

## CHAPITRE VIII

### L'ÉVANGILE DE PAUL <sup>1</sup>

---

Ce qu'était devenu pour ses premiers disciples l'Évangile de Jésus lorsque Paul fut gagné à la foi du Christ, nous venons de le voir : une petite secte existait, assez active, recrutée parmi les Juifs, qui faisait profession de croire en Jésus, Christ immortel, consacré par la résurrection, ravi au ciel après avoir été mis à mort par ordre de Pilate ; les chefs du judaïsme avaient méconnu la divinité de sa mission ; Dieu l'avait fait Christ auprès de lui, en attendant que Jésus revînt sur la terre, avec puissance et gloire, établir le règne divin qu'il avait annoncé ; pour avoir part à ce règne bienheureux, il suffit d'en accepter l'espérance en désavouant ses péchés, de recevoir le baptême de repentance par lequel on entre dans la communauté nouvelle et l'on devient chrétien, parce qu'il se donne au nom de Jésus ; on participe aux repas qui sont le lien de cette fraternité évangélique, le gage et l'avant-goût du royaume attendu, étant le banquet du Christ, où sa « présence » (*parousie*) est, en quelque manière, anticipée, avec la félicité du royaume.

Telle est l'économie religieuse, économie de salut instituée dans une religion nationale, qui nous apparaît, dans les écrits attribués à Paul, transformée en véritable mystère : car la vocation au salut y est comprise comme dans la théologie et la

1. Sur la théologie de Paul, voir surtout H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* <sup>2</sup> (1911), II ; WEINEL, *Biblische Theologie des N. Testaments*<sup>2</sup> (1913) ; G. WETTER, *Charis* (1913). On ne saurait ici passer tout à fait sous silence H. DELAFOSSE, *Les écrits de saint Paul* (quatre volumes, 1926, 1927, 1928) ; mais, si l'unité des grandes Épîtres paraît sujette à caution, le point de vue systématique de cet auteur, qui fait tourner autour de Marcion toute l'histoire des Épîtres, rend son travail à peu près inutilisable pour l'essai de synthèse qui est ici tenté.

pratique de certains mystères païens ; le recrutement se fait sans distinction de nationalité ; le principe du salut est la foi à une rédemption, à un mythe de sacrifice, à l'efficacité perpétuelle d'une mort divine, et la participation à l'esprit même du divin rédempteur ; enfin le baptême est devenu un rite d'initiation, la cène un rite d'initiés, et par les deux se réalise la possession de l'esprit, l'identification du fidèle au Christ sauveur, moyennant laquelle est garantie, comme dans les mystères, une immortalité bienheureuse qui n'est plus vraiment le règne de Dieu dont on avait d'abord attendu l'accomplissement sur la terre de Palestine par le Messie promis à Israël.

## I

L'Évangile de Jésus ne faisait appel qu'à la sincérité de la foi et à la bonne volonté. La venue du royaume était comme un postulat de la croyance juive auquel le prédicateur galiléen se référait en toute assurance pour en déduire l'obligation d'accepter son propre message. Ce que les prophètes anciens avaient annoncé, il venait en dire le prochain accomplissement. Qui croyait aux prophètes devait croire en lui, envoyé de Dieu comme eux, autorisé comme eux par son inspiration et par les miracles de guérison qu'il opérait. La foi demandée concernait avant tout le message de Dieu à son peuple et la mission divine du messager. Le salut, c'est-à-dire la participation aux joies du royaume, était acquis par cette foi simple à laquelle on ne demandait d'autre qualité que celle d'une confiance d'enfant<sup>1</sup>. Ce n'était pas seulement, comme on l'a souvent répété en ces derniers temps, la confiance de l'âme en Dieu, l'assurance du pécheur en l'absolue miséricorde du Père, c'était aussi l'abandon du fidèle Israélite à la bonté du Dieu qui avait choisi Israël entre toutes les nations pour le combler de ses faveurs. A la vérité, ce Dieu était conçu comme essentiellement bon, mais

1. MARC, X, 14-15 (MATTH. XIX, 14, LUC, XVIII, 16-17).

on ne s'avisait pas que sa bonté parfaite était en contradiction avec l'indifférence qu'on lui prêtait à l'égard de tous les autres peuples. Tout juste d'Israël avait un droit naturel au royaume promis ; si d'autres justes y pouvaient entrer, ce n'était guère que par exception et par assimilation aux héritiers du royaume. Le royaume n'était toujours qu'un Israël idéal où avait accès quiconque pratiquait en perfection la loi israélite : ce n'était pas la patrie universelle des âmes recrutées par le choix d'un Dieu qui aurait ignoré les divisions des peuples.

Or, ce qui frappe dès l'abord quand on passe de l'Évangile de Jésus à celui de Paul, c'est que le Dieu de l'Apôtre ne se contente pas de rappeler Israël au sentiment de la fidélité : lui-même choisit souverainement les siens, et il les choisit partout. Mais d'abord il les choisit. On a pu voir plus haut<sup>1</sup> comment Apulée décrit l'aventure de sa conversion au culte d'une divinité qui le retire d'une vie licencieuse et lui garantit auprès d'elle dans l'autre monde une félicité sans fin. Dans l'Épître aux Galates<sup>2</sup>, l'auteur se flatte que son Évangile n'est pas d'ordre humain, parce que lui-même le tient d'une révélation que lui a faite Jésus-Christ en personne, quand il a plu à Dieu, qui l'avait prédestiné, de lui faire connaître son Fils pour qu'il l'annonçât aux Gentils.

Nous reviendrons plus loin sur les circonstances, les causes et le caractère de cette conversion. Ce qui nous intéresse pour le moment est l'idée que s'en fait l'auteur de l'Épître. Maintenant apôtre du Christ, prédicateur de l'Évangile, d'un Évangile qu'il n'a reçu ni appris de personne<sup>3</sup>, d'une foi qui fut une révélation, il n'est point venu spontanément, par étude et recherche, pour avoir écouté sans parti pris ceux qui croyaient avant lui, à la foi qu'il essaie désormais de propager. Le Christ qu'on prêchait alors, il n'avait pas même voulu le discuter ; il avait connu la secte qui se réclamait de Jésus, qui le disait ressuscité, Christ

1. *Supr.* p. 144.

2. GAL. I, 15-16.

3. GAL. I, 11-12.

auprès de Dieu ; il avait jugé cette foi contraire à celle que lui-même, Juif convaincu, professait ; il l'avait combattue avec ardeur comme une folie en opposition avec les croyances traditionnelles du peuple juif ; il avait mis tout son zèle à tourmenter la communauté de Damas ; et tout à coup lui-même s'était trouvé chrétien. Dieu lui avait intérieurement révélé son Fils, et ce qu'il en fallait croire, et qu'il fallait l'annoncer aux Gentils. Et Paul avait cru à la vision qui lui disait que Jésus, celui qu'il poursuivait comme faux Christ, était le Fils de Dieu ; et Paul n'avait pas senti le besoin de mieux s'informer de ce Christ auprès de ceux dont il avait voulu réprimer la propagande ; il le connaissait, il pensait le connaître pleinement par ce que sa vision lui avait révélé de ce Fils de Dieu. Et Paul avait aussitôt prêché en Arabie, puis à Damas, sans doute aux païens comme aux Juifs, pendant trois ans<sup>1</sup>. Il disait tenir directement de Dieu sa foi et sa mission apostolique ; il avait été appelé à l'une et à l'autre par Dieu lui-même ou par son Christ, parce qu'il y était prédestiné.

Il était donc entré dans le christianisme comme dans une religion de mystère. Car, bien évidemment, sans qu'il en ait conscience, il a quitté le terrain du judaïsme. Ce prétendu fanatique de la tradition juive a embrassé une foi qu'il jugeait d'abord, non sans quelque apparence de raison, peu conforme à cette même tradition ; il ne l'a pas adoptée pour avoir vérifié, par un mûr examen, qu'il s'était d'abord trompé ; il l'a prise, elle l'a pris, parce que Jésus, dans une vision, lui a parlé<sup>2</sup>. Ce n'est pas ainsi que Jésus avait entendu la foi de l'Évangile, et ce n'est pas non plus par cette voie qu'il avait trouvé sa vocation. La foi au royaume prochain, traditionnelle dans son objet, s'offrait par l'intermédiaire de son messenger à la simple adhésion des âmes de bonne volonté ; et cette foi, Jésus

1. GAL. I, 17. Il est tout à fait gratuit de supposer que le temps passé « en Arabie » aurait été un temps de retraite, où Paul serait demeuré inactif.

2. Sur la prédestination et la vocation, dans Apulée et dans saint Paul, cf. REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienreligionen*<sup>1</sup>, 25, 99.

lui-même l'avait puisée dans la tradition de son peuple ; il l'avait certes avivée dans son cœur, mais il ne semble pas l'avoir perçue comme une vision qui se serait imposée à lui, le subjuguant et révolutionnant sa pensée <sup>1</sup>. Rien de pareil non plus chez Jean-Baptiste ni dans la tradition du prophétisme. Les prophètes, Jean-Baptiste, Jésus lui-même sont inspirés, on peut le dire, dans le courant d'une tradition, par une tradition qui était, au fond, l'âme du peuple israélite. Paul prétend avoir été mis d'un seul coup en dehors de toute tradition. Comme on n'est jamais si indépendant, il se fait illusion à lui-même ; mais il ne se trompe pas en disant qu'il a renié la tradition juive et qu'il ne dépend pas de la tradition des premiers apôtres du Christ. Ce n'est pas de ces traditions qu'il a reçu les éléments caractéristiques de sa foi, et la façon dont il se flatte d'avoir été conquis à celle-ci n'est pas plus selon l'Évangile que selon le judaïsme. Un juif n'avait pas besoin d'être prédestiné au règne de Dieu, il y était comme naturellement destiné par le fait de sa naissance ; pour avoir part à la promesse de l'Évangile, il lui suffisait d'y croire, et un appel tout spécial de la divinité dans une vision ne lui était pas nécessaire. Si une prédestination, si une vocation spéciale sont requises chez Paul, c'est qu'elles appartiennent à une économie de salut qui n'est pas fondée sur les principes nationaux de l'élection d'Israël et du règne messianique, mais sur les principes universels d'une élection par grâce et d'un salut par participation personnelle à un esprit divin.

Sa vocation apostolique mise à part, Paul conçoit le salut de

1. D'après les récits du baptême, ou du moins d'après l'idée qui a suggéré d'abord l'invention de tels récits, l'idée d'une consécration messianique par effusion de l'esprit divin, avec révélation du Messie à lui-même dans une vision où sa vocation messianique lui aurait été manifestée par une parole de Dieu, le Christ aurait été censé appelé, non pas à la foi du royaume, mais à son propre rôle de Messie. Mais les récits du baptême du Christ ont été influencés par la conception du mystère chrétien (cf. *supr.* p. 212, n. 2). Les conditions dans lesquelles s'est formée la conscience messianique de Jésus échappent à l'histoire. Quelque forme de vision, probablement dans le genre de celles qui avaient déterminé la vocation des anciens prophètes, n'a pu manquer d'y intervenir, mais non celle qu'ont décrite Marc et les autres évangélistes.

tous les chrétiens dans les mêmes conditions que le sien. « Nous savons », écrit-il aux Romains, « que Dieu fait tourner tout à bien pour ceux qui l'aiment, pour ceux qui sont délibérément appelés. Car, ceux qu'il a d'avance connus, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit premier-né parmi de nombreux frères. Or, ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés <sup>1</sup> ». Toute vocation chrétienne est, à la vérité, extraordi-

1. ROM. VIII, 28. οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. — On va voir comment la Providence qui prédestine et qui appelle s'oppose, comme une sorte de fatalité, à la fatalité malfaisante qui, dans la pensée de Paul, résulte du péché. Curieuse transposition de la croyance antique d'après laquelle on se flattait, dans le paganisme, d'échapper, par la protection des dieux de mystères, à l'étreinte de la fatalité. — 29. ὅτι οὗς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. — La conformation des élus à « l'image du Fils de Dieu » est l'objet final de la prédestination et de la vocation. L'image dont il s'agit est la forme divine du Christ glorieux et celle des élus ressuscités. Cf. I COR. XV, 12, 20 ; II COR. III, 18 ; PHIL. III, 21. Mais II COR. III, 18, montre que l'image divine est formée dès cette vie dans le fidèle par une sorte de réfraction qui se fait en lui, comme dans un miroir, du Christ lui-même, « qui est esprit ». Conceptions analogues à celles des mystères, que d'ailleurs elles dépassent et pour la précision et pour la portée morale. Cf. la métamorphose du myste d'Isis, *supr.* pp. 143, 152 ; et pour d'autres rapprochements, REITZENSTEIN, 179-180. — 30. οὗς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. — La vocation au sens de Paul s'entend tout autrement que l'appel à la pénitence dans l'Évangile. Jésus pouvait dire : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus » (ΜΑΤΘ. XX, 16 ; XXII, 14). Pour Paul, il y a juste autant d'élus que d'appelés, et l'on n'est pas appelé avant d'être élu, mais élu d'abord, prédestiné, pour être ensuite appelé, justifié et glorifié. C'est que la pensée de Jésus reste orientée dans le sens du moralisme juif, tandis que celle de Paul est orientée dans le sens de la mystique païenne. L'idée de Paul a été interpolée dans le discours des paraboles (MARC, IV, 11-12), en contradiction avec la parabole du Semeur, qui suppose un nombre d'élus notablement inférieur à celui des appelés, comme il est dit dans la sentence qui vient d'être citée. Noter que, dans ce passage de Marc, on rencontre le mot de « mystère » appliqué à la révélation chrétienne ; l'évangéliste l'entend de la rédemption selon Paul, et il n'est pas étonnant que le mystère soit mis en rapport avec la prédestination. *L'Ev. selon Marc*, 129-133. — καὶ οὗς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἰδικαίωσεν. οὗς δὲ ἰδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. — La justification dont parle Paul ne peut pas être une simple absolution du péché ou une justice purement imputative, puisque le fidèle, dès cette vie, porte l'image du Christ et que la justification implique une régénération, la création d'un nouvel homme en qui est formé le Christ (II COR. V, 17 ; GAL. IV, 19). Mais, quand

naire : c'est un privilège qui résulte d'une prédestination fondée sur le bon plaisir de Dieu, non sur la prévision des mérites, qui sont aussi un don de Dieu. Le salut consiste en une chaîne de grâces qui a son premier anneau dans l'éternité où vient aussi se rattacher son dernier. Le point de départ est la prédestination dans le conseil de Dieu ; puis vient la vocation ; puis la justification ; enfin la glorification, dont Paul est si assuré qu'il en parle comme si elle était accomplie déjà <sup>1</sup>, et qui est le terme final où tend la prédestination, à travers les étapes intermédiaires de la vocation et de la justification. C'est à la fin, dans la glorification, que les prédestinés auront décidément la même forme que le Fils de Dieu, c'est-à-dire, apparemment, une forme divine ; et Paul nous dira bientôt comment la justification les y prépare. Il est bien clair, en attendant, que tout élu doit être un prédestiné, un appelé. De libre mouvement de l'âme il n'est pas plus question que de privilège de race. Le Dieu de Paul fait miséricorde à qui bon lui semble, il endure qui il veut <sup>2</sup>.

Ce Dieu n'est pas que l'ancien dieu des prophètes et du monothéisme israélite, monarque absolu dont on ne discute pas les volontés, et dont Job se défend, bien qu'à grand peine, de critiquer la providence. Ce Dieu-là déjà ne tenait guère compte de la liberté humaine ; mais, comme on le croyait souverainement juste, on attribuait aux pervers leur ruine, et l'on faisait de la prospérité des justes la récompense de leurs mérites <sup>3</sup>. Toute la philosophie de l'histoire qu'ont admise les prophètes tenait dans

Paul emploie le mot de « justification » pour signifier le salut et qu'il l'entend d'une absolution résolue devant Dieu, il suit le courant juif de sa pensée ; quand il implique dans cette justification la participation de l'esprit, une régénération du chrétien sur le type du Christ, il suit un courant de pensée mystique dont la source n'est point proprement juive ni évangélique. Cf. REITZENSTEIN, 100-101, 180-181.

1. Elle est aussi certaine que si elle était accomplie, puisqu'elle résulte de la prédestination, puisque Dieu la veut.

2. ROM. IX, 18.

3. Le texte d'Is. VI, 9-10, dont s'inspire MARC, IV, 12, entend l'endurcissement comme un châtement des Juifs coupables ; l'évangéliste lit dans le texte prophétique un décret éternel de réprobation porté contre la masse des Juifs.

une idée : Iahvé rétribue en bonheur la fidélité de son peuple ; il punit par l'adversité ses fautes et ses négligences. Le Dieu de Paul est un Destin qui n'est point aveugle, qui a choisi et voulu ses décisions, plus arbitraires au fond que celles du Destin, mais non moins irréfragables. Au lieu qu'Isis, dans Apulée, se flatte d'être seule au-dessus du sort pour détourner des siens les maux qui devraient les atteindre et même pour prolonger la durée normale de leur existence <sup>1</sup>, le Dieu de Paul s'identifie en quelque manière au sort, et c'est lui-même qui voue à la perdition ceux qu'Isis abandonnait à la fatalité.

Il ne laissait pas d'être aussi indifférent qu'Isis à la nationalité de ses clients ; souverain maître de l'humanité entière, c'est dans l'humanité qu'il entendait recruter ses élus. On attribue à Jésus cette parole, qui pourrait bien être authentique : « Il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens <sup>2</sup>. » Le pain, c'était l'Évangile ; les enfants de la maison, c'étaient les Juifs ; les chiens, c'étaient les Gentils. Paul n'a pas connu cette parole, ou bien il l'a volontairement ignorée. Il dit aux Galates : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus ; car vous tous qui avez été baptisés au Christ, vous avez endossé le Christ. Là point de Juif ni de Grec, pas d'esclave ni de libre, pas d'homme ni de femme ; car vous êtes tous un dans le Christ Jésus <sup>3</sup>. » Et aux Romains : « Il y a une vertu de

1. Cf. *supr.* pp. 141-144.

2. MARC, VII, 27 (MATTH. XV, 26). Cf. *L'Év. selon Marc*, 217.

3. GAL. III, 26. πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε — à l'instar du Christ, aîné des enfants de Dieu, d'après ROM. VIII, 29, *supr. cit.* p. 228, n. 1. — διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 27. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. — Acquis au Christ par le baptême en professant la foi du Christ, le fidèle a revêtu le Christ, c'est-à-dire qu'il participe, virtuellement dès cette vie, en attendant la manifestation de la gloire dans le monde à venir, à la forme divine qui est celle du Christ, comme il est dit aussi ROM. VIII, 29. Cf. ROM, VIII, 15, ce qui est dit du πνεῦμα υἰοθεσίας. Cette même forme divine, dans COL. III, 10, ÉPH. IV, 24, est qualifiée de nouvel homme fait à l'image de Dieu. C'est parce que le Christ est l'esprit (II COR. III, 17), qu'il devient ainsi le vêtement de ses fidèles en qui par l'esprit même se reflète son image (II COR. III, 18, *supr. cit.*). — 28. οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλληνι, κτλ. Cf. I COR. XII, 13 ; COL. III, 11.



Dieu pour le salut de tout croyant, tant Juif que Grec <sup>1.</sup> » « Dieu n'est-il que (le Dieu) des Juifs ? Ne l'est-il pas aussi des Gentils ? Oui, il l'est aussi des Gentils ; car il y a un seul Dieu qui justifiera le circoncis par la foi, et par la foi l'incirconcis <sup>2.</sup> » « Nulle différence entre le Juif et le Grec ; car c'est le même (Jésus) qui est Seigneur de tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent <sup>3.</sup> »

Que l'auteur s'en soit ou non aperçu, ce point de vue est la négation même du judaïsme ; et ce n'est pas le point de vue de l'Évangile. C'est le point de vue d'Isis détaillant à Lucius ses titres et son pouvoir <sup>4.</sup>, avec cette différence, non petite il est vrai, mais qui ne touche pas à l'idée d'universalité, que la divinité de Lucius se reconnaissait identique, dans le fond, aux autres divinités du paganisme, tandis que le Dieu de Paul, si universel qu'il soit, reste aussi jaloux de sa personnalité, aussi impatient de toute comparaison de toute assimilation, que l'antique Iahvé. Isis était plus philosophe, mais en cela même elle était moins naïvement religieuse, que le Dieu intransigeant qui ne voulait supporter auprès de lui qu'un seul Seigneur, établi par lui, c'est-à-dire son Fils, Jésus-Christ, en la foi duquel il avait mis la vertu du salut pour tous les prédestinés.

## II

Ce Dieu universel, qui prend ses élus dans toutes les familles humaines, comme les dieux des mystères, a réglé aussi leur salut sur le type commun des mystères païens. Un personnage divin a été chargé de le réaliser. Car le Christ de Paul n'est plus celui de la première communauté. Sans doute le nom demeure, et aussi la personne historique de Jésus, à l'arrière-plan de la foi. Mais qu'est devenu le prophète galiléen qui annonçait le prochain règne et qui devait être le roi d'un Israël juste ? Du royaume

1. ROM. I, 16. C'est dans l'action de l'esprit qu'apparaît la « vertu de Dieu ». Cf. I COR. I, 18 ; II, 4-5 ; II COR. XIII, 4 (ROM. I, 4 ; et REITZENSTEIN, 182, 185).

2. ROM, III, 29-30.

3. ROM. X, 12.

4. *Supr.* pp. 141-142.

céleste il ne reste que la perspective d'un jugement final, mais d'un jugement vraiment universel, où les Gentils viendront comme les Juifs, pour être comme eux récompensés ou punis selon leurs mérites ; et l'Israël juste est déjà réalisé dans la société des prédestinés, dans l'Eglise, qui dès maintenant tend à se substituer au royaume à venir. Il reste la préoccupation de la venue du Christ : Jésus, Messie consacré par sa résurrection, doit apparaître à la fin des temps, — et cette fin est toujours imminente, — afin de rassembler autour de lui dans la gloire les justes vivants et les justes ressuscités <sup>1</sup>. Le cadre de l'espérance juive subsiste donc, passablement élargi, avec l'idée du Christ et de sa *parousie* <sup>2</sup>. Toutefois notre auteur se rend très bien compte que son Christ n'est plus le Messie des Juifs, qu'il n'est pas tout à fait celui des premiers disciples. De là vient qu'il fait si bon marché du Christ qu'il appelle « le Christ selon la chair », c'est-à-dire, au fond, du Christ qui a réellement existé, qui a été le maître des apôtres galiléens, qui pensait accomplir l'espérance d'Israël, et que Paul dit être venu pour réaliser le salut de tous les hommes. Son Christ est le « Seigneur » ; et celui-là est sauvé, qui confesse que « Jésus est le Seigneur et que Dieu l'a ressuscité <sup>3</sup> ».

1. Pour le détail de l'eschatologie paulinienne, voir HOLTZMANN, *Neut. Theologie*, II, 209-229. Il y aurait à reprendre l'analyse de ces doctrines quelque peu disparates, pour y démêler avec précision ce qui vient de la tradition juive et évangélique, et ce qui se rattache directement à l'économie du salut dans le mystère chrétien.

2. Sur le mot *παρουσία*, que l'on voit employé à propos de Dionysos, cf. M. DIBELIUS, *Die Briefe des Ap. Paulus. An die Thessalonicher* (1911), 12 ; et A. DEISSMANN, *Licht von Osten*<sup>2</sup>, 283.

3. ROM. X, 9. Touchant l'importance particulière qu'a le titre de *κύριος* appliqué au Christ dans Paul, cf. *supr.* p. 218, n. 2. Voir aussi H. LIETZMANN, *Die Briefe des Ap. Paulus. An die Römer* (1906), 53-55. *Κύριος* est, pour ainsi dire, le titre propre du Christ dans les Épîtres. Cf. I COR. VIII, 5-6 (I COR. XII, 4-6 ; ÉPH. IV, 5-6). Ce n'est point du tout un synonyme de Dieu, et conséquemment l'usage de l'Apôtre ne procède pas de l'Ancien Testament. Paul toutefois l'entend d'un Seigneur céleste, dont il se proclame l'esclave ou le sujet, comme le sont tous les chrétiens. On s'explique ainsi que le Christ soit devenu « Seigneur » par sa résurrection. Il paraît bien que Paul, *loc. cit.*, vise deux catégories de divinités païennes auxquelles conviendraient respectivement la qualité de « dieux » et celle de « seigneurs ». Les « seigneurs » seraient donc ceux qui occu-

« L'amour du Christ nous tient », écrit-il aux Corinthiens, « persuadés que nous sommes de ceci : qu'un seul étant mort pour tous, tous (ceux pour qui celui-là est mort) sont morts pareillement ; il est mort pour tous, afin que ceux-là, vivant, ne vivent plus à eux-mêmes mais à celui qui pour eux est mort et ressuscité. En sorte que désormais nous ne connaissons plus personne selon chair ; si même nous avons connu le Christ selon chair, ce n'est plus ainsi que nous le connaissons maintenant. Par conséquent, si quelqu'un est dans le Christ, il est créature nouvelle. L'ancien a disparu, c'est du nouveau qui est arrivé. Tout (le nouveau) vient de Dieu, qui nous a réconciliés à lui par Christ et qui nous a confié le service de la réconciliation, attendu que c'est Dieu qui par Christ s'est réconcilié le monde, cessant de leur imputer leurs fautes et plaçant en nous la parole de la réconciliation <sup>1</sup>. »

paient dans les cultes païens, à côté des dieux suprêmes, une place analogue à celle que le Christ occupait dans le culte chrétien au-dessous du Dieu unique. Après tout, les dieux souffrants, dans les mystères païens, étaient, eux aussi, devenus « seigneurs » par la résurrection, et le rapprochement que fait Paul serait en équilibre parfait. Cf. BOUSSET, 120.

1. II COR. V, 14-19. Au v. 14, « l'amour du Christ » paraît devoir s'entendre de l'amour que le Christ a témoigné aux hommes ; le même sentiment qui a inspiré la conduite du Christ domine son apôtre (LIETZMANN, *An die Korinther II*, 190). On a expliqué diversement la proposition conditionnelle du v. 16, *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*. Plusieurs ont voulu voir dans le « Christ selon chair » la conception judaïsante du Christ, que Paul lui-même aurait enseignée pendant quelque temps après sa conversion ; mais Paul a commencé par dire qu'il ne connaît désormais « personne selon chair », et le mot « personne » s'entend d'un individu quelconque, non d'une idée ; le « Christ selon chair » est donc l'individu Jésus, celui que nous appellerions le « Christ historique » (LIETZMANN, 191) ; il n'est d'ailleurs pas possible d'entendre d'une croyance, au v. 16, le mot « Christ », qui, au v. 17 et dans tout le contexte, s'entend de Jésus-Christ ; et GAL. I, 15-17, exclut toute idée d'une conversion provisoire de Paul à un messie juif (cf. HOLTZMANN, II, 67). D'autre part, on a conjecturé que Paul laisserait entendre ici qu'il a connu personnellement Jésus (LIETZMANN, *loc. cit.*). Mais Paul ne s'est jamais approché de Jésus, et *ἐγνώκαμεν* dirait plus qu'une simple rencontre. La proposition conditionnelle peut s'entendre aussi bien d'une hypothèse qui n'a aucun fondement dans la réalité, et il est tout naturel de comprendre : « Tous ceux que j'ai connus selon chair, humainement, je ne les connais plus de la sorte ; je n'ai pas connu ainsi le Christ ; mais, si je l'avais connu, ce n'est plus de cette façon que je le connaîtrais, et ce n'est pas de cette façon que je le connais. » Pour la question grammaticale, cf. REITZENSTEIN, 196. Le Paul des Épîtres n'a jamais connu

Ici sont distingués deux ordres de connaissances qui correspondent à deux ordres de réalités, la distinction antithétique des unes et des autres se résumant dans les deux mots « chair » et « esprit ». L'ordre de la chair est celui du monde visible, des relations communes, des faits matériels ; c'est aussi celui du monde pécheur et de l'humanité livrée à la puissance du mal. L'ordre de l'esprit est celui des réalités invisibles et du monde divin, des rapports avec ce monde supérieur, des faits salutaires dont la vertu échappe à la perception des sens et à l'intelligence des hommes sans foi ; c'est celui de la communion au Christ immortel et au salut qui vient de lui. Au premier ordre appartenait l'existence même de Jésus en tant que mêlée à celle du commun des mortels ; à cet ordre appartenait également les espérances terrestres du messianisme juif et celles que gardaient même les premiers disciples du Christ. Ceux-ci se prévalaient de ce qu'ils avaient entendu Jésus, de ce qu'ils avaient vécu avec lui, de ce qu'ils l'avaient connu personnellement. Avantage nul, réplique l'Apôtre, dont la théologie sert ici l'intérêt contre ses détracteurs et ses adversaires. Le Christ dont ceux-ci se réclament est mort, et morte est avec lui pour les vrais croyants toute l'économie à laquelle se rattachait son existence de chair. Si notre Paul avait vécu aussi avec le Christ, il dédaignerait aujourd'hui de s'en souvenir, parce que le vrai Christ est le Christ spirituel, celui qui, étant mort dans la chair, est ressuscité comme esprit. Ceux qui maintenant demeurent en lui par la foi appartiennent comme lui au monde de l'esprit ; ils appartiennent à une autre création que celle du monde terrestre, charnel, humain ; ils sont des créatures nouvelles dans le monde divin <sup>1</sup>. Que tout le passé donc, y compris l'existence temporelle

que le Christ glorieux, et il le connaît depuis sa conversion, terme visé au commencement du v. 16, ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδέναι εἶδαμεν κατὰ σάρκα (cf. Rom. v, 9, 11 ; VII, 6). — V. 18, dans « Dieu nous a réconciliés », le « nous » s'entend de la masse des croyants, et dans « il nous a confié le service de la réconciliation », il s'entend de l'Apôtre lui-même et du ministère apostolique ; de même à la fin du v. 20, « plaçant en nous la parole de réconciliation ».

1. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. II Cor. v, 17, *supr. cit.*

de Jésus et les espérances qui d'abord s'y rattachèrent, soit oublié, qu'il demeure enseveli dans la mort où il est descendu avec le Christ. Celui qui vit par la foi dans le Christ ressuscité n'a plus rien de commun avec ce qui est mort.

Cette conception dualiste et systématique contraste singulièrement avec la simple perspective de l'Évangile. Jésus ne connaissait qu'un seul monde, où s'exercent la puissance et la bonté de Dieu ; toutefois la volonté divine ne se réalisait pas pleinement sur la terre comme au ciel, par le fait de l'homme ; mais le grand jugement allait remettre ici-bas tout en règle et le règne de Dieu s'établir sur une terre renouvelée, dans un Israël régénéré à l'instar du monde céleste. Les idées de Paul ne proviennent pas non plus de la tradition rabbinique, quoique Paul les expose avec la subtilité d'un rabbin ; elles tiennent à l'ensemble de sa religion, qui n'est ni proprement juive ni proprement évangélique.

Le Christ de cette religion y a le rôle qui, dans les cultes de mystères, revient aux dieux souffrants, et il a son mythe complet que Paul n'a fait qu'indiquer dans le texte précédemment cité, mais qu'il développe ailleurs, notamment dans l'Épître aux Romains, quand il traite de la justification par la foi, et dans la Première aux Corinthiens, quand il expose le fondement de l'espérance chrétienne<sup>1</sup>. Deux hommes ont existé dès le commencement, l'un, l'homme de la terre, de la chair, Adam, qui fut, selon la chair, l'ancêtre de l'humanité ; l'autre, l'homme de l'esprit et du ciel, le Fils de Dieu, le prototype et le générateur de ceux qui naissent de l'esprit<sup>2</sup>. C'est par un seul, par un seul

1. ROM. V ; I COR. XV.

2. I COR. XV, 45. οὕτως καὶ γέγραπται ἔγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν... 47. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ... 49. καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ. Sur l'image de l'homme céleste, cf. *supr.* p. 228, n. 1, et p. 230, n. 3. Paul se réfère à GEN. II, 7 : καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν (Philon, πνεῦμα) ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. On ne voit pas bien comment Paul a pu tirer de ce passage l'idée de ses deux hommes, le terrestre et le céleste, puisque le verset tout entier ne peut s'entendre naturellement que du premier Adam. Cette difficulté toutefois n'est pas insurmon-

homme, par le premier de ces deux, par l'homme terrestre et charnel, que le péché est entré en ce monde, et par le péché la mort, et de telle sorte que la chair, le péché, la mort marchent de pair, constituant la nature et le sort de toute la postérité d'Adam, tant qu'il en a pu naître et tant qu'il en naîtra<sup>1</sup>. La Loi, dont les Juifs se glorifient, n'y a point remé-

table, attendu que l'idée de l'homme céleste et spirituel n'a été tirée d'aucun texte biblique et n'a pu être qu'artificiellement rattachée à celui où l'Apôtre l'a voulu trouver. PHILON, *Leg. alleg.* I, 31 ; *De opif. mundi*, 134, connaît aussi deux hommes : l'un qui est le type idéal, l'image divine de l'humanité, l'idée absolue de l'homme, et que concernerait GEN. I, 27 ; l'autre, l'homme historique, le père de l'humanité, que concernerait GEN. II, 7. On admet volontiers que cette idée de l'homme idéal et typique est associée à l'idée juive du Messie dans la conception du Fils de l'homme (LIETZMANN, 155). Mais, dans les deux cas, c'est l'homme terrestre qui est le second. C'est pourquoi Paul tient à dire que l'homme terrestre est le premier (cf. ROM. V, 14). Selon lui aussi l'homme céleste préexiste à l'homme terrestre; mais c'est qu'il envisage ici l'ordre de leur manifestation. On conçoit d'ailleurs que, pour lui, l'homme céleste soit principalement le Christ glorifié par sa résurrection. Cependant Paul ne part pas de la double mention de la création de l'homme dans GEN. I, 27, et II, 7 : il ne spécule que sur ce dernier passage, et sa conception ne répond exactement ni à l'homme-type de Philon, ni au Messie-Fils de l'homme dans le livre d'Hénoch. Son homme spirituel et céleste, qui est esprit vivifiant, par qui se communique aux croyants la vie éternelle et la gloire de la résurrection, lui appartient en propre. Sans doute a-t-il été aidé par la connaissance de quelque spéculation mythique sur un dieu Homme primitif à le concevoir ainsi (REITZENSTEIN, *Poimandres*, 81 et suiv. ; *Hell. Mysterienreligionen*, 173 ; *Ir. Erlösungsmysterium*, 108 ; cf. BOUSSE, 158, 184, n. 1) : non qu'il ait consciemment appliqué au Christ ce que l'on disait de ce dieu païen (comme paraît l'admettre Reitzenstein), mais parce que cette idée se sera amalgamée dans son esprit à l'ensemble de ses conceptions sur l'économie du salut. L'Apôtre aura donc introduit dans GEN. II, 7, son idée des deux Adam, qui, en la forme qu'il y donne, est, pour une bonne partie, étrangère à la tradition juive et non seulement au texte biblique. Et sans doute n'y a-t-il pas lieu de corriger le texte, avec REITZENSTEIN (*Hell. Myst.* 172), qui veut lire la citation de Paul : ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος — ὁ πρῶτος Ἀδάμ — εἰς ψυχὴν ζῶσαν, les mots ὁ πρῶτος Ἀδάμ étant une explication de Paul, et le reste, ὁ ἕσχατος Ἀδάμ πνεῦμα ζωοποιόν, avec suppression de εἰς devant πνεῦμα, n'appartenant plus à la citation. Car la citation n'a pas de raison d'être si elle n'appuie la distinction du corps naturel et du corps spirituel (v. 44) sur celle des deux Adam, le naturel et le spirituel, dans le texte cité ; et Paul paraît bien retrouver l'homme terrestre et naturel dans la première et la dernière partie du verset de la Genèse, tandis qu'il retrouve l'homme spirituel dans le milieu du verset : « et il lui souffla au visage un esprit de vie ». Selon lui, le premier Adam n'a qu'une ψυχή ; le second seul a et il est le πνεῦμα.

1. ROM. V, 12.

dié. Car la Loi n'a servi qu'à une seule chose, à rendre manifeste le règne du péché, dont elle ne sauvait pas l'homme. En un sens, la Loi paraîtrait n'avoir été introduite que pour la multiplication des péchés<sup>1</sup>. Mais là où abondait le péché, la grâce a surabondé<sup>2</sup>. De même que la mort est entrée dans le monde par la faute d'un seul et que le genre humain est mort en Adam, la vie éternelle est apportée aux hommes par la justice d'un seul, par la grâce de Dieu dans le Christ Jésus<sup>3</sup>.

Grande a été la justice de l'Homme céleste. Elle fut un rôle de parfaite obéissance, elle fut un rôle de réparation, elle fut un mérite, elle fut pour les pécheurs la justification. L'humanité, morte en Adam, son type inférieur, a revécu en Jésus-Christ, son type supérieur. C'est que l'Homme céleste, qui préexistait dans le monde invisible en forme divine, au lieu de prétendre, comme il l'aurait pu, aux honneurs divins, a voulu se dépouiller lui-même en prenant la forme de serviteur, c'est-à-dire la forme humaine, celle de l'homme terrestre et charnel, se faisant ainsi semblable aux mortels ; et comme tel il s'abassa jusqu'à la mort de la croix<sup>4</sup>. Quand les temps de péché furent accomplis, Dieu envoya son Fils, qui naquit de la femme, comme tous les hommes, qui naquit sous la Loi, comme tous les Juifs, afin de racheter les esclaves du péché, les esclaves de la Loi, pour leur communiquer la qualité de fils et l'héritage de l'immortalité<sup>5</sup>. C'était en effet pour que la loi de l'esprit, la loi de la

1. ROM. V, 13, 20.

2. ROM. V, 20.

3. ROM. V, 15-19.

4. PHIL. II, 6-8. Le Christ préexistant, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, a bien forme divine, mais il n'est pas égal à Dieu, et même il n'est pas encore ἐν δυνάμει, il n'est pas κύριος ; il ne le devient que par la résurrection, quand Dieu l'élève au-dessus de tous les êtres célestes, terrestres et infernaux, qui le proclament « Seigneur » et l'adorent en cette qualité (vv. 9-11). Derrière cette esquisse de l'abaissement et de la glorification l'on entrevoit toute une mythologie. Cf. DIBELIUS, 54-55 ; BOUSSET, 161. E. LOHMEYER, *Kurios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil. II, 15-17* (1928), a montré que PHIL. II, 6-11, est une pièce rythmée, un hymne chrétien recueilli dans l'Épître, où des spéculations antérieures sur le Fils d'homme (l'Homme) ont été appliquées à Jésus, pour montrer comment le Christ est Seigneur.

5. GAL. IV, 4-5.

vie dans le Christ nous délivrât de la loi du péché et de la mort, que Dieu envoya son propre Fils et lui fit revêtir la chair pécheresse : il le fit en quelque sorte péché, il incarna vraiment le péché en lui, pour tuer le péché dans cette chair qui devait mourir ; il voua son Fils à la mort pour condamner à mort le péché, ruiner son pouvoir dans le monde, le péché de tous mourant avec le Christ dans la chair de péché que le Christ avait prise, tout en continuant d'ignorer pour lui-même le péché<sup>1</sup>. C'est comme si Dieu avait effacé le relevé de nos péchés, qui sont, pour ainsi dire, catalogués dans la Loi, avec tous ses articles, et l'avait annulé en le clouant à la croix<sup>2</sup>.

Mais le Fils de Dieu, l'Homme céleste, ne pouvait mourir que pour ressusciter. Il ne mourait que pour être le premier des morts qui revivent dans l'éternité. Par un homme la mort était venue, par un homme vient la résurrection des morts ; tous meurent par le fait d'Adam, tous revivent par le fait du Christ. L'Écriture dit que le premier Adam fut créé en « être vivant » ; mais le second Adam est un « esprit vivifiant » ; hommes terrestres, nous mourons selon la condition de l'homme de la terre ; mais, si nous prenons, en adhérant au Christ, la forme de l'Homme céleste, nous serons des hommes célestes et nous ressusciterons comme lui<sup>3</sup>.

1. ROM. VIII, 2-4 ; II COR. V, 21. La chair du Christ est « chair de péché » en tant que chair humaine, et parce que le Christ, en tant que né dans l'humanité, descend d'Adam ; mais, dans le Christ, la chair n'est que virtuellement pécheresse, car le Christ de Paul est sans péché. Au fond, le cas du Christ est celui de toutes les victimes expiatoires ou purificatoires en qui le rite transfère l'impureté ou le péché à éliminer, impureté ou péché qui sont éliminés par le fait que la victime, par elle-même pure et innocente, est livrée à la mort. Ici le péché est comme une contagion de l'humanité que la volonté divine transporte mystiquement dans le corps de l'Adam céleste, représentant de tous les hommes au même titre que l'Adam terrestre, mais pour le spirituel, afin de la détruire en brisant ce corps dans la mort. Si l'on n'avait égard à ces conceptions antiques, une pareille théorie apparaîtrait comme un jeu d'esprit ; c'est un véritable mythe, aussi artificiellement construit que les théories de la gnose, dont on peut bien dire qu'elle est un échantillon.

2. COL. II, 14. La substitution qui, peut-être inconsciemment, est faite de ce *τύλος* à celui qui fut affiché en réalité sur la croix de Jésus (MARC, XV, 26), ne laisse pas d'être significative.

3. I COR. XV, 20-23. En tant que chef, mort et ressuscité, de l'humanité à



Telle est la théorie de salut dont les divers aspects sont exposés dans les Epîtres selon que l'occasion s'en présente. Cela n'est pas plus consistant qu'un mythe, et c'en est un. D'où que viennent l'idée des deux chefs, céleste et terrestre, de l'humanité, l'idée du règne universel du péché dans l'humanité par la faute de son premier ancêtre, l'idée de la mort conséquence du péché, l'idée de l'anéantissement du péché par la mort du Christ dans la chair de péché qu'il avait prise avec la livrée de l'homme terrestre, il est bien évident que l'ensemble de ces idées, nonobstant la couleur morale qu'elles affectent, n'est pas logiquement beaucoup mieux construit que les mythes d'Osiris ou d'Attis, et n'est guère mieux fondé en raison ou en expérience. C'est l'interprétation morale de vieilles notions mythologiques, comme le récit biblique du déluge universel est l'interprétation morale d'un vieux mythe naturiste. Ne nous arrêtons donc pas à discuter l'hypothèse des deux prototypes de l'humanité, celui qui l'a perdue et celui qui l'a sauvée, ni la singulière façon, — toute conforme d'ailleurs à la vieille magie rituelle qui trouve une application constante dans les sacrifices des diverses religions, — dont sont comprises l'origine de la mort par le péché d'Adam,

ressusciter, le Christ est dit ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (cf. COL. I, 18. ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). En toute rigueur, l'œuvre de vie n'égalerait l'œuvre de mort que si le Christ, à la fin des temps, ressuscitait indistinctement tous les hommes pour l'immortalité bienheureuse. C'est pourquoi plusieurs pensent que « la fin » dont il est parlé ensuite (v. 24) viserait la dernière étape de la résurrection, le point de départ étant la résurrection du Christ, le second point la résurrection des chrétiens dans « la parousie », le troisième la résurrection universelle (voir LIETZMANN, 150 ; HOLTZMANN, II, 227). Mais cette résurrection paraît inconcevable, au point de vue de Paul, pour la masse des hommes qui ne sont pas dans le Christ ; et entre « la parousie » et « la fin » Paul ne place ni apostolat ni conversion, mais l'extermination de toute puissance adverse. Les non-croyants sont simplement perdus, abandonnés à la mort (I COR. I, 18 ; II COR. II, 15-16, IV, 3 ; PHIL. I, 28 ; ROM. IX, 22). Cependant l'Apôtre dit que le dernier ennemi dont triomphera le Christ sera la mort ; mais la Mort est, ou peu s'en faut, personnifiée, et la destruction de cet ennemi pourrait bien ne pas signifier le salut de tous les morts plus que ne le signifie le traitement qui lui est fait dans AP. XX, 14. Car quand Paul parle de la destruction des puissances adverses, il parle selon la tradition apocalyptique, et il ne déduit pas la conclusion dernière du principe d'après lequel le Christ devrait sauver autant d'hommes qu'en a perdus Adam.

et la destruction du péché et de la mort par la mort et la résurrection du Christ.

Mieux vaudrait pouvoir déterminer les origines de toute cette mythologie. Autant il est évident qu'une telle théorie du salut est d'une subtilité qu'on pourrait être tenté de trouver rabbinique, autant il paraît certain que la tradition du judaïsme n'a pas fourni tous les éléments de la construction, et surtout qu'elle n'a pu suggérer l'idée qui domine cette synthèse, à savoir la venue sur la terre d'un être céleste, vraiment divin, qui se métamorphose<sup>1</sup> en homme, comme les dieux de la mythologie, et qui meurt pour le bien de ceux qui le font périr. L'attribution d'une valeur expiatoire aux souffrances du juste n'est pas étrangère à la tradition juive<sup>2</sup>; mais il s'agit ici de tout autre chose. Paul ne considère pas que la valeur morale de l'expiation; il considère d'abord, et principalement, la vertu mystique inhérente à la mort d'un être divino-humain qui se trouve, par la condition de sa double nature, et à raison de son caractère typique, — caractère purement mythologique, — en état d'entraîner avec lui dans la mort le péché de l'humanité, et d'élever avec lui dans la gloire l'humanité ainsi rachetée. La tradition proprement juive ne pouvait connaître aucun mythe de ce genre, et elle n'en connaissait pas<sup>3</sup>. C'est le mythe païen du dieu immolé,

1. Le terme n'est pas exagéré, puisque le Christ change de « forme » en se faisant homme. Cf. *supr.* p. 237, n. 4. Le cas du Christ se dépouillant lui-même de sa forme divine et prenant la forme humaine pour descendre sur la terre et dans la mort est identique à ceux des dieux dont on raconte les aventures terrestres et la descente aux enfers. Ce que Paul a en propre est l'attribution d'une fin morale à la démarche de son Adam céleste (DIBELIUS, 55). Les mythes païens des dieux sauveurs n'étaient pas exclusifs de toute idée morale, mais leur caractère originairement naturiste ne permettait pas de les moraliser à fond; la passion de ces dieux servait au salut des hommes, mais on n'osait pas dire qu'eux-mêmes l'eussent acceptée et cherchée volontairement pour le bien de l'humanité, le mythe traditionnel ne se prêtant pas, la plupart du temps, à une semblable interprétation. Noter toutefois que nous ignorons comment s'expliquait la mission terrestre de Mithra, et qu'une large part d'initiative personnelle devait être attribuée à ce dieu dans l'œuvre accomplie par lui.

2. Notamment dans Is. LII, 13-LIII, 12. Mais il se trouve que notre auteur n'exploite pas ce texte au profit de sa conception du salut.

3. Selon ISRAEL LÉVI (*Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, dans *Revue des*

comme il se rencontre dans les mystères de Dionysos ; et ce mythe est adapté à une théorie de la rédemption qui n'est pas sans analogie avec celle des mystères orphiques, bien qu'elle en diffère grandement pour la conception de la vie, de la mort et de l'immortalité. Les idées païennes s'accommodent tellement quellement au monothéisme judaïque et à l'idée juive de l'immortalité par la résurrection, aux récits de la création dans la Genèse, à quelques spéculations rabbiniques sur ces récits. Il est pour le moment et sans doute il sera toujours impossible de faire la part des éléments divers qui sont entrés dans le mythe paulinien et de mesurer la transformation que chacun a subie pour y entrer <sup>1</sup>.

*études juives*, 1912), la théologie rabbinique attribuait une valeur expiatoire au sacrifice d'Isaac, et Paul aurait puisé là son idée du salut par la mort du Christ. Mais ce n'est pas Paul, ce sont les Pères de l'Eglise qui ont songé à présenter le sacrifice d'Isaac comme une figure du sacrifice de la croix. Ne seraient-ce pas aussi plutôt les rabbins qui, pour répondre à la théorie chrétienne du salut, auront imaginé de considérer Isaac comme une victime parfaite ? On ne doit pas oublier qu'il s'agit, chez Paul, d'un être céleste, qui vient d'en haut se faire homme pour mourir et communiquer ensuite, esprit vivifiant, le salut à tous ceux que régénère son esprit. Ceci nous mène très loin d'Isaac et des spéculations rabbiniques dont il a été l'objet.

1. Il y a lieu surtout de se demander comment a été conçue la théorie de l'universalité du péché, de l'infection de la chair par le péché, du règne du péché dans la chair. Cette sorte de fatalisme moral et de dualisme pourrait être en affinité avec les doctrines perses. Un trait singulier est la conclusion de notre épopée mystique : le Christ, qui est devenu « Seigneur » par la résurrection, règne, et surtout il règnera après sa parousie ; mais, quand il aura exterminé tous les ennemis de Dieu (conception apocalyptique, mais apparentée aux doctrines perses), le Christ abdiquera, sans quitter sa forme divine et glorieuse, pour que Dieu règne seul (I Cor. xv, 27-28). Le règne du Christ est une sorte d'intérim préliminaire au règne de Dieu. Il ne semble pas que Jésus ait séparé l'un de l'autre, ni qu'il ait fixé un terme au règne messianique. Mais la même distinction se retrouve dans l'Apocalypse johannique (bien que l'Apocalypse continue d'associer l'Agneau à Dieu dans la Jérusalem éternelle, Ap. XXI, 9, 22-23 ; XXII, 3) et dans l'apocalyptique juive. On admet donc volontiers que l'abdication du Christ paulinien est en rapport avec cette tradition (LIETZMANN, 151), et que Paul maintient ainsi le principe du monothéisme juif, tout en concevant d'une façon qui est plutôt hellénique la relation définitive de Dieu avec le monde régénéré (HOLTZMANN, II, 228). Mais le Christ de Paul ne meurt pas au terme de son règne, comme celui de IV *Esdras*, VII, 29 ; il reste le premier des ressuscités, le type de l'humanité divinisée, en face de Dieu, personnification du grand tout. La conception du règne d'Ormazd, après la défaite

Cette notion du salut rendait bien superflue la Loi, et Paul conclut à l'abrogation de cette discipline inutile. Le salut comme il l'entendait ne pouvait être obtenu que par la foi au mythe de rédemption et par l'assimilation mystique du croyant au Christ sauveur, qui seul avait qualité pour initier son fidèle à l'immortalité. Ce n'en serait pas moins un fait étrange et d'une grande portée, que cette attitude négative d'un Juif à l'égard de la Loi qui était l'orgueil de son peuple. L'adhésion à l'Évangile de Jésus, qui n'avait été chez ses premiers disciples qu'une manifestation de la foi juive, aurait été chez Paul une véritable apostasie à l'égard de cette foi. Cette apostasie, Paul se la dissimulerait à moitié en ce qui le concerne personnellement et en ce qui regarde les convertis du judaïsme ; il s'efforcerait même de la pallier, dans la mesure du possible, en se conformant pour son propre compte, selon l'opportunité, aux observances de la Loi. Mais il n'entendrait pas qu'on y soumette les convertis de la gentilité. La raison qu'il en donne est très significative : on n'a pas le droit de les contraindre à se faire juifs. C'est ce qu'il dit à Pierre, dans la querelle qu'il eut à Antioche avec le chef des apôtres galiléens : « Si toi qui es juif, tu vis en païen et non pas en juif, comment peux-tu forcer les païens à se faire juifs ? <sup>1</sup> » Il aurait ainsi perçu nettement le caractère national de la Loi, de la religion, de la foi juives, et il y opposerait le principe universel de son Évangile, principe qui est bien celui des mystères, le salut par la foi à l'être divin qui promet et qui donne l'immortalité.

C'est donc, avant tout, le sentiment qu'il aurait eu d'une religion universelle et de ses conditions, qui lui aurait fait rejeter comme insuffisant et suranné, parce que particulariste et étroitement

finale d'Ahriman, ne devait pas être très différente de celle où s'est arrêtée la pensée de Paul. L'abdication finale du Christ n'en est pas moins une singularité judaïque dont la tradition chrétienne n'a tenu aucun compte : cette tradition a, au contraire, dans un esprit de gnose païenne, accentué de plus en plus la divinité du Sauveur jusqu'à l'identifier à Dieu, sinon au Père, dont il convient qu'il tire son origine pour subsister à côté de lui.

1. GAL. II, 14.

national, tout l'attirail des prescriptions mosaïques. Inconsciemment Paul se serait dépouillé de sa nationalité, il serait sorti du judaïsme, et il raisonnerait en partant d'un principe nouveau, l'idée du salut préalablement acquis par la mort et la résurrection du Christ, et que chacun s'approprie en adhérant par la foi à ce Christ sauveur. Toutefois il ne se dégagerait pas tout à fait de ses idées anciennes. Le salut par la foi n'est pas pour lui la simple garantie d'immortalité, c'est la justification, idée qui procède du judaïsme. Le juste est celui qui est en règle avec Dieu, et l'immortalité envisagée comme récompense n'est due qu'au juste, à celui qui a parfaitement pratiqué la loi divine. Qu'à cela ne tienne ! C'est la foi, selon notre Paul, qui rend juste et par cela même dispense de la Loi ; le croyant sera juste dans le Christ et par lui ; ainsi a-t-il droit, sans la Loi, à la résurrection bienheureuse <sup>1</sup>.

« Nous autres », poursuit-il, « qui sommes des Juifs d'origine, non des pécheurs issus de la gentilité, sachant qu'on n'est pas justifié par les œuvres de la Loi mais par la foi de Christ Jésus, nous avons cru aussi à Christ Jésus, pour être justifiés par la foi de Christ, non par les œuvres de la Loi ; vu que par les œuvres de la Loi nul ne peut être justifié. Mais si nous, qui avons cherché à être justifiés dans Christ, sommes reconnus aussi pécheurs, Christ serait donc agent de péché ? Que non pas ! Car, si je rebâtis ce que j'ai défait, je me déclare prévaricateur. Je suis, en effet, par la Loi, mort à la Loi, pour vivre à Dieu. Je suis crucifié avec Christ. Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. En tant que maintenant je vis en chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. Je n'annule pas la grâce de Dieu. Car si c'est par la Loi que vient la justice, Christ sera mort pour rien <sup>2</sup>. »

1. Cf. *supr.* p. 228, n. 1.

2. GAL. II, 15-21. Le v. 15, ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, serait dit par un Juif toujours fier de son origine et qui regarde la condition de païen comme moralement impure, non précisément pour exprimer la prétention des judaïsants afin de l'abattre aussitôt. On ne voit pas bien ce

Le système s'appuie sur un sentiment plus fort que toutes les raisons. Il convient de se le rappeler, si l'on veut s'expliquer les écarts de sa logique et les arguments subtils, véritables échappatoires, jeux de mots dont l'auteur s'éblouit lui-même et qui ne sont pas autre chose, à le bien prendre, que des répétitions contournées, alambiquées, rabbinisées, d'un postulat qu'il ne discute pas, le postulat antijuif de sa foi nouvelle : il suffit, pour être sauvé, de croire au Christ sauveur. L'honnête Pierre, s'il a entendu cette argumentation, n'y aura rien compris ; mais il aurait pu répondre que ceux qui avaient écouté Jésus avaient cru en lui comme au Messie, à l'Évangile et au royaume céleste comme à l'accomplissement de l'espérance d'Israël ; que le salut de tout homme par la seule foi au Christ, par la vertu de sa mort et de sa résurrection, était chose inouïe eu égard à la prédication du Christ lui-même. Pierre aurait pu dire cela, et d'autres que Pierre auraient pu le dire à Paul ; mais Paul ne les aurait pas non plus compris. Il leur aurait répété, en s'aidant de textes bibliques interprétés à contresens et en opposant arbitrairement la foi à la Loi, comme si le Juif n'avait pas mis sa foi en Dieu auteur de la Loi : que la Loi par elle-même ne garantit pas le salut de qui prend souci de l'observer ; que le salut n'est qu'en Jésus-Christ ; qu'il est superflu de s'embarrasser de la Loi ; que ceux qui ont cru en Jésus ont par là proclamé l'insuffisance et l'inutilité de la Loi pour le salut ; que tenir pour nécessaire l'observation de la Loi, c'est proclamer l'insuffisance et l'inutilité de la médiation du Christ ; que c'est retomber dans le judaïsme après en être sorti, s'avouer prévaricateur à l'égard de la Loi qu'on a quittée pour le Christ ; que le chrétien

que Paul entend, v. 17, lorsqu'il déclare que, si le chrétien s'avoue pécheur, le Christ sera « agent de péché ». Sans doute veut-il dire que celui qui s'est cru justifié par la foi au Christ, et qui ensuite se soumet à la Loi, comme si cela était nécessaire au salut, confesse qu'il est encore pécheur, comme le sont les païens, et fait du Christ lui-même ou de la foi chrétienne un principe d'impureté ou de péché. De même, au v. 18, ce que Paul a « défait », c'est l'obligation de la Loi ; s'il la rétablit, s'il paraît, comme Pierre, reconnaître cette obligation, il avoue en même temps qu'il eut tort de déclarer la Loi non obligatoire et de ne pas s'y conformer. Cf. LIETZMANN, 238-239.

est mort à la Loi, par l'effet de la Loi qui maudit tous ceux qui faillissent à l'observer<sup>1</sup> ; que de cette mort il est racheté par le Christ à la passion duquel il est associé ; qu'il est crucifié, mort avec le Christ, vivant à Dieu dans le Christ, et qu'il ne veut pas faire injure à la grâce divine en tenant pour non avvenu le sacrifice qu'a fait de lui-même le Fils de Dieu.

Tout cela, c'est la question même. Ayant fait de Jésus le Sauveur du monde, notre auteur s'étonne qu'il y ait encore des gens qui le considèrent comme le Messie d'Israël. La surprise devait être réciproque, et elle était légitime des deux côtés. Il n'en reste pas moins que Paul, sous l'étalage de ses citations bibliques, sous ses arguments bizarres et qui sentent le rabbin, sous les formes de langage et de logique familières aux théologiens de sa nation, introduit un principe étranger au judaïsme et qui en est la négation même : le salut par la foi à un médiateur divin qui recrute ses élus en dehors du judaïsme et en dehors de la Loi. De ce salut, le Paul des Epîtres n'a pas précisément l'expérience, car on n'a jamais l'expérience réelle et complète de ces choses ; mais il en a l'impression profonde. Il a eu l'intuition de la place que tendait à prendre, que pouvait prendre, que devait prendre la foi du Christ entendue d'une certaine manière, et cette intuition qu'il n'avait pas autrement cherchée, a dominé, sans qu'il l'ait voulu, sa vie et sa pensée. Il a été l'interprète

1. GAL. III, 10. ROM. VII, 6. Il faut entendre que le Juif devenu chrétien est mort à la Loi, échappe à sa domination, par le fait qu'il est mort — mystiquement, dans le baptême, — avec le Christ auquel seul il appartient dans sa vie nouvelle. On discerne moins clairement ce que l'auteur veut signifier en disant que le fidèle meurt ainsi « en vertu de la Loi » même. Est-ce parce que la Loi, en faisant connaître le péché, fait sentir le besoin de la grâce (d'après ROM. VII, 7-23) ? C'est plutôt parce que la Loi voue à la mort tous les pécheurs, comme elle y voue le crucifié (GAL. III, 13, visant DEUT. XXI, 23). Tous les pécheurs sont donc voués à la mort avec le Christ crucifié ; mais ils échappent à la mort et à la Loi avec le Christ ressuscité. On dirait que l'avocat de ce système jongle avec des mots ; mais c'est que, tout en ayant l'air d'argumenter, il ne fait qu'affirmer sa foi. — Le lecteur est prié de se rappeler que, dans cette discussion, l'on s'efforce de fixer le sens du mystère que prêchent les Epîtres, non de déterminer la position historique de Paul, qui aurait bien pu, comme les apôtres d'Antioche, dispenser des observances juives les convertis du paganisme, sans enseigner la gnose des Epîtres (cf. p. 199, n. 2).

d'un mouvement religieux qui grandissait autour de lui, qui s'emparait de lui. De sa persuasion touchant l'indépendance et l'originalité du christianisme il n'a jamais dégagé les raisons foncières, et il n'a point essayé de les analyser. La moindre critique aurait dérangé l'équilibre et amorti l'intensité de sa nouvelle foi. Cette foi qu'il s'était faite sans s'en apercevoir, il l'a défendue ensuite par les moyens dialectiques auxquels son éducation l'avait accoutumé. Ces moyens étaient bien au-dessous de son idée, et c'est uniquement la grandeur de celle-ci qui maintenant encore empêche de remarquer toute la pauvreté de ceux-là.

### III

Le fond du christianisme paulinien est dans les paroles : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi <sup>1</sup>. » Et dans ces paroles mêmes apparaît un des points essentiels qui rattachent ce christianisme aux mystères, en le différenciant du judaïsme et de l'Évangile prêché par Jésus. L'Évangile était une promesse ; le sentiment de piété qu'il demandait et qu'il inspirait était la confiance. Ici apparaît un principe nouveau : l'idée d'un esprit personnel et, en même temps, communicable, d'une vertu divine qui porte un nom, qui est immatérielle mais nullement abstraite, qui se répand sans se dissiper, qui se multiplie sans s'affaiblir, qui s'empare de ceux en qui elle pénètre et qui ne se contente pas de dominer leur personnalité, qui se substitue à elle, qui est toute en tous et qui fait que tous sont un en elle et par elle. Cet esprit, cette vertu ne sont pas autres que le Christ immortel, celui à qui Paul a donné sa foi ; et c'est pourquoi Paul dit que le Christ est en lui ; c'est pourquoi aussi Paul dit que la communauté des croyants est le corps du Christ <sup>2</sup>.

Un chrétien, du moins un chrétien parfait, est un homme « spirituel » <sup>3</sup>, et Paul est intarissable sur les dons de l'esprit qui

1. GAL. II, 20. ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.

2. ROM. XII, 5 ; I COR. XII, 13.

3. I COR. II, 15 ; III, 1 ; GAL. VI, 1. Le πνευματικός s'oppose, dans les Épîtres,



font le chrétien, qui le font Christ. Il nous a déjà dit qu'il ne tenait son Evangile d'aucun homme, pas de Jésus vivant, qu'il n'a pas connu, et dont il ne voudrait pas se réclamer s'il l'avait connu, pas des apôtres qui ont entendu Jésus et qu'il laisse pour ce qu'ils sont, n'attachant d'ailleurs aucune importance à leurs prétentions <sup>1</sup>. Son Evangile est entré en lui avec l'esprit, lui a été révélé par l'esprit. Ce n'est pas une tradition, c'est une révélation directe, révélation dont le Christ était l'objet, mais dont il était aussi l'auteur, puisque c'est lui, le Christ esprit, qui a éclairé Paul en se saisissant de lui. C'est grâce à lui que Paul est devenu un autre homme, croyant et prophète, vivant dans le Christ et ayant le Christ vivant en lui, éclairé par le Christ et possédant en lui-même, par le Christ, le secret du mystère chrétien.

Écoutons-le disant aux Corinthiens : « Quant à moi, en venant à vous, frères, je suis venu sans affectation d'éloquence ou de sagesse vous annoncer le témoignage de Dieu. Car je ne prétendais savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ et comme crucifié <sup>2</sup>. » — Définition très nette de ce que Paul regarde comme l'essentiel de son Evangile, de la révélation qui lui a été faite ; car ce qu'il entend par « Jésus crucifié », ce n'est pas le fait brutal du crucifiement, dont il n'a pas été, dont il veut ne pas être le témoin historique, mais la signification qu'a pour le salut des hommes le crucifiement de Jésus <sup>3</sup>. — « Je venais chez vous », — pour ce qui est des conditions extérieures, — « en faiblesse, crainte et grand tremblement, et ma parole, ma prédication ne se recommandaient pas des propos persua-

au ψυχικός ou au σαρκικός, à l'homme terrestre, au vieil homme ; le « spirituel » est le chrétien régénéré. Distinction qu'ont largement exploitée les gnostiques, et qui, chez Paul aussi, est en rapport avec une gnose, comme bien nous le voyons. Se rappeler que le premier Adam est pourvu de ψυχή, non de πνεῦμα, *supr.* p. 235, n. 2, et noter que la ψυχή s'identifie au « moi », que Paul dit n'être plus, tandis que le πνεῦμα est le Christ ou l'esprit du Christ, qui maintenant vit en lui. Cf. REITZENSTEIN, 45 ; BOUSSET, 132, 154-156.

1. GAL. I, 11-12 ; II, 2, 6-9.

2. I COR. II, 1-2.

3. Cf. *supr.* p. 233, n. 1.

sifs de la sagesse, mais de démonstration d'esprit et de force, afin que votre foi ne fût point fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la vertu de Dieu <sup>1</sup>. » — Paul n'a pas voulu se mettre en frais d'éloquence, comme on le ferait pour une doctrine humaine et des intérêts humains ; une vertu pourtant était dans sa parole, la vertu de Dieu, qui rendait communicative la foi du prédicateur et qui donnait à son enseignement les caractères extraordinaires où se reconnaissent les manifestations de l'esprit. L'esprit, d'ailleurs, a aussi sa sagesse, dont la forme et l'objet sont autres que ceux de la sagesse humaine.

« Nous parlons sagesse parmi les parfaits <sup>2</sup>. » — Il est assez curieux que Paul distingue ainsi dès l'abord deux catégories de croyants et l'on peut bien dire d'initiés : ceux du premier degré, à qui l'on communique les principes élémentaires de la foi <sup>3</sup>, et ceux du degré supérieur, à qui l'on révèle une doctrine plus haute. Cette distinction n'a sa pleine signification que dans la langue des mystères <sup>4</sup> et pour une religion de mystère. Nous y

1. I COR. II, 3-5.

2. I COR. II, 6. σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις. Sur la portée du mot τελείος en ce passage, voir REITZENSTEIN, 161, 167. Le « parfait » est le « spirituel » ; cf. I COR. III, 1.

3. I COR. III, 2 ; cf. HÉBR. V, 12-13, où l'image du lait sert aussi à désigner τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ ; et I PIER. II, 2, où la même image se retrouve pour caractériser la situation des néophytes, mais sans allusion à un degré supérieur de connaissance. L'image serait-elle empruntée à un rite de mystère qui ne tarda pas trop, comme on sait, à devenir un rite chrétien ? C'est probable, vu que, dans tout le contexte, la pensée de Paul est dominée par l'analogie des mystères. Voir, pour l'affirmative, REITZENSTEIN, 53, 157 ; pour la négative, CLEMEN, *Einfluss der Mysterienrelig.*, 25.

4. Il va sans dire que notre auteur n'instituait pas deux degrés d'initiation, bien qu'on eût pu, après lui, facilement en arriver là, si les communautés s'étaient librement développées dans le sens de sa gnose. La distinction est seulement analogue à celle des degrés d'initiation dans les mystères, dans ceux d'Éleusis, par exemple, ou de Mithra. La même remarque s'applique à l'emploi du mot τελείος dans I COR. II, 6, et à celui du mot μυστήριον dans le v. suivant. Paul n'entend pas dire qu'il ait un petit symbole secret, qu'il réserve à une catégorie spéciale de mystes ; mais il n'en a pas moins l'idée et la pratique de quelque chose qui y correspond et qu'il ne sait exprimer autrement que dans le langage des mystères, avec lesquels son idée et sa pratique ne laissent pas d'être en rapport, nonobstant les nuances qui l'en séparent. Ainsi tombe l'objection de CLEMEN, 24 : il n'y avait pas de doctrine secrète dans le christianisme primi-

sommes si bien que Paul va prononcer le mot. « Ce n'est pas la sagesse de ce monde ni celle des princes de ce monde, qui sont abolis. Mais nous enseignons la sagesse de Dieu qui est en mystère, qui est cachée, que Dieu a prédéterminée avant les temps pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce monde n'a connue ; car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Maître de la gloire <sup>1</sup>. » — Le secret n'est pas si profond qu'on ne le puisse deviner à coup sûr : la sagesse est le plan providentiel

tif ; donc, lorsque Paul parle de mystère, ce n'est pas du tout dans le sens des cultes païens. Notre Paul parle d'une sagesse réservée, donc secrète dans une certaine mesure, et ni lui ni ses lecteurs ne comprenaient, ne pouvaient comprendre ce qu'il en dit que par analogie avec les mystères du temps et ce que tout le monde en savait. Il compare sa « sagesse » à celle du monde et à celle des princes ou dieux de ce monde pour en marquer la transcendance ; mais cette comparaison même témoigne que l'auteur conçoit sa doctrine comme une philosophie supérieure à celle des philosophes, comme une théologie supérieure à celle des cultes païens. Aurait-il l'idée d'une telle philosophie, d'une telle théologie, si une connaissance quelconque des doctrines païennes  $\rho\alpha\iota\epsilon\nu\alpha\sigma\tau\alpha\iota\upsilon\alpha$  avait suggérée ? Cf. HOLTSMANN, II, 208.

1. I COR. II, 6 (suite du texte cité *supr.* p. 248, n. 2). σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων. Les « princes de ce monde » ne sont pas les pouvoirs politiques, dont on ne saurait dire qu'ils ont une « sagesse », mais les puissances invisibles qui s'agitent dans l'univers, anges ou démons, que d'autres textes montrent soumis à un seul chef, le diable (cf. ÉPH. II, 2 ; IV, 27 ; VI, 11, 16 ; JEAN, XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 4). Paul va nous dire que le crucifiement du Christ a été leur œuvre ; mais leur victoire passagère a marqué le commencement de leur ruine (COL. II, 14-15), que consommera le Christ après sa parousie (cf. *supr.* p. 238, n. 3, et p. 241, n. 1). — 7. ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. On rattache volontiers ἐν μυστηρίῳ à σοφίαν, non à λαλοῦμεν, parce que le mystère est maintenant révélé (cf. ROM. XVI, 25-26, ce qui est dit du mystère χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν ; mais ce passage est probablement une addition marcionite), et que ce qu'on lit ensuite de la sagesse qui était « cachée » invite à l'entendre ainsi. On peut voir cependant que cette sagesse n'est révélée qu'aux « parfaits », et que par conséquent elle reste encore, jusqu'à un certain point, « dans le mystère et cachée ». — 8. ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Les démons ont été trompés sur l'économie du salut parce que Dieu la leur a cachée (cf. IGNACE, Eph. XIX ; JUSTIN, Apol. I, 54-60). On entrevoit ici un véritable système de gnose cosmologique et sotériologique, où la manifestation terrestre du Christ n'est que le couronnement d'une évolution, l'épilogue d'un drame qui se sont déroulés d'abord en plusieurs actes dans le monde invisible. De ce chef, notre auteur est bien l'ancêtre de la gnose hérétique autant que de la théologie chrétienne, qui finalement n'en a pas voulu tant savoir que lui sur ce sujet. Voir dans ce passage une simple utilisation de mythologie populaire (LIETZ-

de la rédemption des hommes par le Christ, et c'est, en un sens, le Christ lui-même, le Christ éternel, prédestiné à réaliser le salut, à préparer pour les élus par sa mort la gloire du ciel. En tant que révélation divine, cette sagesse l'emporte sur celle de ce monde, c'est-à-dire sur la philosophie des doctes, aussi sur celle des princes de ce monde, c'est-à-dire des puissances démoniaques à qui Dieu avait confié le gouvernement du monde et dont le pouvoir est aboli ou le sera par la victoire du Christ. Sagesse unique, jalousement réservée par Dieu à ceux qu'il voulait sauver par son Fils, et qu'il a dérobée aux esprits qui administraient — plutôt mal que bien — les affaires de l'humanité. De là vient que ces esprits ont crucifié Jésus, sans se douter qu'ils mettaient à mort celui qui devait gagner aux hommes la gloire de l'immortalité après y être lui-même entré.

Ce dernier point de « sagesse » n'a peut-être pas reçu encore des historiens critiques toute l'attention qu'il mérite. C'est matière de christianisme paulinien que la rédemption par le Christ soit une vérité de mystère, expressément désignée comme telle par Paul lui-même. C'est chose claire que ce Paul la comprend en doctrine théologique, mais doctrine révélée par l'esprit, et qui est l'Évangile même de l'Apôtre ; que cette doctrine est par lui mise au-dessus de toute autre, puisqu'elle est la vérité même de Dieu, communiquée par le Christ esprit ; mais que cependant elle est comparable à d'autres doctrines, bien inférieures par l'autorité, qui prétendent apporter aux hommes le dernier mot de la sagesse : premièrement les doctrines de la philosophie, auxquelles Paul ne semble pas attacher grande importance, parce que sans doute il les connaît mal, ne les ayant guère rencontrées sur son chemin ; secondement les doctrines religieuses, surtout les doctrines de mystères, analogues à la sienne, qu'il semble mieux connaître, parce que certainement il s'y est heurté. Il nous dit comment il apprécie ces dernières : ce sont des doctrines de démons ; c'est la façon dont certains dieux du paga-

MANN, 89) serait en atténuer singulièrement la portée : ne s'agit-il pas de « sagesse », et de la plus haute ?

nisme ont révélé à leurs adeptes ce qu'ils leur ont dit être le destin du monde, la fin de l'homme, la voie du salut <sup>1</sup>.

C'est donc d'après ces prétendues sagesse qu'est estimée la nouvelle doctrine, non d'après la doctrine traditionnelle du judaïsme, qui est ici hors de cause, et qui n'est pas objet de mystère. Ainsi l'on prend sur le fait une intelligence en travail du mystère chrétien, et l'on entrevoit comment elle est arrivée à cette conception du christianisme. Inconsciemment, sur toute la ligne, l'Évangile est transposé parallèlement aux mystères. C'est pourquoi le Christ esprit est un dieu de mystère qui révèle aux siens, d'abord à son apôtre, l'économie de la rédemption. Les dieux du paganisme avaient voulu en faire autant, et même ils y avaient prétendu les premiers ; mais ce n'étaient que révélations de démons, tandis que la révélation du Christ procède, en dernière analyse, du Dieu unique. Et le monothéisme juif demeure au fond du mystère chrétien comme sa base inébranlable.

Combien il est fâcheux que notre auteur n'ait pas été amené à développer ce curieux chapitre de sa doctrine et à nous dire avec plus de précision comment il se figurait le rapport des puissances angéliques avec la manifestation terrestre du Christ et avec son crucifiement ! Après lui, l'auteur du quatrième Évangile, simplifiant cette pensée et accordant, semble-t-il, moins d'attention aux religions et aux sagesse proprement païennes, que peut-être il a connues de moins près, attribuera tout uniment au prince des ténèbres, à l'éternel ennemi de Dieu et de l'homme, la condamnation et la mort de Jésus<sup>2</sup>. Les « princes de ce monde » ont un pouvoir délégué de Dieu et ils l'exercent mal ; ils sont tenus dans l'ignorance des desseins de Dieu, — comme le sera aussi Satan dans le quatrième Évangile, — et c'est à raison

1. Les princes de ce monde, les démons, s'identifient chez Paul aux dieux du paganisme. Cf. I COR. X, 20-21. Les antécédents de cette identification sont dans le judaïsme postexilien. Comparer les archontes des planètes qui gardent la porte des sphères célestes dans le système astrologique des mystères de Mithra, CUMONT, *Religions orientales*, 117, 264, n. 88.

2. JEAN, XII, 31 ; XIII, 2 ; XIV, 27 ; XVI, 11. Cf. *Le quatrième Évangile*<sup>2</sup>, 374

de cette ignorance qu'ils ont provoqué le supplice de Jésus. Singulière façon de décharger Caïphe et Pilate! Mais notre auteur, sans aucune difficulté, voit derrière Caïphe l'ange d'Israël, et derrière Pilate l'ange de Rome, qui ont mené Jésus au Calvaire sans savoir qu'ils allaient crucifier le « Seigneur de la gloire <sup>1</sup> ».

Si la parenté du « Seigneur de la gloire », du Christ esprit, avec les dieux de mystère, est sensible quelque part, c'est dans les manifestations de sa présence chez les siens, dans ce que Paul appelle les « charismes <sup>2</sup> », et qu'on appellerait d'un autre nom chez Dionysos. A la vérité, parmi ces dons de l'esprit, il en est qui semblent de caractère proprement moral, mais, puisqu'on les range dans la même catégorie que les autres <sup>3</sup>, c'est que le tout paraissait procéder, procédait réellement d'un même mouvement enthousiaste que l'on considérait comme la prise de possession du fidèle par son Seigneur. Assurément ces dons, même la glossolalie et le pouvoir des miracles, n'empêchent pas le christianisme de dominer de très haut le culte des bacchanales. Mais on n'est pas autorisé non plus à faire un triage, au lieu de marquer avec Paul une hiérarchie dans les vertus communiquées par l'esprit. C'est un même principe, un même courant d'enthousiasme, un même abandon de soi à la force spirituelle par laquelle on se sent envahi, qui produisent les divers charismes que notre auteur décrit avec complaisance, tout en les classant selon l'utilité qu'ils ont pour la communauté, ou selon leur rapport avec la perfection morale de l'individu et avec sa

1. Cette mention du « Seigneur de la gloire » doit être en rapport avec une interprétation gnostique de Ps. xxiv, 10, à laquelle fait écho JUSTIN, *Dial.* 36, 6 (I *Apol.* 51, 7).

2. I COR. XII, 4. Au même endroit, v. 1, on ne sait si *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* concerne les hommes ou les dons spirituels; mais ce qui ressort du v. 2, où Paul rappelle aux Corinthiens comment ils étaient « entraînés » vers les « idoles » quand ils étaient païens, c'est que l'Apôtre perçoit fort nettement l'affinité qui existe entre les manifestations des esprits ou démons du paganisme et celle de l'esprit divin chez les chrétiens: les esprits attiraient les païens vers les dieux, et l'esprit fait proclamer aux chrétiens que « Jésus est Seigneur »; c'est même cela qui permet de ne pas confondre l'esprit divin avec les esprits des dieux païens (v. 3).

3. Voir l'énumération I COR. XII, 8-10.

fin dernière, l'union au Christ dans le temps et la participation à sa gloire dans l'éternité.

L'action de cet esprit multiforme pourrait être comparée avec celle de l'esprit sur les prophètes anciens ; mais ses analogies immédiates sont avec la mystique païenne. Car il ne s'agit plus d'inspirations temporaires du Dieu d'Israël admonestant son peuple par des envoyés choisis et lui adressant par eux les prédictions menaçantes ou consolantes qui conviennent aux circonstances. Au lieu d'être ainsi orientée vers le dehors et vers le groupe social, l'œuvre de l'esprit concerne maintenant les individus que l'esprit envahit pleinement pour les régénérer, leur communiquer une vie et des facultés nouvelles, surnaturelles. Et l'œuvre de l'esprit commence par une illumination intérieure qui concerne premièrement le sujet qui la reçoit, même lorsque ce sujet, comme Paul, est destiné à devenir un instrument de l'esprit pour l'enseignement des autres hommes. Cet esprit n'est pas spécifiquement prophétique, c'est un esprit de haute science et de sagesse profonde, c'est un esprit de gnose et de mystère par lequel on atteint Dieu <sup>1</sup>.

Jamais prophète n'aurait écrit ce qu'écrit Paul : « L'esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car quel homme connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme », — son esprit naturel, son âme — « qui est en lui ? De même nul ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu. Or ce n'est pas l'esprit de ce monde que nous avons reçu, mais l'esprit qui vient de Dieu, pour que nous connaissions ce dont nous avons été gratifiés par lui », — l'économie de la rédemption par le Christ étant toujours l'objet essentiel de la révélation, le fond du mystère, ce qui a pris, en réalité, la place du règne de Dieu annoncé par Jésus ; — « ce qu'aussi nous disons, non pas avec les paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'en-

1. La gnose complète est celle du « parfait », du « spirituel », qui pénètre les profondeurs de Dieu ; mais elle n'appartient qu'à celui qui aime Dieu. La vertu évangélique de la charité devient ainsi dans nos Epîtres la condition de la gnose supérieure. Cf. I COR. XIII, 1-2, 8-13, et REITZENSTEIN, 126-128.

seigne l'esprit, expliquant aux spirituels le spirituel <sup>1</sup> », — c'est-à-dire communiquant cette sagesse à qui est capable de l'entendre. — « L'homme naturel <sup>2</sup> ne perçoit pas ce qui est de l'esprit de Dieu : c'est folie pour lui, et il ne peut l'entendre, parce que cela se juge spirituellement <sup>3</sup>. Le spirituel juge tout, et lui-même n'est jugé par personne. Car qui connaît l'esprit du Seigneur, pour lui en remontrer <sup>4</sup> ? Et nous, nous avons l'esprit du Christ <sup>5</sup>. » Nous dirions maintenant que le sens de la foi pour le croyant est impénétrable à qui ne croit pas. Mais notre texte ne l'entend pas de cette façon purement psychologique et rationnelle. Un esprit, l'esprit du Christ, est dans le fidèle, qui le met au-dessus de la raison vulgaire, le fait capable de tout comprendre, tout en étant inintelligible au profane et susceptible seulement d'être entendu, mais non pas, du moins quand il s'agit de l'Apôtre lui-même, d'être enseigné par quelqu'un qui possède le même esprit <sup>6</sup>.

Par là s'explique l'idée que Paul se fait de l'Eglise et de son rapport avec le Christ. L'Eglise est censée fondée sur la communion de l'esprit. « Il y a divers dons, mais un même esprit ; il y a divers ministères, mais un même Seigneur ; il y a diverses

1. I COR. II, 10-13. La fin du v. 13, πνευματικοῖς πνευματικὰ συνκρίνοντες, est diversement interprétée : « expliquant en termes spirituels les choses spirituelles » ; ou bien, « expliquant aux hommes spirituels les choses spirituelles » ; ou enfin « comparant le spirituel au spirituel », discernant l'esprit par l'esprit. II COR. X, 12, inviterait à prendre συνκρίνειν au sens ordinaire de « comparer » (REITZENSTEIN, 163) ; cependant le contexte semble recommander plutôt la seconde traduction.

2. ψυχικός. Cf. *supr.* p. 246, n. 3.

3. ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Il manque au ψυχικός le πνεῦμα divin (v. 12) par lequel on discerne et reconnaît les choses spirituelles (*supr.* p. 253, n. 1).

4. Citation (abrégée) d'Is. XL, 13, d'après les Septante. Remarquer comment l'auteur prouve par l'Écriture que le spirituel n'est jugé par personne : le spirituel a l'esprit du Seigneur ; or l'Écriture dit que nul n'en remontre au Seigneur, parce que nul ne pénètre son esprit. Paul identifie le νοῦς κυρίου au νοῦς Χριστοῦ. Mais l'argumentation ne tient que si Paul emploie ici νοῦς comme synonyme de πνεῦμα (REITZENSTEIN, 165).

5. I COR. II, 14-16.

6. Inutile d'insister sur l'exagération et les inconvénients de cet orgueil mystique. Ce n'est pas sur ce principe de haute gnose qu'a été réellement fondée l'Eglise chrétienne en tant que société de croyants. Cf. REITZENSTEIN, 204 ; BOUSSET, 155.



opérations, mais un même Dieu <sup>1</sup>, qui opère tout en tous <sup>2</sup> ». — Et il semblerait que l'Apôtre distingue ici trois principes <sup>3</sup> : l'esprit, source des dons principalement intellectuels ; le Christ, dont viendrait l'autorité à ceux qui gouvernent (par où l'on peut voir que l'idée d'une organisation ecclésiastique n'est point étrangère au paulinisme <sup>4</sup>) ; Dieu, le tout-puissant, d'où viendrait le pouvoir des œuvres miraculeuses ; mais cette triple distinction, légitime en soi et aussi à raison de l'origine différente des éléments qui sont ainsi coordonnés, s'efface bientôt au bénéfice de l'esprit. — « A chacun est donnée la manifestation de l'esprit dans l'intérêt (commun) ; à l'un est donnée par l'esprit la parole de sagesse ; à l'autre, selon le même esprit, la parole de connaissance <sup>5</sup> ; à celui-ci, par le même esprit, la foi <sup>6</sup> ; à celui-là, par l'unique esprit, le don des guérisons ; à tel, les opérations miraculeuses ; à tel autre, la prophétie ; à tel autre, le discernement des esprits ; à tel autre, les sortes de langues ; à tel autre, l'interprétation des langues. Mais un seul et même

1. Cf. II COR. XIII, 13, où « la grâce du Seigneur Jésus-Christ, la charité de Dieu, et la communion du saint esprit » forment une trinité de principes coordonnés, qui constituent les fidèles, individuellement et collectivement, dans la perfection de leur état. Cf. PHIL. II, 1.

2. I COR. XII, 4. διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα · 5. καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος · 6. καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

3. Cette formule et celle qui est citée n. 1 ne sont pas à considérer comme des variations improvisées de la théologie paulinienne ; ce sont plutôt thèmes familiers de l'enseignement, effusions ordinaires de la piété.

4. Non plus que l'idée de rattacher au « Seigneur », au Christ maître de l'Eglise, l'origine de toute autorité dans l'Eglise. Les évangélistes qui font transmettre des pouvoirs aux apôtres par le Christ glorieux ont appliqué un principe ici admis. Plus loin (v. 28) l'auteur mentionne les ἀντιλήψεις et les κυβερνήσεις. Présenter la triple distinction établie au v. 4 comme pure affaire de rhétorique (LIETZMANN, 134) est donc arbitraire.

5. Il est difficile de marquer la différence qu'il peut y avoir entre le λόγος σοφίας et le λόγος γνώσεως, vu que, dans I COR. II, 7-8, l'objet de la « sagesse » est précisément la « connaissance ». La « gnose » ne saurait être une connaissance rationnelle des choses divines ; elle est en affinité avec la prophétie et concerne les mystères, la vérité de Dieu manifestée à l'homme spirituel (cf. XIII, 2 ; REITZENSTEIN, 126-128).

6. La πίστις dont il est ici question, étant un don particulier, doit être la foi requise pour accomplir des miracles, celle qui « transporte les montagnes », comme il est dit XIII, 2.

esprit opère tout cela, attribuant selon son gré à chacun une part spéciale. Car, ainsi que le corps est un avec beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ <sup>1</sup>. »

L'ensemble des fidèles constitue le corps du Christ, parce que son esprit est en eux tous, affectant chacun au rôle qui lui convient dans la communauté. Le Christ-esprit devient une personne collective dont chaque individu n'est qu'un élément. Mais on ne doit pas oublier que le Christ est comme l'âme de chacun, sa personnalité nouvelle, en sorte que l'unité personnelle de l'ensemble se fait dans l'éminente personnalité du Christ. Il ne faut pas s'inquiéter de ce que Jésus, en tant que ressuscité, possède déjà un corps glorieux, un « corps spirituel » <sup>2</sup> ; ce corps spirituel est parfaitement compatible avec l'adjonction du corps social, visible, naturel à sa façon, qu'est l'Eglise. Et Paul trouvera moyen d'assigner au Christ un troisième corps, que l'on pourrait appeler son corps eucharistique <sup>3</sup>, et qui est, en quelque manière, identique à l'un et à l'autre des deux précédents. La communauté peut être de même comparée à un temple, parce que l'esprit de Dieu y habite <sup>4</sup>. Aussi chaque individu croyant <sup>5</sup>, dont on peut dire qu'il est dans l'esprit et que l'esprit est en lui. « Vous n'êtes pas en chair », écrit Paul aux Romains <sup>6</sup>, « mais en esprit », — dans le domaine ou la sphère où s'exerce la puissance de l'esprit, — « du moment que l'esprit habite en vous ». Et les corps des fidèles peuvent être aussi bien dits les « membres » matériels du Christ, qu'il ne faut point souiller par les fautes charnelles, et le « temple de l'esprit saint » <sup>7</sup>.

Pour la même raison et dans le même sens, les Eglises et

1. I COR. XII, 7-12.

2. I COR. XV, 44. Ce *σῶμα πνευματικόν*, qui appartient au Christ et aux ressuscités, s'oppose au *σῶμα ψυχικόν*, le corps naturel, qui vient d'Adam. Cf. *supr.* p. 235, n. 2.

3. I COR. X, 16-17. Ce texte sera commenté ultérieurement.

4. Cf. ÉPH. II, 21-22 ; I PIER. II, 5.

5. I COR. III, 16-17 ; II COR. VI, 16.

6. ROM. VIII, 9.

7. I COR. VI, 15, 19.

l'Eglise sont la fiancée du Christ, en attendant la célébration des noces dans la parousie du Seigneur. « Je nourris à votre égard », dit-il aux Corinthiens <sup>1</sup>, « une jalousie (qui vient) de Dieu, car je vous ai fiancés à un mari », — le Christ de Paul, qu'il ne faut pas quitter pour celui des judaïsants, — « afin de vous présenter vierge pure au Christ » en son avènement. Méaphore hardie, que nous avons déjà signalée <sup>2</sup>, et qui est ici plus qu'une métaphore. Bien que le mystère chrétien ne fasse pas acception de sexe, ou plutôt parce qu'il n'en fait pas acception, le Christ, le prototype de l'humanité glorifiée, est, comme Adam, l'homme, le mari ; chaque âme fidèle, chaque communauté, l'idéale communauté de toutes les Eglises sont la fiancée du Christ, en vue des noces qui se célébreront au prochain avènement de l'époux. Nous avons pu voir que, dans certains cultes, hommes et femmes pouvaient s'unir ainsi mystiquement au dieu du mystère, dans un simulacre de mariage sacré. La formule ici tient lieu d'autre symbole.

Toutefois Paul n'a pas lui-même développé cette idée, et il ne dit pas expressément que ce soit par le don de l'esprit, qui est lui-même, que le Christ est l'époux des âmes fidèles et de l'Eglise. L'idée de l'Eglise universelle apparaît mieux formée dans l'Epître aux Ephésiens, et aussi celle du mariage mystique entre le Christ et l'Eglise : « Le mari est tête de la femme, comme le Christ est tête de l'Eglise, étant lui-même sauveur de (son propre) corps » <sup>3</sup>, — c'est-à-dire de l'Eglise, dont il est le chef. — « Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle afin de la sanctifier, (la) purifiant, avec la parole, par le bain de l'eau, pour se présenter à lui-même l'Eglise glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée <sup>4</sup>. » Et après avoir cité les paroles de la Genèse

1. II COR. XI, 2.

2. *Supr.* p. 27.

3. ÉPH. V, 23.

4. ÉPH. V, 25-27. La parole qui purifie dans le baptême ne peut guère être la parole de l'Évangile, mais la parole prononcée à l'occasion du baptême, la profession de foi du baptisé, la formule qui le consacre à Dieu dans le Christ.

touchant les rapports des époux, qui « sont une seule chair »<sup>1</sup>, l'auteur conclut : « Il y a là un grand mystère, j'entends eu égard au Christ et à l'Eglise<sup>2</sup>. » Au lieu que Paul semblait réserver le mariage, comme fête nuptiale, à la parousie, ici l'on entend simplement la relation du Christ et de l'Eglise comme un mariage actuellement consommé<sup>3</sup>, ce qui nous rapproche tout à fait des mystères.

Notons que cette conception mystique n'a pas fait toute seule l'Eglise catholique, et qu'elle n'aurait pu la créer. Nous avons pu voir que l'Apôtre y implique des éléments qui ne viennent pas du mystère. Les charismes de gouvernement ne sont pas un produit spontané de l'esprit. Paul lui-même, en passant, rattache au « Seigneur » les services de la communauté, comme si les ministères venaient du Christ en tant que Seigneur de l'Eglise, et non comme esprit animant ses membres<sup>4</sup>. C'est par un autre aspect de sa pensée, plus rapproché du judaïsme, que Paul annonce l'idée traditionnelle et catholique de l'Eglise. Il ne représente pas seulement l'Eglise comme la société amorphe des fidèles en qui est l'esprit du Christ, et qui n'auraient d'autre unité que celle de cet esprit à eux commun ; la comparaison du corps, un dans la diversité de ses membres, qui sont solidaires les uns des autres, introduit déjà l'idée d'un organisme. Mais la

1. GEN. II, 24.

2. ÉPH. V, 32. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ainsi le passage de l'Écriture et l'union de l'homme et de la femme ont une signification profonde, ignorée du vulgaire, par rapport au Christ et à l'Eglise. C'est ce sens profond qui est un « mystère ». Cf. I Cor. XV, 51, le « mystère » de la transformation des ressuscités.

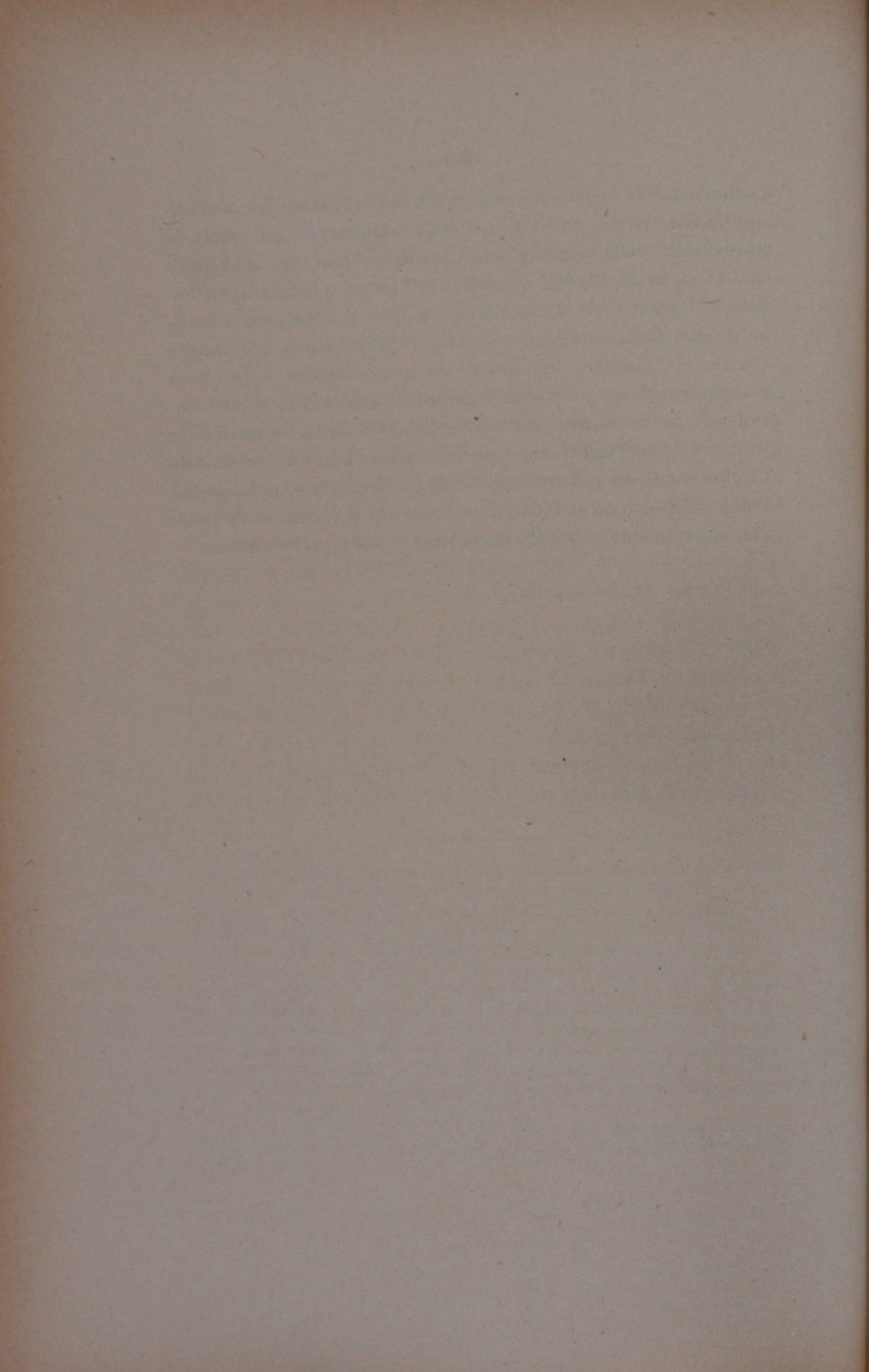
3. I JEAN, III, 9, appellera l'esprit le σπέρμα de Dieu dans le fidèle régénéré, né de Dieu. La métaphore de la régénération spirituelle ne pouvait être exprimée en termes plus énergiques (DIETERICH, *Mithrasliturgie*, 139) ; mais l'auteur n'a pas dû en percevoir nettement l'origine (REITZENSTEIN, 23). Quand même on voudrait voir là une application, aussi spéciale que hardie, de l'idée de régénération (CLEMEN, *Einfluss*, 80), cette idée même a incontestablement son origine dans les mystères, étant coordonnée à celle de la mort mystique du candidat à l'initiation. Cf. DIETERICH, 157-175.

4. Cf. *supr.* p. 255, n. 2. On a vu plus haut, p. 232, n. 3, que l'idée du « Seigneur » accuse une influence païenne, mais non spécialement l'influence des mystères.

notion nette de société universelle, qui fait de toutes les communautés chrétiennes un tout, une seule communauté, une sorte de nation spirituelle recrutée chez tous les peuples, apparaît en ce que Paul dit de l'Israël nouveau, de l'Israël spirituel, qu'il oppose à l'Israël selon la chair <sup>1</sup>, tout en le concevant uni comme ce dernier l'est dans sa dispersion, et qu'il institue lui-même à l'instar de l'ancien, organisant ses communautés à peu près comme les synagogues, leur inspirant les sentiments et les habitudes de fraternité qui existaient entre les diverses communautés juives. L'idée d'Eglise vient de la tradition biblique ; le sens de l'Eglise vient du judaïsme. A ces deux éléments se superposent l'idée du Seigneur et l'idée du Christ esprit, principe de toute vie, qui viennent plutôt du paganisme et des mystères païens.

1. I COR. X, 18 ; GAL. VI, 16.

---



## CHAPITRE IX

### L'INITIATION CHRÉTIENNE <sup>1</sup>

---

Religion de mystère, le christianisme a ses rites mystiques, ses symboles efficaces, ses sacrements, dont la présence ne doit pas être jugée contradictoire au principe de la justification par la foi, vu qu'ils en sont plutôt, comme dans les mystères, la forme naturelle et l'expression indispensable. On a pu voir précédemment que, dans les mystères, le salut est garanti par une participation rituelle de l'initié aux épreuves, aux souffrances, à la mort, puis à la résurrection et au triomphe des dieux qui donnent l'immortalité. Il n'en va pas autrement dans le mystère chrétien, où le baptême de la première communauté, l'ablution purifiante pour l'agrégation à la société des fidèles, est transformée en symbole de mort et de résurrection, sacrement de régénération spirituelle, et pareillement la fraction du pain en mémorial de la passion et en moyen de communion avec le Christ immortel.

#### I

« Tous », dit l'Épître aux Galates, dans un passage que nous avons déjà cité, « vous êtes fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus ; car, vous tous qui avez été baptisés au Christ, vous avez revêtu le Christ<sup>2</sup>. » Ce sont là, nous le savons, des propos à signification concrète et substantielle, qu'on n'a pas le droit de convertir en métaphores hardies. Le chrétien est fils de Dieu

1. Voir HEITMUELLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* ; J. RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie* (1908) ; M. GOGUEL, *L'eucharistie, des origines à Justin Martyr* (1910) ; LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (1926) ; l'article sur *Les origines de la cène eucharistique* (*supr. cit.*, p. 212, n. 3).

2. GAL. III, 26-27 ; *supr. cit.* p. 230, n. 3.

parce qu'il vit dans le Christ et que le Christ vit en lui ; parce que le Christ immortel, le Christ-esprit, est comme l'élément où le fidèle est plongé. Or c'est dans le baptême, lorsque, prenant l'ablution rituelle, on fait profession d'être au Christ (Lucius, employant le langage de Paul, aurait pu tout aussi bien dire qu'il était baptisé à Isis), que l'on revêt ainsi le Christ, que l'on pénètre dans l'atmosphère divine qu'est l'esprit du Christ. Car Paul dit encore : « De même que le corps est un en ayant beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Car tous, tant que nous sommes, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour être un seul corps, Juifs ou Hellènes, esclaves ou libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul esprit<sup>1</sup>. »

Nous savons déjà que ce corps qui est constitué par la communication d'un même esprit, l'esprit du Christ, à tous ses membres, n'est pas autre que l'Eglise, chaque communauté de fidèles, et la grande communauté de tous les chrétiens. L'Eglise est comme le mode visible ou le corps de l'esprit, dans lequel l'homme naturel, qui appartient à la chair, ne saurait entrer que par le renouvellement de son être, l'infusion d'une nouvelle vie, en cessant d'être lui-même pour devenir un autre, pour être un nouveau Christ et le Christ en personne. « Ignorez-vous », dit l'Épître aux Romains, « que, nous tous qui avons été baptisés en Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort ?<sup>2</sup> » — Bap-

1. I COR. XII, 12-13. Le chrétien est baptisé « dans l'esprit », et non seulement dans l'eau (MARC, I, 8 ; JEAN, I, 26, 31, 33 ; ACT. I, 5 ; XI, 16). C'est à raison de son association avec l'eau que l'esprit est dit aussi abreuver le croyant ; toutefois I COR. X, 4, permettrait de supposer une allusion à l'eucharistie (LIETZMANN, 136).

2. ROM. VI, 3. ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν ; Pour bien entendre le développement symbolique rattaché à cet énoncé, on doit se rappeler que le baptême dont il s'agit est une immersion complète, ce qui permet d'assimiler le fidèle sous l'eau à un homme enseveli, et le fidèle sortant de l'eau à un homme sortant du sépulcre, au Christ ressuscitant. Être baptisé « en Christ » est la même chose qu'être baptisé « au nom du Christ » (cf. I COR. I, 13). Et l'évocation du nom n'était pas que la prononciation d'un vocable ; le nom portant en lui la vertu de ce qu'il signifiait, quiconque était baptisé au nom de Jésus était sous l'influence et la protection de son esprit. Cf. HEITMUELLER, 14 ; REITZENSTEIN, 17, 123, 179.



tisés pour être au Christ, nous l'avons été pour mourir avec lui, mystiquement, c'est-à-dire, symboliquement, virtuellement, en ce qui regarde notre être antérieur, dans le baptême, qui ressemblait à un ensevelissement du corps, de l'homme naturel. — « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême pour la mort » — c'est-à-dire pour être morts quant à notre être charnel et pécheur, — « afin que, tout comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père », — à lui communiquée dans sa résurrection, — « nous marchions de même en nouveauté de vie. Car, si nous avons participé par imitation à sa mort, nous participerons de même à sa résurrection : sachant bien que notre vieil homme a été crucifié » — avec Jésus, qui avait la chair de péché, notre chair, laquelle donc a été crucifiée avec lui, ainsi que le péché qu'elle porte en elle, — « pour que soit aboli le corps de péché, en sorte que nous ne soyons plus esclaves du péché. Le mort est absous de péché. Puisque nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus, (que) la mort n'a plus de pouvoir sur lui. Car, s'il est mort, c'est une fois pour toutes qu'il est mort au péché ; s'il vit, il vit pour Dieu ; ainsi, pensez que vous-mêmes êtes morts au péché, mais que vous vivez à Dieu, en Christ Jésus<sup>1</sup>. »

On ne saurait analyser de trop près cette singulière logique, qui opère avec des symboles comme avec des réalités, et qui mêle des idées morales avec des croyances eschatologiques et mystiques en un seul système de foi, qu'il faut bien prendre pour l'expérience religieuse de l'auteur, en tant qu'expérience il y a. Rien ne serait plus violemment arbitraire que de distinguer ici une expérience purement morale, qui serait celle de la rénova-

1. ROM. VI, 4-11, Noter l'abondance des mots qui marquent l'association et l'assimilation du fidèle au Christ : συνετάφημεν (v. 4), συμφύτοι... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ... καὶ τῆς ἀναστάσεως (v. 5), ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη (v. 6), ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ... συνζήσομεν αὐτῷ. Voir le commentaire de ce passage dans REITZENSTEIN, 102-104. Sur la métamorphose du croyant à l'image du Christ, cf. II COR. III, 18, et REITZENSTEIN, 135 ; LIETZMANN, 181.

tion et du réconfort intérieurs que Paul aurait trouvés dans sa foi, et des images plus ou moins mythologiques, une interprétation du rite baptismal, qui pourrait s'inspirer des mystères païens, mais qui n'aurait rien de commun avec l'expérience purement spirituelle, psychologique et morale, dont il vient d'être parlé<sup>1</sup>. Autant voudrait imputer au Lucius d'Apulée des expériences morales qui seraient indépendantes des observances et de l'initiation isiaques. Ces expériences morales, dont il ne faut ni contester ni exagérer la réalité, sont si intimement associées au sentiment mystique, et ce sentiment au rite baptismal, qu'on ne peut séparer les unes des autres, et qu'on ne pourrait rompre que par un artifice critiquement injustifiable le lien intime qui existe entre les expériences morales et le sentiment mystique donné par le rite.

Ce qu'on nous décrit ici est tout autre chose que la simple rénovation morale d'un individu donné ; c'est un drame mystique dont la péripétie centrale est le sacrement baptismal, comme la péripétie centrale du drame de la rédemption universelle a été la mort du Christ sur la croix. Le point de départ n'est guère plus réel dans un cas que dans l'autre : dans le grand drame de la rédemption, il y avait l'humanité, vouée au péché et à la mort par le fait d'Adam, représentée pour son salut par le Christ, qui était censé porter dans la chair le péché univer-

1. A voir la manière dont l'auteur entreprend son exposé : ὅσοι ἐβαπτίσθημεν κτλ. (*supr.* p. 262, n. 2), une pareille combinaison paraît plutôt invraisemblable, comme le paraît l'hypothèse (développée par LIETZMANN, 29) d'après laquelle la notion sacramentelle du baptême serait née d'abord dans les communautés hellénochrétiennes fondées par Paul, et aurait été ensuite à moitié acceptée par lui, sauf à en corriger le caractère magique, ou bien aurait été simplement utilisée par lui pour expliquer à ses convertis la signification morale du baptême (HEITMUELLER, 25). Les croyances de Paul sont beaucoup mieux liées que ne l'admettent la plupart de ses commentateurs ; son idée du baptême et de l'eucharistie est dans le rapport le plus étroit avec l'idée qu'il se fait du Christ, et les deux sont en affinité avec la théologie des mystères. Ni l'une ni l'autre ne sont adventices à la foi de Paul ; ni l'une ni l'autre ne peuvent être considérées comme une accommodation de son discours à la mentalité de ses fidèles, ni même comme une simple adaptation de son enseignement ; car c'est la substance de sa foi. Même l'aspect moral de la doctrine se rencontre aussi dans les mystères. Mais Paul y insiste et l'approfondit davantage.

sel, et donc un mythe de mystère qui ne figure pas plus exactement la réalité et les conséquences du mal moral dans le monde, que l'influence que peut avoir l'Évangile de Jésus, soit en lui-même, soit interprété et complété par celui de Paul, pour y remédier effectivement ; dans le petit drame mystique de l'initiation chrétienne, il y a l'individu, censé livré sans contrepoids aux désirs de la chair, à l'entraînement du péché qui est en lui, pécheur involontaire, on peut le dire, plus ou moins inconscient s'il est païen, conscient, à cause de la Loi, qui manifeste le péché, s'il est juif, et donc une conception aussi peu exacte que la première, application spéciale du mythe de péché qui supporte l'économie de la rédemption. Le dénouement de ce double drame est, d'une part, pour le drame mystique de la rédemption, la résurrection du Christ dans la gloire, résurrection qui est le prototype et le gage de la résurrection ou de la glorification de tous les justes, aussi le prototype et le gage de la régénération de tous les croyants, puisque le Christ, ayant déposé dans la mort son corps de péché, revit dans un corps spirituel et glorieux, qui est aussi, cela va de soi, un corps de sainteté ; d'autre part, dans le drame mystique de la régénération individuelle, il y a la substitution d'un esprit, l'esprit du Christ, avec sa force et sa pureté, aux inclinations naturelles et pécheresses de l'homme, inclinations que la théorie suppose mortes ou mortifiées, espèce de résurrection intime, voilée encore sous les formes de la mortalité corporelle, mais qui ressortira finalement son effet plénier dans la résurrection des justes. Entre la contamination de l'humanité par le péché depuis Adam, et sa glorification dans le Christ immortel, entre l'état de souillure et de mort où gît l'individu pécheur, et son association à la vie du Christ, se place l'action salutaire : dans le drame universel, la passion du Christ, où est crucifié le péché, sa mort d'où il se relève en son corps spirituel et glorieux pour ne plus mourir jamais ; dans le drame particulier de l'initiation chrétienne, le baptême, qui est la mort mystique du croyant, où il est censé mourir au péché comme le Christ, et renaître comme lui en esprit. Cette renais-

sance pour la vie éternelle est complètement assimilée à la résurrection du Christ, et elle est coordonnée au baptême, comme la résurrection du Christ a été coordonnée à sa mort. Tout cela se tient. Voilà ce que Paul (ou son interprète) a pensé sentir, voilà quelle a été son expérience religieuse. Et cette expérience ne diffère pas en nature de celles qu'on peut faire dans toutes les religions qui sont organisées en économies de salut, spécialement dans les cultes de mystères où la régénération pour l'immortalité se rattache à des rites qui assimilent mystiquement l'initié à un dieu qui meurt pour ressusciter.

Le même esprit qui a ressuscité Jésus ressuscite le fidèle, et c'est dans l'acte même de l'initiation par le baptême que se réalise la justification par la foi, parce que le fidèle voit alors par la foi réalisées mystiquement en lui la mort et la résurrection du Christ divin. La justification par la foi n'est pas conçue indépendamment du rite qui est le symbole même de la foi dont il s'agit : la question de savoir si Dieu justifie le chrétien pour sa foi, sans égard au symbole, ne se pose même pas ; car c'est dans le symbole que se détermine la foi du chrétien au Christ rédempteur, et c'est dans le symbole, c'est dans le baptême, que le croyant apparaît aux yeux de Dieu même comme identifié au Christ en qui et par qui est mort le péché. Parlant justification avec les Juifs, et comme les Juifs, et contre eux, lorsqu'il oppose le salut chrétien à la conception juive, toute juridique, du salut par l'observation exacte de la Loi, le Paul mystique semble rattacher le salut à la foi seule ; mais, quand il parle christianisme aux chrétiens, il envisage en elle-même l'économie du salut, et il montre la foi recevant dans le baptême et par le baptême la justification et le don de l'esprit, qui est la vie du Christ dans le croyant. La position de Paul, admettant la régénération du chrétien dans le baptême et par la foi, n'est ni plus ni moins contradictoire que celle des initiés d'Éleusis, dont la foi recevait un gage d'immortalité bienheureuse par leur participation aux angoisses et à la joie de Déméter ; que celle de Lucius, recevant a même assurance et une rénovation morale par son association

à la mort, à la sépulture et à la résurrection d'Osiris; que celle des fidèles de la Mère, à qui leur foi méritait aussi de renaître pour l'éternité par le baptême sanglant du taurobole, qui les assimilait eux-mêmes à un dieu mort et ressuscité. Du baptême et aussi de l'eucharistie dans Paul on peut dire que ces rites de salut sont aussi étroitement associés au mythe du salut, — qui est ici la théorie de la rédemption et de la justification, — que dans les autres mystères; rites efficaces et mythes de la foi, ici comme ailleurs, sont mutuellement solidaires.

Si nous en croyons l'Épître aux Corinthiens, certains fidèles entraient si bien dans l'esprit des mystères, qu'ils pratiquaient le baptême à l'intention de personnes mortes. Au lieu de les en reprendre, l'Apôtre tire même de leur pratique argument contre des chrétiens moins enthousiastes, qui auraient volontiers entendu d'une simple régénération morale, à la façon de certains théologiens modernes, ce que Paul disait de la résurrection. — Dans la réalité, les croyants qui sont là visés auront plutôt nié la résurrection des corps, et professé l'immortalité de l'âme, opinion qui paraît avoir été assez répandue dans le christianisme primitif: celui qui les réfute ne conçoit pas l'immortalité sans la résurrection dans un corps spirituel. — A ceux-là, qui voulaient bien admettre que l'on ressuscitât maintenant en esprit, mais non plus tard en vérité, l'Apôtre oppose d'abord la résurrection du Christ, prêchée par les anciens apôtres et par lui-même, résurrection qu'il faudra nier, si on conteste la résurrection commune des morts, et qui doit être regardée, au contraire, comme les prémices de cette résurrection générale. Puis il leur allègue l'exemple de leurs frères plus naïvement croyants: « Qu'advient-il de ceux qui se font baptiser pour les morts? S'il n'y a aucune résurrection des morts, à quoi sert-il qu'on se fasse baptiser pour eux ?<sup>1</sup> » Il était bien superflu de se demander,

1. I COR. XV, 29. ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; La tradition chrétienne n'a pas retenu la pratique dont parle ici Paul. Mais CHRYSOSTOME (*in h. loc.*) dit que les marcionites avaient coutume de baptiser ainsi par procuration ceux d'entre

comme on l'a fait souvent, si Paul approuve, tolère, ou se réserve de blâmer la pratique dont il s'agit<sup>1</sup>. S'il la regardait comme absurde, on devrait dire qu'il fait semblant d'admettre cette absurdité pour autoriser ce qu'il croit être la vérité. D'autre part, il ne veut certainement pas dire que les Corinthiens sceptiques admettent eux-mêmes implicitement la résurrection ; car il veut prouver, non constater une croyance ; et une pareille remarque ne prouverait rien. C'est sur la foi même à l'efficacité du baptême pour les morts, efficacité que, selon toute apparence, il n'a pas lui-même enseignée positivement, mais qu'il ne songe pas davantage à contester, qu'il fonde son raisonnement : le baptême sert à quelque chose ; mais, du moment qu'il s'agit de morts, il ne servirait à rien, s'il ne devait leur procurer la résurrection. La preuve est de même ordre que celle qu'il apporte ensuite : pourquoi se donnerait-il lui-même tant de peine, s'il n'y avait pas de résurrection à venir ? Il serait bien plus sage, en cette hypothèse, de mener joyeuse vie en attendant la fin<sup>2</sup>.

Ainsi le baptême est un véritable sacrement, un symbole mystique, surnaturellement efficace. Sur le mode et les conditions de cette efficacité il est superflu de discuter ; car l'auteur lui-même n'a aucune idée de ces sortes de questions, qui ont un sens pour des théologiens oisifs, mais non pour un apôtre. Il manquait toutefois à ce sacrement pour être parfait, pour satisfaire aux exigences de la foi, un mythe spécial d'institution. Paul n'a pas senti le besoin de ce mythe, sans quoi il aurait eu la vision nécessaire pour le lui fournir, comme il en a eu une pour l'institution eucharistique. Sa préoccupation exclusive de la mort de Jésus lui aura fait trouver suffisante l'interpré-

eux qui mouraient catéchumènes, et il y a trace d'usages semblables ailleurs (cf. LIETZMANN, 152). Sur les coutumes orphiques, voir *supr.* p. 47.

1. Le rapport avec I THESS. V, 7, suggéré par CLEMEN, 33, ne semble pas fondé. Cf. HEITMUELLER, 19.

2. I COR. XV, 30-32. On sait que la préoccupation du salut des morts a fait travailler les imaginations chrétiennes. D'après I PIER. III, 19-20 ; IV, 6, Jésus serait allé aux enfers prêcher l'Évangile aux morts ; d'après HERMAS, *Sim.* IX, 16, 5-6, ce seraient les apôtres qui, après leur mort, auraient baptisé les justes défunts.

tation de l'immersion baptismale en rite de sépulture dont le prototype aurait été l'ensevelissement de Jésus. Peut-être aussi savait-il trop bien que la pratique du baptême n'était pas une institution de Jésus, et l'idée d'une institution formelle par le Christ ne pouvait-elle s'offrir à son esprit.

Mais le rapport du baptême avec la sépulture du Christ n'était pas assez sensible pour que l'on s'en contentât. C'est pourquoi l'on voulut avoir, dans la vie terrestre du Sauveur, une scène qui serait comme l'inauguration et la consécration du baptême chrétien. A cette fin fut conçu le récit du baptême du Christ par Jean, tel qu'il se lit dans les trois premiers Évangiles<sup>1</sup>. Que Jésus soit allé ou non auprès de Jean pour recevoir le baptême de repentance en vue du royaume des cieux, ce que les évangélistes nous racontent est le baptême typique, celui où le Christ, réalisant sur lui-même ce qui devrait ensuite s'accomplir pour les siens, a reçu, lui premier, dans l'eau du Jourdain, le baptême de l'esprit. Ainsi le premier-né de Dieu est apparu sur la terre en premier-né de l'esprit, pour que ses fidèles, à son exemple, reçoivent dans l'immersion mystique l'esprit qui les rend eux-mêmes enfants de Dieu. Le baptême chrétien, le rite du mystère, aurait été substitué au rite juif de purification quand Jésus avait paru se présenter pour recevoir seulement celui-ci. De plus le Christ ressuscité, dans Matthieu et dans la finale deutérocanonique de Marc, prescrit formellement de conférer le baptême<sup>2</sup>.

Le quatrième Évangile proclame en termes exprès la nécessité du baptême pour le salut : « Celui qui n'est point né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu<sup>3</sup>. »

1. MARC. I, 9-11 ; MATTH. III, 13-17 ; LUC, III, 21-22. Cf. *L'Ev. selon Marc*, 60-62 ; *La légende de Jésus*, 404-405 ; *L'Ev. selon Luc*, 142-143. Le sens de JEAN, I, 32-34, est le même au fond, bien que l'évangéliste s'abstienne de raconter le baptême, comme s'il voulait éviter de dire que le Christ fut baptisé par son précurseur. Ce que le même Évangile (III, 22 ; IV, 1-2) dit du baptême que Jésus lui-même aurait conféré en prêchant n'a pas caractère de renseignement historique. Cf. *Le quatrième Évangile*, 121-124, 169-170, 176-177.

2. MATTH. XXVIII, 19 ; MARC, XVI, 16.

3. JEAN, III, 5. Le discours à Nicodème contient la théorie mystique du bap-

Pour figurer les biens spirituels qui viennent à l'homme par le Christ, il représentera les deux sacrements chrétiens, le baptême et l'eucharistie, dans l'eau et dans le sang qui jaillissent du côté du Christ, sous le coup de lance du soldat<sup>1</sup>. Et l'auteur de la première Épître johannique donnera la formule systématique du mythe chrétien : « C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus-Christ ; pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang. Et c'est l'esprit qui rend témoignage, parce que l'esprit est vérité. Car ils sont trois à rendre témoignage, l'esprit, l'eau et le sang, et les trois font un<sup>2</sup>. »

On aurait tort de prendre pour du galimatias ce langage de mystère, qui exprime vraiment la quintessence du mystère chrétien. Le Christ, Fils de Dieu incarné, s'est manifesté en terre par l'eau et dans l'eau quand il reçut le baptême ; il s'est manifesté par le sang et dans le sang quand il mourut sur la croix ; dans le premier cas et dans le second, l'esprit a rendu témoignage en même temps que l'eau et que le sang, puisque l'esprit est descendu sur le Christ baptisé, et que le Christ mourant « a rendu l'esprit<sup>3</sup> ». L'incohérence, qui existe pour nous dans l'association du dernier souffle du Christ à l'esprit de Dieu, n'existe pas pour notre auteur : celui-ci voit certainement dans le souffle rendu l'image symbolique de l'esprit divin, que la mort de Jésus libère, en quelque façon, pour qu'il se répande dans le

tème chrétien : nouvelle naissance, et d'en haut, par l'esprit. Cf. BAUER, *Johannes* (1912), 33-34.

1. JEAN, XIX, 34. Le caractère symbolique de ce trait ne fait pas doute. L'évangéliste a voulu signifier la naissance de l'Église, à l'instar de la création de la première femme, dans et par les sacrements de l'initiation chrétienne ; il montre ouverte, au côté du Christ (comme il l'avait annoncé, VII, 38 ; voir *Le quatrième Évangile*, 271-273, 492), la source de la vie éternelle. Le sang figure l'eucharistie, la vie éternelle que le chrétien puise dans le sacrement commémoratif de l'amour et de la mort du Christ (JEAN, VI, 35, 50-51, 53-58) ; et l'eau figure le baptême, le sacrement de la régénération par l'eau et l'esprit (JEAN, III, 5). Cf. BAUER, 176.

2. I JEAN, V, 6-8. L'esprit remplace ici le témoin que JEAN, XIX, 35, veut mettre en relief ; mais ce témoin-là était un témoin « spirituel ».

3. JEAN, XIX, 30.



monde. Les trois témoins ne font qu'un, puisque c'est l'esprit, en définitive, qui rend témoignage au Christ dans l'eau et dans le sang, dans son baptême et dans sa passion.

Mais le sens de notre passage n'est point épuisé par là. Car le témoignage triple et un n'appartient pas qu'au passé ; il est encore actuel, et le Christ continue de venir par l'eau et par le sang, l'esprit continue de lui rendre témoignage dans l'eau et dans le sang. En effet, le Christ et l'esprit viennent au fidèle dans l'eau du baptême ; ils viennent à lui dans le sang de l'eucharistie. L'esprit de Dieu, qui a rendu témoignage au Christ dans sa mission terrestre, dans son baptême et dans sa mort, lui rend encore témoignage dans la vie de l'Église, dans l'initiation baptismale et dans la cène eucharistique. Ainsi le mythe chrétien s'équilibre, et les deux sacrements chrétiens se rattachent aux deux extrémités de la carrière salutaire du Christ, interprétées mystiquement en principe de leur efficacité<sup>1</sup>.

L'étroit rapport du baptême et de l'eucharistie est déjà insinué dans Paul, quand il dit que les chrétiens sont baptisés dans un seul esprit pour être un seul corps<sup>2</sup>, puisque, selon lui, cette unité du corps mystique du Christ apparaît et se réalise dans la cène<sup>3</sup>. La même idée s'exprime dans l'interprétation figurée qu'il donne des faits de l'exode israélite : « Je ne veux pas que vous ignoriez, frères, que nos pères ont tous été sous la nuée et qu'ils ont tous passé la mer, que tous furent ainsi baptisés à Moïse dans la nuée et dans la mer; et que tous mangèrent la même nourriture spirituelle, que tous burent le même breuvage spirituel. Car ils buvaient à la pierre qui les accompagnait, et cette pierre était le Christ. Cependant Dieu n'agréa point la plupart d'entre eux, puisqu'ils périrent dans le désert. Tout cela est arrivé en leçon pour nous<sup>4</sup>. »

1. Cf. HOLTZMANN, II, 569-571.

2. I COR. XII, 13.

3. I COR. X, 17.

4. COR. X, 1-6. 2. καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν (cf. *supr.* p. 262, n. 2) ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, 3. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, 4. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἐπιον πόμα. La mobilité de la pierre

Ce qu'il nous importe ici de relever est l'association étroite qui s'établit entre les prétendus sacrements du désert et les sacrements chrétiens, dont ils seraient l'image anticipée. La nuée qui conduit et protège les Israélites fuyant devant les Égyptiens, la mer Rouge qu'ils traversent, deviennent l'eau du baptême à Moïse, du baptême par lequel Israël est consacré peuple de Dieu en se faisant le peuple de la Loi. La manne qui tombe du ciel pour nourrir les Israélites, l'eau qui jaillit du rocher pour les abreuver, et qui, selon Paul, ne leur fit jamais défaut, non plus que la manne, parce que la pierre était portable, deviennent les éléments d'une eucharistie dont on dit même que le Christ est non seulement l'ordonnateur mais la substance mystique. L'apôtre se représente donc ces vieux miracles comme les sacrements sur lesquels s'est fondée l'économie de la Loi, sacrements qui étaient le symbole de ceux sur lesquels se fonde l'économie véritable et définitive du salut par le Christ. Il accepte ainsi la notion du sacrement efficace, et même on peut dire qu'il en est tout pénétré. Mais il écarte l'idée du sacrement magique, par lequel un indigne pourrait être assuré de son salut. De même que les Israélites périrent dans le désert par leur désobéissance et ne virent pas l'effet des promesses divines, un chrétien, régénéré par le baptême et candidat à la résurrection bienheureuse, est déchu de son privilège et voué au sort des infidèles, s'il retombe volontairement et s'obstine dans le péché<sup>1</sup>.

## II

A raison de désordres qui se produisaient dans leurs assemblées, Paul est censé avoir dû rappeler aux fidèles de Corinthe

miraculeuse au désert est une tradition rabbinique (cf. LIETZMANN, 120). PHILON (*Legum alleg.* II, 86 ; *ap.* LIETZMANN, *loc. cit.*) dit que la pierre est ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, et de même la manne λόγος τοῦ θεοῦ. Tout cela était πνευματικόν en tant que surnaturel, divin, d'une efficacité mystique qui allait bien au delà des apparences, et qui sans doute, en tant que signifiée dans le texte biblique, n'est intelligible que pour les « spirituels ».

1. Cf. LIETZMANN, *loc. cit.*

sa doctrine sur l'eucharistie. « Lorsque vous vous assemblez en même lieu, il n'est pas possible de prendre un repas du Seigneur<sup>1</sup>. » — Ainsi le repas de communauté se présente comme « repas du Seigneur », de même que le dimanche est son jour, et il a été tel avant que Paul en fit la commémoration spéciale de la mort du Christ sur la croix<sup>2</sup>. — « Car quiconque (le peut) prend par avance son propre repas ; et il en résulte que l'un est affamé, que l'autre est ivre<sup>3</sup> », — mais qu'il n'y a pas cette communauté de repas qui constitue essentiellement la cène du Seigneur, telle qu'elle existe depuis que l'on prêche le Christ ressuscité. — « N'avez-vous donc pas de maisons (à vous) pour (y) manger et boire ? Ou bien serait-ce que vous méprisez la communauté de Dieu et que vous faites honte à ceux qui n'ont rien ? Que vous dirai-je ? Faut-il que je vous loue ? En cela je ne loue point<sup>4</sup>. »

« Car je tiens moi-même du Seigneur, et je vous l'ai à mon tour enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré » — à ses ennemis, à ceux qui devaient le mettre à mort ; et si l'Apôtre a pensé aux auteurs de la trahison, à ceux qui ont livré Jésus, il n'a pas eu en vue Judas ou les prêtres, ni Dieu même, qui aurait abandonné son Fils à la mort, mais plutôt les « princes de ce monde », qui, selon lui, ont « crucifié le Seigneur de la gloire<sup>5</sup> », — « prit du pain et, ayant rendu grâce, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui (est) pour vous. Faites ceci en souvenir de moi. » Et pareillement la coupe, après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites ceci, toutes les fois que vous boirez (ainsi la coupe), en mémoire de moi. » Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Sei-

1. I COR. XI, 20. συναρχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.

2. Cf. *supr.* p. 216.

3. I COR. XI, 21. ἴδιον δεῖπνον, selon Paul, annule κυριακὸν δεῖπνον et συνέρ-  
χεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό.

4. I COR. XI, 22.

5. I COR. II, 8, *supr. cit.* p. 249, n. 1.

gneur en attendant qu'il vienne. » — Quand le Christ apparaîtra dans sa gloire, la cène qui prêche sa mort n'aura plus de raison d'être. — « Ainsi donc quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur autrement qu'il ne convient est coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'ensuite il mange du pain et boive à la coupe. Car celui qui mange et boit mange et boit sa propre condamnation, s'il ne fait pas discernement du corps », — c'est-à-dire s'il ne fait pas de différence entre la cène du Seigneur et un repas vulgaire. — « C'est pourquoi il y a parmi vous beaucoup d'infirmes et de malades, et beaucoup sont morts. Si nous nous jugeons nous-mêmes, nous ne serions point jugés<sup>1</sup> » — et punis par

1. I COR. XI, 23. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. — Cf. GAL, I, 11-12. On allègue contre l'interprétation naturelle de notre passage l'emploi de ἀπό, au lieu de παρά dans GAL. ; Paul aurait dit ἀπό pour signifier qu'il ne tenait pas immédiatement du Christ ce qu'il va raconter (CLEMEN, 17, après beaucoup d'autres). On peut croire que l'Apôtre n'y a pas mis tant de subtilité. Dans cette hypothèse, Paul aurait été informé « au sujet de » la cène, et non « par » le Seigneur ; et il ne s'agirait pas d'une chose que les anciens apôtres auraient apprise du Christ, mais d'une chose dont ils auraient été témoins. Ce n'est pas pour rien que l'auteur se met en avant et accentue son ἐγὼ pour commencer : il parle en « spirituel » et avec conscience de donner une explication de la cène que n'avaient pas connue les premiers disciples du Christ (REITZENSTEIN, 51). Ce qu'il dit ne concerne pas l'histoire du « Christ selon chair » (*supr.* p. 233, n. 1). Cf. HEITMUELLER, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XIII (1912), 321. On n'est cependant pas obligé d'admettre (avec LIETZMANN, 131) que Paul se référerait directement à la vision qui le convertit, parce que tout ce qu'il avait pu apprendre touchant le Christ, avant ou après sa conversion, lui aurait semblé, à distance, compris dans cette révélation. Il semble plutôt que Paul insiste sur l'origine « spirituelle » du récit qu'il va faire et qui est, au fond, une interprétation du rite pratiqué par la première communauté, mais qu'il fait abstraction de la circonstance où il reçut cette communication surnaturelle. Du reste, l'interprétation paulinienne du rite eucharistique se rattache étroitement à la notion même du Christ et de la rédemption opérée par lui. — ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδατο — La vision de l'Apôtre se relie malgré tout aux souvenirs de la passion ; il convient néanmoins d'observer que le « repas du Seigneur » avait lieu le soir, et que cette circonstance se reflète dans la cène typique décrite par Paul. — ἔλαβεν ἄρτον 24. καὶ εὐχαριστήσας ἐκλάσεν καὶ εἶπεν · τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. — Le corps du Christ est « pour » ses fidèles, parce qu'il a été pour eux soumis à la mort, afin de leur être ensuite mystiquement donné. — τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. — On a comparé les repas de confréries païennes, spécialement ceux qui étaient institués pour commémorer le souvenir de tel ou tel personnage défunt ; la cène aurait été comprise par les

Dieu, qui nous châtie ainsi — « pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde » dans le jugement final.

Ce rappel à l'ordre montre que la cène se célèbre à Corinthe comme nous avons vu qu'elle se célébrait à Troas, et comme elle se célébrait à Jérusalem, sans commémoration expresse de la mort du Christ, par une simple participation à un repas commun où l'on bénit le pain et le vin selon la manière juive<sup>1</sup>. L'économie de ce repas demeure celle d'un repas ordinaire, et la communion au pain et au vin ne se détache pas du repas, elle fait corps avec lui. Si la cène était censée comporter une commémoration formelle des paroles qui sont présentées comme étant celles de l'institution, l'Apôtre n'aurait pas été contraint de se référer, comme il le fait, à un enseignement que les Corinthiens paraissent avoir oublié. Il leur dirait de faire attention à ce qui se répète dans chaque réunion. Aussi est-on bien tenté de penser que l'enseignement est nouveau pour ceux qu'il concerne réellement. C'est pourquoi l'auteur commence par dire ce qu'auraient tout aussi bien pu dire Pierre et les apôtres galiléens, à savoir qu'un repas qui n'est point commun ne saurait être un « repas du Seigneur ». Ce qu'il dit ensuite lui appartient en propre ; il entreprend de faire voir à ses lecteurs qu'un repas vulgaire devient ici un sacrilège et en entraîne les conséquences, parce qu'il est l'altération coupable d'un sacrement.

L'effort de l'exégèse théologique pour sauver l'historicité du récit de Paul et l'indépendance de la tradition synoptique à son égard en ce qui concerne les paroles : « Ceci est mon corps »,

païens en repas commémoratif de la mort du Christ (LIETZMANN, *loc. cit.*). Mais ce n'est pas en cette manière que l'Apôtre lui-même la comprend : selon lui, la cène n'est pas un festin commémoratif où l'on pourrait faire bombance à la façon des païens, c'est un mystère, un sacrement, dont il donne la formule et dont il veut marquer l'institution (REITZENSTEIN, 50). — 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· — On participe à « l'alliance nouvelle », à l'économie chrétienne du salut, en participant à la coupe qui contient le sang du Christ. — τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26-32.

1. *Supr.* pp. 212-216.

« Ceci est mon sang<sup>1</sup> », paraît tout à fait vain. Les prétendues paroles de l'institution eucharistique n'ont de sens que dans la théologie du mystère, que Jésus n'a point enseignée, et dans l'économie du mystère, que Jésus n'a point instituée. La théologie traditionnelle n'y voit point de difficulté, parce qu'elle prête à Jésus la théologie de Paul, voire celle du quatrième Évangile, et l'institution du mystère. Mais les explications atténuées, par lesquelles certaines autorités du protestantisme libéral transforment ces paroles mystiques en métaphores de signification toute morale<sup>2</sup>, sont un pur anachronisme et ne reflètent que la religion de leurs auteurs. Les déclarations concernant le pain corps et le vin sang du Christ, qui conviennent à l'institution du sacrement, apparaissent encore dans la rédaction évangélique comme superposées aux souvenirs apostoliques relatifs au dernier repas, sur lesquels elles se sont greffées, comme l'interprétation qui y est donnée de la cène s'est greffée sur la coutume des premières communautés. Rien ne sert de vouloir traduire en enseignement donné par Jésus des paroles qui n'ont de signification que dans le mythe interprétatif de la mort du Christ, considérée comme fait accompli et principe du salut universel.

L'auteur du récit dit tenir du Seigneur ce qu'il raconte ; par conséquent, il ne parle pas d'une tradition apostolique, mais d'une vision de son esprit, qu'il aura comprise en révélation du Christ. Autant dire qu'il nous apporte le mythe de l'institution eucharistique tel que lui-même l'a conçu, et comme il pouvait

1. MARC, XIV, 22-23; MATTH. XXVI, 27-28; LUC, XXII, 19-20. Pour le commentaire de ces textes, voir *La légende de Jésus*, 443-444 ; *L'Év. selon Luc*, 508-512 ; *Les origines de la cène*, 178-186. Le texte canonique de Luc est visiblement interpolé d'après I Cor. XI, 24-25 ; la conception paulinienne de l'eucharistie n'était représentée dans la rédaction non interpolée que par les mots : « Ceci est mon corps », tout le reste du v. 19 et le v. 20 tout entier provenant de l'Épître. Il n'est même pas impossible que le commencement du v. 19 soit déjà une addition. Le premier rédacteur, s'il était disciple de Paul, n'aurait pas fait plus de place dans l'Évangile que dans les Actes à la conception dite paulinienne de l'eucharistie.

2. Voir, par exemple, J. RÉVILLE, 139-148 ; GOGUEL, 100, qui ne retient d'ailleurs que la parole : « Ceci est mon corps » ; HOLTZMANN, I, 376-377.

le concevoir, selon l'idée qu'il s'était faite du Christ et du christianisme. Le Paul qui parle ainsi dans les Épîtres est entré dans le christianisme comme dans un mystère, par un appel de l'être divin qui préside au mystère ; il a vécu dans le christianisme comme dans un mystère, toujours entretenu de visions et de révélations que le Christ du mystère continuait de lui envoyer<sup>1</sup>. Ses visions ne sont pas prophétiques, comme celles des anciens voyants d'Israël ou des écrivains apocalyptiques ; elles ressembleraient plutôt à celles du Lucius d'Apulée ; ce sont des instructions que l'esprit du mystère fournit directement à son élu. L'instruction sur l'eucharistie est une vision interprétative des deux rites caractéristiques de la cène primitive : formule d'action de grâces et fraction du pain, formule d'action de grâces et distribution de la coupe, les deux rites constituant « le repas du Seigneur ». Le « Seigneur » du mystère n'étant pas uniquement le Messie qui doit venir, mais d'abord le Christ mort et ressuscité pour le salut des hommes, il est tout naturel qu'un mystique ait vu dans le « repas du Seigneur » un repas commémoratif du Christ mort pour ressusciter. C'est ainsi que le cœur d'Osiris était dans tous les sacrifices, et que la cène de Mithra commémorait un repas que le dieu était censé avoir pris fraternellement avec le Soleil. Dans l'imagination ardente de l'Apôtre, le pain rompu pour « le repas du Seigneur » s'assimile au Christ crucifié pour l'élimination du péché, le vin de la coupe s'identifie à son sang répandu pour le salut des hommes. Mais ces symboles qu'il perçoit, le visionnaire s'en attribue d'autant moins la paternité qu'il en est frappé davantage, et, spontanément, devant son esprit se forme la représentation du Christ instituant, la veille de sa mort, — parce que le dernier repas du Christ, comme nous l'avons vu, avait été mis en rapport, dans

1. Les premiers chrétiens ont vécu dans une atmosphère de visions. GAL, II, 2, mentionne une de ces visions qui détermine une décision importante. Une autre est signalée dans ACT. XVI, 9. Dans le dernier cas, il s'agit d'un songe que Paul interprète en manière d'admonition divine. L'analogie avec les révélations d'Isis à Lucius dans Apulée est ici frappante. Et bien d'autres que Paul ont eu des visions semblables.

les premières communautés, avec la pratique du repas fraternel des croyants, — la cène eucharistique, et la définissant lui-même dans le sens où l'auteur veut l'entendre.

Car il s'agit de définition et non d'explication proprement dite. Les paroles prêtées au Christ n'ont de sens que par rapport à la cène établie, dont il faut préciser le sens, non à un acte personnel dont Jésus aurait voulu rendre compte à ses amis. Les paroles : « Ceci est mon corps », « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang », n'ont de signification que pour qui est d'avance persuadé que le pain et le vin doivent signifier quelque chose par rapport au mystère du Christ mort pour le salut des hommes. Et la recommandation : « Faites ceci en mémoire de moi », aussi peu claire et naturelle que possible dans sa forme, si elle avait été adressée par Jésus aux compagnons de ses dernières heures, en vue d'instituer l'usage du repas commun, a un sens très net pour l'Apôtre, parce que le « ceci » est la coutume des communautés, à laquelle il pense, et dont les paroles précédentes contiennent l'interprétation mystique. C'est justement parce que cette interprétation n'avait pas été fournie à l'auteur par la tradition des premiers apôtres, que son Christ dit : « Faites ceci en mémoire de moi », la cène primitive préluant au banquet du royaume céleste, et ne commémorant pas, ne renouvelant pas mystiquement la passion du Christ. Mais l'interprétation une fois admise, et comme parole du Christ, la recommandation de faire ce qu'avait fait le Christ était superflue, l'acte mystique du Sauveur étant le prototype du rite accompli dans son mystère, et s'imposant de lui-même à la répétition. C'est pourquoi les évangélistes n'ont retenu à l'égard de la cène aucun commandement exprès du Christ, pas plus les trois premiers, qui la rattachent au dernier repas de Jésus, que le quatrième, qui la relie à la multiplication des pains<sup>1</sup>.

1. Se rappeler que la multiplication des pains est un mythe eucharistique, mais de la cène dans les premières communautés, non du sacrement paulinien (cf. *sup.* p. 215, n. 3). Mais il y a dans les Évangiles l'équivalent du précepte



La transformation que notre voyant a fait subir aux croyances de la communauté apostolique apparaît à fleur de sol. Depuis le commencement, la cène du Seigneur annonçait son avènement toujours cru imminent, et elle rassemblait les fidèles de Jésus dans la communion du Christ attendu et dans l'espérance de son royaume. L'Apôtre interpole son mystère de salut dans la perspective du grand avènement, et, tout en continuant de regarder la cène comme préfigurative de la réunion des élus dans le royaume de Dieu, il y perçoit une figuration commémorative du salut réalisé par la mort du Christ ; par la même occasion, le pain et le vin se trouvant mystiquement identifiés au corps et au sang du Christ, il accentue dans le sens du mystère la communion que signifiait et accomplissait le repas primitif. Celui-ci était une communion des fidèles entre eux et dans la présence invisible du Christ ressuscité, en prévision du royaume prochain. Mais le sentiment plus ou moins vague de la présence du Christ immortel ne s'attachait pas encore aux éléments du repas. Maintenant il n'en va plus de même<sup>1</sup> ; le pain étant le corps<sup>2</sup> du Christ, la coupe étant la nouvelle alliance dans son sang,

formel qu'on trouve dans Paul : il est clair, pour qui sait lire, que, dans MARC, XIV, 22, l'ordre : « Prenez. Ceci est mon corps », ne concerne pas que les disciples présents ; de même, dans MATTH. XXVI, 26-27 : « Prenez, mangez », et « Buvez en tous » ; dans LUC, XXII, 17, à propos de la coupe : « Prenez ceci et partagez-le entre vous » ; enfin dans JEAN, VI, 53-58, la participation à l'eucharistie est déclarée indispensable pour le salut.

1. Ce n'est pas à dire que le sentiment d'une communion intime avec le Christ par les éléments de la cène déjà mystiquement comprise n'ait existé dans le christianisme hellénisant indépendamment de Paul, comme le baptême tendait aussi à être compris en sacrement de régénération (cf. HEITMUELLER, *art. cit.* 335-336). Il s'agit pour le moment de marquer la distance qui sépare la pensée paulinienne de la pensée primitive.

2. L'auteur dit « le corps », et « non la chair » ; étant donnée son idée de la chair, il n'aurait jamais songé à dire que le pain était la chair du Christ, parce que la chair, même dans le Christ, était chair de péché : le Christ glorifié n'a pas de chair à laquelle on puisse participer. Corps et sang, dans la pensée de l'Apôtre, s'équilibrent ensemble aussi bien que le feraient chair et sang, pour qui n'a pas de la chair l'idée particulière à nos Épîtres. Le quatrième Évangile (*loc. cit.* p. 278, n. 1) parle de la chair et du sang, parce qu'il n'a pas la conception paulinienne de la chair de péché. On n'est pas en droit d'affirmer un manque d'équilibre dans le symbolisme du corps et du sang (GOGUEL, 83), pour conclure à un symbolisme du pain comme corps du Christ, qui serait indépendant origi-

ou autrement dit, le vin étant le sang de la nouvelle alliance, comme l'ont compris les évangélistes, la communion au Christ esprit s'affirmera, se réalisera moyennant les éléments du repas mystique, le pain et le vin, qui sont mystiquement le corps et le sang du Christ. L'Apôtre assurément ne matérialise pas, ne mécanise pas la présence du Christ au point d'imaginer une transformation physique du pain et du vin dans le corps et le sang de Jésus, une telle substitution de substance n'ayant d'ailleurs aucune raison d'être par rapport au Christ-esprit. Mais pas davantage il ne volatilise cette présence en considérant la participation au pain et au vin comme une simple image, une métaphore en action, qui signifierait l'assistance morale que le Christ donne aux siens, ou bien l'union morale que crée entre eux et lui son amour. Les éléments de la cène sont le moyen d'une participation mystique mais réelle au Christ-esprit, au Christ mort et ressuscité. Comment la chose est possible, une raison un peu exigeante peut se le demander ; mais la foi ne se l'est pas demandé, et c'est pourquoi elle n'y a trouvé aucune difficulté.

Ce caractère sacramentel de la cène est aussi clair que celui du baptême, si même il ne l'est davantage. Les fidèles de Corinthe jugeaient le baptême si efficace qu'ils se le faisaient, nous dit-on, réitérer à l'intention de leurs défunts. Notre auteur croit les éléments de la cène si remplis de vertu qu'ils peuvent tuer, ou tout au moins rendre malades, ceux qui n'ont pas les dispositions voulues pour le repas sacré. Il va de soi que cette vertu de la cène est par elle-même bienfaisante et ne devient redoutable qu'aux indignes<sup>1</sup>. Ce qu'elle est au fond, les formules de

nairement de la signification attribuée au vin, si ce n'est pour autant que le pain seul, pour l'Apôtre et, indépendamment de lui, dans la « fraction du pain » de toutes les communautés, figurait plus ou moins l'union des fidèles dans le Christ, c'est-à-dire le corps mystique de celui-ci. Mais : « Ceci est mon corps », concerne le corps personnel du Christ, non son corps mystique ou moral dans la communauté.

1. Cor. XI, 30-32, montre, d'ailleurs, que l'Apôtre ne comprend pas les maladies et la mort des fidèles négligents comme l'effet purement magique d'un sacrilège. Ces fidèles manquent « de discernement », ils ne sont pas pour cela voués

l'institution eucharistique le disent assez clairement. Le pain est le corps du Christ en faveur des croyants. Le vin est le sang de la nouvelle alliance, le sang de Jésus, par lequel est consacrée la véritable économie du salut.

Jadis beaucoup s'efforçaient d'entendre : « Ce pain est la figure de mon corps. Ce vin est l'image de mon sang ». Subterfuge de théologiens rationalisants, que déconcertait le réalisme mystique de Paul. D'autres maintenant, s'autorisant de ce que la communauté des croyants est souvent désignée par l'Apôtre lui-même comme le corps mystique du Christ, interprètent : « Ce pain est la représentation de mon corps mystique, dans votre intérêt<sup>1</sup>. » Mais quel intérêt si grand y aurait-il pour la communauté à savoir qu'elle est représentée en son unité par le pain ? Et le pain ne doit-il pas, pour l'équilibre de la pensée et du rite, désigner le corps personnel du Christ, comme le vin désigne son sang ? La foi créatrice de religions ne se paie pas de métaphores comprises comme telles ; elle y croit. Rien ne sert d'invoquer les vraisemblances de l'histoire<sup>2</sup>. Notre auteur ne se met aucunement à la place de Jésus en son dernier repas. Nulle idée, par conséquent, d'une chair vivante qui se substituerait au pain pour être mangée par les disciples. C'est au Christ-esprit que participent les fidèles. Le corps naturel et le sang de Jésus n'existent que pour mémoire dans le symbole du pain et du vin. Quant au corps spirituel et au corps mystique du Christ, on a pu voir déjà que, si logiquement ils se distinguent, pratiquement ils se compénètrent, le Christ lui-même étant l'esprit par lequel et dans lequel se fait l'unité de son corps mystique, la communauté des croyants. Le pain et le vin sont

au sort des infidèles et des ennemis de Dieu ; c'est pourquoi le châtement qui les atteint est censé avoir un effet purificateur.

1. Notamment J. RÉVILLE, 88-89.

2. Il serait plus utile de comparer les textes magiques où le sang d'Osiris est dit avoir été donné à boire à Isis dans une coupe de vin, ou bien où l'on dit à la coupe : « Tu es du vin, et tu n'es pas du vin, mais la tête d'Athéna ; tu es du vin, et pas du vin, mais les entrailles d'Osiris » etc. *Ap.* REITZENSTEIN, 204-205.

comme l'expression sensible du Christ qui mourut, et qui est maintenant immortel ; et c'est par la participation commune à ces éléments que se réalise le corps mystique du Christ dans l'unité de son esprit. La distinction absolue qu'une logique abstraite voudrait introduire entre le Christ personnel, les éléments qui le représentent, et son influence dans l'âme des croyants, détruit le mirage de la foi. Autant vaudrait distinguer entre Dionysos et sa présence mystique soit dans les victimes des bacchanales soit dans les bacchants et bacchantes. L'on est ici en plein mystère ; il ne faut pas se mettre en pleine scolastique.

La pensée de l'Apôtre est facile à éclaircir par d'autres textes : « Donc, mes bien chers », écrit-il dans la même Épître aux Corinthiens, « fuyez l'idolâtrie. Je parle à des gens intelligents ; appréciez vous-mêmes ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons ( la coupe eucharistique) n'est-elle pas communion au sang du Christ ?<sup>1</sup> » — Cette affirmation claire de la communion au sang explique la formule mal venue : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang ». On dirait que l'auteur n'a pas osé employer du premier coup la formule : « Ceci est mon sang », qui était dans son idée, et que réclamait le parallélisme avec : « Ceci est mon corps ». Reste de scrupule inconscient, ou précaution de langage pour ne pas heurter le sentiment juif en parlant de sang bu<sup>2</sup>. — « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » — Il n'est donc douteux que le pain soit mystiquement le corps propre du Christ,

1. I COR. X, 14-16. τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν ; Le mot « communion » est ici pour « moyen de communion » (LIETZMANN, 123). Le pain pourrait aussi bien être dit « pain de bénédiction », puisque l'on rendait grâces sur le pain comme sur le vin ; peut-être la coupe, de la cène était-elle appelée de préférence « coupe de bénédiction », par analogie avec la troisième coupe du festin pascal, qui était ainsi qualifiée.

2. JEAN, VI, 56, 60, brave ce sentiment, sauf à en montrer l'inanité (v. 63) ; mais notre Paul ménage beaucoup plus les susceptibilités juives. La formule de MARC, XIV, 24 : « Ceci est mon sang de l'alliance », si mal venue qu'elle soit encore, tire au clair celle de l'Apôtre : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. »

comme le contenu de la coupe est son sang. Mais, en vertu de la participation qui existe mystiquement entre le Christ-esprit et la communauté, Paul ajoute aussitôt, comme s'il était dupe des mots : « Parce qu'il n'y a qu'un pain, nous sommes, (si) nombreux (que nous soyons), un seul corps ; car tous nous avons part au pain unique<sup>1</sup>. » — Le corps unique dont il est ici question est le corps mystique du Christ, la communauté. Mais, qu'on y fasse bien attention, le pain unique dont il est ici parlé, ce n'est pas tant le pain mangé que le Christ lui-même, attendu que l'on rompt plusieurs pains pour la cène, et que ces pains nombreux ne sont, eux-aussi, qu'un « pain unique », parce que tous ensemble ils sont le Christ.

L'auteur s'explique, d'ailleurs, sur ce qu'il entend par communion au corps et au sang du Christ dans les éléments de la cène. « Voyez l'Israël selon la chair », — le peuple juif, que l'Apôtre oppose mentalement au peuple chrétien, qui est le véritable Israël, l'Israël selon l'esprit ; — « est-ce que ceux qui mangent les victimes ne sont pas en communion de l'autel ?<sup>2</sup> » — L'auteur dit : « l'autel », pour ne pas dire Dieu ; mais l'autel du temple est la table de Dieu, et l'on voit bien par la suite qu'il s'agit de la communion sacrificielle, la participation mystique qui s'établit, par le moyen de la victime, entre le dieu et les prêtres ou fidèles qui consomment une partie de l'animal sacrifié. Le rapport est compris de la même façon, et avec raison, qu'il

1. I COR. X, 17. ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν · οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν. On parle de pain au singulier, parce que la provision de pain pour la cène forme un tout qui n'a qu'une signification mystique. Il paraît tout à fait abusif d'inférer (avec LIETZMANN, 123) de ce passage et de *Didaché*, XI, 4, qu'un seul pain était rompu pour le repas de communauté. Même dans cette hypothèse, le pain unique serait toujours le Christ, ce pain étant celui qui se retrouve dans tous les repas de la communauté, non le pain matériel, qui n'est servi qu'une fois.

2. I COR. X, 18. βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα · οὐχ οἱ ἐσθιόντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶν ; Idée qui n'est pas expressément formulée dans l'Ancien Testament, mais qui est plus ou moins impliquée dans tout rite de sacrifice mangé, plus vivante et mieux sentie dans les repas sacrés des cultes de mystères. La formule : « participant de l'autel », paraît empruntée au judaïsme hellénistique, car on la retrouve dans Philon (*ap. LIETZMANN, loc. cit.*).

s'agisse du Dieu d'Israël ou des dieux païens ; dans un cas comme dans l'autre, on est commensal de l'être invisible à qui s'adresse le sacrifice, et l'on entre avec lui dans un rapport étroit de communion spirituelle. Et l'Apôtre discute cette idée, qu'il n'a pas encore exprimée, de la communion aux dieux païens par le sacrifice : « Que dis-je donc ? Que la viande immolée aux idoles soit quelque chose (de particulier) ? Ou que l'idole soit quelque chose<sup>1</sup> ? » — Non certes ; la viande n'est toujours que de la viande, et l'image du dieu n'est rien du tout. Seulement il y a les démons, les esprits que les païens appellent des dieux, avec lesquels on communique réellement quand on mange de ce qui leur a été offert. — « C'est que, ce qu'ils (les païens) immolent, ils l'immolent aux démons, non à Dieu. Or je ne veux pas que vous entriez en communion des démons. Vous ne pouvez pas boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez point avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons. Ou bien voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? Sommes-nous plus forts que lui ? »<sup>2</sup> — Le Christ ne peut supporter que ses fidèles entrent dans une autre communion spirituelle que la sienne.

L'assimilation de la cène à un repas de sacrifice est donc

1. I COR. X, 19.

2. I COR. X, 20. ἀλλ' ὅτι ἂ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν \* οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. 21. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων \* οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. 22. La participation formelle aux sacrifices païens semble ici défendue absolument, par un motif religieux qui est en rapport avec la notion du mystère chrétien. Mais l'instruction (x, 1-22) où ce précepte est donné se trouve enclavée dans une autre leçon (VIII, 1-13, x, 23-xi, 1), qui est conçue dans un autre esprit : là il est interdit de s'associer aux repas de sacrifice, parce que les croyants de faible conscience pourraient trouver dans un pareil exemple occasion de chute ; par ailleurs, on peut acheter de la viande au marché sans s'informer si elle provient de sacrifice ; on peut, convié chez un païen, manger de tout ce qu'il offre, à moins toutefois que tel mets ne soit signalé comme ayant appartenu à une oblation sacrificielle, et, dans ce cas encore, on doit s'abstenir à cause du scandale. Ces préceptes de bon sens ne sont pas en contradiction expresse avec l'autre instruction, mais il n'est pas croyable qu'ils aient été donnés en même temps, ni probable qu'ils émanent du même auteur. Que la leçon apparemment la plus libérale soit la plus ancienne, il est permis d'en douter ; mais il n'est pas non plus certain que l'instruction mystique vienne de Paul.

aussi complète que possible. Le Christ est comparé à un dieu qui se fâcherait de voir abandonner son autel. Les éléments eucharistiques sont assimilés aux victimes et oblations des sacrifices tant israélites que païens. La cène chrétienne, indéfiniment renouvelée, soutient le même rapport avec le sacrifice unique, la mort de Jésus sur la croix, que les repas ordinaires de sacrifice avec l'immolation des victimes. Une position spéciale semble appartenir au Christ, qui est à la fois victime et président divin du banquet sacrificiel. Mais nous savons déjà que telle est la position des dieux de mystère, notamment Dionysos et Osiris. L'Apôtre ne fait valoir ici que l'idée générale de la communion sacrificielle, où d'ailleurs est impliquée aussi une participation mystique entre la victime et le dieu ; car, si l'on entre en communion avec le dieu par le moyen de la victime, c'est qu'une certaine vertu divine est en celle-ci, par laquelle s'établit la communion du dieu et du sacrifiant. A cet égard, Dieu d'Israël, dieux païens, Christ sont mis sur le même plan. Bien que les viandes de sacrifice ne soient par elles-mêmes rien de divin, non plus que les éléments de la cène, il n'y en a pas moins, dans les repas de sacrifice et dans la cène, une union mystique, qui est autre chose qu'une simple solidarité morale<sup>1</sup>, entre Dieu, les dieux, le Christ, d'une part, et d'autre part les Israélites ou les païens sacrifiant, les chrétiens communiant au pain et à la coupe. Sans doute on ne mange pas les démons dans les victimes, pas plus qu'on ne mange matériellement le corps du Christ dans le pain, qu'on ne boit matériellement son sang dans le vin ; mais une communion d'esprit s'établit entre les dieux ou esprits du sacrifice et ceux qui participent au sacrifice en consommant les matières, réelles chez les Juifs et les païens, symboliques chez les chrétiens, de l'oblation sacrificielle. Cette communion d'esprit, qui se fonde sur la notion commune du sacrifice, non sur la notion orthodoxe du sacrifice israélite, qui est un service d'hommage et un témoignage de

1. Idée à laquelle se tient J. RÉVILLE, 75.

fidélité, est pour notre auteur quelque chose de très concret ; ce n'est pas une relation d'amour réciproque, mais une pénétration de l'être humain par l'être divin, et, dans la cène chrétienne, une prise de possession du fidèle par le Christ-esprit.

Toujours dans la même Épître, l'Apôtre amène à ce propos la comparaison de l'union sexuelle, que nous savons empruntée au réalisme mystique des cultes païens. Pour détourner les Corinthiens de la fornication, il leur dit : « Le corps du chrétien n'est pas pour la fornication, mais pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps<sup>1</sup>. » — Réciprocité qui ne laisse pas d'être significative. En un sens, le fidèle est dans le Christ, et en un sens le Christ est en lui ; de même le fidèle est, corps et âme, au Christ, et en même temps le Christ lui appartient. Sorte de mariage avec droit mutuel, et en quelque manière exclusif, des deux époux. — « Dieu, qui a ressuscité le Seigneur », — le Christ, qui appartient au corps de son fidèle, — « nous ressuscitera aussi par sa puissance<sup>2</sup> », — précisément parce que le Christ a été donné au corps du croyant. — « Ne savez-vous pas que nos corps sont les membres du Christ ? » — Chaque corps de fidèle appartient au Christ, et ses membres sont au Christ. — « Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? Ne savez-vous pas que quiconque s'unit à une prostituée n'est qu'un corps (avec elle) ? Car *les deux*, est-il dit, *seront une seule chair*<sup>3</sup>. Celui qui s'unit au Seigneur n'est qu'un esprit (avec lui)<sup>4</sup>. » — Les deux unions sont, en leur genre, aussi étroites et aussi réelles l'une que l'autre. L'eucharistie est le sacrement de l'union qui fait du Christ et du fidèle un seul esprit ; elle réalise cette union ; et ni cette union ni ce sacrement ne sont à entendre en symbole. Ce sont des réalités mystiques, comme l'esprit du Christ qui est censé vivre dans le fidèle.

1. I COR. VI, 13. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆς πορνείας ἀλλὰ τοῦ κυρίου, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. Toute la leçon (VI, 12-20) paraît dans le même courant de pensée que X, 1-22.

2. I COR. VI, 14.

3. GEN. II, 24.

4. I COR. VI, 15-17.



Ainsi la conception paulinienne de l'eucharistie tient essentiellement à l'Évangile paulinien du mystère ; elle n'y est point du tout adventice ni aucunement contradictoire ; l'eucharistie est la forme nécessaire et le rite essentiel de ce mystère. C'est dans l'eucharistie que se perpétue le gage de l'amour divin dans l'amour du Christ, et que se réalise incessamment l'union des fidèles dans le Christ et avec lui. Les sacrements de l'initiation chrétienne, baptême et eucharistie, sont en parfaite harmonie avec la doctrine du salut par la foi au Christ mort et ressuscité ; ils en sont l'expression normale et naturelle, si l'on peut dire. Ces rites sont la forme qui convient à ce mythe, et qu'il réclame. Mythe et rites se conditionnent réciproquement. Et le mythe et les rites, en tant que mythe et que rites de mystère, ont la même origine. Ce n'est pas la tradition propre d'Israël ni la tradition de l'Évangile prêché par Jésus qui ont pu enseigner aux croyants que le chrétien mourait avec le Christ dans le baptême pour ressusciter avec lui, qu'il communiait réellement dans l'eucharistie à ce même Christ mort et ressuscité, pas plus qu'elles ne leur ont révélé le secret du salut par le crucifiement du péché universel dans la chair du Christ.

### III

On a pu voir précédemment<sup>1</sup> que le quatrième Évangile et la première Épître johannique établissent le même rapport entre le baptême et l'eucharistie. On peut dire que l'Évangile a sur la cène eucharistique un enseignement ex-professo, qu'il développe en le rattachant au miracle de la multiplication des pains, présenté, non sans raison, comme le prototype de la cène, et qui en devient ainsi le mythe d'institution<sup>2</sup>. Tant s'en faut, en effet, que le mysticisme johannique exclue le souci du rite, et que l'évangéliste ait été préoccupé seulement d'ajuster de façon quelconque à sa propre théologie une interprétation idéaliste

1. *Supr.* p. 270.

2. JEAN, VI.

de la pratique qui était devenue déjà traditionnelle dans les communautés<sup>1</sup>. Ce qui induit en erreur certains exégètes est le manque apparent d'un récit d'institution eucharistique tel que celui des Synoptiques. Mais, comme, dans les quatre Évangiles, le baptême de Jésus est le prototype du baptême chrétien, le fait mythique par lequel ce baptême est inauguré, ainsi, dans l'Évangile johannique, le récit de la multiplication des pains, qui paraît être le plus ancien mythe d'institution eucharistique<sup>2</sup>, antérieur à la diffusion de celui qu'ont fait prévaloir la vision et l'enseignement de Paul, est le prototype de l'eucharistie, le fait mythique par lequel a été inaugurée la cène chrétienne. Et non content de l'inaugurer ainsi, le Christ johannique, en un long discours qui se rattache au miracle comme une sorte de commentaire, formule une théorie du sacrement. Rien n'est plus conforme au rôle de grand révélateur et de grand mystagogue qui lui est attribué ; mais rien aussi ne montre mieux combien le symbolisme rituel et la notion mystique du sacrement sont essentielles à la théologie, à la religion, au christianisme du quatrième Évangile.

C'est en partant de l'eucharistie que l'évangéliste présente d'abord le Christ comme le pain de vie<sup>3</sup>, et c'est en la visant directement qu'il fait proclamer par le Christ la nécessité, pour tout croyant, de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle<sup>4</sup>. » La Première aux Corinthiens n'avait point marqué si nettement le caractère de l'eucharistie comme nourriture de vie et gage d'immortalité. Il est vrai que le Christ johannique dit pour finir : « C'est l'esprit qui donne la vie, et la chair ne sert de rien<sup>5</sup>. » Mais l'Apôtre en aurait dit tout autant, et ces paroles

1. Opinion de J. RÉVILLE, 58.

2. Cf. *supr.* p. 278, n. 1.

3. Pour l'interprétation du discours sur le pain de vie, voir *Le quatrième Évangile*, 232-251 ; BAUER, *Johannes*, 66-76 ; GOGUEL, 200-208.

4. JEAN, VI, 54. La mention de la résurrection à la fin de ce verset et dans 39-40, 44, appartient à une rédaction secondaire.

5. JEAN, VI, 63. τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

ne sont qu'une explication, non une rectification<sup>1</sup> de ce qui précède. Nonobstant des expressions forcées, et qui le sont à dessein, manger la chair et boire le sang du Christ ne signifie pas autre chose qu'être uni mystiquement au Christ dans la participation réelle de son esprit ou de son être, effectuée dans la foi et l'amour. C'est pourquoi la chair ne sert de rien, la chair au sens propre du mot ; mais ce n'est pas de cette chair-là qu'il était question quand le Christ johannique proclamait la nécessité de manger sa chair et de boire son sang. Sa chair est vraiment une nourriture, mais ce n'est pas une viande ; son sang est vraiment un breuvage, mais ce n'est pas un liquide extrait de ses veines. La nourriture et le breuvage sont spirituels. On mange du pain, on boit du vin, et l'on s'unit au Christ, on reçoit sa vie et l'on vit en lui. Ce que l'on mange et ce que l'on boit matériellement est une nourriture périssable, comme la manne<sup>2</sup> ; mais ce à quoi l'on participe à l'occasion de cette nourriture et par son moyen est un aliment de vie éternelle, l'esprit et la vie qui sont le Christ immortel.

Le rapport de la cène avec la mort du Christ n'est pas, comme dans Paul, au premier plan de la perspective. Il ne laisse pas d'être maintenu. Quand le Christ johannique dit : « Le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde<sup>3</sup> », il fait clairement entendre que sa mort est la condition du présent qu'il offre. Car l'évangéliste ne veut pas montrer, même seulement en image, les fidèles mangeant la chair et buvant le sang du

Ces paroles ne signifient aucunement que ce qui précède a été dit en manière d'allégorie (opinion de GOGUEL, 208), mais que la vertu divine n'est pas dans les éléments de la cène, le pain et le vin, qui sont mystiquement le corps et le sang du Christ ; elle est dans l'esprit vivifiant qui est mystiquement présent dans les éléments (BAUER, 72), le Christ immortel étant, en un sens, tout esprit, non chair et sang dans le sens vulgaire de ces mots.

1. L'hypothèse d'une surcharge est admise par plusieurs critiques ; mais elle ne s'impose pas (cf. BAUER, *loc. cit.*), et cette question de rédaction importe peu à notre sujet.

2. JEAN, VI, 31-32, 49.

3. JEAN, VI, 51. Paraphrase johannique de la formule paulinienne : « Ceci (le pain) est mon corps, qui est pour vous. » Sur ce v. et les suivants, voir *Le quatrième Evangile*, 241.

Christ naturellement vivant. Manger la chair, boire le sang du Christ implique sa mort, tout comme l'implique, dans Paul et dans les trois premiers Évangiles, la présentation du pain et du vin, avec les paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang ». Toutefois la mort de Jésus, bien que sacrifice volontaire et agréable à Dieu, n'est pas ici comprise en sacrifice proprement expiatoire. C'est toujours un sacrifice, un acte directement coordonné à la gloire de Dieu et au salut des hommes, l'acte moyennant lequel le Verbe incarné, crucifié et glorifié, a pu être donné réellement aux croyants en gage et principe d'immortalité. La cène n'est point par elle-même ce sacrifice, mais elle est le repas de communion, indéfiniment renouvelé, qui se rattache à la consécration que le Christ a faite de lui-même à son Père par sa mort<sup>1</sup>.

Au fond, le dernier repas du Christ, dans le quatrième Évangile<sup>2</sup>, où il n'est point parlé de l'institution eucharistique, est plus rempli que dans les Synoptiques par la pensée de la cène chrétienne et de sa relation essentielle avec la mort du Christ. Si l'on examine l'ensemble des récits et discours qui le concernent, on ne peut s'empêcher de penser que l'évangéliste a voulu figurer dans la représentation de ce repas l'*agape*, le repas de fraternité qui est encore de son temps la cène eucharistique, avec la plénitude de signification mystique et morale qu'il comporte. La description symbolique du lavement des pieds<sup>3</sup> concourt à cet enseignement ; la leçon de la charité<sup>4</sup> y a sa place naturelle, et la prière du chapitre xvii est une véritable prière eucharistique, imitée de l'usage chrétien<sup>5</sup>, dont elle est censée fournir le modèle typique. Ce n'est plus l'action de grâces sur le pain et le vin, sur les biens de la terre, mais l'action de grâces pour les biens spirituels, pour les bienfaits de Dieu dans

1. JEAN xvii, 19. Cf. BAUER, 157 ; *Le quatrième Évangile*, 448.

2. JEAN, xiii-xvii.

3. JEAN, xiii, 1-20. Cf. *Le quatrième Évangile*, 382-394 ; BAUER, 129-130. Le baptême et l'eucharistie sont visés en même temps dans le v. 10.

4. JEAN, xiii, 34-35. Cf. *Le quatrième Évangile*, 401.

5. Cf. *Le quatrième Évangile*, 440-451.

l'ordre du salut, comme il convient au sacrement chrétien ; Jésus lui-même en parle en souverain prêtre, qui s'est consacré à son œuvre, au salut des prédestinés, en acceptant la mort. Il y a là beaucoup plus qu'un récit d'institution ; il y a le mystère même, célébré et commenté par anticipation, le Christ y apparaissant en exégète aussi bien qu'en instituteur de la cène mystique.

La doctrine johannique des sacrements est en harmonie parfaite avec la christologie de l'incarnation. On n'a pu la trouver contradictoire à l'idée du culte en esprit qu'en se méprenant sur ce que le quatrième Évangile entend par culte « en esprit et en vérité<sup>1</sup> ». De même que le Christ, tout Dieu et tout esprit en tant que Verbe, est réellement incarné, se fait chair sans rien perdre de sa nature spirituelle, la chair lui servant à la manifestation sensible de sa gloire, de même le culte en esprit s'incarne, on peut le dire, dans les sacrements où agit l'esprit, il reste spirituel sous les éléments sensibles qui sont le symbole et comme le moyen de son action invisible. Assurément la gnose du quatrième Évangile est plus intellectuelle que celle de Paul ; elle ne conçoit pas tant le salut en forme de justification, de rédemption, qu'en manière de connaissance vraie, d'illumination ; mais la vérité qui sauve est une vérité vivante, non la connaissance abstraite d'une métaphysique divine ; de cette connaissance salutaire, de cette vie contagieuse d'immortalité, les sacrements chrétiens sont une expression, une manifestation, une communication.

Et nous sommes ici en plein mystère, dans un mystère plus hellénisé, plus teinté de philosophie, moins près des vieilles mythologies orientales que celui de Paul, mais un vrai mystère, qui a ses rites de salut comme il a son mythe de salut, ceux-là correspondant à celui-ci dans un parfait équilibre. Rien ne sera grec et alexandrin, si l'idée du Logos, si le principe du symbolisme johannique ne le sont pas ; rien ne sera religion de mystère, si

1. JEAN, IV, 23.

le christianisme du quatrième Évangile n'est pas une telle religion. Cependant l'idée de l'incarnation et les symboles rituels avec leur interprétation sont chrétiens. Le christianisme s'est développé en mystère et à l'instar des mystères, en se pénétrant de leur esprit, en s'appropriant certaines idées de leur philosophie mystique. Mais il n'avait pas conscience de les avoir imités, il ne les avait pas réellement copiés. Il s'était spontanément compris lui-même et construit à leur image.

Il n'y a pas lieu de suspecter la bonne foi des apologistes chrétiens, lorsqu'ils disent, comme Justin<sup>1</sup> et Tertullien<sup>2</sup>, que le diable a par avance imité dans les mystères païens les rites des communautés chrétiennes. Les rites mêmes n'avaient pas été empruntés au paganisme par le christianisme naissant, et, si les fondateurs du christianisme les avaient interprétés dans le sens des mystères, ce n'avait pas été par un emprunt délibéré des idées qui avaient cours dans la philosophie mystique du temps et dans les cultes de mystères. Mais, d'autre part, il est trop évident que les écrivains ecclésiastiques bien informés, notamment les deux qui viennent d'être cités, ont eu un sentiment très net de l'étroite parenté qui existait entre les rites chrétiens et les rites de mystères, par exemple entre l'eucharistie et les repas mystiques dans le culte de Mithra. Il n'est donc pas téméraire aujourd'hui de constater cette affinité, reconnue et attestée par des hommes qui savaient à quoi s'en tenir sur la question de fait. La pensée des Pères est que Jésus seul a réalisé l'œuvre de salut qu'on attribue aux dieux des mystères, et que seul il a institué les rites vraiment efficaces de vie éternelle ; les mystères païens sont des mystères de démons, mauvaises caricatures du vrai mystère, du mystère chrétien, qui est le mystère de Dieu. On a pu voir que telle était déjà, au fond, la pensée de l'Épître aux Corinthiens.

1. I. *Apol.* 66 ; *Dial.* 70 ; *supr. cit.* p. 195.

2. *De praesc.* 40 ; *supr. cit.* p. 173.

---

## CHAPITRE X

### LA CONVERSION DE PAUL ET LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME<sup>1</sup>

On vient de voir comment le mystère chrétien s'est greffé sur l'Évangile de Jésus et de ses premiers fidèles. Il est plus difficile de saisir comment le mystère s'est formé dans l'esprit et l'âme de ceux qui l'ont construit. De ces grands ouvriers Paul (ou la littérature qui nous est parvenue sous son nom) est pour nous le type représentatif, puisque nous ignorons à peu près complètement ses collaborateurs et même, pour une très large part, la vie intime des premières communautés entre l'an 60 et l'an 140. Mais ces témoins héroïques n'étaient pas hommes à s'analyser eux-mêmes pour l'édification de la postérité. Ce que Paul nous apprend de lui-même, ou ce qui est dit de lui dans ses Épîtres, est pour un autre objet que la description de son passé, de son évolution religieuse et du travail de sa pensée depuis le temps de sa jeunesse jusqu'au temps où il organisait ses communautés d'Asie mineure et de Grèce, et se préparait à transporter son apostolat en Occident. Par ailleurs, le récit de ses missions, dans les Actes, si solide qu'il soit pour le principal, nous instruit assez mal sur sa prédication et moins

1. Récentes études sur la vie de Paul et sur sa conversion : C. CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken* (1904) ; A. DEISSMANN, *Paulus, Ein kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (1911) ; P. GARDNER, *The religious experience of Saint Paul* (1911) ; H. BOEHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (1913) ; W. HEITMUELLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XIII (1912), IV, 320-337 ; C.-G. MONTEFIORE, *Judaism and Saint Paul* (1914) ; J. WEISS, *Das Urchristentum* (1914) ; C. H. WATKINS, *Der Kampf des Paulus um Galatien* (1913) ; J. WELLHAUSEN, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte* (1914). Tous ces auteurs admettent l'authenticité substantielle des principales Épîtres. L'œuvre récente de Delafosse a été appréciée plus haut, p. 223, n. 1.

encore sur le mouvement intime de sa pensée. Le récit de sa conversion, quand même l'historicité n'en serait pas douteuse, n'a rien d'une étude psychologique : c'est un beau miracle, dont on ne nous dit pas les antécédents<sup>1</sup>. Force nous est pourtant de rechercher, si possible, les circonstances de cette conversion, et, dans les documents qui s'y rapportent, comment est née et a grandi la foi du mystère chrétien en des convertis qui se réclamaient du nom de Jésus ; enfin comment le mystère a pu n'être pas énergiquement réprouvé par ceux qu'on supposerait avoir eu la tradition authentique de l'Évangile ; et ce que l'Évangile a gagné en devenant un mystère. Mais, ici comme dans les précédents chapitres, une bonne partie de ce qui va être dit au sujet de Paul se transposera sur des chrétiens des générations suivantes, qui ont, de toute manière, parachevé son œuvre.

## I

« Si quelque autre croit pouvoir prendre assurance en la chair », — écrivait Paul aux Philippiens, touchant ses adversaires judaïsants, qui, eux, se prévalaient de « la chair », c'est-à-dire de leur origine israélite et des avantages qu'ils y supposaient attachés, — « je le pourrais bien davantage : circoncis le huitième jour ; Israélite de race », — ce qui n'était point le cas de tous les circoncis ; — « de la tribu de Benjamin ; Hébreu né d'Hébreux ; pharisien quant à l'observation de la Loi ; quant au zèle, persécuteur de l'Église ; eu égard à la justice qui est selon la Loi, ayant mené une vie irréprochable. Mais ce qui m'était profit, je l'ai, pour le Christ, jugé perte. Même je considère tout comme perte, eu égard au bien éminent de la connaissance de Christ Jésus, mon Seigneur, pour qui j'ai tout perdu, tout regardé comme ordures, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, pourvu, non d'une justice à moi, qui viendrait de la Loi, mais de la jus-

1. Sur la critique des Actes, voir NORDEN, *Agnostos Theos* ; E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte* (1912) ; HEITMÜLLER et WELLHAUSEN, *supr.*, p. 293, n. 1 ; notre commentaire, *Les Actes des Apôtres* (1920).



tice qui (est obtenue) par la foi, la justice qui vient de Dieu à raison de la foi ; afin de le connaître » — non seulement de manière spéculative, mais expérimentalement, — « lui (le Christ) et la vertu de sa résurrection, ainsi que la communion à ses souffrances, à lui conformé dans sa mort, afin d'arriver, si je puis, à la résurrection d'entre les morts<sup>1</sup>. »

L'Épître aux Galates dit la même chose en regard d'une propagande judaïsante contre laquelle polémise aussi bien l'Épître aux Philippiens : « Si je voulais encore plaire aux hommes », — façon polie de désigner ceux qui contrecarrent l'auteur, les hommes dont il va dire qu'il ne leur doit pas son Évangile, et par conséquent les anciens apôtres, — « je ne serais pas (vraiment) serviteur du Christ. Car je vous déclare, frères, que l'Évangile par moi prêché n'est pas affaire d'homme ». — Ce n'est pas une doctrine humaine, qui aurait été transmise à Paul par d'autres hommes. — « Car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu, ni (par un homme) que j'en ai été instruit, mais par révélation de Jésus-Christ<sup>2</sup> », — c'est-à-dire par une révélation dont

1. PHIL. III, 5-11. Que Paul, en rappelant son passé de pharisien (v. 6), ait voulu marquer le changement qui avait dû s'opérer en lui pour reconnaître que Dieu s'était révélé à des gens du peuple, des Galiléens pécheurs (DIBELIUS, 59), il est permis d'en douter. Le Paul qui parle ici n'insiste jamais sur cette merveille-là, et il ne croit pas que les apôtres galiléens aient si bien compris l'Évangile. Ce qu'il veut signifier est plutôt la transformation du zéléteur de la Loi en prédicateur du salut par la foi sans les œuvres de la Loi. Remarquer combien, dans tout ce passage, il insiste sur la foi et la connaissance mystique, la γνῶσις. Il ne songe pas à relever ceux qui ont connu le Christ « selon chair ».

2. GAL. I, 10. Paul a d'abord répondu au reproche qu'on lui fait d'alléger par politique l'Évangile en sacrifiant la Loi. La question, répond-il, est de savoir si c'est pour gagner les hommes ou pour plaire à Dieu. Et il continue : εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἡρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην. Ici « les hommes » ne sont plus les convertis de Paul, ce sont les avocats de la Loi, les pharisiens que Paul a quittés, les chrétiens judaïsants ou censés tels qui maintenant le blâment, et dont son Évangile est indépendant. C'est cet Évangile, au contraire, qu'il ne veut pas mutiler pour leur être agréable, parce qu'en agissant de la sorte il serait infidèle au Christ. Paul se dit « esclave » du Christ, du « Seigneur », à qui il appartient, étant sauvé par lui. Comparer le « servitium » d'Isis, *supr.* p. 143, n. 4. — 11. γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. Paul se défend de prêcher un Évangile « selon homme », comme il se défend de connaître un Christ « selon chair ». II COR.