

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 39 (1906)
Heft: 5

Artikel: Utilité de l'histoire des religions pour l'étude du Nouveau Testament
Autor: Baljon, J.-M.-S.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379804>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

UTILITÉ DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

pour l'étude du Nouveau Testament

PAR

Dr J.-M.-S. BALJON

professeur de théologie à l'Université d'Utrecht.

Traduit du hollandais par O. GENOUY, pasteur à Utrecht.

La question de l'origine des choses, voilà ce qui préoccupe de préférence tout esprit sérieux et réfléchi, et voilà aussi une preuve de la disposition naturelle de l'homme pour la philosophie. Il ne nous suffit point, en effet, de décrire ou de définir un phénomène ; nous voulons encore savoir les causes qui l'ont produit. Il ne nous suffit point de connaître le cours de la rivière, les plaines et les vallées qu'elle arrose ; nous voulons encore savoir le point exact d'où jaillit sa source. Une connaissance atomistique de l'histoire, une simple description des personnes et des situations, une relation de faits saillants ne saurait nous satisfaire. Nous voulons comprendre la vie des peuples, même leur vie sociale intime et cachée, et expliquer cette vie par les causes qui l'ont engendrée, entre autres, par la manière de vivre, de penser, de lutter des générations antérieures. Notre civilisation a besoin d'être expliquée non seulement par les facteurs qui, de nos jours encore, font sentir leur influence, mais aussi par ceux qui agissent sur les générations qui nous ont précédés. Voilà pourquoi, si nous nous transportons dans

le domaine religieux, nous remarquerons que le théologien se préoccupe, aujourd'hui plus qu'autrefois, de la vie intime, spirituelle de l'Eglise, de ce qu'on appelle communément la piété. La théologie ne plonge-t-elle pas ses racines dans la vie de l'Eglise, et n'est-elle pas le miroir de ce qui l'entoure? Le théologien a donc subi involontairement et subit chaque jour davantage l'influence du point de vue auquel on se place généralement pour envisager l'histoire.

Les deux disciplines, Exégèse des livres du Nouveau Testament et Histoire de la littérature chrétienne des premiers siècles, peuvent bien, dans l'Encyclopédie de la théologie chrétienne, être classées sous une rubrique spéciale, par exemple, théologie littéraire; mais elles sont pourtant en contact avec la théologie historique. Un exégète qui comprend sa tâche ne s'appuiera pas seulement sur la grammaire ou la critique des textes, mais il voudra aussi comprendre ce qu'il lit au point de vue de l'histoire, en connaître à fond le sous-sol et le milieu historique. Par là il animera et vivifiera la matière de son enseignement. Nous aussi, exégètes et critiques, avons pu observer l'influence de la marche générale du temps et nous devons en tenir compte. Notre époque n'est pas précisément favorable à l'exégèse pure et à la critique des textes. Cela tient à ce que nombre d'exégètes ont un peu oublié que l'exégèse, la critique, l'introduction aux divers livres, pour intéressantes qu'elles soient, ne sont jamais elles-mêmes le but, mais doivent servir d'études préalables pour atteindre un but plus élevé, à savoir, la connaissance du christianisme primitif, — de la vie et de la pensée des premiers chrétiens, des bergers comme des troupeaux, des apôtres et des prophètes comme de la multitude qui ne connaît point la loi. — C'est parce que les exégètes ont trop oublié cela que la réaction ne s'est point fait attendre et que ces études sont aujourd'hui négligées. Je ne me propose pas maintenant de plaider en faveur de ces études dont la cause a été défendue à maintes reprises et avec beaucoup de talent. Je désire plutôt appeler l'attention sur la tendance qui se manifeste de nos jours, tendance qui con-

siste à s'appuyer sur l'histoire des religions pour expliquer la naissance des dogmes et les usages ou les mœurs des premiers chrétiens. Il y a là une méthode nouvelle d'investigation pour rechercher la genèse de beaucoup de croyances dans le christianisme primitif et une nouvelle méthode de travail pour l'étude du Nouveau Testament.

Tout le monde civilisé a été rempli du bruit de la fameuse dispute Babel et Bible : certains récits, certaines idées contenues dans l'Ancien Testament (la création, le déluge, des lois, des usages, l'angélogie et la démonologie, sans parler des idées eschatologiques) s'expliqueraient par la théologie de peuples voisins, particulièrement des Babyloniens et des Perses, et même des Egyptiens. Il n'y a là rien de bien nouveau, car, depuis plusieurs années déjà, on a pu montrer des résultats positifs de ces études; mais de nos jours l'attention se porte davantage sur ces questions et le grand public s'y intéresse davantage. Eh bien, cette même méthode on l'applique aujourd'hui à l'étude du Nouveau Testament, aussi bien pour expliquer certains récits de la vie de Jésus que pour expliquer les Epîtres et l'Apocalypse. On l'appelle en Allemagne la « religionsgeschichtliche Methode, » expression que je voudrais rendre par ces mots : « utilité de l'histoire des religions pour l'étude du Nouveau Testament. » Si l'on songe que le dogme chrétien s'explique déjà non seulement par les idées de l'Ancien Testament, l'individualité des grands penseurs chrétiens et la vie de l'Eglise, mais encore par telles conceptions indéterminées israélites ou chrétiennes, et surtout par l'influence de la philosophie grecque, on comprendra que cette méthode puisse s'appliquer, à plus forte raison et combien plus facilement, aux récits du Nouveau Testament. On pourrait à cet égard citer de nombreuses analogies tirées de la littérature profane. C'est un fait bien connu que plusieurs légendes en vogue en Europe durant le moyen âge s'expliquent par une influence indoue. Le récit chrétien de Barlaam et Josaphat est de famille indoue. L'Orient a exercé une action sur l'Occident, et l'Occident a beaucoup emprunté à l'Orient, dont l'influence

se fait sentir jusqu'à nos jours. Cette « religionsgeschichtliche Methode » ne nous était pas étrangère à nous praticiens du Nouveau Testament. Il n'y a pas grand'chose de nouveau sous le soleil. Depuis longtemps on l'applique à l'Apocalypse de Jean; et on l'applique avec fruit. Mais, même pour tout le Nouveau Testament, on parlait déjà de cette méthode à l'époque du Rationalisme, à la fin du dix-huitième siècle, lorsque, pour rendre plus intelligible (*vernunftmässig*) la vérité de la foi chrétienne et présenter la théologie comme libérale, on indiquait volontiers les récits parallèles. Je vais plus loin. L'un des plus anciens apologistes chrétiens, bientôt suivi par d'autres dans cette voie, Justin Martyr, voulant rendre la vérité chrétienne acceptable aux païens, leur montrait des analogies; il rapprochait, par exemple, la naissance de Jésus de celle des héros ou fils des dieux et mettait sur la même ligne les récits qui y avaient trait. Ces apologistes trouvaient-ils dans d'autres religions, par exemple dans celle alors si répandue de Mithra, des coutumes ou des notions rappelant le baptême chrétien et la sainte cène, ils les attribuaient à l'œuvre des démons qui avaient voulu par là induire en erreur les bons chrétiens et les détourner de la foi. Si je rappelle ces explications qui n'avaient rien de scientifique, c'est uniquement pour montrer que, dès les premiers siècles, on avait déjà beaucoup de goût pour les analogies et les parallèles. D'ailleurs il est douteux que ce procédé ait réussi aux apologistes; les païens se seront bien chargés de le leur prouver, à en juger par Celse, le grand adversaire des chrétiens.

Pour procéder avec ordre et méthode dans la tractation de mon sujet, je voudrais indiquer d'abord quelques points au sujet desquels il y a unanimité ou presque unanimité de sentiments. On sourira peut-être en songeant combien différent les opinions des théologiens quand il s'agit du christianisme primitif. Mais nous tranquilliserons le lecteur et lui montrerons que nous nous plaçons sur un terrain neutre, où peuvent se rencontrer paisiblement les théologiens de droite et ceux de gauche. A la nouvelle faculté catholique de Strasbourg,

c'est sur un sujet emprunté au cercle des présentes considérations que se fit la première promotion théologique. Même ceux qui appliquent à la Bible une théorie très étroite de l'inspiration — comme faisaient les Juifs pour l'Ancien Testament et comme font les Mahométans pour le Coran, — même ceux-là pourront utiliser le résultat de ces études. Que la forme de la révélation divine se rattache aux formes déjà existantes, cela va de soi. Pourtant la limite entre le sacré et le profane n'est pas aussi rigoureusement tracée qu'on le suppose parfois, comme si, d'un côté, il n'y avait que lumière et, de l'autre, que ténèbres. Qui se le figure ainsi — et notre époque aime les oppositions violentes — celui-là fait de la question une caricature. Un bon théologien réformé croit à ce que l'on nomme le *λόγος σπερματικός*. Ce fut aussi une idée ingénieuse de l'antiquité chrétienne de raconter que, lorsque Christ descendit dans le Schéol, — conformément à la doctrine connue du *descensus ad inferos*, — non seulement les patriarches, mais encore Platon et les plus grands philosophes, vinrent à sa rencontre et exprimèrent toute la joie que leur causait son apparition. La vérité, où qu'elle se trouve, est de Dieu. *Anima naturaliter christiana*.

Parmi les points acquis sur lesquels les théologiens sont d'accord, je range le suivant : L'Évangile de Jean commence par un magnifique prologue, classique par son contenu autant que sobre de forme :

« Au commencement était la Parole et la Parole était avec Dieu et Dieu était la Parole. Elle était au commencement avec Dieu. Tout est né par elle et absolument rien de ce qui existe n'a pris naissance sans elle. En elle était la vie et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière éclaire dans les ténèbres; et les ténèbres ne l'ont point reçue. » Cette doctrine du Logos est empruntée à la doctrine du Logos de Philon, l'helléniste connu. Bien que ce philosophe fût juif, sa doctrine n'était pas empruntée directement à l'Ancien Testament, car celui-ci, dans son ensemble, contient sans doute des maximes de sagesse, une littérature de la Chokma, mais non une philosophie proprement dite. Philon édifia sa

doctrine d'après Platon. Le *λόγος νοητικός* de Philon est la *ιδέα ιδεῶν* du grand philosophe grec. La révélation de Dieu est le Logos, l'incarnation de la pensée de Dieu. En tant qu'il se révèle, Dieu se nomme Logos. Le Logos néanmoins, en tant qu'il se révèle Dieu, se nomme Dieu. Il faut reconnaître que, dans cette doctrine du Logos, Philon et Jean diffèrent notablement, parce qu'ils ont chacun une conception différente de la divinité; mais de là à s'imaginer que le quatrième évangile, après une évolution de près de cinq cents ans, ait emprunté directement à l'Ancien Testament ce nom de Logos, voilà qui est invraisemblable. Sur divers points, tels que l'opposition entre la chair et l'esprit, la lumière et les ténèbres, « être d'en haut » et « être d'en bas », le quatrième évangile montre ses attaches avec l'hellénisme alexandrin. Je ne puis réellement comprendre non seulement quelles raisons d'ordre scientifique, mais même quels griefs d'ordre religieux peuvent exister contre l'hypothèse que l'évangéliste est de l'école de Philon, du moins quant à la forme de son évangile, dont toute la structure témoigne qu'il fut écrit pour des lecteurs parvenus à un haut degré de développement spirituel.

Cette influence de l'hellénisme, je la remarque aussi chez Paul, autant dans sa psychologie, ses considérations sur la chair et l'esprit, que dans ses interprétations allégoriques de l'Ancien Testament. Ces interprétations, Juifs et Chrétiens les avaient apprises des anciens Grecs, qui en usaient pour rendre acceptables au peuple certains récits choquants d'Homère et d'Hésiode touchant les dieux. Mais les influences étrangères qui agirent sur les écrivains de la nouvelle alliance, se manifestent également dans les expressions que Paul a empruntées à la langue des mystères. On sait que les anciens, non seulement les Grecs, mais encore les fondateurs du Mithriacisme et bien d'autres, faisaient, quant à la connaissance religieuse, une distinction entre les *esoterici* et les *exoterici*, les initiés et les non-initiés. A côté de l'enseignement qui était à la portée des non-initiés et de la masse du peuple, il y en avait un autre pour les plus instruits, les

plus avancés dans l'intelligence de la doctrine, les initiés enfin. Ceux-ci étaient admis aux sacrés mystères pour lesquels on exigeait parfois certains degrés de connaissance. On pressentait obscurément, si même on ne voyait clairement, que les récits touchant les dieux et les déesses n'exprimaient pas la pure réalité, mais n'étaient souvent à l'origine que des mythes du soleil, de la lune et des étoiles représentés comme des divinités. A cet effort intellectuel vint s'ajouter un autre facteur, la recherche de la contemplation mystique. Dans le silence solennel du soir, loin de la foule, l'homme se sentait disposé à rencontrer la divinité dans une sainte extase. Dans les mystères du culte postérieur de Mithra, et même déjà auparavant, des purifications, ou lustrations, avaient lieu ; on s'asseyait à une table commune, on mangeait le pain et l'on buvait à la coupe sacrée, comme dans la sainte cène. Paul n'établit pas de distinction entre initiés et non-initiés ; mais il parle de mystères qui avaient été cachés jusqu'à ce que la lumière de la révélation divine eût brillé sur eux. Le plan divin pour le salut des païens et le rejet momentané des Juifs, voilà pour lui un mystère, de même encore la personne du Christ. Il reconnaissait aussi une sagesse, une σοφία, mais pour les τέλειοι, pour les adultes, non pour les νήπιοι, une sagesse qui n'est pas de ce monde. Ce n'est point la différence de leur développement intellectuel, de leur culture, mais celle de leur développement spirituel, de leur expérience religieuse, qui permettait de parler d'un mystère. Pour les enfants il fallait le lait ; pour les adultes, ou τέλειοι, des aliments solides. Mais tous les enfants pouvaient devenir adultes. On parle, chez les Grecs, d'un σφραγίς ou sceau ; on désignait par là un rite sacré, considéré comme une marque ou signe que l'on était admis dans la communion de la divinité. Paul, de son côté, parlera du baptême comme σφραγίς, et de σφραγίζειν ; et la littérature du Christianisme primitif offre la même particularité lorsqu'elle considère le baptême non seulement comme un σφραγίς, mais encore comme un φωτισμός, une illumination.

Mais c'est surtout dans les idées eschatologiques que l'on

peut discerner les influence étrangères qui se sont exercées sur la pensée chrétienne. C'est un fait caractéristique que beaucoup de religions, — je veux parler entre autres de celles des Babyloniens, Perses, Egyptiens, Juifs et Chrétiens, — nous offrent, quant à l'origine et à la fin des choses, des conceptions identiques ou apparentées et se sont fait les unes aux autres de larges emprunts. Qui n'a pas présents à l'esprit et les cosmogonies des anciens peuples, et les récits du déluge d'Israël et de Babylone? Et, pour en revenir à mon sujet, qui ne se souvient de l'Apocalypse? L'Apocalypse s'efforce de dévoiler les choses cachées de l'avenir à l'aide de cette lumière supérieure que possède le voyant parlant en extase ou transporté en esprit. Il voit alors par l'œil de son esprit ce qu'un autre ne peut pas voir. Il entend ce qu'un autre n'entend pas. Le voyant fait entendre sa parole pour exhorter et surtout consoler. C'est dans les temps d'oppression et d'ignominie, de persécution et d'opprobre, que naît l'apocalypse. Elle fixe son regard sur un magnifique avenir qui est proche, avenir où la lumière triomphera des ténèbres et le droit de l'iniquité, où Dieu essuyera toute larme des yeux de ses bien aimés. Alors renâtra le Paradis et s'ouvrira l'âge d'or. Souvent l'apocalypticus se présente dans la personne d'un vieillard qu'il fait parler. Il considère l'histoire à la lumière de son temps, fournit des prophéties rétrospectives auxquelles il rattache des exhortations pour ses contemporains. C'est un fait caractéristique que l'apocalypticus, plus écrivain que voyant, travaille sur de vieilles données ou avec un vieux matériel. Les apocalypticus ne sont pas créateurs de nouvelles formes, mais ils expriment de nouvelles pensées sous de vieilles formes. Travaillant sur de vieilles données, l'apocalypticus — cela va sans dire — sera peu difficile quant au choix de sa matière et fera usage des notions profanes aussi bien que des sacrées, pourvu qu'elles puissent servir à ses desseins et alimenter sa fantaisie.

D'après l'Apocalypse de Jean, le voyant était dans une île appelée Patmos, pour le nom de Dieu et le témoignage de Jésus. Aux sept églises de l'Asie-Mineure, il apporte le salut

de paix de la part de Celui qui est, qui a été et qui vient (c'est-à-dire de Dieu, éternel, toujours semblable à lui-même) et de la part des sept Esprits qui sont devant son trône. Dans une sainte extase, dans une vision, il contemple le Messie et le voit sous une image empruntée à Daniel, celle d'un Fils d'homme qui se présente d'abord comme grand prêtre et roi, et reçoit ensuite les attributs de Dieu même. Ce Fils d'homme se promène au milieu de sept chandeliers d'or et tient dans sa main droite sept étoiles (Apoc. I, 16), ce qui ne l'empêche pas de tendre aussitôt cette main à Jean et de lui dire pour l'encourager : « Ne crains point ; je suis le premier et le dernier. » Dans une autre vision, Jean, admis au saint des saints, voit le trône de Dieu, revêtu de magnificence et de majesté, ce qu'il exprime symboliquement : « Il en sortait des éclairs et des coups de tonnerre. » Puis vient cette image caractéristique, significative : « Et devant le trône brûlaient sept lampes de feu qui sont les sept esprits de Dieu. » Dans le chapitre V, v. 6, il parle des sept yeux de l'agneau « qui sont aussi les sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre. » A mon avis, de telles images ne sauraient s'expliquer ni par le chandelier aux sept branches de l'Exode XXV, ni par celui de la vision de Zacharie IV, où le prophète explique les sept lampes par les yeux de Jahveh qui parcourent toute la terre. Il faut ici nous reporter au culte sidéral des païens, tels que les Babyloniens et les adorateurs de Mithra. Sept astres étaient adorés : le soleil, la lune et les cinq principales planètes. Ces divinités de la lumière deviennent chez les Israélites des anges, des protecteurs tout puissants, des représentants de Dieu. C'est ainsi que, chez les Juifs, les dieux qui dans la croyance populaire des païens gouvernaient les peuples, les rivières, les territoires, furent changés en archanges de ces peuples, de ces rivières, de ces territoires, etc. Ceci nous explique que les étoiles puissent être considérées comme les yeux de la divinité et représentées dans le culte par des flambeaux. Autrement ces symboles demeurent pour nous incompréhensibles. Il n'est nul besoin de démontrer que ces images et tant d'autres ne doivent point être

prises pour des réalités. C'est aller un peu loin¹ que d'expliquer les sept étoiles de l'Apoc. I. 16, par celles de la petite ourse, en s'appuyant sur un passage d'une liturgie de Mithra, d'après lequel le dieu tient dans sa main droite l'épaule d'or d'un bœuf, laquelle est ἡ ἄρκτος ἡ κινούσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν².

Je ne veux pas montrer tous les rapports qui existent entre l'Apocalypse et les idées mythologiques des Babyloniens, mais appeler l'attention du lecteur sur Apoc. XII, où, sous une forme très caractéristique, nous est décrite la naissance du Messie. Elle nous est présentée comme un événement qui doit se produire et ne peut donc pas sous cette forme être l'œuvre d'un chrétien, mais bien celle d'un Juif, reprise par un chrétien. Au voyant apparaît une femme vêtue du soleil, ayant la lune sous les pieds et autour de la tête une couronne de douze étoiles. Elle était dans les douleurs de l'enfantement lorsque parut dans le ciel un autre prodige, un énorme dragon rouge, qui voulait dévorer l'enfant dès que la femme l'aurait mis au monde. A sa naissance l'enfant est enlevé vers le ciel et un combat a lieu entre Michel et ses anges d'une part et, de l'autre, le dragon, qui finit par être vaincu. L'origine de ces images ne doit pas être cherchée dans le Judaïsme mais chez les Babyloniens. Dans le Judaïsme les anges sont considérés comme appartenant au sexe masculin, tandis que le paganisme reconnaît aussi des divinités féminines. D'après les *insignia* de la femme elle est reine du ciel et nous pensons involontairement à la déesse babylonienne Damkina, mère de Marduk, ou encore, comme le veulent quelques-uns, à l'Égyptienne Hathor, mère de Horus. Qu'un être céleste, maître du soleil et de la lune, soit sujet à la souffrance, nous ne pouvons admettre cette idée que dans le domaine de la mythologie. Le dragon¹ rouge de feu est le vieux roi de la mer qui maintenant appartient à l'abîme, Tiâmat, qui lutte avec le Dieu de la lumière. C'est

¹ Voy. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* 1903, S. 40.

² Voy. A. Dieterich, *Une liturgie de Mithra*, 1903, S. 14.

ainsi que le mythe antique du jeune dieu de la lumière triomphant des mauvaises puissances des ténèbres fournissait aux chrétiens le symbole de la victoire de Jésus sur Satan et de l'issue glorieuse de la vie du Christ. Jésus est en effet le dieu de la lumière, le *sol justitiæ*, et la femme représente la nation d'Israël idéalisée. Que l'auteur de l'Apocalypse ait connu lui-même l'origine de ces images ou symboles, nous ne le pensons pas; car son adaptation laisse trop à désirer. C'est nous qui devons chercher cette origine.

Nous arrivons maintenant dans notre étude comparative aux points les plus discutés. Tout d'abord nous voudrions montrer la concordance que d'aucuns ont cru remarquer entre des récits bouddhistes et des récits chrétiens, si tant est qu'ils admettent l'indépendance de ceux-ci à l'égard des premiers. On sait que les deux religions offrent une certaine analogie et que, dans certains milieux, — je fais allusion à Schopenhauer, — cela devient une habitude de mettre le bouddhisme au-dessus du christianisme. Les deux religions ont des points de ressemblance; elles sont, l'une et l'autre, universalistes, éthiques, et se proposent le salut de l'humanité. Toutefois elles diffèrent notablement dans la question du salut. Le bouddhisme veut délivrer l'homme de la souffrance, c'est-à-dire de l'existence, tandis que le christianisme veut le délivrer du péché. Nous n'avons pas l'intention de nous étendre à ce sujet. La question est celle-ci: Jusqu'à quel point des influences d'origine bouddhiste se sont-elles exercées sur les récits chrétiens? Il va sans dire que, dans cette question, le point de vue religieux a son importance. Quiconque admet que la vie de Jésus, telle que nous la racontent les Evangiles, renferme beaucoup de légendes et un faible résidu historique, sera porté davantage à chercher dans des récits parallèles une explication de l'histoire sacrée. Mais celui qui, rempli de vénération pour la personne du Christ, pense que l'élément historique prédomine dans les Evangiles, sera moins disposé à y voir à l'œuvre l'imagination. Si l'on part de ce principe que le christianisme est le fruit du syncrétisme et que le Christ doit être

considéré comme le produit naturel et très ordinaire de ce syncrétisme, on sera enclin à rechercher les influences bouddhistes, beaucoup plus enclin que si l'on considère le christianisme comme l'œuvre du Christ — comme c'est ma conviction — et si on le fait remonter de plein droit à la personne, je ne dirai pas du fondateur de notre religion, mais de notre Médiateur et Sauveur, ainsi que l'a toujours fait l'Eglise chrétienne durant les dix-neuf siècles de son existence. Ceci, pour bien poser la question et reconnaître loyalement qu'une objectivité complète, ou, disons mieux, une parfaite impartialité ne saurait être atteinte. Pourtant j'ajoute volontiers que même les hommes de ma tendance théologique veulent connaître les résultats de l'étude de l'histoire des religions et en tenir compte. La vérité avant tout ! Il n'est pas de dogmatisme qui puisse enlever à notre regard historique sa rigueur et son acuité. Eh bien, on a voulu montrer des ressemblances dans la naissance de Jésus et celle du Bouddha, dans certains récits bouddhistes et ceux de Siméon dans le temple, de Jésus à douze ans, du baptême de Jésus, de la tentation du Seigneur, de l'appel des petits enfants, de la femme samaritaine, de la pite de la veuve, de Pierre marchant sur les eaux, de la parabole de l'enfant prodigue, de l'aveugle-né, de la transfiguration, etc. Pour comparer ces récits on écrit en marge du texte des Evangiles quelques textes de la tradition bouddique ; on remarque alors certains traits qui frappent dès l'abord, mais qui, examinés plus attentivement, paraissent bien différents.

Au sujet de Siméon, par exemple, il est dit dans Luc II, qu'il vient au temple par l'Esprit. Je devrais dire conduit par l'Esprit de Dieu, comme si la Providence divine avait dirigé les événements de telle sorte que le chemin, suivi dans le temple par le petit enfant Jésus, croisât celui du pieux Siméon¹.

¹ Dr G.-A. van den Bergh van Eysinga (*Indische invloeden op oude Christelijke verhalen*, 1901, bl. 29), explique le ἐν τῷ πνεύματι, Luc II, 27, par « d'une manière magique » en s'appuyant sur 2 Rois II, 16, Actes VIII, 39, Apoc. XVII, 3, Hermas Visio I, 1 ; II, 1.

Quant au sage Asita qui, d'après le récit bouddhiste du Lalitavistara, se hâta d'aller saluer le Bouddha nouveau-né, nous lisons dans le soi-disant parallèle que, grâce à son art magique, il fit route à travers les cieux. Une narration postérieure dans le Bouddhacarita veut même qu'il ait été transporté par le vent. Mais, pour le but que nous nous proposons, comparer de telles particularités n'offrirait pas grand avantage; nous pourrions citer des opinions pour et des opinions contre, ce qui serait sans importance pour le lecteur. Aussi avons-nous choisi un autre genre de démonstration qui lui permettra de se former en toute indépendance une opinion solidement assise. Nous avons prié notre ami, le Dr Caland, de nous choisir parmi les parallèles les plus connus quelques récits, de ceux qui sont frappants et qu'on juge décisifs dans les milieux les plus autorisés, et de vouloir bien nous les traduire du sanscrit. Se rendant à notre désir il a choisi, entre autres, le récit de Siméon dans le temple et l'a rapproché de la visite du sage Asita au Bouddha nouveau-né, telle que nous la trouvons décrite au septième chapitre de Lalitavistara. Rappeler le récit de Siméon serait une offense au lecteur, mais je désire lui faire connaître le récit bouddhiste dont nous parlons¹. Voici ce qu'il dit : En ce temps-là, près de la montagne géante de l'Himalaya, habitait avec son neveu Naradatta, un voyant nommé Asita, qui connaissait les cinq (sciences). Dès la naissance du Bodhisattva il vit une quantité de miracles, de prodiges. Il vit des fils de

R. Pischel (*Deutsche Literaturzeitung*, 1903, N° 48, col. 2938, 2939), n'est pas hostile à cette interprétation et pense que le *ἐν τῷ πνεύματι* repose originellement sur le bouddhiste *Pfad des Windes*. En rapport avec Luc II, 25, 26, il trouve que l'absence de *ἀγίω*, Luc II, 27, tombe très bien. Pour ma part je crois que personne n'eût jamais songé à une venue magique de Siméon dans le temple si l'on n'eût pas parlé du récit parallèle de Asita. Siméon n'est pas à une grande distance du temple et n'y vient pas tout à coup; il est à Jérusalem et se dirige vers le temple. D'après Luc II, 25, 26, le Saint-Esprit était sur lui et c'est le Saint-Esprit qui inspire ses paroles. Lorsqu'il nous est dit qu'il vient dans le temple par l'Esprit, cela veut dire : conduit par l'Esprit de Dieu. L'absence de *ἀγίω* ne change rien à la signification de *πνεῦμα*.

¹ Voir *Lalitavistara*, Ch. VII (p. 101, édit. Lefmann).

dieu qui allaient et venaient à travers le firmament tout en prononçant le nom de Bouddha et en se faisant des signes avec leurs vêtements; ils manifestaient une vive joie. Alors cette pensée vint au sage: Il faut pourtant que je sache ce que tout cela signifie. Avec l'œil de son esprit il parcourut tout le Dschamboudvipa et, dans la ville superbe de Kapilavastou, en la demeure du roi Çouddhodana, il aperçut un enfant nouveau-né, brillant de l'éclat de cent bonnes qualités, célébré par tous les êtres et le corps orné des trente-deux signes du grand homme. Ayant vu cela, le voyant dit à son neveu Naradatta: « Apprends, ô mon disciple, qu'un joyau du plus grand prix est apparu dans le Dschamboudvipa. Dans la ville de Kapilavastou, en la demeure du roi Çouddhodana, se trouve un nouveau-né, brillant de l'éclat de cent bonnes qualités, célébré par tous les êtres et orné des trente-deux signes du grand homme. Si cet enfant demeure dans la ville, il commandera à une quadruple armée, dominera le monde et sera un prince toujours victorieux, roi de la loi, en possession de la puissance et de la force de ses sujets¹, orné des sept joyaux: la roue, l'éléphant, le cheval, le bijou, la femme, le majordome et le commandant. En possession de ces sept joyaux il acquerra des milliers de fils, héroïques, alertes, forts, anéantisseurs d'armées. Sans recourir au châ-timent, sans faire usage de ses armes, il soumettra par sa propre puissance ce grand territoire qu'entoure l'océan et, par sa souveraineté, fondera un empire. Mais si (au contraire) (il quitte) la ville et rencontre un être sans toit, il deviendra un Tathagata, un Arhat, entièrement illuminé, un guide qui ne sera pas conduit par d'autres, un législateur, une lumière dans ce monde. Maintenant préparons-nous tous deux à l'aller voir. »

Alors, accompagné de son neveu Naradatta, le grand voyant Asita s'élève comme un flamant à travers le ciel et vole vers la grande ville de Kapilavastou. Arrivé là, le voyant, cessant de faire usage de sa force surnaturelle, entra à pied dans la ville et se dirigea vers le palais du roi Çoud-

¹ Le texte ici n'est pas très sûr.

dhodana. Il s'arrêta devant la porte du palais, et vit là réunies quelques centaines de milliers de personnes. Alors le voyant Asita va trouver le portier et lui parle en ces termes : « Va, mon ami; fais savoir au roi Çouddhodana qu'un voyant est à sa porte. » Le portier répond : « Bien », puis se rend auprès du roi et, les mains pieusement jointes, parle en ces termes à Çouddhodana : « Sachez, sire, qu'un voyant, un vieillard tout décrépît est à la porte et dit qu'il veut voir le roi. » Alors le roi Çouddhodana ordonne qu'on tienne un siège prêt pour le voyant Asita et dit à ce dernier : « Entrez ! » Là-dessus le voyant Asita s'approche de l'endroit où se tient Çouddhodana et, se tenant debout devant lui, dit au prince : « Longue vie à Votre Majesté! Puisse-t-elle atteindre à la plus extrême vieillesse et garder l'empire suivant le droit et le devoir ! »

Après que le roi Çouddhodana eût honoré le voyant Asita en lui offrant l'arghya et l'eau pour se laver les pieds, après qu'il lui eût souhaité aimablement la bienvenue, il l'invita à s'asseoir à ses côtés. Puis, le jugeant assis à sa satisfaction, il lui parla respectueusement et amicalement (?) en ces termes : « Il ne me souvient pas de vous avoir jamais vu, ô voyant! Pourquoi êtes-vous venu et que désirez vous? » A ces mots le voyant Asita répondit au roi Çouddhodana : « Un fils vous est né, ô prince! C'est pour le voir que je suis venu. » Le roi dit : « L'enfant dort, ô grand voyant. Attendez un peu jusqu'à ce qu'il s'éveille. » Le voyant reprit : « O roi, de tels grands hommes n'emploient pas beaucoup de temps au sommeil, car ils sont vigilants. » Par pitié pour le voyant, le Bodhisattva trouva l'occasion propice pour s'éveiller. Le roi, prenant avec soin dans ses bras l'enfant Sarvathasiddha, le présenta au voyant. Quand Asita vit le Bodhisattva, il exprima sa joie : « En vérité c'est une merveilleuse beauté qui est apparue dans le monde. » En disant ces mots il se leva de son siège et, joignant les mains, se prosterna devant le Bodhisattva; puis, ayant (par trois fois) tourné autour de l'enfant en allant vers sa droite, il le prit sur ses genoux et s'abîma dans ses pensées.

En voyant les trente-deux signes du Bodhisattva, Asita considérait que l'enfant serait un prince puissant ou un Bouddha et il pleurait, gémissait et poussait de profonds soupirs. Ce que voyant, le roi affligé demanda au sage la cause de ses larmes. Il répondit : « Ce n'est point sur l'enfant que je pleure, ô prince ! Aucun mal ne l'atteindra. Mais je pleure sur moi-même. » — « Et pourquoi donc ? » — « Je suis vieux, très âgé, décrépît. Cet enfant Sarvarthasiddha obtiendra certainement la lumière parfaite et fera tourner ensuite la très haute roue de la justice. — (Suivent ici des présages touchant le Bodhisattva). — Et parce que nous ne pourrons pas contempler ce joyau de Bouddha, je pleure et je soupire, le cœur rempli d'affliction. » Alors le voyant prédit au roi que le prince ne demeurerait pas dans sa maison, parce qu'il portait sur lui les trente-deux signes principaux et les quatre-vingts secondaires, qui le désignaient pour un état plus élevé. Après avoir énuméré ces signes, il conclut : « En possession de tels signes, l'enfant n'habitera pas une maison. Sans aucun doute il partira et sera ermite. »

A l'ouïe de cette prédiction le roi fut émerveillé, rempli de joie et d'allégresse. Il se leva de son siège et, tombant aux pieds du Bodhisattva, il prononça cette strophe : « Loué sois-tu par Indra et (tous) les (autres) dieux, et que les sages t'honorent. Et toi, Seigneur, médecin de tout l'univers, je te loue et t'adore. » Puis le roi Çouddhodana fit servir des aliments au voyant Asita et à son neveu ; il leur remit des vêtements et fit le tour de leurs personnes en allant vers sa droite. Après quoi le voyant Asita, usant de nouveau de sa force magique, reprit son voyage aérien et regagna son ermitage.

Combien simple, sobre et vrai est le récit relatif à Siméon ! Combien compliqué et légendaire celui qui concerne le Bouddha ! Pour la forme autant que pour le fond, la différence est telle que, pour trouver une dépendance d'un récit à l'égard de l'autre, il faut n'avoir aucun sens de la critique historique. Pour expliquer le récit de Siméon par celui d'Asita, il faut du mauvais vouloir, et le mauvais vouloir est d'un petit esprit. On ne saurait qualifier de scientifique une

telle manière de procéder. Qu'un vieux sage rende visite à un nouveau-né, objet de grandes espérances, et lui donne sa bénédiction, est-il rien de plus ordinaire et de plus naturel? Est-il nécessaire d'aller chercher bien loin une explication? Il faut songer de plus que le Lalitavistara, dans la rédaction à nous connue, date seulement du deuxième siècle après Jésus-Christ, encore que certaines pièces — je le reconnais volontiers — entre autres la visite d'Asita au Bodhisattva, remontent plus haut. Le Bouddhacarita d'Açvaghocha, que l'on a coutume de considérer comme une source pour la comparaison avec les évangiles, doit avoir été écrit environ deux cents ans après Jésus-Christ et les introductions aux Dsjatakas sont notablement plus récentes, à en croire les hommes compétents. On les fait même dater du cinquième siècle de notre ère. S'il s'agit d'établir une comparaison avec le Nouveau Testament, on peut donc laisser de côté cette littérature. L'hypothèse, émise par Seydel touchant un évangile bouddhiste qui aurait appartenu aux sources des synoptiques indiquées par Luc, est si hasardeuse que, dans mon « Histoire des livres du Nouveau Testament », je ne l'ai pas jugée digne d'être mentionnée une seule fois. Les données historiques d'un rapport entre le christianisme et le bouddhisme datent seulement du troisième siècle après Jésus-Christ et, quant à une influence inconnue du bouddhisme, il ne m'en est rien apparu durant la vingtaine d'années que j'ai consacrées à l'étude du christianisme primitif.

On a indiqué aussi un étroit rapport, même une influence réciproque, entre la religion de Mithra et celle du Christ. Dans ces derniers temps, c'est surtout F. Cumont, un savant belge, qui a montré l'importance du mithriacisme. Ce culte s'était tellement répandu durant le premier siècle de notre ère, qu'il faillit devenir un concurrent sérieux du christianisme. C'est seulement lorsque ce dernier fut devenu religion d'Etat que le mithriacisme perdit peu à peu son importance. Je dis peu à peu, car pendant longtemps encore des chrétiens eux-mêmes demeurèrent fidèles au culte de Mithra et adorèrent le *Sol invictus*, comme on appelait ce dieu. C'est le

25 décembre qui était considéré comme le jour de naissance de Mithra. Dans le courant du quatrième siècle, l'anniversaire de la naissance du Christ fut reporté du 6 janvier au 25 décembre, vraisemblablement pour faire du tort au culte de Mithra et donner une couleur chrétienne à ce jour de fête païenne, comme on fit d'ailleurs pour la fête de saint Nicolas.

Mais, d'abord, qui était Mithra? Dans quels pays son culte se propagea-t-il? Chez les Iraniens il fut originairement le dieu de la lumière céleste. Lors de la réforme religieuse de Zoroastre, une des conséquences du dualisme fut de le dépouiller en quelque sorte, lui et les autres divinités naturistes des Perses, de leur majesté et de leur splendeur. Dans le peuple pourtant on lui demeura très attaché. Au temps des Achéménides, surtout sous Artaxerxes Mnémon (402-365 avant J.-C), cet antique dieu de la lumière devient le seigneur des armées et est universellement reconnu comme tel. Le culte de Mithra s'allie au culte babylonien des astres et c'est sous cette forme mixte que, après la conquête d'Alexandre-le-Grand, il pénètre dans toute l'Asie-Mineure. Il y a un certain nombre de noms dérivés de Mithra, par exemple celui de Mithridate du Pont, l'ennemi des Romains. C'est probablement en Cilicie, où Mithra était particulièrement adoré, surtout à Tarse, que les Romains connurent cette religion. Elle fit son entrée à Rome, à peu près dans le même temps que le judaïsme, c'est-à-dire vers l'an 63 avant Jésus-Christ. De là elle se répandit ensuite par les soldats, les esclaves importés de l'Orient, les marchands, dans tout le monde connu, à l'exception de la Grèce. Ce culte eut des adhérents d'abord dans les classes inférieures, et plus tard dans les hautes classes, même les plus hautes. Néron — comme nous le verrons tout à l'heure — se fit adorer par le roi d'Arménie, Tiridate, comme une émanation de Mithra et, de plus en plus, les empereurs romains se pénétrèrent de l'idée qu'ils ajoutaient du lustre à leur dignité impériale, en s'unissant à la divinité à laquelle ils empruntaient ses attributs, la couronne et les rayons. Commode (180-192) se fit

initier lui-même aux mystères de Mithra. Au troisième et au quatrième siècle les empereurs romains adoraient cette divinité. On le dit même de Constantin, dont on a conservé des monnaies portant l'inscription : *Soli Deo Invicto* ou *Soli Invicto Comiti*. Sous Julien l'Apostat, le mithriacisme jouit encore de quelque éclat, mais pour peu de temps. Puis sa gloire alla en diminuant, et bientôt se manifesta l'hostilité des chrétiens contre les adorateurs de Mithra, rendus responsables des persécutions subies par les chrétiens sous le règne de Dioclétien.

Au temps des empereurs romains, le mithriacisme était une sorte de panthéisme. Il portait les traces de l'influence du culte astral des Babyloniens et de celle de la philosophie grecque, principalement des Stoïciens. A l'origine Mithra n'était pas le dieu principal, mais Irvan Akarama, le père d'Ormuzd et d'Ahriman, le plus élevé des êtres, inconnaissable, éternel, dont le nom est inexprimable. Les Grecs voyaient en lui la personnification du temps, l'éternité, l'infinité du monde. Il tient les clefs qui ouvrent les portes du ciel, celles par où le soleil entre et sort et celles par où les âmes descendent sur la terre et remontent au ciel. Il est le portier céleste comme Pierre pour les catholiques. Entre ce dieu très-haut, inconnaissable, et la race humaine vivant sur la terre, c'est Mithra qui est le médiateur. Il est le Logos des chrétiens. Il protège la vérité, le bien, la pureté ; il est l'ennemi de tout mensonge, de toute fourberie, d'Ahriman et de son royaume de l'enfer. Sur la rive d'un fleuve, — on peut du moins le supposer d'après un bas-relief, — à l'ombre d'un arbre sacré, l'enfant divin naquit miraculeusement d'une roche, d'où son nom de Pétrogène. Des bergers virent le prodige, adorèrent l'enfant et lui offrirent les prémices de leurs troupeaux et de leur récolte. Mithra grandit plein de grâce et de vigueur. D'une main agile il cueillit les fruits d'une vigne et se vêtit de ses feuilles. Tout cela arriva avant que les hommes fussent créés, — à l'exception des bergers, naturellement. — Ensuite Mithra s'engagea dans une lutte avec le dieu du soleil et le subjuga. Posant sur sa propre

tête la couronne et les rayons, il traita alliance avec le vaincu et depuis lors jusqu'à maintenant tous deux se soutiennent l'une l'autre.

Le combat le plus important est celui que Mithra livre au taureau, le premier être vivant qu'Ormuzd ait créé. Mithra reçoit l'animal, le saisit par les cornes et saute sur son dos. Le taureau a échappé à Mithra et voici qu'Hélios envoie à son allié son corbeau pour lui demander de tuer le taureau. Bien qu'à contre-cœur, Mithra consent à sacrifier l'animal qu'il avait rattrapé et enfermé dans la grotte. Alors s'opère un prodige : Du cadavre du taureau surgissent des herbes salutaires et des plantes; de sa queue naissent des aigles et de son sang une vigne dont le vin servira aux repas sacrés des mystères. Le mauvais esprit envoie bien des animaux impurs tels que les scorpions, les fourmis, les serpents, pour empoisonner les sources de la vie; mais ses efforts sont inutiles. Le taureau est la semence de tous les animaux utiles. De la mort naît la vie.

Cependant, le premier couple humain avait été créé et Mithra le protégeait contre les attaques d'Ahriman. Celui-ci apporte la sécheresse sur la terre; mais Mithra lance sa flèche contre une roche d'où jaillit aussitôt une source. Ahriman veut faire périr les hommes par un déluge; mais, sur le conseil de son dieu, l'homme construit une arche où il se réfugie avec sa famille et son bétail. Ahriman dévaste la terre par le feu, en sorte que toutes les étables sont brûlées. Mais les créatures d'Ormuzd échappent encore à ce danger, grâce au secours de Mithra. Ce dernier a maintenant rempli sa vocation terrestre. Avec Hélios il fait un dernier repas dans lequel ils mangent le pain et boivent le vin. Puis il part avec lui dans le char du soleil et monte au ciel, où il demeurera désormais avec les autres immortels et d'où il continuera de protéger ses fidèles.

Qu'il y ait un certain parallélisme entre la religion de Mithra et celle du Christ, c'est *luce clarius*. Mithra, médiateur entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'humanité, nous rappelle Christ médiateur. De même, pour Mithra aussi, la

carrière terrestre n'apporte que luttés et souffrances ; mais elle est pour l'humanité salut et bénédiction. Sa vie est l'image continuelle d'une lutte entre le bien et le mal. Mithra, né d'une pierre, voilà pour Firmicus Maternus (4^e siècle) une copie de Jésus représenté comme pierre de l'angle. Comme à la naissance du Christ, des bergers apparaissent à la naissance de Mithra, se prosternent et l'adorent.

Le parallélisme est frappant ; mais je le considère comme fortuit, car le christianisme et le mithriacisme me paraissent indépendants l'un de l'autre. De nos jours¹, on a rapproché de la religion de Mithra le récit de Matthieu II, dans lequel les mages viennent d'Orient, parce qu'ils ont vu une étoile d'un éclat particulier, une étoile qui indique la naissance d'un homme remarquable, d'une divine lumière. Les mages, — ainsi se nomment les sages, — auraient été les adhérents de Mithra, dont les prêtres prenaient volontiers le nom de mages, et l'étoile qu'ils voyaient indiquerait ce culte. Cette explication est arbitraire, car, en Orient comme partout dans l'antiquité, l'astrolâtrie est un phénomène connu. Ce qui peut être de quelque secours pour nous éclairer sur la valeur historique de ce récit, c'est un passage de Dion Cassius (63^e livre, C. 1-7), où l'auteur nous raconte le voyage de Tiridate qui, en l'an 66, vint à Rome accompagné d'une suite nombreuse et brillante. A Naples déjà, il rencontra Néron et l'adora. Mais c'est à Rome que la fête atteignit son apogée. Vêtu de toges blanches, le peuple, dans ses diverses classes, et les soldats superbement équipés assistèrent à la cérémonie. Néron parut sur la place publique, revêtu de vêtements somptueux, entouré du Sénat et de sa garde. Tiridate vint avec sa suite et adora l'empereur. S'intitulant son serviteur, il dit qu'il était venu vers Néron, son Dieu, pour l'adorer comme Mithra (σὸς δὲ δοῦλός εἰμι καὶ ἦλθον τε πρὸς σε τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς τὸν Μίθραν). Il voyait donc en Néron une incarnation de Mithra. Le récit de cet événement produisit une profonde impression sur les contemporains. Pline (*Hist.*

A. Dieterich, *Z. f. d. neut. Wiss.* 1902, S. 1-14.

nat. XXX, 16) appelle Tiridate mage, et ceux qu'il avait amenés avec lui, des mages aussi. Du fait que dans Matthieu II, 2, les mages disent pareillement : ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ, on conclut que le récit de Matthieu II exprimerait cette pensée que Mithra se courbe devant Christ, ce qui serait comme une prophétie du déclin postérieur du mithriacisme devant le christianisme. C'est bien imaginé, mais historiquement c'est inexact. Si le récit de Matthieu II était né au quatrième siècle, lorsqu'on pouvait discerner clairement la chute prochaine du mithriacisme, on pourrait l'admettre ; mais, dans les dix dernières années du premier siècle, lorsque vraisemblablement fut connu le premier évangile, on ne pouvait nullement songer au déclin du mithriacisme, car il brillait alors de toute sa gloire et ce culte obtenait triomphe sur triomphe.

Nous voyons aussi coïncidence, mais non dépendance, dans cette idée commune aux deux religions : la lutte entre le bon et le mauvais esprit, idée qui se trouve dans le mithriacisme tout comme chez Paul. Christ, — écrit Paul, Col. II, 15, — a par sa mort sur la croix dépouillé les autorités et les puissances ; il les a victorieusement données en spectacle et a triomphé d'elles. Dans Eph. VI, 12, il écrit que nous avons à lutter, non contre la chair et le sang, mais contre les principautés, les puissances, les dominateurs de ce monde de ténèbres, les mauvais esprits des régions célestes, et que nous devons, pour résister, revêtir toute l'armure de Dieu. Comme le christianisme, la religion de Mithra considère la vie du fidèle comme une lutte et enseigne que, pour triompher, on doit observer la parole ou la loi de Dieu. On doit lutter pour se sanctifier ; une parfaite pureté est l'idéal le plus élevé, comme l'exprime si bien la parole de Matthieu V, 48 : « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait. » Cet accord des deux religions, je ne l'explique point par une dépendance de l'une à l'égard de l'autre, mais par une même connaissance de l'âme humaine et par cette idée commune aux confesseurs de Mithra aussi bien qu'aux chrétiens, à savoir qu'ils sont des créatures formées à l'image de Dieu. Des ablutions et des puri-

fications répétées leur paraissaient nécessaires pour nettoyer l'âme de sa souillure. Ce symbolisme, nous ne le trouvons pas seulement dans le mithriacisme et le christianisme, mais chez divers peuples ; il est l'origine de notre baptême chrétien. Pour atteindre la perfection, on s'abstenait de certains aliments et on s'appliquait à la chasteté. Cet ascétisme existait du temps de Paul et fut combattu par l'apôtre. Un caractère des deux religions c'est la valeur que, en éthique, elles attachent à la morale en action ; car elles mettent en garde contre un quiétisme et un mysticisme malsain. Remarquons encore que, dans la lutte qu'il a à soutenir, le fidèle de Mithra peut toujours compter sur le secours de son Dieu, qu'il n'invoque jamais en vain. Il est le port assuré, l'ancre de salut et vient en aide aux faibles dans la tentation. Ceci nous rappelle tout naturellement ce que nous lisons dans l'épître aux Hébreux au sujet de Christ, le grand prêtre compatissant : « C'est parce qu'il a souffert, c'est parce qu'il a été éprouvé, qu'il peut secourir ceux qui sont éprouvés. » (Hébr. II, 18). Mithra est le défenseur toujours vigilant qui revient vainqueur de chaque combat. Voilà pourquoi il a en Perse le surnom de Nabarzès, et chez les Grecs et les Latins le qualificatif de *ἀνίκητος*, *invictus*, *insuperabilis*. Nous n'examinerons pas dans toutes leurs particularités les croyances des confesseurs de Mithra, touchant le sort réservé dans la vie future aux hommes pieux et à ceux qui vivent sans Dieu. Les points de contact avec le Christianisme ne sont pas ici aussi nombreux. Nous dirons seulement que les deux religions croient à une vie éternelle, à une éternité de bonheur ou de malheur, à l'immortalité de l'âme et à la résurrection de la chair. Pour les adhérents du Mithriacisme, le ciel, pensaient-ils, se divise en sept sphères correspondant chacune à une planète. Le Judaïsme des derniers temps avait, lui aussi, adopté cette croyance aux sept ciels, et Paul devait la partager, si l'on en juge par 2 Cor. XII, 2, où il parle d' « un homme en Christ (c'est-à-dire lui-même), qui a été ravi en extase jusqu'au troisième ciel. » Nous ne nous occuperons pas des voyages célestes de l'âme, de ses passages successifs

à travers les sept ciels où elle laisse derrière elle, sur chaque planète, ses convoitises et ses passions pour atteindre enfin, libérée de tous ses défauts, le huitième ciel, où elle jouira d'une infinie sainteté; cette doctrine a bien ailleurs des points de contact, mais pas avec le Nouveau Testament.

Quant à la force morale qui découle soit du mithriacisme, soit du christianisme, je trouve ce fait commun aux deux religions, qu'elles mettent au premier plan la croyance à la toute-présence de Dieu. Dans le mithriacisme cette croyance sera panthéiste, tandis que dans le christianisme elle sera purement monothéiste. Le chrétien dit : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Actes XVII, 28). Le fidèle de Mithra s'exprime, au contraire, comme s'il voyait l'influence et la force des dieux dans tous les éléments, dans le feu qui lui sert à cuire ses aliments, dans l'eau qui lui permet d'étancher sa soif et de se purifier, dans l'air qu'il respire, dans la lumière du jour qui l'éclaire. Les deux religions invitent constamment à la prière et à la communion avec Dieu. Le chrétien va dans sa chambre, ferme sa porte à clef et prie son Père qui le voit dans le secret. Le confesseur de Mithra, s'il est un initié, se rend à la grotte sacrée, cachée dans la solitude de la forêt. Les étoiles qui scintillent au firmament, le vent qui agite les feuilles des arbres, la source, le ruisseau qui murmure dans la vallée, la terre même qu'il foule de ses pas, sont divins à ses yeux et éveillent en lui une respectueuse crainte pour Celui qui est en tout.

Le *μύστης*, c'est-à-dire celui qui doit être initié aux mystères, parcourt sept degrés suivant lesquels il reçoit le nom de corbeau (*corax*), caché (*κρύφιος*), soldat (*miles*), lion (*leo*), Persée (*Perses*), courrier du soleil (*Ἡλιοδρόμος*), et père (*pater*). A l'origine ces dénominations marquaient une sorte d'identification avec la divinité, représentée sous forme d'animaux. Ce qu'il nous importe de savoir c'est que les personnes des trois premiers degrés s'appelaient « serviteurs », n'étaient pas encore admises aux plus hauts mystères et correspondaient aux catéchumènes de l'Eglise chrétienne primitive. A

partir du quatrième degré on devenait « communiant. » Les fidèles confiés par groupes à la direction d'un *pater* s'appelaient « frères » (*fratres*), ou *consacranei*. A la tête des pères se trouvait un *pater patratus*. A chaque grade, auquel on était admis, il fallait s'engager par serment à tenir secrète la doctrine et à remplir certains devoirs. On avait ainsi sept sacrements, de même que plus tard dans l'Eglise romaine. S'agissait-il de recevoir un fidèle au grade de *miles*, soldat, on tendait à l'initié, sur la pointe d'une épée, une couronne, qu'il pressait contre son épaule en promettant qu'il n'en porterait jamais d'autre, car Mithra était son unique couronne (Tert. *De corona*, 15). On devait se soumettre à de terrifiantes épreuves par le feu et par l'eau, par le fouet de discipline, afin d'atteindre à une sorte d'insensibilité stoïcienne, d'apathie. Mais ce qui nous rappelle encore le christianisme primitif, c'est que cette religion prescrivait au néophyte diverses ablutions, une sorte de baptême, ou *lavacrum*, pour le purifier des souillures morales. Ce baptême consistait soit en une aspersion d'eau bénite, soit en un bain effectif, comme dans le culte d'Isis. Tertullien compare aussi la confirmation de ses coreligionnaires à la cérémonie dans laquelle on marquait les soldats au front. Ce n'était pas une onction comme dans la liturgie chrétienne, mais une marque au fer rouge comme on avait coutume de le faire aux recrues avant de les admettre au serment. Dans la religion de Mithra c'était probablement pour rappeler le signe donné par ce dieu à Hélios lors de son alliance avec lui; on peut voir, en effet d'après certaines images, que Mithra pose la main sur la tête du dieu agenouillé devant lui. Mais c'est surtout dans le repas sacré ou sainte-cène qu'apparaît la ressemblance entre le christianisme et le mithriacisme. On donnait au *μύστης* un pain et une coupe remplie d'eau sur laquelle le prêtre avait prononcé les formules sacrées. A l'eau on ajouta plus tard du vin. De même que chez les chrétiens les baptisés étaient seuls admis à la cène, de même chez les mithriacites les initiés seuls pouvaient participer au repas sacré. Sur un remarquable bas-relief ce repas nous est clai-

rement représenté¹. L'analogie est d'autant plus frappante, que cette agape a lieu en souvenir du repas que Mithra fit avec le soleil avant d'être élevé au ciel. Outre qu'il était une commémoration, ce repas mystérieux était censé posséder, surtout par l'usage du vin consacré, une efficacité surnaturelle. On y puisait des forces corporelles et spirituelles, un secours dans la lutte contre les mauvais esprits et même une bienheureuse immortalité. C'est ainsi qu'Ignace dans la lettre aux Ephésiens (XX, 2) désigne le pain de la cène comme un remède d'immortalité et un antidote contre la mort, *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*. Justin (Apol. I, 66) et Tertullien (*De præscr. her.* 40) insistent sur cette analogie; ils y voient l'œuvre du diable qui, dans le culte de Mithra, emploie les coutumes chrétiennes pour séduire les disciples du Christ. Nous n'attachons pas, quant à nous, une importance exagérée à cette ressemblance; nous la signalons volontiers, mais quelle différence pourtant, quant à l'état d'âme, entre le pieux chrétien qui a célébré la sainte-cène et le confesseur de Mithra, qui a participé aux mystères! Lorsqu'on avait agi sur son imagination et qu'une demi-obscurité l'avait prédisposé à l'exaltation mystique, il s'écriait avec les initiés d'Apulée (*Metam.* XI. 23, fin): « Je suis allé par les portes de la mort; j'ai franchi le seuil de Proserpine et, après avoir traversé tous les éléments, je suis revenu sur la terre. Au milieu de la nuit j'ai vu le soleil briller de tout son éclat. J'ai approché les dieux du monde souterrain et les ai adorés face à face. » Le chrétien qui a participé aux symboles du pain et du vin est affermi dans sa foi; il jouit de l'union mystique et tient un tout autre langage. *Toto cælo distant*. Nous reconnaissons qu'il y a une grande analogie entre la liturgie du mithriacisme et celle de l'Eglise romaine, car tout le cérémonial est, dans l'une et dans l'autre, dirigé par un prêtre qui porte le nom de *sacerdos* ou *antistes*. Le sacerdoce formait une hiérarchie ayant à sa tête un *pontifex maximus*, qui ne pouvait se marier qu'une fois. Tertullien

¹ Voyez F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 1903, fig. 6, table II.

nous rapporte aussi que les fidèles du dieu persan avaient, comme les chrétiens, leurs *virgines* et leurs ascètes ou *continentes*. Ceci est d'autant plus remarquable qu'il n'est pas dans l'esprit de Zoroastre de reconnaître quelque mérite au célibat.

Le prêtre devait veiller à ce que le feu ne s'éteignît jamais sur l'autel; trois fois par jour, le matin, à midi et au crépuscule il devait invoquer le soleil. De même aussi, d'après la loi des douze apôtres, l'ancienne liturgie chrétienne, dans la première moitié du deuxième siècle, prescrivait de dire le « Notre Père » trois fois par jour. Mithra, de même que Christ, était considéré comme le médiateur et la lumière du monde; aussi ne devons-nous pas être surpris qu'ils aient été parfois confondus au point qu'Eusèbe d'Alexandrie (*Oratio περι αστρονόμων*, éd. Thilo, 1834, p. 18) signale les adorateurs du soleil parmi les chrétiens. Augustin dut combattre cette tendance à identifier Christ avec le soleil, en faisant observer que le soleil n'était pas Christ, mais avait été créé par Christ (*Tract. XXXIV, 2*). La coïncidence du jour de naissance de Jésus avec celui de Mithra fut expliquée par le fait que le véritable *invictus*, c'était Jésus, qui avait vaincu la mort. De même que, à l'anniversaire de leur dieu, les confesseurs de Mithra allumaient des flambeaux, de même, à Jérusalem, pour l'Épiphanie qui était à l'origine la Noël, au quatrième siècle on célébrait un service divin avec des lumières; c'était un *lucernare* ou *λυχνικόν*¹. Nous dirons: Rien de plus naturel, car la lumière est pour l'âme le symbole de la joie et de la vie. Les deux religions célèbrent le dimanche comme le saint jour de la semaine. Nous ne voyons là aucune imitation comme on l'a prétendu. Déjà dans le Nouveau Testament nous en trouvons des traces évidentes. D'ailleurs l'origine de la consécration de ce jour est très différente dans les deux religions. Mithra étant le dieu de la lumière on lui consacre le jour du soleil. Christ mort le vendredi, sort de son tombeau le dimanche et on lui consacre

¹ H. Usener, *Religionsgesch. Untersuchungen*, 1889, I, S. 202.

le premier jour de la semaine. Un autre rapprochement que l'on peut faire entre les deux religions c'est que, pour la propagande, elles ne s'adressent pas aux sages et aux intelligents, mais aux simples. Dans leur œuvre missionnaire elles eurent un tel succès que les fidèles de l'une et de l'autre pouvaient également s'approprier le mot de Tertullien : *Hesterni sumus et vestra omnia implevimus*. A considérer la quantité de monuments que le culte de Mithra a laissés, on peut se demander si, à l'époque des Sévères, cette religion n'a pas eu plus d'adeptes que le christianisme. Les dimensions des cavernes et grottes où ils se réunissaient — et dont la plus importante qui nous ait été conservée est le Mithraeum de saint Clément à Rome — nous permettent de supposer, que les associations locales ne comptaient guère plus de cent membres. Chacune formait un corps, ayant pour tête une sorte de conseil d'église (*decuriones*), et un comité de directeurs ou *curatores*. Elles avaient, de plus, des *defensores* chargés de défendre en justice les intérêts de la communauté et des *patroni* qui la soutenaient pécuniairement, car les associations subsistaient grâce uniquement à des dons volontaires. Quand nous aurons ajouté que les membres s'appelaient « frères », on comprendra qu'on ait quelque droit d'établir une comparaison entre la religion de Mithra et celle du Christ.

A. Dieterich a découvert parmi des papyrus-talismans conservés à Paris une liturgie de Mithra, qu'il a éditée en 1903¹. Elle se présente sous la forme d'une révélation de ce dieu et doit avoir été trouvée dans quelque grotte. Le *μυστής* ou initié croit monter par les sept portes du ciel et fait une prière devant chacune jusqu'à ce que, enfin, il atteigne le ciel même, où il contemple, en extase, la divinité. On peut y constater l'union mystique du croyant avec la divinité; le fidèle est et veut demeurer en elle; c'est l'*unio mystica*, c'est même le sentiment de filialité à l'égard de Dieu. Entre Mithra et Hélios il y a un rapport de père à fils, en sorte que

¹ Une liturgie de Mithra, 1903.

Hélios est présenté tantôt comme le fils unique de Mithra, tantôt comme ne faisant qu'un avec lui et formant alors le grand dieu Hélios-Mithra. Hélios est le premier initié reçu par Mithra dans sa communion et Mithra est le père de tous les croyants, initiés ou néophytes, ce qui correspond exactement chez les chrétiens à la situation du Fils par rapport au Père et des croyants par rapport à Dieu. Bien caractéristique est aussi dans les deux religions l'idée de la nouvelle naissance, que, sous des formes symboliques, nous retrouvons chez divers peuples naturistes. Le vieil homme meurt et le nouveau le remplace. Cette nouvelle naissance comportait un nouveau nom. Le saint jour, où elle se produisait, se nommait le *natalis sacer* du néophyte. Cette nouvelle naissance se rattache à la mort et à la résurrection d'une certaine divinité. Ainsi, par exemple, à la fête du printemps du dieu syrien Attis, on pleurait sa mort ; puis, au troisième jour, on célébrait joyeusement sa résurrection. Dans les mystères de Mithra l'idée de nouvelle naissance est symbolisée par le sacrifice d'un taureau. Les initiés sont appelés *in æternum renati*. Dans cette manière de voir il faut pourtant se garder d'exagérer. Je lisais quelque part¹ : L'importance capitale de la nouvelle naissance dans le Nouveau Testament chez Paul et Jean est d'autant plus remarquable, que l'image de mort et nouvelle naissance manque totalement soit chez les Juifs, soit chez les Sémites en général. — Mais n'y a-t-il pas possibilité d'expliquer cette idée par l'Ancien Testament sans avoir besoin de recourir à la religion de Mithra ? Quand Jésus, parlant à Nicodème de la nouvelle naissance, s'étonnait que lui, un docteur en Israël, ne connût point ces choses, il ne songeait certainement pas à la connaissance que Nicodème devait avoir de la liturgie de Mithra ou de l'histoire des religions, mais à celle de l'Ancien Testament. Ce qu'il y avait de vrai et de noble dans le mithriacisme se retrouvait aussi dans le christianisme primitif, mais ce n'est point une raison pour soutenir que le christianisme l'ait emprunté au

¹ W. Nestle, *Protestantenblatt*, du 28 nov. 1903, S. 385.

mithriacisme. Dans sa lutte avec le christianisme, Mithra a été vaincu. D'après une légende il aurait quitté le bonnet phrygien et serait devenu un pieux guerrier, qui parvint au grade de *comes* et porta plus tard le nom de saint Georges.

En ces derniers temps, on a voulu montrer dans le Nouveau Testament l'influence de la littérature égyptienne, dite Hermétique ou d'Hermès, écrits anonymes du dernier siècle avant et du premier siècle après Jésus-Christ. On trouve dans ces écrits toutes sortes de théories sur des sujets de médecine, d'astronomie et de théologie, communiquées par Hermès lui-même aux initiés, une sorte de littérature gnostique. L'Hermès des Grecs est ici le Thot des Egyptiens. De même que le culte originaire d'Isis s'étendit bien au-delà des limites de l'Égypte, de même les sages de l'Égypte et les prêtres de la Grèce adoptèrent définitivement la philosophie hellénique. C'est ainsi que naquit là une théologie mystico-panthéiste avec des idées cosmogoniques qui la caractérisent. On voit par les papyrus appartenant à cette théologie que des formules magiques y sont exprimées au nom des divers dieux, même au nom de Jahve et de Jésus. Il semble aussi que, dans ces écrits hermétiques on ait fait usage du Nouveau Testament. Il est vrai que la doctrine du Logos du 4^e évangile a des points de ressemblance avec certaines théories du *λόγος θεοῦ* chez Hermès; mais pourtant elle en diffère beaucoup. Dans la littérature hermétique, nommé Poïmandrès (voy. éd. R. Reitzenstein, 1904, S. 45), le *λόγος θεοῦ* est la semence divine, que la *βουλή θεοῦ* forme en elle-même pour un monde visible ou par laquelle elle devient un monde visible. Ce que l'on voit et entend dans l'homme, c'est le *λόγος θεοῦ*. Il est inséparablement uni à Dieu même, le *νοῦς*. Leur union forme la vie et c'est elle qui anime le monde entier. A côté du *λόγος* et du *νοῦς* vient se placer un troisième principe, la *βουλή θεοῦ*, qui peut être tout à la fois *φύσις* et *γένεσις*, parce que Dieu même est le monde. Des notions comme celles de Logos, vie, lumière, plénitude (*πλήρωμα*), des images comme celles du bon berger et du vrai cep se retrouvent dans ces écrits aussi bien que dans Jean. Mais nous ne pouvons pas y

voir, comme le veut Reitzenstein, une dépendance de la part du Nouveau Testament. Cet auteur lui-même, dont les deux ouvrages (*Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, 1901, et *Poimandres*, 1904) témoignent qu'il est un des plus savants connaisseurs en cette matière, ne reconnaît-il pas que ces écrits datent du premier siècle après Jésus-Christ? Il nous paraît, quant à nous, qu'on peut les considérer comme encore plus récents. Dès lors il est peu probable que le Nouveau Testament y ait emprunté. Nous n'entrerons pas dans plus de détails et n'examinerons pas quelle influence ont pu exercer les écrits hermétiques, par exemple, sur l'entretien de Jésus avec Nicodème et avec la femme samaritaine, ou sur la discordance bien connue du 4^e évangile¹. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Ceci peut s'appliquer aussi à ceux qui prétendent que Jean, dans son prologue sur l'incarnation du Verbe, se serait inspiré des idées indoues touchant les Avatars, ou réincarnations, du dieu Vichnou; nous reconnaissons pourtant que l'incarnation de Vichnou, comme celle du Logos, a un but purement éthique et très élevé, puisqu'elle veut, dans le domaine moral, faciliter par une rédemption le salut de l'homme.

Ce qui, plus que les observations sus-indiquées, a attiré l'attention, ce sont les études de W. Heitmüller : *Im Namen Jesu*, 1903, et *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903. Dans la première, il s'efforce de prouver que le Nouveau Testament et la littérature du Christianisme primitif attribuaient une vertu magique au nom de Jésus, aussi bien dans le baptême que dans la prière, comme si de ce nom s'échappait une force morale. Il cherche à le prouver à l'aide de parallèles tirés de l'histoire des religions. Dans la seconde de ces études, Heitmüller s'en tient au baptême et à la sainte cène d'après la doctrine de Paul. Ce ne serait point Jésus, mais le grand apôtre, qui se serait fait du baptême et de la sainte cène une idée magique. A cette idée, selon nous purement morale, que le baptême nous fait participer à la mort

¹ *Poimandres*, ed. Reitzenstein, S. 246, 247.

et à la résurrection de Christ, viendrait s'ajouter celle d'une force surnaturelle. Il cite à l'appui de sa thèse le passage connu de I Cor. XV, 29, d'après lequel Paul parle de personnes, qui se sont fait baptiser à la place de morts comme si le baptême, en tant que *opus operatum*, pouvait agir en faveur des morts. Paul n'accepte pourtant pas cette superstition, mais il se place pour un instant au point de vue de ceux qui agissent ainsi. Il a en vue cette coutume étrangère à notre sentiment et connue seulement à l'époque apostolique et il demande ce que signifie le baptême si Christ n'est pas ressuscité. Il combat ses adversaires avec leurs propres armes et en appelle contre eux à leur propre superstition. De même aussi lorsque Paul I Cor. XI, 30 signale les abus commis dans les agapes où d'aucuns mangeaient et buvaient leur condamnation, il cite de nombreux cas de maladie et de mort dans la communauté, mais ce n'est point parce qu'il se fait de la cène une idée magique. L'apôtre ne considère pas les cas de maladie et de mort comme une suite de l'aliment ou de la boisson qu'ils ont pris à la cène, mais comme une condamnation de Dieu, qui frappe la communauté pour ses péchés. Non! Nous ne trouvons pas chez Paul ce qu'on rencontre si souvent dans l'histoire des religions, cette idée que le fait de manger le pain consacré ou de boire à la coupe sainte crée une union avec la divinité et que, en usant de la chair et du sang de la victime, on devient participant de la vie de la divinité. Le manger et le boire dans la cène ne sont pour Paul qu'un symbole; ils ne doivent pas être pris dans le sens propre du mot; quant à un sacrifice dans la cène, il n'en est pas question. Ceux qui participent à la cène peuvent bien être ἐν Χριστῷ, mais ce n'est point là l'état des βαλχέοντες de Dionysios, qui étaient ἔνθεοι. Nous ne parlerons pas de tous les parallèles cités par Heitmüller à propos de la cène; nous en indiquerons seulement deux.

Le premier, qu'il invoque, est celui-ci: On raconte au sujet des Aztèques, tribu remarquablement civilisée du Mexique, qu'ils avaient une coutume singulière quant à leurs sacrifices humains. Les prisonniers de guerre choisis pour être

sacrifiés recevaient le nom de la divinité, étaient revêtus de leurs ornements et, pendant un certain temps, recevaient tous les hommages rendus aux dieux eux-mêmes, jusqu'au moment où, dans un jour de fête, ils étaient égorgés et mangés. Deuxième parallèle : Une tribu de Bédouins de la presqu'île du Sinaï — ainsi nous le rapporte Nilus — avait une coutume de sacrifier, qu'on peut considérer comme la plus ancienne forme du sacrifice. A la lumière de l'étoile du matin, la tribu tournait en chantant autour du chameau, lié sur l'autel. Aux derniers accents de l'hymne, on faisait à l'animal sacrifié la première blessure. Le sang qui s'en échappait était bu aussitôt et la chair palpitante était mangée. Avec la meilleure volonté, il nous est difficile de comprendre qu'on puisse trouver quelque analogie entre de telles coutumes et la sainte cène. Avons-nous là réellement « *die Vorstellungswelt des Herrnmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt*¹ » ? Il nous semble qu'une telle affirmation ne témoigne ni d'un sentiment religieux élevé ni même de tact. Si l'histoire des religions ne pouvait rendre à la théologie de plus grands services que celui-ci, son étude ne serait pas d'une grande valeur.

Notre conclusion est, que l'influence des religions étrangères sur le christianisme primitif ne saurait être tenue pour très importante. Qui veut expliquer le christianisme peut se satisfaire avec l'Ancien Testament, le judaïsme postérieur et la philosophie hellénique. Il n'aura qu'à suivre la vieille route, le chemin que l'expérience a démontré être le bon. Mais surtout qu'il mette en pleine lumière la personne de Jésus-Christ, fondateur ou plutôt centre de la religion qui porte son nom. On ne peut pas comprendre l'histoire générale, si l'on ne tient pas compte, si l'on ne fait pas acception des hautes personnalités qui imprimèrent un choc et donnèrent une impulsion, qui se répercute éternellement, personnalités qu'on ne saurait expliquer simplement comme des produits de leur époque. Si cela est vrai, à combien plus forte raison

¹ Sic W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus* 1903, S. 42.

le sera-ce quand il s'agit de l'histoire sainte et du christianisme primitif par rapport à la personne du Christ? Il est pour nous le Fils unique du Père, celui qui nous a révélé le Père. Laissez donc le christianisme tranquille avec vos autres religions! Ce qu'il peut y avoir en elles de noble et de divin, le christianisme le possède également et il le possède avec combien plus d'abondance. Le christianisme reconnaît le problème du péché et prêche la réconciliation du pécheur avec Dieu. Laissez donc Christ tranquille avec votre Bouddha, avec qui d'autre encore! Il s'élève bien au-dessus d'eux tous, comme, dans le massif de la Jungfrau, la Jungfrau elle-même, en sa virginale beauté, se dresse bien au-dessus des cimes qui l'entourent. Le ὄρᾶν, la vue du Fils de l'homme, devient le θεωρεῖν, une contemplation, et le θεωρεῖν finit en προσκύνησις ou adoration. *Sol justitiæ illustra nos*²! C'est par cette prière que je veux terminer.

¹ Devise de l'Université d'Utrecht.
