Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 12 (1924)

Artikel: Le culte du christianisme primitif et le nouveau testament
Autor: Wetter, Gillis P.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380084

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

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

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

Download PDF: 10.07.2025

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

LE CULTE DU CHRISTIANISME PRIMITIF ET LE NOUVEAU TESTAMENT *

Le problème que le titre de cette étude formule en raccourci a attiré l'attention des historiens dans ces dernières années seulement. La théologie protestante, en effet, n'a voué au culte et à la liturgie antiques qu'un intérêt très lointain. Au fond, à côté des savants catholiques,

* L'étude dont nous publions ici la version française, est la reproduction de la leçon inaugurale que M. Gillis P:son Wetter, récemment nommé professeur ordinaire de science du Nouveau Testament à l'Université d'Upsal, a faite au début de l'année universitaire 1923-1924.

Les travaux qui portaient la signature de M. Wetter ont, dès 1912, attiré sur lui l'attention des historiens des origines chrétiennes. Ses premières publications sont consacrées à saint Paul *(Der Vergeltungsgedanke bei Paulus* et *Charis)*, puis à l'étude comparée de quelques-unes des expressions les plus caractéristiques du vocabulaire du quatrième évangile : « le Fils de Dieu », « je suis la lumière du monde », « c'est moi... ». Plus récemment, deux livres capitaux sur les origines de la liturgie chrétienne ont prouvé que M. Wetter a le sens de la synthèse et les dons du véritable historien (voir *Altchristliche Liturgien*, deux volumes, Göttingen, 1921 et 1923).

La leçon qu'on va lire est à la fois un résumé des recherches antérieures du savant suédois et un programme de travail. M. Wetter ne pense pas, on le verra, que l'explication par le « culte chrétien » puisse résoudre tous les problèmes que pose l'étude des origines chrétiennes ; il sait qu'« avec une clef on ne peut prétendre ouvrir toutes les serrures » ; mais il oriente les chercheurs dans une direction très précise où il vaut la peine de le suivre. L'étude de M. le professeur Baldensperger, publiée dans notre dernier fascicule, atteste que les préoccupations de M. Wetter sont partagées aujourd'hui par tout un groupe d'historiens. (*Réd.*)

seuls les Anglais ont fait des recherches dans ce domaine et répandu des clartés sur cet aspect de la piété chrétienne des origines. On ne saurait, du reste, s'en étonner. Les Eglises protestantes ont longtemps estimé que les questions liturgiques devaient passer à l'arrière-plan ; à tel point qu'elles en étaient venues à penser qu'il en avait été ainsi dès les origines et que le culte de l'Eglise catholique était une nouveauté, totalement ignorée des temps apostoliques. On savait pourtant que les deux sacrements du protestantisme, le baptême et la cène, remontaient jusqu'à cette époque, quand bien même l'accord était loin d'être fait sur leur signification originelle. On pouvait enfin fixer d'autres détails se rapportant, selon toute vraisemblance, au culte des premiers chrétiens.

La question que je voudrais étudier très brièvement est la suivante : Le culte, tel qu'il se présente à nous dans le Nouveau Testament, a-t-il exercé quelque influence sur la religion des premiers chrétiens, ou bien n'a-t-il joué dans la vie de la communauté primitive qu'un rôle secondaire ? Le culte peut-il contribuer oui ou non à l'intelligence des écrits du Nouveau Testament, ou bien faut-il le reléguer dans le domaine de la théologie pratique ou de l'histoire de l'Eglise ? N'y a-t-il pas lieu, du reste, avant d'aborder en face l'étude de la question qui va nous occuper, de rappeler en passant que dans la plupart des grandes religions —, et très particulièrement dans le monde gréco-romain au sein duquel le christianisme a pris naissance, — le culte avait une importance considérable ?

Quel était le culte des premiers chrétiens ?

Dès et à partir des épîtres de saint Paul, nos sources nous en donnent une image assez nette. Nous voyons des prophètes se lever dans l'assemblée, parler en langues, prophétiser, prêcher et enseigner. On nous parle de chants alternés entre le chœur et le presbytre, de psaumes et d'hymnes chrétiens, ce qui prouve que l'Eglise naissante

utilisait la langue liturgique de l'époque, les oracles et les prophéties d'alors. Il est aussi question de rencontres au cours desquelles le Seigneur lui-même vient s'asseoir à la table des fidèles et rompt le pain avec eux (1). Ces détails empruntés au Nouveau Testament, nous font voir le culte sous une forme inachevée, il n'est pas encore moulé dans des formes rigides et permanentes, il jaillit spontanément des besoins de la vie religieuse. Cependant, très tôt, et malgré certaines variations inévitables, le culte prit un caractère uniforme, la religion chrétienne ayant été très tôt aussi marquée de l'empreinte du monde gréco-romain.

Abstraction faite des détails, on peut ramener le culte du christianisme primitif aux traits essentiels que voici : Le croyant veut voir et entendre Dieu, sentir sa force, être mis en contact avec lui, se laisser animer, transformer et racheter par lui. Ainsi compris dans un sens très large, le culte est le service divin offert par l'assemblée des croyants, réunis pour adorer Dieu et pour se laisser transformer par lui, — sans que ni prêtres, ni liturgie fixe ne jouent encore un rôle nécessaire.

2.

Mais, dira-t-on, le culte ainsi compris peut-il avoir une importance réelle pour la religion chrétienne naissante ? Y a-t-il là autre chose que certaines formules, (telles le « *maranatha* : viens, Seigneur ! ») qui sont issues de préoccupations analogues et nées dans la même atmosphère ?

Pour répondre à ces questions, nous allons recourir à des textes précis, que nous emprunterons à l'Apocalypse de Jean.

L'auteur nous peint les visions du prophète chrétien :

(1) Ce n'est certainement pas par hasard que plusieurs des anciens récits relatifs à la résurrection se rattachent à un repas en commun.

il a vu Dieu, entouré de ses anges qui le glorifient et l'adorent ; ils chantent, dit-il, « un cantique nouveau ».

Quelle est donc l'origine de ces images et de ces représentations ? La phraséologie, il est vrai, est en grande partie tirée de l'Ancien Testament, si bien que la description du prophète chrétien se rapproche beaucoup de la vision d'Esaïe au moment de sa vocation. Mais faire cette constatation ce n'est pas résoudre le problème littéraire qui se pose à nous. Qui donc a remanié, pour les adapter à l'œuvre nouvelle, les images de l'Ancien Testament ? Est-ce une individualité de génie qui a composé les hymnes sublimes qui parsèment l'Apocalypse ? Ramener cette œuvre si complexe et si riche aux seules expériences intimes d'un poète, comme on a voulu le faire parfois, c'est, en fait, renoncer à toute explication proprement dite ; car, la question qui se pose, et à laquelle il s'agit de répondre, est la suivante : « Comment se fait-il que le visionnaire ait eu ces visions-là et pas d'autres ? Pourquoi a-t-il entendu sous cette forme-là les hymnes des anges et les actions de grâces des rachetés ? »

Notre réponse la voici : Nous pensons qu'on comprendra plus facilement ces images si on les considère en fonction du service divin de l'Eglise, du culte tel que nous l'avons esquissé plus haut dans ses grands traits. Les images que nous trouvons dans les textes littéraires sont comme l'écho des cérémonies de ce culte, appliquées par le prophète au royaume céleste.

Considérons, par exemple, l'hymne qui occupe la partie centrale du cinquième chapitre :

Et je vis, et j'entendis voix d'anges nombreux
Autour du trône des quatre Vivants et des Vieillards ;
Et leur nombre était
Myriades de myriades et milliers de milliers,
Qui disaient à pleine voix :
« Digne est l'agneau égorgé,
De prendre la puissance, et richesse, et sagesse,
Et force, honneur, gloire et louange. »

Et toutes les créatures qui sont au ciel et sur la terre,
Sous la terre et sur la mer,
Et tous les êtres qui y sont [contenus],
Je [les] entendis qui disaient :
« A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau
La louange, l'honneur, la gloire,
Et la puissance pour les siècles des siècles. »
Et les quatre vivants disaient : « Amen. »
Et les Vieillards se prosternaient et adoraient. (1)

Le temple céleste, tel que le prophète le contemple dans sa vision, n'est pas autre chose que la description imagée du service divin comme les chrétiens le célébraient. Ne semble-t-il pas que nous ayons devant les yeux une des cérémonies religieuses que Pline, le gouverneur de Bithynie, a décrites dans sa lettre célèbre à l'empereur Trajan : « Ils chantent des hymnes alternés au Christ, comme à Dieu. »

C'est de la même manière, me semble-t-il, qu'il faut expliquer le formulaire dogmatique qui a été appelé plus tard le « symbole des apôtres ». Les historiens étaient en général d'accord pour considérer que cette confession de foi était le résumé de la prédication et du dogme chrétiens, sous leur forme la plus condensée. Les investigations entreprises ces dernières années ont fait faire un pas de plus à l'histoire du « symbole ». La conjecture à laquelle on s'est arrêté est la suivante : Sous sa forme primitive, le « symbole » se composait d'une formule tripartite, dans le deuxième « article » de laquelle on a introduit tout un développement christologique :

Engendré par le Saint-Esprit
Né de la Vierge Marie..., etc.

Cette formule est construite sur un mode liturgique et rythmique si caractérisé qu'il paraît impossible de la

(1) Nous utilisons, pour nos citations, la traduction de M. Alfred Loisy (*Les livres du Nouveau Testament*, 1922), cet auteur ayant mis tous ses soins à retrouver le rythme des écrits néo-testamentaires.

faire remonter simplement à la tradition orale. Car on ne comprendrait pas pourquoi le deuxième article a été si prématurément développé hors de toute proportion avec ceux qui le suivent et le précèdent. Il faut considérer en outre que ce second article se rencontre assez souvent comme partie intégrante des plus anciennes liturgies de l'eucharistie ; or ces formules d'une expression si pleine, d'une forme si plastique et d'une nature si concrète, doivent être considérées comme étant plus anciennes que les autres.

On comprend, dès lors, pourquoi nous faisons nos réserves sur l'hypothèse qui considérait le « symbole » comme une formule didactique destinée à préparer au baptême les nouveaux chrétiens. Cette explication est certainement insuffisante ; elle doit être corrigée et complétée. Car lorsqu'on les rattache au culte des premiers chrétiens, ces formules prennent un sens beaucoup plus net.

Qu'y trouvons-nous en effet ? Elles disent le Christ fait homme, sa passion, sa mort, sa descente dans le royaume de l'Hadès, sa victoire sur la mort, son retour de l'Hadès, sa résurrection et son ascension. Or c'est précisément autour de ces idées que se mouvait le culte des assemblées chrétiennes et c'est d'elles que les fidèles tiraient leur édification et leur consolation. C'est en vertu de la victoire du Christ sur la Mort et sur Satan que les chrétiens se savaient affranchis de l'esclavage de ces implacables tyrans ; c'est dans cette victoire que résidait pour eux le salut. Ces formules ne sont pas nées de quelque *kerygma*, c'est-à-dire de la prédication missionnaire ou catéchétique, elles sont issues directement de la vie religieuse de la communauté ; elles ont été associées à l'eucharistie et au baptême ; elles étaient au centre du culte chrétien.

Et c'est ce qui explique que, déjà fixées dans des formules, elles aient été introduites plus tard dans la confession de

foi de l'Eglise et qu'elles aient formé la charpente du catéchisme chrétien. Certes, quelques-unes de ces formules sont devenues étrangères aux hommes de notre temps, mais elles paraissaient toutes naturelles à ceux qui les ont primitivement employées ; — ajoutons qu'elles ne sont pas sans ressemblance avec les images qui se sont conservées jusqu'à nos jours au sein du catholicisme romain. Quand un historien moderne rencontre ces formules au cours de ses recherches il ne doit ni les moderniser, ni les adapter à notre manière de penser ; il doit au contraire en respecter la signification originale et reconstituer aussi soigneusement qu'il le peut les conceptions du passé : qu'elles lui soient devenues étrangères ou non, peu importe !

3.

S'il n'est pas étonnant que certaines formules de la liturgie se soient introduites dans le Nouveau Testament, il n'est pas impossible non plus que la langue du culte ait exercé son influence sur certaines personnalités de premier plan, telles que Paul.

Considérons, par exemple, la comparaison à laquelle l'apôtre recourt à plus d'une reprise : la chrétienté est un corps, les chrétiens sont les membres de ce corps et le Christ en est la tête. En parlant ainsi, Paul veut dire qu'une intime union rattache l'assemblée au Christ, et si étroitement qu'il est presque comme l'un des membres de la communauté. On rencontre la même image dans la philosophie stoïcienne pour désigner la société fondée sur les lois naturelles ; Paul, lui, a en vue en tout premier lieu l'unité des croyants et de Christ.

Dans le douzième chapitre de la première épître aux Corinthiens, il donne à sa comparaison la forme suivante :

Car, de même que le corps est un et a beaucoup de membres,
Mais que tous les membres du corps, tant qu'ils sont, sont un [seul] corps.
Ainsi est aussi le Christ.

Nous aurions attendu : « ainsi en est-il *de vous, de l'assemblée, des chrétiens* », mais Paul a écrit : « Ainsi est aussi *le Christ* ».

La suite du développement indique bien ce que Paul veut dire : il pense au Seigneur qui agit dans le culte pour faire de tous les chrétiens une unité. Voici, en effet, comment il s'exprime :

Car dans un [seul] Esprit, nous tous
Avons été baptisés en un [seul] corps,
Juifs ou Grecs, esclaves ou libres ;
Et tous nous avons été abreuvés d'un [seul] Esprit.

Après quoi, l'apôtre explique comment, dans le service divin, l'assemblée exprime l'activité exercée par ce corps, par cette âme : Les prophètes, les docteurs, ceux qui parlent en langues, les thaumaturges, ceux qui guérissent les maladies, tous ne sont que l'expression du seul et même Esprit, tous ne sont que les membres du corps du Christ, du corps dont il est la tête ; or on devient membre de ce corps par le baptême, c'est-à-dire par le moyen de l'Esprit qui opère dans le service divin.

Pour bien comprendre la pensée de l'apôtre, il importe de se placer dans la situation concrète qui lui a donné naissance. Représentons-nous la cité antique avec son prolétariat d'artisans et d'esclaves, parmi lesquels le christianisme a souvent recruté ses premiers adeptes ; suivons-les par l'imagination ; ils quittent les quartiers pauvres et les tristes locaux que les grands de ce monde réservaient à leur domesticité et viennent prendre part au culte de la communauté chrétienne. Ils ont travaillé dur tout le jour, ils ont été méprisés, détestés à cause de leur foi, ils ont vécu dispersés et solitaires. Ils

sont maintenant là, tous rassemblés dans l'Eglise. Les prophètes se lèvent, les uns parlent en langues, d'autres ont des visions, et les cantiques répandent leurs ondes sur l'assemblée. Et le Seigneur lui-même, vient au milieu d'eux, avec eux il rompt le pain et bénit la coupe. Son Esprit les anime tous, et c'est Lui toujours qui s'exprime sous ces formes si différentes. Ce que l'un a éprouvé, l'assemblée entière l'éprouve aussi.

Il ne faut pas oublier non plus que les images dont Paul se sert, comme les sentiments qu'elles exprimaient, ont trouvé leur appui dans les conditions sociales des premiers chrétiens. Ceux qui venaient s'asseoir à la même table pour y recevoir la nourriture de Christ lui-même, c'étaient des pauvres et des riches, des puissants et des humbles, des ignorants et des hommes cultivés ; à la table du Seigneur ils étaient tous semblables. Certaines manifestations actuelles d'extase collective nous fournissent d'intéressants points de comparaison avec la piété du christianisme naissant, en ce qui concerne les sentiments et les images par lesquels cette piété s'exprime. Or il faut noter que, dans la plupart des cas, ce n'était pas (comme on l'a souvent prétendu) sur l'individu que le Christ agissait, ce n'était pas avec l'individu qu'il entrait en relations, c'était avec l'assemblée réunie pour célébrer son culte. Par exemple, l'expression ἐν Χριστῷ, « celui qui est *en Christ* », si fréquente chez saint Paul, désigne le chrétien en tant que, par sa participation au culte de l'assemblée, il est uni au Seigneur et animé de son Esprit. De même quand Paul déclare que le chrétien ne peut pas, ne doit pas pécher parce que cela est en contradiction avec sa nouvelle vie, il exprime ce que le chrétien éprouve toutes les fois que dans le culte il s'unit avec le Christ ressuscité.

4.

Le culte, au sens propre du mot, semble avoir été inconnu des premiers chrétiens de Jérusalem, en raison des relations étroites qu'ils entretenaient avec le judaïsme.

Ils attendaient la venue du Fils de l'Homme, le retour du Messie, l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre ; ces événements pouvaient intervenir à chaque instant et les surprendre, comme un voleur pendant la nuit.

La situation n'était pas tout à fait la même pour Paul et pour les Eglises, non pas que leur certitude en ce qui concerne l'espérance chrétienne ait faibli ; mais d'autres pensées et d'autres préoccupations étaient survenues, s'ajoutant à celles dans lesquelles avait exclusivement vécu la génération précédente. Certes on attendait encore avec anxiété la venue du Seigneur, seulement le Seigneur lui-même était présent dans chaque service divin ; au cours des actions de grâces qui ouvraient le culte on lui rendait hommage par des hymnes et des cantiques spirituels. Dès lors, les anciennes épithètes représentant le Christ comme celui qui allait venir, disparaissent ou s'effacent pour faire place à une autre image qui prend la première place : celle de « Seigneur » à qui on rend hommage dans le service divin, de l'être céleste qui est assis à la droite du Père, et dont l'œuvre par excellence a été — et est encore — la rédemption accomplie dans sa vie et sa mort, et se renouvelant pour chaque croyant. Le culte a ainsi créé une image du Christ dans laquelle certains traits historiques s'estompent et passent à l'arrière-plan pour faire place à des éléments nouveaux qui vont les remplacer. C'est cette nouvelle image du Christ que nous rencontrons chez Paul et qui a trouvé son expression la plus frappante dans la formule ὁ Κύριος, « le Seigneur ». Ecoutez Paul parler de lui :

[Il] se dépouilla lui-même, prenant forme d'esclave,
Devenant figure humaine et, en aspect, trouvé homme :
Il s'est abaissé, devenu obéissant jusqu'à la mort,
La mort en croix.
C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté
Et l'a gratifié du nom au-dessus de tout nom,
Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse,
Des [êtres] célestes, des terrestres et des infernaux,
Et que toute langue confesse
Que *Seigneur* [est] Jésus-Christ,
A gloire de Dieu Père.

Le Seigneur, c'est le nom des noms, c'est l'être divin adoré, celui devant lequel on se prosterne, celui que nous peignent d'une manière si vivante les tableaux de l'Apocalypse de Jean.

Ainsi ce que les chrétiens trouvaient à dire de meilleur, de plus haut, de plus profond, quand ils parlaient de celui dont ils portaient le nom, s'inspirait directement du culte qu'ils célébraient chaque jour dans leurs assemblées.

5.

Les sentiments éprouvés par la communauté au contact de Jésus le Seigneur au cours du service divin, contribuèrent aussi à donner aux récits de la tradition relative à Jésus leur forme et leur couleur spéciales. Les paroles qu'on avait primitivement prêtées à Jésus s'altéraient, puis apparaissaient sous une forme nouvelle où s'exprimaient la vie profonde et les expériences quotidiennes des croyants.

Ainsi, la simple déclaration de Jésus, chez Luc (VI 46) :

Mais pourquoi m'appelez-vous : « Seigneur, Seigneur »,
Et ne faites vous pas ce que je dis ?

a pris, chez Matthieu (VII 21) la forme suivante :

Ce n'est pas tout homme qui me dit : « Seigneur, Seigneur »,
Qui entrera dans le royaume des cieux,
Mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux.

Tandis que dans le texte de Luc le mot « Seigneur » peut encore avoir la signification d'une apostrophe respectueuse, ce même mot, sans aucun doute, est employé par Matthieu comme un terme d'adoration ; or c'est le culte qui lui a donné cette signification nouvelle et qui a, en quelque sorte recréé le mot.

Prenons un autre exemple. Le quatrième évangile, on le sait, a de tout temps posé une quantité de problèmes difficiles. Beaucoup d'exégètes ont cru pouvoir résoudre ces difficultés en admettant que cet évangile présente sous forme historique les expériences religieuses de son auteur. Mais cette explication soulève de graves objections et a contre elle des faits patents. Si le quatrième évangile n'avait été que l'écho d'un témoignage tout individuel, l'Eglise l'aurait-elle adopté comme elle l'a fait ? Et puis, le Christ de l'évangile johannique n'apparaît pas, à quiconque connaît la vie religieuse antique et comprend le sens de cet évangile, aussi original qu'il semble parfois aux hommes de notre temps. Il est peu d'écrits sacrés dans lesquels on rencontre autant de termes techniques et autant de formules reçues, ce qui ne s'expliquerait guère si l'on avait vraiment affaire à un évangile « pneumatique » et à un ouvrage reflétant les expériences individuelles d'un croyant.

Les observations qui précèdent parlent en sens contraire. Quelques-unes des formules auxquelles il vient d'être fait allusion sont loin d'être purement chrétiennes. Nous comprenons beaucoup mieux ces déclarations si nous admettons que le Christ qui s'y exprime n'est pas tant le Christ historique que le Christ contemplé dans son culte par l'assemblée et avec lequel elle s'unit si étroitement qu'elle ne fait plus qu'un avec lui.

C'est moi qui suis la vigne, vous les sarments.
C'est moi qui suis la lumière du monde.
C'est moi qui suis la voie, la vérité, la vie.

C'est moi qui suis le bon pasteur.
Je connais mes [brebis]
Et [mes] brebis me connaissent.
De même que le Père me connaît,
Et que moi je connais le Père.
Et je donne ma vie pour les brebis.

Le Jésus qui parle ici c'est celui que l'assemblée sent vivre dans son culte. Et si la tradition chrétienne a nommé « prière sacerdotale » (chap. XIV à XVII) les adieux de Jésus à ses disciples, elle ne s'est pas trompée, car cette prière reprend vraisemblablement en plus d'un endroit certaines paroles qu'un prophète chrétien pouvait prononcer dans les assemblées des fidèles. Ici encore, c'est le culte et son atmosphère qui nous aident à mieux comprendre les textes scripturaires.

Ainsi le culte chrétien n'a pas seulement contribué à la formation du dogme et à l'élaboration partielle de la christologie primitive (car celle-ci n'est pas née, comme on l'affirme souvent, des seules spéculations théoriques issues des influences philosophiques de la Grèce), il a ajouté en une certaine mesure des traits nouveaux à la tradition relative à Jésus, ou bien il a contribué à la remanier. Car ce que les fidèles éprouvaient dans le culte était à leurs yeux une réalité historique aussi essentielle que ce que la tradition leur avait transmis ; aussi leur arrivait-il souvent de reporter ces expériences à l'époque où Jésus vivait au milieu d'eux et de les raconter comme si elles avaient fait partie intégrante de la réalité historique.

6.

On peut faire les mêmes observations sur d'autres textes que ceux du quatrième évangile. Ainsi Paul fonde l'institution de l'eucharistie non point sur ce qui

lui a été transmis par la tradition — à laquelle il reste indifférent, car il écrit :

> Si même nous avons connu le Christ selon la chair
> Ce n'est plus [ainsi] maintenant que nous le connaissons,

— il fonde l'institution eucharistique sur une révélation :

> Car je tiens moi-même du Seigneur, ce qu'aussi je vous ai transmis,
> Que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré.....

Nous avons ici un nouvel exemple de cette incapacité à distinguer ce qui est historique de ce qui ressortit à la seule expérience religieuse intime.

La tradition chrétienne nous montre de bonne heure le Christ lui-même ordonnant — après sa résurrection — à ses disciples d'aller et de baptiser, et cet ordre nous apprend que l'Eglise faisait volontiers remonter ses institutions et ses coutumes au Christ lui-même. A mesure que l'on avance dans l'histoire de l'Eglise naissante on voit cette tendance prendre des formes plus précises (ainsi dans la *Didaché*, le *Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ* et la *Pistis Sophia*, pour ne citer que les exemples les plus significatifs). Le culte *contribue* donc à faire l'histoire, en ce sens que l'assemblée éprouve le besoin impérieux de faire remonter à son fondateur, au Christ lui-même, tout ce qui lui est cher et tout ce qui est indispensable à sa vie.

7.

Mais le culte n'est pas seulement créateur de tradition, il a fait naître des œuvres littéraires.

L'Apocalypse de Jean suppose déjà expressément que les prophéties qu'elle renferme ont fait l'objet d'une lecture liturgique ; elle déclare :

> Heureux celui qui *lit*
> et ceux qui *entendent* les paroles de la prophétie...

Je touche ici, je le sais, à une question qui est loin d'être résolue. Elle est à l'ordre du jour — ou devrait y être — depuis que diverses observations récentes ont été faites, concernant la littérature du Nouveau Testament. Des problèmes qu'on soupçonnait à peine surgissent brusquement et s'imposent à l'attention des savants.

Un de ces problèmes est le suivant : Comment nos évangiles se sont-ils formés?

Lorsque la question a été abordée du point de vue spécial de la littérature et du style, les spécialistes sont restés perplexes. Ils ont vainement cherché dans la littérature du temps des écrits analogues à nos récits évangéliques, et ils ont dû constater que nos évangiles ressortissaient à un genre littéraire à part. Ils ont été frappés par une autre particularité : les évangiles ont eu une étrange préhistoire, ils sont fondés sur une tradition orale et populaire et il se trouve qu'une étude plus attentive des textes permet de démontrer qu'avant d'exister sous leur forme canonique les récits dont ils sont composés ont mené leur vie indépendante sur les lèvres — si l'on ose s'exprimer ainsi, — des premiers chrétiens, qui répétaient et citaient les paroles de Jésus. En raison de ces constations, qui s'imposent de plus en plus, on a dû se convaincre que le problème de l'origine littéraire des évangiles était beaucoup moins simple qu'on ne l'avait cru longtemps. Comment se fait-il, en effet, que tous ces petits récits, toutes ces paraboles, toutes ces paroles de Jésus aient été assemblés pour constituer un évangile, une « vie de Jésus » — pour employer une expression à la mode dans la science théologique contemporaine?

Innombrables sont les recherches qui ont été entreprises pour expliquer les ressemblances de nos trois premiers évangiles. Si on considère les évangiles avant tout comme des ouvrages historiques, les renseignements chronologiques et géographiques qu'il renferment offrent à l'his-

torien des difficultés insolubles. Les théories les plus compliquées sur les sources des évangiles ont été impuissantes à donner une réponse satisfaisante. Pour ne citer qu'un exemple, voici la dernière œuvre de l'éminent historien de l'antiquité, Eduard Meyer (1) ; l'auteur utilise, pour établir la distinction des diverses sources et comme point de départ de son investigation littéraire, des textes que la critique la plus élémentaire considère comme étant des matériaux secondaires par excellence ! Cela n'est-il pas caractéristique d'une situation sans issue? Et pourquoi ? Parce que tous les efforts de ceux qui ont tenté d'écrire une « vie de Jésus » participent d'une commune erreur qui consiste à chercher dans les récits évangéliques une réponse à des questions qui sont étrangères à ces écrits. Ajoutons, pour éviter tout malentendu, que la littérature évangélique ne doit pas davantage son origine à des préoccupations légendaires ou de littérature pure ; les hommes auxquels nous la devons n'ont pas eu pour but d'intéresser et pas davantage de composer un poème.

Pour éclairer le problème qui nous occupe, faisons une première — et capitale — constatation : la partie de nos évangiles qui a été fixée le plus tôt c'est l'histoire de la passion. Est-ce par l'effet d'un simple hasard que l'histoire de la mort et de la résurrection de Jésus a été le noyau autour duquel le christianisme primitif s'est groupé et qui a marqué de son empreinte son service divin tout entier? Ne serait-ce pas que les besoins du culte ont déterminé cette première combinaison de récits? Je demande alors : n'en a-t-il pas été de même pour nos évangiles pris dans leur ensemble? Les évangiles contiennent et proclament « l'Evangile » (car il faut noter que ce terme ne s'emploie pas à l'origine pour désigner des écrits mais pour caractériser un certain ensemble

(1) *Ursprung und Anfänge des Christentums*, trois volumes, 1921 et 1923 (voir plus loin, p. 318).

d'idées) et cet « Evangile » est le témoignage non pas d'un individu mais de la piété chrétienne collective. Chercher à découvrir derrière les écrits évangéliques la personnalité des évangélistes c'est, à mon avis, poser la question à l'envers, si, comme nous essayons de le montrer, les évangiles sont l'œuvre des forces spirituelles en action dans le service divin. C'est parce qu'ils n'étaient pas des œuvres individuelles qu'on les a appelés tout d'abord l'Evangile. En leur donnant ce nom, on a voulu dire qu'il proclamaient la rédemption des hommes et qu'ils la rendaient possible en la proclamant. Les évangiles ne sont donc ni de l'histoire, ni de la littérature, il sont — qu'on nous permette le terme — de la « métahistoire », ils racontent la révélation « de Jésus-Christ, fils de Dieu », de celui (comme il est écrit dans l'évangile selon Marc) dont toute la vie fut une préparation à sa mort, à la mort sur la croix.

Si ce que je viens d'exposer est juste, il en résulte que les évangiles canoniques sont, aussi peu que maintes pensées et maintes formules des premiers temps de l'Eglise, l'œuvre d'un seul homme, qu'ils ne sont pas le fruit d'un travail personnel et conscient des apôtres ou des « évangélistes », qu'ils sont nés des besoins religieux d'une assemblée, d'une Eglise — alors même, il va sans dire, qu'ils ont été écrits à proprement parler par des individus. Si les évangiles ne sont pas des œuvres littéraires ou historiques, ils ne sont pas davantage des écrits de propagande qu'un homme aurait rédigés afin de communiquer ses propres expériences ou la conception spéculative qu'il se faisait du Christ. Nos évangiles nous placent devant quelque chose de plus profond encore, devant l'esprit qui jaillit spontanément des expériences religieuses de l'assemblée ou plutôt des assemblées des premiers chrétiens. Ce sont leurs problèmes, leurs difficultés, leurs sentiments et leurs idées qui ont, de diverses manières, créé et coloré la tradition — d'où l'importance

prédominante de celle-ci dans les premiers temps du christianisme.

8.

A ce propos, qu'on me permette de toucher à une observation faite récemment par plusieurs savants n'ayant rien de commun les uns avec les autres. Cette observation, qui porte exclusivement sur une question de style, appuierait — si elle est juste — l'hypothèse que je viens de présenter.

On a constaté que les livres du Nouveau Testament ne sont généralement pas écrits en prose ordinaire. Cela est vrai surtout pour les lettres de Paul et pour la littérature johannique. A les entendre on perçoit le rythme, à les lire on découvre le mètre sur lesquels ces ouvrages sont construits. Sans doute, ce rythme n'atteint pas toujours à la poésie, mais quand il est construit avec art il n'en est que plus frappant. Les textes que j'ai déjà cités peuvent servir d'exemple, comme aussi le prologue de l'évangile de Jean ou l'hymne de Paul à la charité. Or ces textes sont loin d'être des exceptions. Ce n'est pas par hasard, certes, que les livres du Nouveau Testament se prêtent si bien à la lecture liturgique, même lorsqu'ils sont traduits — et l'on sait pourtant que beaucoup de traductions de la Bible ont gravement péché en affadissant le texte original !

Cette remarque s'applique aussi aux évangiles et aux autres livres apostoliques ; des analyses récentes, entreprises de divers côtés, et dont les résultats n'ont pas encore été tous livrés au public, établissent que ces écrits ont été composés dans une langue métrique qui se distingue d'une manière très accentuée de la prose ordinaire. Cette prose métrique rappelle le style hiératique, habituel aux peuples de l'Orient et de l'Egypte et qui nous est aussi connu par les déclarations des oracles et la prédication des prophètes.

Ces considérations paraîtront à quelques-uns n'avoir guère affaire avec le sujet qui nous occupe, nous croyons cependant qu'ils font erreur.

Si les livres du Nouveau Testament sont composés dans une langue rythmée, cela ne signifie-t-il pas qu'il étaient destinés non point à instruire comme peut le faire un ouvrage systématique, ni à intéresser comme fait un récit ou une légende, mais à un usage liturgique comme des textes sacrés. Ce sont les besoins du culte qui les ont créés.

Par une réaction opportune contre l'opinion traditionnelle, qui considérait les textes du Nouveau Testament comme les documents d'une révélation achevée, comme des livres verbalement inspirés, on s'est accordé ces derniers temps pour mettre en lumière le côté humain et le caractère occasionnel de ces mêmes livres. On les a comparés aux textes non littéraires que les papyrus récemment découverts nous ont fournis en si grand nombre, et qui, affirme-t-on, n'ont pas plus de prétentions au style que les lettres du Nouveau Testament, documents purement humains adressés par un homme à des hommes, ses semblables. Je me demande cependant si l'ancienne opinion ne se rapprochait pas plus de la réalité historique que le point de vue que je viens de caractériser et qui ne veut voir dans les épîtres de Paul que des écrits d'occasion. Du moins, si la remarque que nous avons présentée plus haut sur le style des livres du Nouveau Testament est juste, elle parlerait en notre faveur. On n'emploie pas une langue rythmée pour écrire à ses amis. L'auteur qui recourt à un style aussi spécial doit être bien conscient d'une chose : à savoir que les paroles qu'il exprime lui ont été révélées de Dieu, en d'autres termes : qu'il est inspiré. Nous ne nous étonnerons plus par ailleurs, si ce même auteur exige que la copie de l'une de ses lettres soit envoyée par l'Eglise à laquelle elle est adressée à une Eglise-sœur ;

la lecture publique de ses épîtres pendant le service divin n'était donc pas contraire aux intentions de l'auteur.

Il en est de même pour nos évangiles. Ce ne sont pas des essais destinés à conserver, à réunir, à épurer la tradition historique ; cette tradition a été recueillie et constituée pour révéler une « sagesse », pour proclamer la certitude de la rédemption. Les évangiles racontent Celui qui a été envoyé du ciel sur la terre pour le salut des hommes et comment Il a accompli leur rédemption malgré l'opposition de toutes les puissances adverses. Le fait historique proprement dit est, pour les évangélistes, d'une importance secondaire ; il n'est que la «matière » (si nous pouvons nous exprimer ainsi) par le moyen de laquelle, avant que des écrivains aient accompli leur œuvre, les croyants avaient essayé d'exprimer leur foi dans le Seigneur qui, dans sa majesté céleste, était présent dans leur culte. Et c'est également à ce culte qu'ils empruntent les couleurs avec lesquelles ils peignent l'image du Seigneur au cours de son activité terrestre. Et cela s'applique aussi bien aux synoptiques qu'à l'évangile de Jean ; car les essais tentés par les historiens dits « libéraux » pour creuser un abîme entre les synoptiques et Jean n'ont abouti qu'à un échec, ces auteurs ont totalement méconnu le caractère spécifique des trois premiers évangiles.

Après quoi, je me dispenserai d'insister sur le fait que le point de vue que je soutiens ici n'empêche nullement de reconnaître que la « matière » que nous ont conservée les synoptiques nous permet de nous rapprocher beaucoup plus de la réalité historique que l'évangile de Jean, par exemple. Mais je touche à une question assez différente de celle qui fait l'objet de cette étude, et je passe.

9.

Mon exposé devrait s'arrêter ici. Il faut cependant que j'ajoute quelques remarques encore à l'adresse de ceux qui ne sont pas familiers avec les recherches historiques, et pour éviter un malentendu.

Je demande, tout d'abord, qu'on ne pousse pas à l'extrême les observations qui ont fait l'objet de cette étude : je ne crois pas du tout que l'explication par le « culte chrétien » éclaire toute l'histoire des origines. Quiconque a pratiqué les recherches historiques et s'y est formé l'esprit sait qu'elles ont à élucider des problèmes si complexes qu'il serait vain, et naïf, de s'imaginer qu'avec une seule clef on va pouvoir ouvrir toutes les serrures. Les éléments constitutifs de la religion chrétienne primitive sont extraordinairement variés, le culte n'est que l'un d'entre eux, entre beaucoup d'autres. Je tiens à faire remarquer aussi que je n'ai pas tenté, dans cette étude, d'expliquer historiquement le culte des premiers chrétiens. Celui-ci présente une série de problèmes qui doivent être étudiés à part, dont chacun doit être examiné pour lui-même, et qui j'ai dû laisser complètement de côté.

Ces réserves faites, on me dira peut-être que le problème que j'ai choisi m'a permis tout au plus de rendre compte de certains détails, intéressants en eux-mêmes, et qui expliquent, plus clairement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, le rôle du culte dans l'Eglise primitive. Je crois cependant que les conclusions auxquelles je suis arrivé sont importantes, dans la mesure du moins où les faits que j'ai étudiés ici ont vraiment joué un rôle décisif. Le culte n'est pas la chose de l'individu, du croyant isolé, il est l'affaire de la collectivité, de la masse. La marche du développement du christianisme primitif ne dépend donc pas des individus mais des assemblées chrétiennes et des sentiments collectifs dont elles ont été animées. Ce que nous

trouvons chez Paul et chez d'autres héros de l'époque primitive est fortement enraciné dans le terrain sacré de l'Eglise et animé de son esprit. Nous ne sommes dès lors en mesure de comprendre les individus que si nous les considérons *dans le cadre* de l'assemblée à laquelle ils se rattachaient. Aussi importe-t-il que les historiens fassent preuve d'un peu moins d'arrogance et d'indifférence à l'égard des idées religieuses collectives et des courants qui sont issus des couches les plus larges du peuple de l'Eglise. Les recherches des générations qui nous ont immédiatement précédés se sont portées avec prédilection sur les grandes personnalités religieuses, sur l'enseignement de Jésus, sur la théologie de Paul ; on s'est efforcé de retrouver dans les évangiles ou dans les épîtres de grandes personnalités. On a fait de même en histoire des dogmes, on a tracé les phases du développement du dogme en accordant la première place à des penseurs éminents comme Ignace, Marcion, Justin Martyr, Clément d'Alexandrie et Origène, pour n'en citer que quelques-uns. Un des chefs du libéralisme théologique, M. Harnack, vient de déclarer publiquement qu'il ne voue qu'un médiocre intérêt au christianisme des masses, et pourtant il concède que, très tôt, les chefs ont subi l'impulsion de la foule ! Si, comme nous avons cherché à le montrer, le culte a joué dès les débuts un rôle essentiel, l'attitude prise par la théologie dite libérale n'est pas exempte de parti-pris et a exercé une influence paralysante sur l'étude du Nouveau Testament.

Ce parti-pris provient du mépris dans lequel les savants dont nous parlons ont tenu les sentiments religieux de la masse ; ils n'y ont vu souvent qu'un objet de curiosité et ont considéré ces sentiments avec une indifférence plus ou moins dissimulée : n'a-t-on pas affaire — semblent-ils dire — avec le rebut du monde religieux, avec des conceptions tout imprégnées d'une philosophie naïve et simpliste, avec des images qui nous sont

étrangères et que l'on peut qualifier de magiques? Si c'est vraiment là la méthode qui a inspiré tant de travaux historiques contemporains nous la répudions, car elle ne saurait convenir à une science dont la tâche ne consiste pas à porter des jugements de valeur mais à expliquer et à comprendre les faits. L'historien des religions doit mettre toute sa bonne foi et toute sa sincérité à traiter les déclarations, expressions et manifestations qu'il étudie non pas à son propre point de vue mais au point de vue des fidèles. Il doit s'efforcer de reconstituer cet ensemble de choses et de croyances sacrées qui donnait aux chrétiens primitifs le courage de vivre et d'affronter une existence de peines, d'épreuves, de chagrins petits et grands, et ne peut les traiter qu'avec vénération et respect. La science rend l'homme humble ; quant à celui qui est incapable de s'affranchir de lui-même et de participer réellement aux idées et aux sentiments religieux d'autrui, la science des religions lui restera pour toujours lettre close.

Cette incapacité — ou ce dédain — procèdent d'une conception intellectualiste de la religion assez fréquente chez les savants protestants, chez ceux particulièrement qui, s'étant consacrés à l'étude des origines du dogme chrétien, estiment que le développement du christianisme naissant a été commandé par la pensée grecque. Un savant bien au fait de l'histoire des religions ne saurait partager cette opinion ; car la religion n'est pas à interpréter comme une spéculation intellectuelle, il faut partir tout d'abord des facteurs spécifiquement religieux dont elle procède.

Cette découverte — si l'on peut sans trop de prétention l'appeler ainsi — ne doit naturellement pas entraîner ceux qui l'ont faite et ceux qui l'acceptent à sous-estimer les grandes personnalités religieuses, ce serait tomber dans l'autre extrême et sacrifier à la superficialité. La tradition sur laquelle reposent nos évangiles canoni-

ques porte l'empreinte en maints endroits du personnage historique qui a fait sur les premiers disciples une impression si profonde qu'il ont revêtu tout ce qu'il savaient et racontaient de lui de l'éclat de la divinité. Les lettres de Paul ont pour auteur une personnage historique d'un tempérament individuel très accentué. Dans la religion du Nouveau Testament, sans doute, les divers fils s'enchevêtrent. Mais les deux éléments en jeu — les grandes personnalités religieuses et les croyances collectives — ont un égal intérêt et l'on ne saurait comprendre l'un sans l'autre. Si jusqu'ici dans les milieux « libéraux » la religion de la masse n'a pas réussi à retenir l'attention des historiens, le moment est venu de se raviser ; le monde savant ne saurait se désintéresser plus longtemps des croyances collectives.

GILLIS P:SON WETTER.