi traditionnelle d'Israël ; le rôle essentiel et unique du Christ, qui est une donnée de la tradition messianique et de l'Évangile ; l'unité nécessaire du corps chrétien, sentiment qui a de même son origine dans le judaïsme et dans l'esprit évangélique. C'est pourquoi des théologies plus ou moins disparates ne laissent pas de constituer une même foi, se produisent l'une à côté de l'autre sans se combattre, et s'absorberont finalement les unes dans les autres pour constituer la doctrine officielle de l'Église et la théologie orthodoxe.

Le mouvement gnostique¹, qui, à certains égards, ne fait que continuer les libres spéculations de l'âge primitif, en diffère pourtant essentiellement et a pu être sans injustice considéré comme un flot d'hérésies. Au premier abord, il semblerait que cette gnose soit un développement de celle dont certaines Épîtres de Paul, l'Épître aux Hébreux, le quatrième Évangile énoncent

1. Sur la gnose, voir principalement BOUSSET, *op. cit.*, et E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme* (1913, 1925), en tenant compte, dans une large mesure, des critiques dirigées par le second contre le premier, mais en se gardant pareillement contre l'idée de faire naître le mouvement gnostique seulement au second siècle, de détacher les chefs d'école du courant dont ils dépendent, de n'attribuer qu'au gnosticisme déjà décadent l'adoption de l'idée sacramentelle, qui de là serait passée dans l'Église catholique au III^e siècle. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), 491-493.

avec quelque fierté les révélations. Elle aussi est une science de mystère ; elle aussi produit des mythes de salut, dont quelques-uns, celui de Valentin par exemple, peuvent sembler mieux équilibrés et plus profonds que ceux de la gnose apostolique ; elle aussi ne tarde pas à user, en ses conventicules, d'un rituel symbolique. Mais son fondement n'est point la solide foi juive au Dieu unique, créateur de l'univers ; elle s'oriente plutôt vers une sorte de monisme théosophique, dont la source est le syncrétisme païen ; elle volatilise la manifestation du Christ, allant même quelquefois jusqu'à supprimer la réalité de son incarnation, de sa mort et de sa résurrection, faisant de lui seulement l'éon révélateur de la gnose parfaite, par le ministère duquel les parcelles de l'esprit, qui sont tombées dans la matière et constituent la personnalité des hommes spirituels, remontent vers le plérôme de la divinité ; elle se scinde en écoles et en chapelles, qui ne sont point précisément des Églises distinctes, mais qui sont bien moins encore une seule Église. On peut dire que le christianisme est une adaptation du mystère, — des éléments essentiels sur lesquels se fondait l'économie du salut dans les mystères païens, — au monothéisme juif, et que le gnosticisme est un accaparement du christianisme au profit du syncrétisme païen. Dans le christianisme, la philosophie et la mystique païennes sont, en une certaine mesure, absorbées par l'Évangile et utilisées par lui ; dans le gnosticisme, c'est plutôt l'Évangile qui est absorbé par la philosophie et la mystique païennes. La gnose a exploité le mythe chrétien, comme il lui est arrivé d'exploiter certains mythes païens. Plus intellectualiste à ses débuts que le christianisme commun, elle aboutit à des cultes qui non seulement dépassent la sobriété du symbolisme chrétien, mais qui ne reculent pas toujours devant l'obscénité, que les mystères païens ne connaissent plus qu'en souvenir ; et en spéculant sur le salut par le moyen de la connaissance mystique, elle a fini par négliger plus ou moins et même quelquefois par offenser la moralité¹.

1. Cf. DE FAYE, 413-428, « les gnostiques licencieux ».

Aussi bien convient-il de ne point appliquer indistinctement la qualification de syncrétisme¹ au christianisme et à la gnose. Si l'on veut traiter de syncrétiste une religion qui n'aura pas grandi en dehors de toute influence étrangère aux conditions de ses premières origines, il n'y aura pas de religion qui ne soit syncrétiste, et il sera tout aussi difficile de découvrir une religion dont le type soit absolument pur, qu'il le serait de trouver un peuple qui ne soit aucunement de sang mêlé. Mais, tout de même qu'une nation, d'où que proviennent les éléments qui se sont fondus en elle et qui l'ont constituée, se distingue d'un groupement artificiel de peuples que la force ou une coalition provisoire associent dans une certaine unité, ainsi une religion qui a son caractère propre et son individualité, quelle que soit d'ailleurs l'origine particulière de telle croyance ou de tel rite, se distingue-t-elle de cultes qui prennent de toutes mains les éléments dont ils construisent leur synthèse théologique et liturgique, et qui sont toujours en voie de changement, parce qu'ils se font des emprunts mutuels par lesquels se remanie la mosaïque de leurs croyances et de leurs rites².

Le mot d'emprunt peut donner lieu à une équivoque lorsqu'on l'applique indifféremment au procédé par lequel se développe une religion originale en s'appropriant des éléments nouveaux, et à celui par lequel s'agrandit un système vraiment syncrétiste de croyances et de rites. Il est vrai en un sens, et faux

1. Il est assez difficile d'entendre une assertion comme celle de GUNKEL, 88 : « L'enseignement de Jésus, tel que nous le connaissons en gros par les Synoptiques, n'est point syncrétiste ; mais le christianisme primitif de Paul et de Jean est une religion syncrétiste ». Deux pages plus haut, le même auteur dit que l'Évangile contient un élément étranger, la résurrection des morts. Comme cette croyance n'est point du tout accessoire à l'Évangile, il s'ensuit que l'Évangile aussi est syncrétiste, du moins au sens de Gunkel.

2. L'esprit des religions syncrétistes apparaît dans le cas d'Isis se révélant à Apulée comme la déesse qui est adorée sous différents noms dans tous les cultes païens ; dans la philosophie religieuse qui est au fond de cette déclaration, et qui suppose que tous les cultes sont des formes plus ou moins équivalentes d'une même religion ; dans le fait que les païens recouraient à plusieurs initiations, assumaient les sacerdoxes de différents cultes. A ces théories comme à ces pratiques le christianisme répugne absolument.

dans un autre, que le christianisme ait emprunté aux cultes païens la notion même et la forme religieuse du mystère. Cela est vrai, parce que l'idée du salut chrétien est une conception tout à fait analogue à celle des mystères, qui se traduit de façon analogue dans le culte, et que cette conception n'est pas celle du judaïsme et de l'Évangile, d'où le christianisme est sorti. Cela est faux, si l'on veut que l'idée païenne ait été, délibérément et telle quelle, transportée à côté de l'Évangile, en sorte que les deux formeraient comme les parties plus ou moins disparates d'une religion composite. Ni le monothéisme ne subsiste dans le christianisme avec ses modalités juives, ni le mystère avec ses modalités païennes. On a vu plus haut comment l'idée juive de Dieu s'est élargie dans le christianisme ; il convient d'ajouter qu'elle s'est adaptée au mystère en s'incorporant ce qu'il fallait de gnose pour que l'Évangile apparût comme ayant été dans l'histoire l'épiphanie de la Divinité. Il en va de même pour tous les autres éléments que le christianisme tient de judaïsme ; ils ont cessé d'être juifs, à raison de l'esprit nouveau dont les a pénétrés le mystère. D'autre part, ils ne sont pas pourtant devenus païens, et ce qui est venu du mystère pour les transformer ne l'est pas demeuré. Les trois personnes de la Trinité chrétienne ressemblent plus ou moins à telle trinité des cultes polythéistes et aux émanations de la gnose ; elles ne sont ni trois dieux d'un système polythéiste, ni trois éons gnostiques. Le Sauveur chrétien ressemble à tous les dieux de mystère, sans correspondre exactement à aucun d'eux ; et il leur est supérieur à tous, aussi bien par la définition métaphysique de son être que par la perfection morale de son caractère et l'idée morale de sa mission. Le christianisme n'a pas prétendu être un mystère comme les autres ni simplement supérieur aux autres ; il a prétendu réaliser éminemment ce que, selon lui, les cultes païens et les mystères païens ne réalisaient en aucune manière. Ce qu'il doit à la philosophie religieuse et aux croyances des mystères n'est pas moins renouvelé, transfiguré, agrandi, que ce qu'il doit au judaïsme. On dira donc, si l'on veut, que le christianisme

est un mystère, mais il sera bien entendu que ce mystère est unique en son genre et qu'il ne rentre pas dans la même catégorie, qu'il n'est pas du même type que les mystères païens, auxquels pourtant il ressemble et dont il est, en quelque manière, issu.

Autant l'influence de la philosophie hellénistique et de la mystique païenne sur le christianisme naissant paraît incontestable, autant il est difficile de déterminer dans le détail les conditions et la mesure de cette influence, et autant il paraît impossible de la résoudre en une quantité donnée de croyances et de rites qui auraient été importés des religions anciennes dans la religion nouvelle, sans aucun changement de leur caractère dans leur emploi nouveau.

Que le christianisme ne soit qu'un agrégat ou un résidu de vieux mythes orientaux, babyloniens, égyptiens, syriens, qui, à un moment donné, on ne sait trop pourquoi ni comment, se seraient coagulés dans le mythe du Christ et seraient devenus comme par enchantement le christianisme, ce postulat de nombreuses hypothèses récentes¹ ne tient pas devant l'histoire, et

1. Il ne s'agit pas seulement ici des hypothèses radicales qui s'autorisent d'un prétendu mythe du Christ pour nier l'existence historique de Jésus, mais d'autres systèmes moins absolus, moins logiques aussi peut-être, qui associent le prétendu mythe du Christ à l'existence d'un Jésus dont l'originalité aurait consisté à représenter « l'impératif moral de l'individualisme religieux » (GUNKEL, 87), c'est-à-dire qui n'aurait tenu à rien dans l'histoire, personnage sans réalité, dont le fantôme ne saurait conjurer les négations des mythologues conséquents. Le principe commun aux uns et aux autres, principe inavoué, non démontré ni démontrable, est que le christianisme serait une mosaïque fortuitement composée par la rencontre d'éléments divers qui s'y seraient simplement juxtaposés, et qu'on pourrait démêler à coup sûr, parce qu'ils y auraient conservé leur caractère natif. On oublie que ces croyances ont fait partie d'une religion vécue, et vécue intensivement, en sorte que toutes les idées qui y sont entrées en ont reçu la marque, changeant ainsi, plus ou moins, de signification, de forme et de caractère. Il n'y a donc pas à regarder que les idées, comme si elles s'étaient combinées toutes seules, en écheveau de fils embrouillés, mais les personnes par l'initiative desquelles s'est déterminé et agrandi le courant de la pensée chrétienne. Et ces personnes ne sont pas à considérer comme des « intellectuels » qui se seraient instruits du langage et des idées païennes pour l'intérêt de leur propagande, adoptant délibérément ce qui était à leur convenance (hypothèse de REITZENSTEIN, *supr. cit.* p. 312, n. 2, à propos de Paul), mais l'influence du milieu a été sur elles d'autant plus profonde

L'on a peut-être dès maintenant le droit de le considérer comme une mode scientifique dont les manifestations, parfois bruyantes, tomberont dès que l'on comprendra mieux ce que peut donner et ce que ne peut pas donner l'étude comparative des religions. L'évolution de celles-ci n'est pas celle d'un chaos de mythes s'accrochant les uns aux autres, au hasard des rencontres, pour constituer des systèmes de doctrine plus ou moins étranges et viables. Les religions vivent dans les hommes, et c'est par la vie intense qu'acquièrent d'abord en certains individus et certains groupements particuliers telles et telles conceptions religieuses, que se déterminent les mouvements religieux et que naissent les religions nouvelles. Tous les éléments de l'Évangile préexistaient dans le judaïsme ; mais il a fallu Jésus pour en percevoir et en créer la synthèse lumineuse, simple, moralement touchante et attrayante, qui fut la foi évangélique, embrassée par le groupe croyant qui, après la mort de Jésus, prêcha le Christ ressuscité. Tous les éléments du christianisme préexistaient d'une certaine manière dans le monde méditerranéen, quand l'Évangile commença de s'y répandre, franchissant les limites de la Judée et de la Galilée ; mais il a fallu des missionnaires comme Barnabé, Paul, Apollos, et d'autres plus ou moins connus ou inconnus, dont les apologistes du second siècle et les théologiens du troisième et du quatrième ont parachevé l'œuvre, pour réaliser la synthèse de l'Évangile et de la mystique païenne en ses éléments fondamentaux, de façon à constituer la religion universelle, ni proprement juive, ni proprement païenne, que fut le christianisme et à laquelle le monde romain put se convertir.

D'autre part, il ne doit pas être plus conforme à la réalité de se représenter le christianisme comme le fruit d'expériences religieuses absolument indépendantes, ayant en elles-mêmes toute leur explication, et par rapport auxquelles les conceptions et

qu'elle était inconsciente et même combattue. Ainsi ce n'est pas pour l'assimiler aux dieux de mystère qu'on a présenté le Christ comme un Sauveur divin ; c'est pour le distinguer d'eux et le mettre au-dessus d'eux qu'on l'a proclamé l'unique et véritable Sauveur. Et le mythe du Christ ne préexistait point au christianisme, il s'est formé et il a grandi avec le christianisme.

le langage mystiques des Épîtres, en tant qu'ils sont apparentés à la mystique païenne, ne seraient que des accessoires sans importance¹. Les expériences religieuses ne se présentent pas dans les conditions des expériences proprement dites, non seulement des expériences physiques, où l'objet de l'expérience est une matière sensible, mais des expériences proprement psychologiques, où le sujet porte une attention réfléchie sur lui-même ou sur autrui ; une telle attention, qui est l'observation critique, est incompatible avec les mouvements spontanés de la pensée et du sentiment religieux, même dans le sujet de ces mouvements, qui ne peut les critiquer ainsi que quand il s'est dégagé de leur impression actuelle, en sorte que l'observation proprement dite n'atteint que le souvenir, non l'acte même de ce qu'on appelle assez mal à propos expérience, ni la cause profonde ou les origines de celui-ci. L'expérience religieuse, impression sentie d'un idéal humain, n'étreint pas, ne mesure pas, ne retient pas véritablement son ultime objet.

Si mystérieux qu'en soit le procédé, il est du moins évident que ses intuitions sont prédéterminées par les connaissances antérieures du sujet. La foi évangélique et la conscience messianique de Jésus n'étaient possibles que chez un Juif de l'époque où Jésus a vécu. La conscience de la justification ou du salut opéré par la foi au Christ mort et ressuscité, ce qu'on appelle volontiers l'expérience religieuse de Paul, n'était possible que pour un Juif ou pour des Juifs hellénisés, plus ou moins pénétrés de la mystique païenne. Et qui oserait soutenir que ces symboles du règne de Dieu, du Roi-Messie, de la justification par la foi au Christ sauveur, étaient d'abord et qu'ils sont restés des réalités absolues, toujours observables, alors que le salut, selon une grande partie du Nouveau Testament, n'était déjà plus le règne de Dieu annoncé par Jésus. Le travail intérieur de la conscience religieuse, même chez les plus grands initiateurs

1. Voir, par exemple, dans H. HOLTZMANN, II, 255-262, l'interprétation qui est donnée de la théologie paulinienne, en partant des expériences personnelles de l'Apôtre.

religieux, est préparé, conditionné par une tradition religieuse antérieure qui en détermine l'objet apparent, l'orientation, les modalités, et de telle sorte qu'il est arbitraire et superflu d'y prétendre discerner une matière d'intuition tout à fait personnelle, qui aurait une valeur absolue, et une donnée traditionnelle, qui pourrait être négligée : dans l'Évangile une perception morale, qui serait la connaissance unique du Dieu-père, et un apport théologique, qui serait l'espérance juive du règne messianique ; dans les Épîtres et dans le quatrième Évangile, la conscience d'une régénération spirituelle, qui serait un fait psychologique de portée universelle, et la théorie de la rédemption, qui viendrait de la spéculation juive ou judéo-hellénistique, antérieure aux écrivains chrétiens. C'est dans la perspective apocalyptique du règne de Dieu que Jésus a compris la bonté de Dieu. C'est dans la conception mystique du salut par la mort et la résurrection de l'Homme céleste qu'est comprise dans les Épîtres la régénération de l'humanité. La substance de cette foi n'a été ni purement traditionnelle ni purement personnelle, elle a été en même temps l'une et l'autre. En un sens, ces grands croyants ont tout reçu de la tradition ; mais le sentiment qu'ils ont eu de ce qu'ils avaient reçu, l'information de la foi en eux, la combinaison de ses éléments, leur coordination, leur relief, la lumière projetée sur tel symbole, l'intensité du sentiment qui l'a vivifié, n'appartiennent qu'à eux.

Ainsi le christianisme n'a rien à craindre de la comparaison avec les mystères païens, mais il n'est pas au-dessus de toute comparaison avec eux. Les théologiens qui croient pouvoir décréter qu'il ne faut pas instituer de parallèle entre les premières origines chrétiennes et les cultes païens¹ présument de leur pouvoir sur le mouvement de la science contemporaine, et ils arrivent trop tard. Le travail de comparaison est com-

1. Cf. HARNACK, *Ist die Rede Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte ?* (1913), 46, rappelant, à propos de Norden, *Agnostos Theos*, les travaux d'Usener, de Reitzenstein, etc., et terminant sa critique par le mot d'un « sage Anglais » : « Ne faites pas de comparaison. »

mencé ; nonobstant les exagérations, les conclusions trop hâtives et trop absolues, les généralisations superficielles, ce travail a déjà donné des fruits ; il ne peut manquer d'en donner davantage, en poursuivant ses recherches et en perfectionnant sa méthode. C'est pareillement se faire une grande illusion que de s'imaginer qu'on a écarté toute idée de dépendance du christianisme à l'égard du paganisme et des mystères païens, parce que l'on aura démontré avec beaucoup de minutie que les croyances et les rites chrétiens ne correspondent pas strictement aux croyances et aux rites païens avec lesquels ils semblent apparentés¹. Si exactes que soient ces démonstrations, elles prouvent simplement que le christianisme est le christianisme, une religion originale, qui n'a point plagié les anciens cultes ; mais elles ne prouvent pas que le christianisme ait grandi sans rien devoir au milieu hellénistique où il a pris naissance. Prouver, par exemple, que le strict équivalent de l'eucharistie ne se rencontre en aucun mystère païen, pour autant que ces mystères nous sont connus, ne donne pas le droit de nier toute influence des mystères païens sur la cène chrétienne. Les premiers chrétiens n'ont pas institué la cène pour imiter un mystère quelconque, mais ils ont bientôt et de plus en plus compris la cène à la façon des rites de communion mystique usités dans le paganisme. Il en va de même pour tout le reste, à commencer par le Christ lui-même, dont l'idée n'est pas précisément celle de Dionysos, ni d'Osiris, ni de Mithra, et qui pourtant n'aurait jamais été compris comme il l'a été, si de Messie juif il n'était devenu un Sau-

1. CLEMEN, *Einfluss*, 82, citant HEINRICI (*Intern. Wochenschr.* 1911, p. 430) : « Si l'on considère en son ensemble le caractère du christianisme primitif, il serait plutôt à définir une religion d'anti-mystère qu'une religion de mystère », oublie que cette opposition même implique une influence ; le christianisme a grandi contre les mystères en les combattant par leurs propres armes, en s'attribuant la vérité du salut dont les mystères n'avaient que l'ombre et la prétention. N'admettre l'influence des mystères que sur le gnosticisme chrétien, puis par le gnosticisme sur l'Église catholique, pour conclure que l'Église catholique seule, orthodoxe ou romaine, non le christianisme des premiers âges, a été une religion de mystère, pourrait bien n'être, encore et toujours, qu'un acte de foi protestante en la valeur absolue de l'Évangile et du christianisme primitif.

veur divin, à un titre censé meilleur que celui des dieux de mystère, mais analogue au leur. Quoi que l'on fasse, il restera toujours, en dernière analyse, que, si le christianisme des premiers temps n'a rien copié, rien emprunté littéralement, il s'est essentiellement conformé aux mystères, tout en les dépassant.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos de la première édition</i>	5
<i>Préface de la deuxième édition</i>	7
CHAPITRE PREMIER. — <i>Religions nationales et cultes de mystères.</i>	9
Les cultes primitifs, 9. — Les religions nationales, 12. — Les cultes de mystères, 13. — Rites et mythes de salut, 20.	
CHAPITRE II. — <i>Dionysos et Orphée</i>	25
Le culte et les mystères de Dionysos, 25. — L'omophagie et la communion divine, 32. — Les initiations, 35. — La foi à l'immortalité, 40. — Doctrine et mystères orphiques, 43.	
CHAPITRE III. — <i>Les mystères d'Eleusis</i>	51
Les petits mystères, 52. — Les grands mystères. Leur économie générale, 54. — Les rites de l'initiation, 62. — L'épopée, 69. — Conjectures touchant les origines, 77.	
CHAPITRE IV. — <i>Cybèle et Attis</i>	83
Les fêtes romaines de Cybèle et d'Attis à l'équinoxe du printemps, 84. — Le mythe d'Agdistis, 94. — Les rites d'initiation, 104. — Le taurobole, 112.	
CHAPITRE V. — <i>Isis et Osiris</i>	121
Le mythe et le culte d'Osiris, 122. — Conjectures touchant les origines, 133 — Les mystères d'Isis et l'initiation isiaque, 139.	
CHAPITRE VI. — <i>Mithra</i>	157
Le culte et les mystères de Mithra, 157. — Le mithréum, 163. — Les sept degrés de l'initiation mithriaque, 168. — Le sacrifice du taureau dans le mythe et dans le culte de Mithra, 184. — La communion mithriaque, 194.	
CHAPITRE VII. — <i>L'Évangile de Jésus et le Christ ressuscité</i> ..	199
La carrière et l'enseignement de Jésus, 201. — La foi à la résurrection du Christ et la cène de la première communauté, 209. — Le « jour du Seigneur », 217.	

CHAPITRE VIII. — <i>L'Évangile de Paul</i>	223
La vocation chrétienne et l'universalité du salut, 224. — Le mythe de la rédemption, 231. — Ses origines, 240. — L'esprit du Christ et la révélation de la sagesse, 246. — La conception mystique de l'Église, 254.	
CHAPITRE IX. — <i>L'initiation chrétienne</i>	261
Le baptême et la régénération du chrétien, 261. — Le mythe de l'institution baptismale, 269. — Le mythe de l'institution eucharistique, 272. — La communion au corps et au sang du Christ, selon Paul, 279. — La conception johannique de l'eucharistie, 287.	
CHAPITRE X. — <i>La conversion de Paul et la naissance du christianisme</i>	293
Le témoignage de Paul touchant sa conversion et ses rapports avec la première communauté, 294. — Comment Paul a connu la foi au Christ avant sa conversion, 307. — Les antécédents de Paul et les commencements du christianisme hellénisant, 310. — Le problème psychologique de la conversion, 318. — La foi du converti, 321. — Vitalité et souplesse du christianisme naissant, 324. — Le mystère chrétien. Ce que le mystère ajoute à l'Évangile, 328. — Ce que l'Évangile apporta au mystère, 330.	
<i>Conclusion</i>	333

Vient de paraître :

Alfred LOISY

Professeur au Collège de France

L'Évangile et l'Église

CINQUIÈME ÉDITION

augmentée d'une préface nouvelle

Un beau vol. in-12 de XXXIV-278 pages 15 fr.

P. SAINTYVES

ESSAIS

DE

Folklore-Biblique

MAGIE, MYTHES ET MIRACLES

dans l'Ancien et le Nouveau Testament

Un beau vol. grand in-8 de XVI-480 pages, br. 30 fr.

I. Le feu descendu du ciel et le renouvellement du feu sacré — II. La Verge fleurie d'Aaron ou le thème du bâton sec qui reverdit. — III. L'eau qui jaillit du rocher sous le bâton ou la flèche : Moïse, Dionysos et Mithra. La source d'eau vive : Moïse, Mithra et Jésus. — IV. Le tour de la Ville et la chute de Jéricho. — V. Les origines liturgiques du miracle de l'eau changée en vin. — VI. Le miracle de la multiplication des pains. — Le Miracle de la marche sur les eaux, son origine et sa signification. VIII. L'anneau de Polycrate et le Statère dans la bouche du poisson. — IX. Deux thèmes de la Passion et leurs significations symboliques : a) La tunique sans couture ; b) Le déchirement du voile. Les ténèbres et l'émoi des éléments.