CHEZ GABRIEL BEAUCHESNE

BIBLIOTHÈQUE DES ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

Vient de paraître :

UNE ÉNIGME HISTORIQUE. **Le VINCULUM SUBSTANTIALE,** d'après LEIBNITZ et **ÉBAUCHE D'UN RÉALISME INTÉRIEUR,** par MAURICE BLONDEL.

1 vol. in-8 carré..... **30** fr.; *franco*..... **33** fr. »

Parus précédemment :

L'INTELLECTUALISME DE SAINT THOMAS, par PIERRE ROUSSELOT, S. J. *Deuxième édition* précédée d'une notice sur l'Auteur et d'une Bibliographie.

1 vol. in-8 carré (LXIV-260 pp.), **30** fr.; *franco*..... **33** fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie Française.

ESSAI CRITIQUE SUR L'HYLÉMORPHISME, par PEDRO DESCOQS, S. J. professeur de Philosophie au Scolasticat de Jersey.

1 vol. in-8 carré (415 pp.), **35** fr.; *franco*..... **38** fr. **50**

THOMISME ET MÉTHODE, Que devrait être un discours de la Méthode pour se dire Thomiste? par JEAN RIMAUD, docteur ès lettres.

1 vol in-8 carré (XXXIV-276 pp.), **35** fr.; *franco*..... **38** fr. **50**

AUTOUR DE PLATON. Essai de Critique et d'Histoire, par A. DIÈS, Chanoine honoraire de Rennes, professeur aux Facultés Catholiques de l'Ouest.

I. — **Les Voisinages. Socrate.**

II. — **Les Dialogues. Esquisses Doctrinales.**

2 vol. in-8 carré (XII-615 pp.), **36** fr.; *franco*..... **40** fr.

POUR QU'ON LISE COURNOT, par F. MENTRÉ.

1 vol. in-8 carré (VII-244 pp.), **20** fr.; *franco*..... **22** fr. »

Les Principes de la Philosophie thomiste. LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE, par JOSEPH de TONQUEDEC.

1 vol. in-8 carré (592 pp.), **40** fr.; *franco*..... **44** fr. »

LA NOTION DE SUBSTANCE, Essai historique et critique sur le développement des Doctrines d'Aristote à nos jours, par RÉGIS JOLIVET, maître de conférences à la Faculté de Théologie de Lyon, Docteur ès lettres.

1 vol. in-8 carré (338 pp.), **50** fr.; *franco*..... **55** fr. »

LES IDÉES MORALES ET RELIGIEUSES DE MÉTHODE D'OLYMPE, Contribution à l'étude des rapports du christianisme et de l'hellénisme à la fin du troisième siècle, par JACQUES FARGES, docteur en théologie, docteur ès lettres.

1 vol. in-8 carré (IX-268 pp.), **46** fr.; *franco*..... **50** fr. »

DU MÊME AUTEUR :

Traduction de **DU LIBRE ARBITRE,** par **Méthode d'Olympe,** précédée d'une introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode.

1 vol. in-8 carré (XVI-286 pp.), **36** fr.; *franco*..... **40** fr. »

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1930.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

DIX-HUITIÈME ÉDITION

Beau-Chesne-Croil

R.CMXXX

Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL

PREMIÈRE PARTIE

CHEZ GABRIEL BEAUCHESNE :

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

Publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.

La Théologie catholique au XIX^e siècle, par J. BELLAMY, prêtre du diocèse de Vannes. 1 vol. in-8° cavalier (LVI-290 p.), **20** fr.; *franco*. **22** fr. »

La Théologie de Tertulien, par Adhémar D'ALÈS, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8° cavalier VIII-536 p.), **20** fr.; *franco*. **22** fr. »

La Théologie de saint Hippolyte, par Adhémar D'ALÈS, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol in-8° cavalier (LIV-240 p.). . . . . **20** fr. »
Franco. . . . . **22** fr. »

La Théologie de saint Paul, *Deuxième partie*, par F. PRAT., membre de la Commission des Études bibliques. *Quatorzième édition*. 1 vol. in-8° cavalier (VIII-610 p.), **36 fr.**; *franco*. . . . . **40** fr. »

La Théologie de Bellarmin, par J. DE LA SERVIÈRE. 1 vol. in-8° cavalier (XXVII-704 p), **25** fr.; *franco*. . . . . **20** fr. **50**

Histoire du Dogme de la Trinité, des Origines au Concile de Nicée, par Jules LEBRETON, professeur d'Histoire des Origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris.

TOME I. — **Les Origines.**

7^e *édition*. 1 vol. in-8 raisin (XXIV-695 pp.), **45** fr. ; *franco*. . . . . **50** fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie Française.

TOME II. — **De Saint Clément à Saint Irénée.**

2^e *édition*. 1 vol. in-8 raisin (XXII-701 pp.). **45** fr.; *franco*. . . . . **50** fr. »

Nestorius et la Controverse nestorienne, par Martin JUGIE, des Augustins de l'Assomption. 1 volume in-8° cavalier (VIII-326 p.). . . . . **20** fr. »
Franco. . . . . **22** fr. »

L'Édit de Calliste. Études sur les origines de la pénitence chrétienne, par Adhémar D'ALÈS, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8° cavalier, **30** fr.; *franco*. . . . . **33** fr. »

ÉTUDES DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

Publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.

Didyme l'Aveugle, par l'abbé Gustave BARDY, docteur en théologie. 1 vol. in-8° cavalier (IX-275 p.), **20** fr.; *franco*. . . . . **22** fr. »

Bellarmin et la Bible sixto-clémentine, Études et documents inédits, par le R. P. Xavier Marie LE BACHELET, S. J., professeur de théologie à Ore Place (Hastings). 1 vol. in-8° cavalier 200 p.), **18** fr.; *franco*. . . . **20** fr. »

Durand de Troarn, par Raoul HEURTEVENT, docteur en théologie. 1 vol in-8° cavalier (XIV-314 p.), **15** fr.; *franco*. . . . . **16** fr. **50**

Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin, par Charles BOYER, docteur ès lettres, professeur. 1 vol. in-8° cavalier (233 p.), **24** fr.; *franco*. . . . . **26** fr. **40**

Le Quiétiste espagnol : Michel Molinos (1628-1696), par le P. Paul DUDON, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-8° cavalier (XXI-313 p.). *Net* **30** fr.
franco. . . . . **33** fr. »

Saint Bonaventure. Le Docteur Franciscain, l'Idéal de saint François et l'œuvre de saint Bonaventure à l'égard de la Science, par P. Léonard de CARVALHO E CASTRO, O. F. M., docteur en théologie 1 vol. in-8° cavalier (242 p.), **20** fr.; *franco*. . . . . **22** fr. »

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

DIX-HUITIÈME ÉDITION

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES. 117
MCMXXX

Nihil obstat

Parisiis, die 27ª Maii 1920
A. D'ALÈS.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 6ª Augustii 1920.

E. LAPALME,
v. g.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Gabriel BEAUCHESNE, *1913.*

AVIS AU LECTEUR

A partir de la septième édition de ce volume, les changements sont peu importants et presque négligeables. Par suite, la pagination reste la même. Nous avons placé à la fin du tome second une table de concordance qui permet de retrouver les citations faites d'après les éditions antérieures.

Selon le conseil d'un docte et bienveillant critique, l'auteur sent de plus en plus le besoin de « se dégager des discussions stériles », pour « faire porter tout son effort sur des études positives, dont l'utilité soit durable ». C'est pourquoi il s'est abstenu de signaler, même pour les réfuter, certaines hypothèses fantaisistes, systèmes éphémères qui n'ont pas chance d'être viables et dont l'unique ou principal mérite est dans la nouveauté. Il a cru aussi devoir écarter toute controverse avec des écrivains catholiques; outre qu'elles sont déplacées dans une œuvre doctrinale, ces polémiques sont d'ordinaire sans grand intérêt pour le public et sans profit pour la science.

Un ouvrage considérable, qui semble devoir supplanter tous les travaux similaires du temps passé, le *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* par Strack et Billerbeck, est en cours de publication en Allemagne. Le troisième volume, presque en entier consacré à saint Paul, vient de paraître (Munich, 1926) et pourra faire plus tard l'objet d'un chapitre ou d'une note détaillée sur *Saint Paul et le rabbinisme;* mais la nécessité n'en est pas encore démontrée.

Paris, 25 octobre 1926.

Mêmes conventions que pour les éditions antérieures :

1. Nous réservons pour le second volume la bibliographie, ainsi que les index et la table analytique des matières. On ne trouvera ici que les indications bibliographiques concernant des questions spéciales.

2. Sauf avis contraire, les références patristiques ont trait à la Patrologie de Migne, le chiffre romain désignant le tome et le chiffre arabe la colonne. Le nom de l'auteur indique suffisamment s'il s'agit de la Patrologie latine ou de la grecque. Par exemple : Hilaire, *De trinit.* VIII, 47, X, 22 devra se lire : *De trinitate* de saint Hilaire, livre VIII, n° 47, Patrologie *latine* de Migne, t. X, colonne 22. Les Pères grecs ou latins, déjà parus dans les éditions de Leipzig et de Vienne, sont cités d'après ces éditions.

3. L'exposant placé à la suite et au-dessus d'un titre marque l'édition. Ainsi Cornely, *Introd.*^{2} veut dire : seconde édition de l'*Introductio historica et critica in S. Scripturam* du P. Cornely. Quand il n'y a pas d'équivoque possible, nous citons souvent le titre en abrégé; mais sans recourir, pour gagner quelques lignes, à ces sigles algébriques qui mettent si rudement à l'épreuve la patience du lecteur.

4. Dans le cas des commentateurs anciens et modernes, il n'a point paru nécessaire de renvoyer toujours au volume et à la page. Si Estius ou Théodoret sont cités à propos de Rom. 8^{28}, on comprend aisément qu'il faut se reporter au commentaire du texte en question.

5. Pour le texte grec de saint Paul, nous suivons en général l'édition de Nestle qui est aux mains de tout le monde (*Novum Testamentum Graece et Latine*^{5}, Stuttgart, 1914); cependant nous nous en écartons pour quelques particularités orthographiques et parfois aussi pour la ponctuation. Le texte latin est naturellement celui de la Vulgate Clémentine.

LA
THÉOLOGIE DE SAINT PAUL
PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

QUESTIONS DE MÉTHODE

I. De la théologie biblique.

1. Définition. — 2. Marche à suivre.

1. Dans son sens le plus général, la théologie est la science de la religion révélée. Elle prend le nom de théologie positive quand elle s'applique à faire l'inventaire du dogme, sans s'interdire d'en tracer le développement historique. Si, après avoir coordonné les éléments de la révélation, elle enrichit ce fonds de conclusions rationnelles pour en faire un vaste et harmonieux édifice dont toutes les parties se soutiennent et se commandent, c'est la scolastique. La théologie biblique n'est qu'une section de la positive. Des deux sources de la vérité révélée — Écriture et tradition — elle ne puise qu'à la première. Recueillir les résultats de l'exégèse, les rapprocher et les comparer, les mettre à leur place dans l'histoire de la révélation dont elle s'efforce de suivre la marche ascendante, fournir ainsi à la scolastique une base sûre et des matériaux tout préparés : tel est son rôle. En deux mots, la théologie biblique est le fruit de l'exégèse et le germe de la scolastique.

Mais elle n'est ni la scolastique ni l'exégèse. Celle-ci étudie les textes particuliers sans trop s'inquiéter de leurs rapports : elle procède par analyse. La théologie biblique unit l'analyse à la synthèse, car elle doit vérifier les résultats de sa devancière avant de les employer à la reconstruction d'un système, ou plutôt d'une pensée; mais c'est la synthèse qui la caractérise. D'un autre côté, la scolastique n'est que la mise en œuvre par la raison des faits acquis de la théologie positive. Sans ce fondement elle reposerait sur le vide. Il faut que la théologie biblique la précède et l'éclaire, mais en se gardant bien d'empiéter sur son objet et d'emprunter sa méthode, dont le procédé ordinaire est la déduction. On peut dire que la théologie biblique s'arrête là où la scolastique commence et qu'elle commence elle-même là où l'exégèse finit.

La théologie biblique serait protestante si elle avait la prétention d'être toute la théologie : protestante en principe, car par une heureuse inconséquence, jamais les luthériens ni les calvinistes, pas plus que les anglicans, ne se sont exclusivement renfermés dans la théologie biblique. Elle serait rationaliste, si elle se mettait en contradiction avec elle-même ou avec les autres données de la révélation. Guidée par le magistère infaillible, qu'il s'exprime par les définitions de l'Église ou par la tradition légitime, elle ne saurait viser à l'autonomie absolue. Toutefois il ne faut pas qu'elle cherche dans les écrits inspirés toute la doctrine catholique avec son degré actuel de clarté et de certitude. Ce serait oublier la thèse élémentaire de la vie du dogme. Enfin elle doit se souvenir que la théologie d'un auteur — fût-ce saint Paul lui-même — n'est pas toute la théologie; qu'elle ne couvre qu'une portion plus ou moins exiguë du vaste champ de la révélation écrite; qu'on y remarquera donc des lacunes et des solutions de continuité, des manques d'harmonie ou de proportion. Tous les livres du Nouveau Testament sont dans quelque mesure des ouvrages de circonstance; et c'est peut-être le cas pour ceux de Paul plus que pour les autres. Ses Épîtres sont moins le prolongement régulier de sa prédication, qu'un moyen extraordinaire, presque anormal, de parer à des difficultés imprévues et de faire face à des

besoins locaux. Eût-il été plus à portée des Galates, il ne leur aurait probablement pas adressé sa lettre. Les désordres et les divisions de Corinthe nous ont valu sans doute les deux Épîtres aux Corinthiens. Même l'Épître aux Romains, la plus dégagée de toute polémique, doit peut-être son existence au péril judaïsant. Car Paul a reçu mission de prêcher, non de baptiser ou d'écrire, et quand, sous l'inspiration divine, il prend le roseau du scribe, c'est provoqué et comme contraint par un fait d'ordre particulier. Il en résulte que l'évolution de sa doctrine écrite, subordonnée aux influences extérieures, n'est pas toujours parallèle au développement logique de sa pensée. Il n'écrit pas comme il prêche et il n'écrit pas ce qu'il prêche. Ses lettres sont dominées souvent par les nécessités de la controverse et toute controverse fausse les proportions, grossissant certains traits au détriment des autres. Pour retrouver la vraie perspective, il faut s'éloigner et se mettre au point.

2. On entrevoit dès lors les difficultés de notre tâche. En suivant l'ordre chronologique, on sépare des faits unis par une causalité commune et on disloque des doctrines dont le simple rapprochement serait une lumière; en s'attachant de préférence à l'ordre logique, on mêle ensemble des enseignements de toutes les époques et plusieurs traits, contemplés hors de leur cadre historique, se présentent sous un faux jour. Nous avons cru obvier à la plupart des inconvénients en divisant ce travail en deux parties. La première replacera les enseignements de l'Apôtre dans leur milieu naturel et, saisissant sur le vif le progrès de ses révélations, s'efforcera de mettre en relief l'évolution ascendante de sa pensée. Ici peut-être tel lecteur sera-t-il tenté de trouver excessive la part faite à l'histoire. Il aurait raison si la pensée d'un homme pouvait bien se comprendre indépendamment des circonstances historiques qui lui donnent l'essor, ou si l'histoire des apôtres n'était point par elle-même de la théologie. Les apôtres nous transmettent la révélation par leurs actes aussi bien que par leurs paroles et leurs écrits; et qu'entend-on par théologie si l'on refuse ce nom aux décrets de l'assemblée

de Jérusalem, au différend d'Antioche, à l'attitude de saint Paul envers la Loi mosaïque?

Dans la seconde partie, on essayera de donner une vue d'ensemble de la théologie du grand Apôtre, d'en découvrir l'idée maîtresse, d'en marquer l'enchaînement et d'en suivre les ramifications. Cette vue synthétique, qui ramène à l'unité les éléments doctrinaux dispersés par le hasard des circonstances extérieures, était surtout nécessaire pour l'étude sur la personne et sur l'œuvre du Christ, pour la doctrine des sacrements, pour l'eschatologie et enfin pour la morale, dont les principes et les déductions tiennent souvent par un lien assez lâche aux développements dogmatiques. On ne pouvait songer à distribuer la prédication de saint Paul dans les cadres tout prêts de la théologie actuelle. Ces cadres ne sont pas faits pour elle : ils sont à la fois trop larges et trop étroits. Plusieurs traités classiques seraient à peu près vides; d'autres déborderaient en thèses d'une importance vitale au siècle apostolique, mais dont l'intérêt est bien affaibli maintenant.

La terminologie de Paul méritait une attention spéciale. Si l'étude du langage biblique est plutôt du ressort de l'exégèse, elle rentre dans le domaine de la théologie quand elle embrasse un certain nombre de faits caractéristiques, gravitant autour d'un enseignement central. Qui peut se flatter de pénétrer dans la pensée de l'Apôtre s'il n'a pesé la valeur des termes qui reviennent constamment sous sa plume : chair et esprit, grâce et charisme, foi et loi, péché et prévarication, justice et justification, vocation et élection, évangile, mystère, parousie, rédemption, salut, gloire et tant d'autres? Pour éviter d'encombrer le texte et d'alourdir l'exposition, nous avons consacré à ces termes des notes exégétiques et philologiques proportionnées à leur importance. Il fallait se tenir en garde contre un double écueil : supposer à priori le vocabulaire de Paul identique à celui de ses collègues dans l'apostolat et admettre, les yeux fermés, que les définitions formulées plus tard par la scolastique, sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, lui sont toujours applicables. Comme aucune expression humaine de la vérité divine n'est

adéquate à son objet, la pensée chrétienne aspire indéfiniment à un degré supérieur de précision et d'exactitude. Peut-être constaterons-nous chez saint Paul lui-même un effort soutenu vers le mieux. Ce n'est pas que nous isolions la langue des apôtres de la langue communément parlée de leur temps; mais il est juste d'y reconnaître un certain nombre d'acceptions spécifiquement chrétiennes, qui répondent aux idées caractéristiques de la doctrine nouvelle. Parce qu'on exagéra jadis la signification de la langue biblique, doit-on maintenant se jeter dans l'excès contraire et dénier aux dogmes nouveaux l'usage d'une expression appropriée?

II. Les sources.

1. Les lettres authentiques. — 2. Les discours des Actes.

1. Les sources exclusives de la théologie biblique sont les livres du canon de la Bible : ce fut l'une des aberrations de la théologie historique au siècle dernier de l'avoir méconnu. Dès que l'on met des écrits profanes sur le même pied que la Bible, on peut bien avoir l'histoire des idées philosophiques et religieuses d'une époque, mais cet amalgame n'est pas de la théologie ni, à plus forte raison, de la théologie biblique. La question de canonicité est réglée par le magistère de l'Église; la question d'authenticité l'est en général par la critique et l'histoire. Renvoyant aux traités d'Introduction pour un examen plus détaillé, nous voulons seulement ici jalonner notre route par quelques points de repère.

On sait comment l'école de Tubingue, en vertu de sa conception à priori des origines du christianisme, relégua au deuxième siècle la plupart des livres du Nouveau Testament. Elle proclamait apocryphes tous les écrits d'un ton conciliant, d'une polémique molle et ne respirant point assez fortement l'opposition qu'on supposait avoir existé, dès l'origine, entre l'hellénisme et le judéo-christianisme. Elle ne reconnaissait à Paul que la paternité des quatre grandes Épîtres, où elle croyait discerner l'esprit libéral et universaliste, mais en même temps excessif et intransigeant, du docteur des

Gentils. Ces spéculations n'obtinrent jamais beaucoup de crédit hors d'Allemagne. Même là, elles restèrent confinées aux historiens du dogme, acquis d'avance au système de l'évolution hégélienne. En général, exégètes et philologues, juges plus compétents en matière d'authenticité, refusèrent d'y adhérer. Mais, tandis que les disciples de Baur revenaient lentement en arrière, un parti encore plus radical et beaucoup plus tapageur tint au contraire à le dépasser. Ce groupe, qualifié par ses adversaires de sceptique, de pseudocritique, d'hypercritique et d'anticritique, est connu sous le nom d'École hollandaise, parce que, à l'exception d'un Suisse et d'un Américain, il n'a pas réussi à recruter des adeptes en dehors des Pays-Bas. Il rejette hardiment l'authenticité de *toutes* les Épîtres pauliniennes, pour les raisons mêmes qu'on alléguait à Tubingue contre les petites lettres.

Est-il vraisemblable, disent ces critiques aventureux, que Paul écrive aux chrétiens de Rome, à des inconnus, ce que lui attribue l'Épître aux Romains? Le prendrait-il de si haut avec eux, lui qui recourt à tant d'habiletés et de subterfuges avec ses enfants spirituels de Corinthe et de Galatie? Impossible de donner un tour raisonnable à son attitude envers les uns ou envers les autres; impossible de rien comprendre aux rapports mutuels des coteries et des sectes, si les lettres en question sont authentiques. Les données doctrinales et religieuses de ces lettres témoignent, dans la vie et la pensée chrétiennes, d'un développement si ample et si profond qu'il ne peut avoir été atteint peu d'années après la mort du Christ. On ne saurait assigner à Paul, ou à quelque autre contemporain, une expérience si étendue, un si grand effort spirituel, un pareil élargissement du champ de vision. Dans les grandes Épîtres, perce déjà *un type de doctrine traditionnelle,* avec lequel les lecteurs sont censés familiers, qu'ils suivent avec un vif enthousiasme et une simplicité d'enfants ou, au contraire, attaquent avec acharnement et obstination. Plusieurs des adversaires de Paul à Corinthe ont franchi l'étape du paulinisme et pourraient être qualifiés d'*hyperpauliniens;* d'autres, comme les judaïsants de Galatie, demeurent à l'arrière-garde et même rétrogradent jusqu'au judéo-christianisme. L'exis-

tence de ces deux partis, à un degré si tranché, est inconcevable du vivant de Paul. Évidemment, pour l'auteur des Épîtres, Paul est une figure du passé. La réforme totale du christianisme primitif s'était alors produite. Les disciples de Jésus avaient abandonné leurs aspirations nationales; leur antique conception de Jésus Messie avait fait place à la conception plus spirituelle de Jésus Fils de Dieu; la Loi s'était éclipsée devant l'Évangile. Or tout cela dut réclamer beaucoup de temps, même à ces heures de haute tension morale qui marquèrent les débuts du christianisme. Peut-on s'imaginer que la première génération chrétienne agitât des questions telles que le rapport de la Loi à l'Évangile, la justification par la foi ou par les œuvres, l'élection et la réprobation, le Christ selon la chair et le Christ selon l'esprit, le célibat et le mariage, les signes du véritable apostolat? Non, la religion qu'on voit poindre dans les grandes Épîtres ne saurait convenir à la période qui précéda la mort de Paul. Tout y dénote une date plus récente, la fin du premier siècle ou le commencement du second.

Ainsi raisonnent les enfants terribles de la critique. Ils ont mis en fureur les derniers tenants de Tubingue, dont ils sont la condamnation vivante, parce qu'ils ne font que pousser à l'extrême la méthode et les principes de leurs devanciers. Laissons-les vider entre eux leurs querelles. Il ne nous déplaît pas de constater à quel excès d'extravagance peut conduire l'abus de la méthode subjective. D'ailleurs, ces débauches d'hypercritique ont porté leurs fruits. Une réaction marquée s'est produite. Holsten, resté fidèle jusqu'au bout à l'esprit de Tubingue, est obligé d'en convenir. Harnack, après avoir signalé le même recul, insiste pour qu'on rétrograde encore dans le sens de la tradition. Ils sont rares aujourd'hui ceux qui refusent de reconnaître Paul comme l'auteur de la lettre aux Philippiens, du billet à Philémon et des deux Épîtres aux Thessaloniciens, au moins de la première. Ce sera le dogme incontesté de demain et il est superflu de s'attarder à la démonstration d'une thèse qui bientôt n'aura plus d'opposants. L'authenticité de l'Épître aux Colossiens gagne tous les jours du terrain. On pourrait en dire autant

de sa sœur jumelle, l'Épître aux Éphésiens; mais on y met plus de lenteur et d'hésitation. Cependant les symptômes sont de plus en plus favorables et nous pensons que les derniers nuages ne tarderont pas à se dissiper.

Si l'on regarde l'Épître aux Éphésiens comme leur étant exclusivement adressée, on se heurte à des difficultés presque insurmontables. L'église d'Éphèse était peut-être celle qui tenait le plus au cœur de l'Apôtre. Il lui avait consacré trois années entières de labeur. C'est là qu'il avait souffert jusqu'à désespérer de la vie et qu'il avait soutenu contre les agitateurs de Corinthe une lutte inégale dont il était sorti vainqueur. C'est là qu'il avait reçu en revanche des consolations indicibles et les marques les plus touchantes d'attachement filial. Qui pourrait oublier la scène déchirante de ses adieux aux anciens d'Éphèse? Or la lettre qu'il leur envoie, si la suscription actuelle n'est pas fautive, ressemble moins à une lettre qu'à une dissertation, sans couleur locale, sans allusions personnelles, sans aucun de ces traits aimables et délicats dont il est si prodigue, même avec les Romains et les Colossiens qu'il n'a jamais vus. Et puis un doute pèse sur l'authenticité des mots « à Éphèse », qui se lisent maintenant en tête de l'Épître. Nos deux plus anciens manuscrits grecs ne les ont pas de première main; saint Basile affirme que, de son temps, les plus anciennes copies ne les renfermaient pas non plus; l'Ambrosiaster les ignore; saint Victorin aussi, très probablement; Origène montre assez par son commentaire qu'il ne les connaît pas. Enfin Marcion désignait les Laodicéens comme destinataires de cette lettre : ce qu'il n'aurait pu faire s'il avait lu dans son texte les mots suspects; et l'on ne voit pas d'ailleurs quelle raison dogmatique il pouvait avoir de les supprimer.

Toutes les difficultés s'aplanissent dans l'hypothèse d'une circulaire, adressée aux églises d'Asie dont Éphèse était la métropole. Le ton impersonnel, les formules dubitatives, les salutations générales deviennent alors de rigueur. L'absence des mots « à Éphèse », dans les plus anciens exemplaires, n'a plus rien d'étonnant. La tradition postérieure s'explique aussi sans peine, les Éphésiens étant les principaux destinataires

de l'Épître, s'ils n'étaient pas les seuls. Dès lors on ne peut rien opposer de sérieux à l'authenticité. Ce n'est pas le lexique : la proportion des *hapax legomena* n'est pas supérieure à la moyenne, elle serait plutôt moindre. Ce n'est pas le style : les agglomérats compacts, les locutions génitives articulées, les synonymes unis par couples, les anacoluthes, les longues digressions à propos d'un mot, sont tout à fait dans le genre de Paul. Ce n'est pas la doctrine : elle se trouve en substance dans l'Épître aux Colossiens ; et les traits nouveaux ou ne sont pas assez caractéristiques pour indiquer une main différente, ou ont leur point d'attache et leur équivalent dans les lettres incontestées. Nous croyons que les récents travaux des critiques l'ont démontré surabondamment.

L'authenticité des Pastorales sera étudiée en tête du livre qui leur est consacré. Quant à l'Épître aux Hébreux, quelque opinion qu'on professe sur sa provenance et sur les rapports plus ou moins intimes que son rédacteur peut avoir avec l'apôtre Paul, elle exige un traitement à part; elle est d'une langue et d'une conception trop spéciales pour qu'il soit possible d'en mêler l'étude à celle des autres lettres. Restent les Actes, dont nous n'avons à nous occuper ici qu'au point de vue de la véracité.

2. Il était de mode autrefois de regarder les Actes des apôtres comme un écrit tendancieux, aussi dénué de probité littéraire que de sens historique, compilation tardive d'un esprit étroit, jaloux d'atténuer les conflits violents qui signalèrent l'éclosion du christianisme et de présenter, contre toute évidence, Pierre et Paul comme deux compagnons d'armes toujours unis par la plus touchante fraternité. La nouvelle école rationaliste fait bon marché de ces fantaisies. Le livre des Actes, assure-t-elle, est d'un genre légendaire, d'un ton édifiant et d'un tour apologétique qui suffisent à le juger comme histoire; toutefois il n'offre pas la moindre trace de tendances intentionnelles, il n'a point pour objectif de réconcilier les partisans de Pierre et de Paul, ni de défendre ce dernier contre ses adversaires, ni de le hausser au niveau

du prince des apôtres. Si l'auteur se trompe, c'est de bonne foi; il est sincère, mais trop éloigné des événements pour en connaître le détail avec exactitude et pour posséder une vue juste de l'ensemble. L'imagination et la légende ont dû suppléer chez lui à l'insuffisance de l'information documentaire.

De nos jours, un grand pas en avant a été fait. On est maintenant à peu près unanime à considérer l'auteur du troisième Évangile et celui des Actes comme un seul et même écrivain. On veut bien convenir aussi que les passages où le rédacteur se met en scène, en employant la première personne, ne peuvent être que le récit d'un témoin oculaire, identique au rédacteur de l'ouvrage entier. Comment admettre en effet qu'un artiste aussi délicat, supposé qu'il ne veuille pas donner le change, ait si gauchement cousu à son œuvre des lambeaux d'une pièce étrangère? Enfin après avoir essayé, sans le moindre succès, d'identifier ce compagnon de Paul avec Timothée, avec Silas, avec Tite, la plupart des critiques indépendants reviennent à saint Luc qui seul, indépendamment de la tradition, satisfait à toutes les données du problème. L'honneur de ce revirement appartient pour une large part au savant professeur Adolphe von Harnack qui, depuis 1908 jusqu'à sa mort (juin 1930), a énergiquement revendiqué pour saint Luc la paternité de l'Évangile et des Actes.

Une question encore pendante est de savoir si Luc a publié son livre un peu avant (Blass, Lumby, Harnack) ou un peu après (Sanday, Ramsay, Headlam) l'an 70. Mais si l'auteur des Actes est saint Luc, l'ami et le collaborateur de Paul, qu'importe qu'il ait écrit quelques années après ou quelques années avant cette date? Il est toujours contemporain des événements qu'il raconte, il en a été souvent l'acteur et le spectateur, et il compose sa narration du vivant de témoins oculaires qui peuvent contrôler ses dires.

Nul n'était mieux placé que lui pour bien voir, ni plus à même de bien rendre ce qu'il avait vu. Avec une haute culture intellectuelle, il avait sur la manière d'écrire l'histoire des principes aussi sains qu'un Thucydide ou qu'un Tacite. Il savait qu'il faut avant tout interroger les témoins directs, confronter les témoignages, remonter aux meilleures sources,

disposer avec art ses matériaux, suivre avec attention la marche et le progrès des événements pour satisfaire un lecteur exigeant et désarmer une critique sévère. Tel est le programme qu'il esquisse en tête de son Évangile et qu'il a rempli dans ses deux livres avec un égal bonheur, en tenant compte de la différence de sujet et de situation.

Dans les Actes, il raconte ce qui s'est passé sous son regard, ou tout au moins dans son horizon. Notez que tout son récit converge vers Antioche, qui est justement son lieu d'origine et son poste d'observation. Même en négligeant la curieuse variante du texte occidental, qui fait de lui un des premiers membres de la communauté d'Antioche[1], il est certain qu'il vécut de bonne heure dans l'intimité de son principal héros et qu'il fut en contact perpétuel avec l'entourage de l'Apôtre.

Il eut pour compagnons de voyage ou d'apostolat Sopater de Bérée, Aristarque et Second de Thessalonique, Caïus de Derbé, Tychique et Trophime de la province d'Asie[2] et surtout Marc[3], Silas[4] et Timothée[5]. A Césarée, il fut l'hôte de Philippe, l'un des sept premiers diacres[6]. Le nombre et la qualité de ces personnages sont une garantie d'information sûre et complète.

Témoin bien informé et observateur attentif, saint Luc l'est à un degré rare. Sa scrupuleuse exactitude englobe une foule de traits où échouerait infailliblement la maladresse d'un faussaire. Il sait, par exemple, que les magistrats de Thessalonique s'appelaient *politarques*[7] et que le gouverneur de Malte portait le nom spécial de *premier* de l'île[8]; or nous l'ignorions nous-mêmes jusqu'au jour où une découverte fortuite est venue nous l'apprendre. Il sait que les magistrats de

1. Act. 11^{28} : συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν. Le fait se passe l'an 43 ou 44.
2. Act. 20^{4-5}. Compagnons de l'Apôtre, de Corinthe à Jérusalem.
3. Col. 4^{10-14}; 2 Tim. 4^{11}. Marc et Luc sont ensemble avec Paul durant ses deux captivités, tout au moins durant la première.
4. Act. 16^{10}. Silas était avec Paul quand Luc se joignit à eux.
5. Luc rencontra Timothée au cours de la seconde mission, puis dans le voyage de Corinthe à Jérusalem; enfin il vécut avec lui à Rome, à côté de Paul prisonnier.
6. Act. 21^{8}. Il est naturel de penser qu'il lui doit les détails consignés aux chapitres VI-VIII.
7. Act. 17^{6-8}. — 8. 28^{7}.

Philippes, nommés *stratèges,* avaient à leur service des *licteurs*[1] : ce qui était en effet le cas dans certaines colonies romaines, jalouses de calquer au petit pied les mœurs de la mère patrie. Il donne le nom qui leur convient aux *proconsuls* de Chypre et d'Achaïe[2]; et cette désignation, juste pour l'époque dont il s'agit, eût été fausse quelques années plus tôt et quelques années plus tard. L'attitude des *pharisiens* et des *sadducéens*[3] est présentée par lui sous un aspect que l'Évangile ne laissait pas présager et qui seul néanmoins permet de comprendre les rapports de l'Église primitive avec la Synagogue. Il y a cent à parier contre un qu'un amateur du deuxième siècle n'aurait pas réussi à peindre au vif l'émeute d'Éphèse; et qu'il aurait plus d'une fois trahi son ignorance en parlant des *asiarques* favorables à Paul, de la cité *néocore,* du *secrétaire* de la ville, si différent des personnages portant ailleurs le même nom, du *théâtre* comme lieu de réunion extraordinaire, enfin du titre officiel dû à la déesse, *la grande Artémis* des Éphésiens[4]. L'exactitude géographique de saint Luc fait l'admiration de l'homme qui, à l'heure actuelle, connaît le mieux les sites où se déroula le drame des Actes (Ramsay) : admiration partagée par tous ceux qui ont étudié à fond l'épisode du séjour de Paul à Athènes et les traversées décrites aux derniers chapitres. Il fallait une maîtrise parfaite du sujet pour éviter les anachronismes, les appellations incorrectes, les confusions de personnes, les menues erreurs de topographie ou d'archéologie.

L'épreuve de la critique a été favorable aux Actes. Plus on les a scrutés en détail, plus ils se sont montrés véridiques. Toutes les fois que le récit en a pu être contrôlé, soit par les Épîtres de saint Paul, soit par l'histoire juive contemporaine, soit par les monuments de l'histoire profane, il a subi avec honneur cette triple confrontation.

Les discours des Actes méritent-ils la même créance? Ces courtes harangues, dont le débit n'exigerait jamais plus de cinq ou six minutes, ne sont évidemment pas des copies textuelles, mais offrent-elles du moins un fidèle résumé? Nous de-

1. $16^{35.38}$. — 2. $13^{7.8.12}$; 18^{12}. — 3. 4^{1}; 5^{17}; 23^{6-8}. — 4. 19^{31-35}

manderons pourquoi l'auteur, si scrupuleusement exact dans ses descriptions, serait ici moins consciencieux. Ses sources n'étaient ni moins sûres ni moins nombreuses. Le style des discours est le sien dans une certaine mesure, mais les idées sont bien clairement celles des orateurs mis en scène. Paul ne parle pas comme Étienne, ni celui-ci comme Jacques, ni ce dernier comme Pierre. Les discours de Paul, en particulier, sont toujours bien dans la situation. C'est une présomption favorable. On dira que l'écrivain était assez habile pour les fabriquer de son cru; mais, au lieu d'imaginer ce joli tour de force qui n'était guère dans les mœurs du temps, n'est-il pas plus naturel de croire qu'il avait sous la main des relations dignes de foi? Par les allusions des Épîtres, nous savons ce que Paul prêchait et aussi un peu comment il le prêchait. Nous retrouvons tout cela dans les harangues que saint Luc lui attribue et nous y reconnaissons aussi sa terminologie favorite. Tous ces faits inspirent confiance et nous n'hésitons pas à regarder les discours de Paul dans les Actes comme un écho direct et sincère de sa prédication[1].

1. Pour plus de détails, voir *Saint Luc et les Actes des apôtres* dans les *Études*, 1913, t. CXXXVII, p. 737-760, et *Les sources des Actes des apôtres*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, t. IV, p. 275.

Dans un travail plus récent (*The Composition and Date of Acts*, fasc. I de *Harvard Theol. Studies*, Cambridge, 1916) le prof. Torrey soutient que la première partie des Actes (chap. I-XV) est une simple traduction *d'un seul* document araméen; car le grec de cette partie est *un grec de traduction*, qui n'est parfois intelligible qu'en remontant à l'original. Saint Luc aurait joint à cette traduction la seconde partie des Actes, composée à Rome durant la captivité de saint Paul, avant l'an 64. Nous ne croyons pas que Torrey ait réussi à prouver sa thèse, quoique nous admettions volontiers que saint Luc a dû avoir entre les mains des documents écrits, grecs ou araméens. Voir la recension du P. Vosté O. P (*Rev. bibl.*, 1917, p. 300-3). Ch. Anderson Scott (*Exposit. Times*, févr. 1920) donne un exposé lucide de la controverse suscitée, en Amérique et en Angleterre, par la théorie du prof. Torrey.

CHAPITRE II

LE VASE D'ÉLECTION

I. Saul de Tarse.

1. Le milieu et l'homme. — 2. L'école helléniste de Tarse.

1. Si l'action divine sur la volonté et l'intelligence n'était qu'une impulsion mécanique; si l'homme inspiré n'était qu'une lyre résonnant sous les doigts de Dieu ou un calame enregistrant les concepts du scribe céleste, il serait oiseux de rechercher quelles furent la physionomie et l'ambiance de l'hagiographe. Mais celui-ci n'est ni une matière inerte ni un instrument inanimé. Il sent, il veut, il pense; et ses pensées et ses sentiments ne peuvent manquer de colorer la révélation qui les pénètre, comme un fluide colore le rayon lumineux qui le traverse. Isaïe et Ézéchiel ne délivrent pas du même ton le même message divin. Ce n'est point une simple affaire de lexique. Dans quelque traduction que ce soit, les visions d'Osée ne ressembleront jamais à celles d'Amos; et l'on ne sera pas exposé à prendre un chapitre de saint Marc pour une page de saint Jean. Aussi tous les exégètes proclament-ils avec raison la nécessité d'étudier le caractère individuel des écrivains sacrés, avec leurs habitudes d'esprit, le tour ordinaire de leurs pensées, leur éducation et leur situation sociale, les circonstances extérieures de leur vie et de leur action.

On n'a d'un homme, surtout d'un écrivain, qu'une connaissance bien imparfaite, tant qu'on ignore le milieu intellectuel et moral où il a grandi. Du milieu nous tenons le langage, ce merveilleux instrument de l'activité mentale, l'association inconsciente et le tour habituel de nos pensées, avec un patrimoine plus ou moins riche de concepts, élaborés

pendant des générations avant de nous échoir en héritage : et tout cela mis ensemble constitue le tempérament de l'esprit, comme le sang, la race, le régime, le genre de vie, forment le tempérament du corps. L'éducation modifie quelquefois, renforce le plus souvent, ce premier fonds d'atavisme; l'inspiration divine elle-même ne l'élimine point; car la grâce, loin de supprimer la nature, l'élève et la transforme, tout en lui laissant son empreinte native et son individualité parfaitement distincte.

Par sa naissance comme par son éducation, Saul nous fait prévoir une nature complexe où s'uniront tous les contrastes. « Juif de race, originaire de Tarse, citoyen romain [1] », tel est l'état civil fourni par lui-même au magistrat chargé d'instruire sa cause. Au dire de saint Jérôme, Giscala fut le berceau de sa famille [2] : le treizième apôtre serait donc lui aussi Galiléen. Alors comme aujourd'hui, les Juifs étaient les plus cosmopolites des hommes. Traqués en Palestine par des pouvoirs rivaux, refoulés par les envahisseurs, attirés au dehors par l'appât du lucre et l'instinct du commerce, ils avaient semé de leurs colonies tous les points de l'empire. Sûrs de rencontrer partout, chez leurs nationaux, accueil, secours et protection, ils changeaient de contrée à la moindre alerte. L'univers était leur patrie.

A cette époque, Tarse était une des villes les plus florissantes de l'Asie. Comblée de faveurs par Rome, libre et exempte d'impôts depuis le grand Pompée, métropole de la Cilicie depuis Auguste, elle devait à son site superbe d'être un entrepôt de premier ordre et un marché des plus actifs. Des hauteurs voisines de la ville, par-dessus les bosquets de palmiers, l'œil embrassait à la fois la masse neigeuse du Taurus, les blanches voiles de la Méditerranée qu'un fleuve alors navigable, le Cydnus, amenait sous ses murs, enfin toute la Cilicie Champêtre, coupée en échiquier d'innombrables canaux et couverte de moissons à perte de vue.

Ce panorama riant et grandiose semble n'avoir laissé aucune trace dans l'imagination de Paul. Plus tard il traversera les

1. Act. 21^{39}. Cf. Act. 22^{3}; 22^{27}. — 2. *De Viris illustr.*, 5.

sites les plus merveilleux par les faveurs de la nature ou la magie des souvenirs sans trahir le moindre tressaillement d'admiration, sans enrichir son style d'une comparaison, d'une couleur quelconque. A ce point de vue, il est l'antipode des prophètes et des évangélistes. On a voulu expliquer ce phénomène, soit par une faiblesse congénitale de la vue, soit par le manque du don d'observation. En réalité, la nature morte ne dit rien à cet esprit replié sur lui-même et absorbé par le spectacle de la lutte douloureuse dont son âme est le théâtre et le prix. Il ne voit la nature inanimée que dans ses rapports avec l'homme. Son domaine est la psychologie. On a remarqué depuis longtemps que ses métaphores sont tirées presque toutes, non du spectacle et des activités du monde physique, mais des manifestations extérieures de la vie humaine. Il observe avec intérêt et il décrit avec finesse les jeux helléniques, les soldats romains souples et agiles sous le poids des armes, les marchés orientaux grouillants d'esclaves, même les grands édifices, temples et palais, où se révèlent la puissance et le génie de l'homme. Tandis que les figures empruntées à la vie des champs n'ont pas grand relief, les expressions techniques dérivées du théâtre ou du stade, et surtout son langage militaire, offriraient deux sujets d'étude aussi curieux qu'instructifs.

2. Vers l'âge de six ans, l'enfant juif fréquentait l'école. Les écoles célèbres abondaient à Tarse. On s'y appliquait à toutes les sciences, surtout à la philosophie. Les Tarsiens rivalisaient sur ce point avec les sophistes d'Alexandrie et d'Athènes et passaient même pour l'emporter sur eux. Leur spécialité était de fournir des instituteurs aux maîtres du monde. Le précepteur d'Auguste, Athénodore le Stoïcien, était de Tarse; celui de Marcellus et de Tibère aussi. Tous deux revinrent mourir dans leur ville natale, comblés d'or et d'honneurs : là où la science est lucrative elle ne manque jamais d'adeptes.

Ce n'est pas de ces rhéteurs que Paul apprit les éléments des lettres. Son grec n'est pas le grec des écoles : c'est une langue attrapée par l'usage, au hasard de la conversation,

vive, imagée, pittoresque, admirable d'expression, d'originalité et de mouvement, mais étrangère aux préceptes des grammairiens officiels. Partout où ils étaient en nombre, les Juifs avaient leurs écoles à part. Les livres païens en étaient sévèrement bannis; l'étude principale, sinon unique, y était la Bible; seulement, dans la Diaspora, on la lisait en grec. C'est là que Saul dut être envoyé par son père, pharisien rigide.

Qu'il ait beaucoup fréquenté les écrivains profanes, ses trois citations de poètes ne suffisent pas à le démontrer. Comme Aratus était Cilicien et peut-être de Tarse même, il est possible que l'Apôtre lui emprunte directement le mot cité devant l'Aréopage : « Car nous sommes de sa race. » Mais cet hémistiche coulant et harmonieux était de ceux que les versificateurs glissaient volontiers dans leurs pièces, quand le sujet s'y prêtait. De fait on le rencontre aussi dans l'*Hymne* de Cléanthe *à Jupiter*[1]. Le vers de la *Thaïs* de Ménandre que celui-ci aurait, croit-on, copié d'Euripide, n'était qu'une maxime proverbiale d'un usage banal; et la forme que lui donne saint Paul, d'après les meilleurs manuscrits, prouve qu'il n'était pas très familier avec le rythme du trimètre iambique[2]. Enfin le dicton satirique : « Crétois, perpétuels menteurs, mauvaises bêtes, ventres oisifs », qu'on lit dans les *Oracles* d'Épiménide et, en partie, dans l'*Hymne à Jupiter* de Callimaque, devait être souvent décoché aux Crétois par leurs ennemis et leurs rivaux. On voit que chacun de ces trois textes se trouve au moins dans deux auteurs différents[3].

1. Act. 17[28] : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Aratus, *Phénomènes*, II, 429; Cléanthe, *Hymne à Jupiter*, 5.

2. 1 Cor. 15[33] : Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί (χρηστά sans élision, au lieu de χρησθ'); *Thaïs* de Ménandre (éd. Meinecke, frag. 75). Socrate, *Hist. eccl.* III, 6, affirme que le vers est d'Euripide.

3. Tit. 1[12] : Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. Le vers *entier* est tiré des *Oracles* d'Épiménide, comme l'assure saint Jérôme dans son commentaire. Callimaque (*Hymne à Jupiter*, 8) n'en retient que le premier hémistiche. Rendel Harris, *St. Paul and Epimenides*, dans *Expositor*, oct. 1912, se référant à un article publié dans la même revue en oct. 1906, a prouvé que le vers en question était tiré du poème

Aucun livre profane n'a laissé dans les écrits de Paul une trace sensible de son influence. L'Apôtre semble n'avoir jamais lu les élucubrations théosophiques de son grand contemporain, Philon d'Alexandrie; et ce n'est pas pour étonner, tant leur tournure d'esprit diffère. On rapporte quelquefois à Philon les expressions « image de Dieu, premier-né de la création », appliquées au Christ préexistant; mais il est bien plus naturel d'en chercher la source première au Livre de la Sagesse. Paul ne s'inspire pas davantage des autres philosophes. Sa morale, à côté de divergences profondes, a quelques traits communs avec celle des stoïciens. On pourrait y voir, à la rigueur, un souvenir de son éducation. Les philosophes de cette époque, surtout ceux de Tarse et de Cilicie, se piquaient fort de stoïcisme et il se peut que l'Apôtre, dans son âge mûr, ait discuté contre eux. Mais rien, ni pour les idées ni pour la terminologie, n'indique clairement qu'il ait été à leur école et il n'est pas besoin d'avertir que sa prétendue correspondance avec Sénèque n'est qu'une supercherie littéraire ou le futile amusement d'un esprit oisif.

Somme toute, ce premier séjour à Tarse n'a pas fait sur son intelligence une empreinte profonde. Sa famille ne s'est point laissé pénétrer par l'atmosphère ambiante. Son père, Juif de vieille roche, paraît avoir médiocrement goûté la culture hellénique et les habitudes sociales du monde gréco-romain. Plus tard, Paul pourra se dire « Hébreu fils d'Hébreux, pharisien fils de pharisiens », tant le milieu helléniste l'a peu effleuré. Mais un jour il reviendra à Tarse, dans la maturité de l'âge, quand la grâce divine l'aura changé. C'est alors qu'il remarquera les ridicules de ces prétendus philosophes qui font profession de vendre la sagesse, leurs cabales, leurs jalousies mesquines, les ignobles injures dont ils s'accablent mutuellement, leur âpreté au gain, leur corruption à peine voilée, leur insupportable orgueil bâti sur un grand fonds d'ignorance. Le portrait qu'il nous trace, dans l'Épître aux Romains, de ces fous qui se disent sages a moins l'air d'une

d'Épiménide intitulé *Minos*, auquel Paul aurait emprunté aussi le mot cité devant l'Aréopage : ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Act. 17[28]).

copie faite de mémoire que d'un tableau d'après nature.

Durant les divers séjours qu'il fit dans sa ville natale, il se familiarisa avec les Septante. Il connaît la Bible dans les deux langues; mais il la cite presque toujours en grec, soit que la version des Septante lui fût réellement plus familière, soit plutôt qu'écrivant en grec le texte des Septante lui revînt plus naturellement à la mémoire. D'après un calcul sujet à revision, mais dont la donnée générale est juste, sur quatre-vingt-quatre citations, trente-quatre s'accordent exactement avec les Septante, trente-six s'en éloignent très peu, dix présentent de notables différences, deux sont faites d'après l'hébreu, mais supposent le texte des Septante présent à l'esprit de l'auteur, enfin deux seulement sont des traductions tout à fait indépendantes ou appartiennent à une autre version. Bref, l'Apôtre n'aime pas à se départir de la version généralement reçue et il y reste fidèle même en des cas où il nous semble qu'il y avait profit à l'abandonner.

Sous le nom de Septante, nous comprenons tous les livres admis dans le canon alexandrin qui était celui des Juifs hellénistes. Paul a lu certainement le Livre de la Sagesse. Il s'en inspire en exposant la preuve philosophique de l'existence de Dieu et en décrivant la panoplie des vertus chrétiennes. La comparaison du potier et autres réminiscences pareilles témoignent dans le même sens. Les rapports avec le Livre de l'Ecclésiastique, pour être moins marqués, suffisent selon nous à rendre probable la dépendance littéraire [1].

L'érudition de Paul n'est pas *livresque :* il ne possède à fond qu'une seule science, la religion révélée; et qu'un seul livre, la Bible.

1. Comparer Rom. 1^{20-25} avec Sap. 13^{1-17}, Rom. 1^{26-29} avec Sap. 14^{11-17}. — La panoplie de Paul, Eph. 6^{11-17}, accuse à la fois une réminiscence d'Isaïe 59^{17} et de Sap. 5^{17-20}. — Dans l'allégorie du potier on rapprochera Rom. 9^{19-20} de Sap. 12^{12}, Rom. 9^{21} de Sap. 15^{7}, Rom. 9^{22} de Sap. 12^{20} en tenant compte des modifications causées par le souvenir conscient ou inconscient de Jer. 13^{3-6}; Is. 29^{16}; 45^{9}; Eccli. 33^{13-14}. — Pour le détail, voir Grafe, *Das Verhältniss der paulin. Schriften zur Sap. Salom.,* dans les *Theolog. Abhandlungen* dédiées à Weizsäcker, Fribourg-en-B., 1892, p. 251-286. — Vollmer, *Die neutest. Citate bei Paulus,* Fribourg-en-B. 1895, p. 67-68 et 84-85, n'a pas réussi à prouver que l'Apôtre ait connu Philon.

II. Aux pieds de Gamaliel.

1. L'école juive de Jérusalem. — 2. Usage de l'Ancien Testament. 3. Saul le pharisien.

1. Saul était âgé d'environ treize ans quand il s'achemina vers Jérusalem pour y achever son éducation. Nous ignorons si ses parents l'y accompagnèrent. Une quarantaine d'années plus tard, le fils d'une de ses sœurs, établie dans la Ville sainte, lui sauvera la vie. Nous connaissons déjà les mœurs voyageuses des Juifs à cette époque; il faut nous habituer de plus en plus à ces déplacements continuels, que l'histoire du siècle apostolique enregistre à chaque page. On destinait l'enfant au métier de scribe, profession ambiguë qui préparait à toutes les carrières et ouvrait la porte à tous les honneurs : le scribe étant à la fois ou tour à tour avocat et avoué, magistrat et jurisconsulte, conseiller et prédicateur, homme de loi et homme d'église, lettré, rhéteur et grammairien.

Les étudiants de Jérusalem se partageaient alors entre deux écoles rivales dont les fondateurs, Hillel et Shammaï, de légendaire mémoire, personnifient aux yeux de la postérité, l'un les vues étroites et la petitesse d'esprit, l'autre les idées larges d'un libéralisme éclairé ; mais, s'il faut en croire la Mishna, la source la plus autorisée des traditions juives, rien ne justifie ce contraste. Les dissentiments ne portaient que sur des minuties, par exemple sur la question de savoir si un œuf pondu le sabbat pouvait être mangé le même jour, ou si la houppe multicolore, appelée *zizith* en hébreu, était de rigueur même pour le vêtement de nuit. A part ces vétilles, les deux écoles étaient d'accord. L'une et l'autre maintenaient l'observation stricte de la Loi, révéraient les traditions rituelles et historiques superposées à la *Thora* écrite, étaient imbues, en un mot, du plus pur pharisaïsme. Cependant, s'il est permis de hasarder une différence, peut-être l'école d'Hillel penchait-elle en général vers l'interprétation la moins rigoriste.

Le successeur d'Hillel, héritier de ses principes sinon de son sang, était alors Gamaliel l'Ancien. Vénérable aux yeux

des chrétiens pour avoir défendu les apôtres, sa réputation posthume n'en a pas souffert auprès de ses coreligionnaires. Gamaliel est resté le type du pharisien idéal : « Depuis sa mort, dit la Mishna, le respect de la Loi n'est plus; la pureté du pharisaïsme est morte avec lui. » Du reste son histoire est assez obscure et on le confond très souvent avec son homonyme et petit-fils Gamaliel II, témoin de la ruine du Temple et de l'agonie suprême du peuple juif.

C'est donc aux pieds de Rabban Gamaliel, comme on le surnommait par honneur, que le jeune Saul vint s'asseoir. Il allait s'initier laborieusement à la science sacrée, au centre même de la vie nationale, au moment où Jésus plus âgé de quelques années, progressait en grâce et en sagesse dans un coin obscur de la Galilée. Nous avons pu nous demander si et dans quelle mesure le sol natal avait influé sur la pensée de Paul. Pour Jérusalem, le doute n'est pas possible. Tarse est sa patrie civile où il reçoit, avec le titre envié de citoyen romain, cette langue hellénique qui le fait, en quelque sorte, citoyen de l'univers; mais Jérusalem est la patrie de son âme, la patrie de son intelligence autant ou plus que celle de son cœur. C'est vers Jérusalem qu'il gravitera toujours au cours de son pèlerinage terrestre et il a pleinement conscience d'avoir reçu là l'empreinte indélébile de sa formation religieuse et morale. C'est là proprement qu'il a été instruit, élevé, aux pieds de Gamaliel. Il était à bonne école. Malgré leurs subtilités puériles et leurs inconséquences pratiques, les pharisiens restaient les vrais dépositaires de la science sacrée et les interprètes les plus autorisés de la loi divine. Jésus, leur implacable adversaire, devait leur rendre ce témoignage qu'il fallait suivre leurs leçons mais sans imiter leur conduite.

2. L'école juive n'était qu'une annexe de la synagogue. L'instruction y était exclusivement religieuse. Mathématiques, géographie, histoire profane, philosophie, tout cela n'existait pas pour le Juif orthodoxe; il n'y avait que la morale, le droit positif et l'histoire sainte : et tout cela c'était la Bible. C'est en l'épelant qu'on apprenait à lire; beaucoup de scribes

la savaient par cœur, comme la savent, aujourd'hui encore, quelques rares Israélites. Nous voyons Paul la citer constamment de mémoire. Même quand il ne cite pas, son langage est un tissu de réminiscences, inconscientes ou voulues. Son style, comme celui de saint Bernard et de Bossuet, est tout imprégné d'expressions bibliques, qui jaillissent spontanément de son souvenir. Cela suppose une connaissance détaillée et minutieuse, fruit de longues années d'étude.

Le fleuve de la révélation qui a sa source au Sinaï, ou plutôt à l'Éden, avait continué à couler, toujours grossi de révélations nouvelles, jusqu'au seuil de l'ère chrétienne. Les Juifs contemporains des apôtres parlaient de Dieu, de sa transcendance infinie, de sa puissance créatrice, de sa providence paternelle, en termes que le christianisme n'a point eu à désavouer. La doctrine des fins dernières — rétribution des justes, peines réservées aux méchants, résurrection des morts, jugement final — n'avait que de légers progrès à réaliser pour passer dans l'Évangile. J'en dirais autant du dogme de la chute originelle. La manière d'envisager l'Écriture comme parole de Dieu, comme expression de son intelligence et de sa volonté, pouvait être acceptée sans modification par les hérauts de la foi nouvelle. Nous passerons sans nous arrêter sur cet héritage reçu des prophètes, et sur tout le patrimoine de vérités religieuses accumulées au cours des siècles, jusqu'au jour où la lumière de l'Évangile vint éclipser le flambeau de la Synagogue : fonds riche assurément, mais qui n'appartient pas en propre au docteur des nations.

Au contraire, nous ne pouvons nous dispenser de rechercher, dans les écrits de l'Apôtre, les traces de son éducation rabbinique, à l'école de Jérusalem. C'est à la tradition juive qu'il doit le sens typique de l'Écriture, l'emploi du sens dit *accommodatice* et l'usage fréquent de l'allégorie.

L'Ancien Testament portant les assises du Nouveau, il est naturel que le Saint-Esprit, auteur de toute la Bible, lui ait donné un sens prophétique ou figuratif, qui résulte soit des récits eux-mêmes soit de la manière de les raconter. Ce sens superposé à la lettre de l'Écriture s'appelle sens spirituel; en

le nommant *typique,* nous avons le double avantage d'écarter une équivoque et de nous conformer à la terminologie de Paul. L'Apôtre affirme que le premier Adam était le *type* de Jésus-Christ, l'Adam à venir; et il développe cette typologie en deux passages célèbres[1]. Pareillement le sort des Israélites au désert avait un caractère *typique* et fut consigné par écrit en vue de nous instruire. Ces événements *figuratifs* revêtent de ce fait une signification spirituelle que le récit littéral n'épuise pas[2]. De même la Loi de Moïse était l'*ombre* des réalités futures, dont le corps, la substance et l'être véritable s'identifient avec l'économie chrétienne[3]. Enfin l'institution du mariage, rétabli par Jésus-Christ dans son unité et son indissolubilité premières, ne paraît mystérieuse qu'à raison de sa valeur symbolique[4]. Mais n'allons pas croire que saint Paul reconnaît le sens typique là seulement où il en prononce le nom. Pour lui, la Synagogue est la figure de l'Église[5]; les sacrifices anciens, en particulier l'agneau pascal, sont des figures du Christ[6]; et certains de ses arguments ne valent qu'en admettant un double sens, l'un littéral, l'autre typique, tous les deux voulus et affirmés par le Saint-Esprit.

Toutefois évitons l'excès. Lorsque l'Apôtre se fait gloire de ne prêcher que là où n'a pas encore retenti le nom du Christ[7], lorsqu'il exhorte les Corinthiens à faire l'aumône pour établir entre chrétiens cette sorte d'égalité qui régnait entre les Juifs recueillant la manne[8] et qu'il s'appuie, dans les deux cas, sur un texte biblique, avec la formule solennelle de citation, on n'est point tenu d'admettre qu'il voit dans ces textes un sens typique : comme si l'Esprit-Saint, à l'aide et au delà du sens littéral, avait entendu prophétiser la collecte en faveur de Jérusalem ou délimiter le champ d'action de Paul. Il y a là seulement accommodation pure et simple. C'est le privilège des prédicateurs d'employer ainsi l'Écriture; et

1. Rom. 5^{12-19}; 1 Cor. $15^{22.45.49}$. Ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος (Rom. 5^{14}).

2. 1 Cor. 10^{6}; Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν. — 10^{11} : Ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν.

3. Col. 2^{17} : ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα [ἐστίν = *appartient*, sous-entendu] Χριστοῦ.

4. Eph. 5^{32}. — 5. 1 Cor. 3^{16}; 2 Cor. 6^{16}. — 6. 1 Cor. 5^{7}; Eph. 5^{2}.

7. Rom. 15^{20-21} citant Is. 52^{15}. — 8. 2 Cor. 8^{14-15} citant Ex. 16^{18}.

c'est le droit de tout le monde d'exprimer ses pensées avec les paroles des Livres saints. La formule de citation ne change rien ni au droit ni au privilège.

On appelle *accommodatice,* non pas proprement un sens scripturaire, mais l'application d'un texte biblique à un fait ou à un cas analogue. Le Psalmiste avait dit en parlant des cieux, qui célèbrent à leur manière la gloire du Créateur :

> Leur voix retentit sur toute la terre;
> Et leurs paroles, jusqu'aux confins du monde.

Saint Paul applique ces mots, sans formule de citation mais avec allusion manifeste au vers du Psalmiste, à la prédication des apôtres [1]. Certains interprètes se croient obligés d'en conclure que, du vivant de Paul, l'Évangile avait été prêché dans tout l'univers (saint Chrysostome), ou du moins y était connu de réputation (saint Thomas). La plupart n'y voient qu'une hyperbole : hyperbole un peu forte si les paroles en question étaient de l'Apôtre, mais toute naturelle du moment que c'est là une simple allusion. L'allusion ne demande pas à être vérifiée à la lettre; il suffit d'un rapport de proportion ou d'analogie.

L'*accommodation* la plus prolongée est celle qui remplit un chapitre de la seconde aux Corinthiens [2]. Elle se fonde sur le récit de l'Exode, d'après lequel Moïse conversait avec Dieu à visage découvert, mais se voilait la face pour s'adresser au peuple. Paul en tire une double application, moitié par analogie et moitié par contraste. Les prédicateurs de l'Évangile — et même, dans une certaine mesure, tous les chrétiens — traitent avec Dieu face à face et sont transformés peu à peu en l'image de Dieu; mais, quand ils s'adressent au peuple, ils ne se couvrent pas d'un voile, symbole de crainte et de servilisme. Par contre, les Juifs contemporains ont le cœur couvert d'un voile épais, comme Moïse au retour de ses communications célestes; mais un jour, lorsqu'ils se convertiront au Seigneur, ils jetteront ce voile, comme Moïse allant au rendez-vous divin.

1. Rom. 9^{18} citant Ps. $18(19)^{5}$. — 2. 2 Cor. 3^{7-18} sur Ex. 34^{34-35}.

L'exemple suivant d'*accommodation oratoire* est encore plus remarquable, parce qu'il modifie sérieusement le texte employé et qu'il s'y mêle une apparence d'argumentation. Paul applique à la loi de grâce un passage où il s'agit de la loi mosaïque; et cela pour montrer que le régime nouveau l'emporte sur l'économie ancienne :

> La justice [qui naît] de la foi parle ainsi : *Ne dis pas* dans ton cœur : *Qui montera au ciel?* C'est [pour] faire descendre le Christ. Ou bien : *Qui descendra aux abîmes?* C'est pour ressusciter le Christ des morts. Que dit-elle donc : *La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur.* C'est la parole de la foi que nous prêchons. Car si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus, et si tu crois en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé [1].

A première vue, cet emploi de l'Écriture est d'un arbitraire déconcertant. Non seulement le texte est abrégé et cité par extraits, mais il est modifié à dessein. Au lieu de : *Qui passera au delà des mers?* Paul met : *Qui descendra aux abîmes?* pour préparer son application à la résurrection du Christ. Ensuite il présente trois interprétations du genre midrash, que le texte ne paraissait pas suggérer. Enfin il tourne contre la Loi ce que l'Écriture avait dit de la Loi elle-même. Ces difficultés sont levées, ou du moins bien atténuées, par les observations suivantes. Paul *n'argumente pas;* il ne fait qu'exposer, qu'*illustrer,* le caractère de la loi nouvelle. *Il ne cite même pas l'Écriture;* il se borne à mettre dans la bouche de la Justice personnifiée ce que Moïse avait dit de la Loi. Le texte du Deutéronome était devenu presque proverbial pour faire entendre qu'une chose était possible et facile. La conclusion de saint Paul — que la foi est plus aisée et plus à notre portée que la Loi — est incontestable; et sa manière de l'expliquer est une accommodation oratoire des plus légitimes. Elle revient à ceci : Moïse a dit de la Loi qu'il ne faut, pour la connaître, ni monter aux cieux, ni franchir les mers; et cela convient, *à plus forte raison,* à l'Évangile. En effet, il ne faut pas monter aux cieux pour en faire descendre le Christ, puisque le Christ s'est déjà incarné; il ne faut pas plonger dans les

1. Rom. 10^{6-9} à propos de Deut. 30^{11-14}.

abîmes pour en retirer le Christ, puisque le Christ est ressuscité des morts; il suffit de croire de cœur et de confesser de bouche qu'il est le Seigneur et qu'il est ressuscité.

Nous verrions aussi volontiers un exemple d'accommodation oratoire dans le passage où Agar et Sara figurent les deux Testaments[1]. Est-ce un type biblique ou un symbole? En d'autres termes le Saint-Esprit, en inspirant l'écrivain sacré qui a retracé l'histoire d'Abraham, voulait-il nous y enseigner le caractère différent des deux alliances, ou nous permettre seulement de nous en servir pour le mieux comprendre? Telle est la question. Saint Paul ne parle pas de type, mais d'*allégorie;* et, si la plupart des anciens exégètes se prononcent pour le sens spirituel, on sait qu'ils donnent à ce terme une signification très élastique.

Il était d'usage chez les rabbins d'appuyer sur un texte de la Bible toute opinion traditionnelle, soit historique soit juridique. C'était là précisément l'objet de l'exégèse. On distinguait six sortes de preuve, que les subdivisions portaient à treize : l'à fortiori, l'analogie, la conséquence, huit espèces d'analyse, le contexte, les endroits parallèles. Plusieurs de ces preuves manquent de rigueur : en matière positive, l'*à fortiori* n'est pas décisif; l'analogie n'est qu'une raison de convenance; le sens conséquent n'est pas toujours un sens scripturaire. Ce qu'il y a de curieux, c'est que les rabbins n'étaient pas dupes de leurs méthodes, dont ils apercevaient parfaitement le faible. Quand Rabbi Siméon soutenait que si les femmes Ammonites et Moabites étaient admises dans la Synagogue, dont les hommes de leur pays étaient exclus à jamais, les Égyptiennes pouvaient l'être à plus forte raison, il se hâtait d'invoquer la *halacha* (tradition), pour couper court à l'objection que l'argument à fortiori suggère[2]. La tradition ayant, aux yeux des rabbins, une valeur indépendante du texte biblique dont on cherchait à l'étayer, la preuve scripturaire devenait une simple formalité. On pouvait

1. Gal. 4^{21-31}. Voir p. 221-2.
2. Cf. Weber, *Jüdische Theologie*[2], Leipzig, 1897, IX : *Der Schriftbeweis*, p. 109-125.

s'en passer au besoin et se contenter du *remez* (allusion); mais il fallait toujours quelque chose. L'abus du *remez* devait faire de l'exégèse juive un jeu aussi arbitraire que puéril.

En présence d'une citation biblique de saint Paul, il faut donc se demander d'abord s'il y a allusion, ou accommodation, ou application littérale, ou argumentation véritable; et, dans ce dernier cas, si l'argument est scripturaire, ou théologique,ou oratoire. La formule *comme il est écrit* n'indique pas toujours une argumentation proprement dite. Il en est sans doute autrement pour la formule *car il est écrit,* ou pour la particule *donc* (οὖν) en tête d'une conclusion suivant immédiatement une citation scripturaire. Il reste alors à examiner quel est le point précis que saint Paul veut établir et sous quel aspect particulier il considère son texte. Car souvent tout n'est pas à prouver dans une affirmation complexe et il y a fréquemment, dans un texte allégué en preuve, mainte circonstance indifférente à l'objet qu'on désire mettre en lumière.

Même lorsqu'il s'appuie sur l'Écriture, l'hagiographe peut argumenter en orateur plutôt qu'en théologien et sa preuve peut n'être pas strictement scripturaire; ou plutôt elle ne le serait pas si, à la différence du théologien ou du prédicateur ordinaire, la conclusion de l'auteur inspiré n'avait une valeur absolue, indépendante de son argumentation. Moïse avait dit: « Tu ne musèleras pas le bœuf qui foule l'aire[1]. » Paul en déduit que l'ouvrier apostolique peut vivre de l'Évangile. C'est un argument à fortiori qu'on a retrouvé chez les rabbins. Mais la conclusion n'est point, à parler strictement, un sens scripturaire. Ce serait ce que les théologiens appellent un sens *conséquent*. A moins d'adopter la théorie des sens multiples de saint Augustin, ce n'est pas assez pour constituer un sens scripturaire qu'une chose nous soit suggérée par la lecture de la Bible, ni qu'on puisse l'en tirer par voie de déduction théologique ou oratoire. La preuve oratoire ne se résout pas toujours en un rigoureux syllogisme. L'analogie, la comparaison, la similitude, tout ce qui fait entrer plus profondément la pensée dans l'esprit de l'auditeur, l'y fixe et

1. 1 Cor. 9^9, citation de Deut. 25^4, répétée dans 1 Tim. 5^{18}.

l'y grave, lui sert d'éclaircissement ou d'illustration, peut s'appeler preuve oratoire : ce n'est pas un argument à la manière d'Aristote. Mais pourquoi refuserait-on à l'écrivain sacré l'usage de procédés littéraires qui sont de droit commun? Personne ne s'affranchit complètement des méthodes de son temps et de l'école où il s'est formé. S'il est aisé de reconnaître à leur langage et au tour de leur pensée la différence de rang social et de culture intellectuelle des prophètes, pourquoi voudrait-on que Paul fût exempt de la même loi? L'intérêt de la vérité n'exigeait pas qu'il désapprît tout ce qu'on lui avait enseigné.

3. A cette époque, il se distinguait par la rigueur de son pharisaïsme : « J'étais, dit-il, plein de zèle pour [la Loi de] Dieu[1]... J'ai vécu en pharisien, selon la secte la plus stricte de notre religion[2]. » Quand ses adversaires se targueront de leur fidélité scrupuleuse à la Loi : « Moi aussi, leur répondra-t-il, j'étais pharisien, persécuteur de l'Église par zèle, irréprochable au point de vue de la justice légale[3]. »

Enveloppée comme d'un étroit réseau par les six cent treize prescriptions du code mosaïque, renforcées de traditions sans nombre, la vie du pharisien était une intolérable servitude. Les purifications rituelles, prescrites à la suite des souillures que causait le seul contact d'objets impurs, remplissent plusieurs traités du Talmud. Le dernier livre de la *Mishna*[4], comprenant douze traités, est tout entier consacré à ces prescriptions minutieuses. Impossible de quitter sa maison, de prendre de la nourriture, de faire un action quelconque, sans s'exposer à mille infractions. La peur d'y tomber paralysait l'esprit et oblitérait le sens supérieur de la moralité naturelle. Toute la religion dégénérait en un formalisme mesquin. L'homme était tenté de se croire l'artisan de sa propre justice; et ne devant plus rien qu'à lui-même, il devenait le créancier de Dieu. A quoi bon le repentir, la prière ardente et humble, les soupirs vers le ciel du pécheur et du publicain? N'était-il pas, lui, le juste qui jeûnait deux fois par

1. Act. 22^3. — 2. Act. 26^5. — 3. Phil. 3^6. — 4. *Seder Teharôth.*

semaine, le lundi et le jeudi, selon la coutume de sa secte, qui payait exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, qui n'oubliait jamais aucun rite traditionnel? Le pharisaïsme nourrissait l'amour-propre, la suffisance et la présomption. Il fomentait aussi l'hypocrisie. L'idéal du pharisien était élevé, mais il n'avait pour l'atteindre que son orgueil. Quand ce mobile faisait défaut, sa seule ressource était de dissimuler ses défaillances ou de les tourner en vertus devant le vulgaire (*'am haarez*), objet de ses craintes et de ses mépris. Quels stratagèmes de casuiste retors pour tempérer la rigueur du jeûne, pour modérer l'incommodité du sabbat! C'est ainsi que le traité *Erubin* permet de placer un domicile *fictif* au terme du repos sabbatique, pour prolonger d'autant le voyage, et d'unir *fictivement* plusieurs domiciles pour porter des aliments de l'un à l'autre, sans enfreindre la loi du repos. Le pharisien cherchait à racheter ses concessions et ses misères par une intolérance farouche. Paul, désespéré d'être si loin de son idéal de perfection légale, se fit persécuteur par zèle et par remords.

Il gardait les habits d'Étienne, peut-être parce qu'il n'était pas qualifié pour être le juge et le bourreau du martyr. Mais, en son for intérieur, il sanctionnait tout, il approuvait tout. La passion l'agitait trop violemment pour prêter l'oreille aux paroles du saint diacre. L'eût-il écouté, ce discours brusquement tronqué par la mort ne l'aurait point ému. Nous ne trouvons dans ses lettres aucune allusion à cet événement. Il ne se souvient que d'avoir persécuté l'Église du Christ. Les quatre retours sur ce passé déplorable sont de la plus haute importance pour juger de son état psychologique au moment de sa conversion : « Je persécutais sans mesure et je ravageais l'Église de Dieu, dépassant par [l'exaltation de] mon judaïsme la plupart de mes contemporains[1]. — Je suis le dernier des apôtres et je ne suis pas digne du nom d'apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église du Christ[2]. — Je fus jadis un blasphémateur et un persécuteur, un insulteur; mais j'ai obtenu miséricorde parce que j'agissais par ignorance dans

1. Gal. 1^{13-14}. — 2. 1 Cor. 15^{9}.

l'infidélité[1]. — Pharisien selon la Loi, persécuteur de l'Église par zèle, irréprochable au point de vue de la justice qui vient de la Loi[2]. » Dans le discours qu'il adressa aux habitants de Jérusalem après sa capture[3], et dans celui qu'il prononça à Césarée devant le procurateur Festus assisté du roi Agrippa[4], il rappelle bien la part prise par lui au martyre d'Étienne; mais sans laisser entendre qu'il éprouvât alors d'autre sentiment que la satisfaction d'un désir assouvi. D'ailleurs tous les détails semblent se confondre dans sa mémoire, comme la vision obsédante d'un affreux cauchemar.

III. Le chemin de Damas.

1. Apparition du Christ. — 2. Amorces théologiques.

1. Le martyre d'Étienne n'avait fait qu'aiguiser sa soif de sang chrétien. Non content d'assister au supplice des victimes, il pénétrait dans les maisons, en arrachait les habitants, hommes et femmes, pour les traîner dans les cachots. Bientôt, faute d'aliment, la persécution s'éteignit à Jérusalem et Saul dut porter ailleurs sa rage inassouvie. Il supplia le grand prêtre[5] de l'investir d'une mission officielle pour rechercher, dans les synagogues de Damas, les disciples secrets de Jésus et les amener, chargés de chaînes, devant le sanhédrin. C'est là que le doigt de Dieu l'attendait.

La conversion de saint Paul étant, après la résurrection du Sauveur, le miracle le mieux attesté, le plus rebelle à toute explication naturelle et par suite le plus gênant pour la libre pensée, il ne faut pas s'étonner que la critique rationaliste ait fait des efforts désespérés pour en atténuer la force probante. Comme pour la résurrection de Jésus-Christ, on a essayé de mettre les témoignages en désaccord. Il existe, au Livre des Actes, trois récits de la vision de Damas, l'un fait par saint

1. 1 Tim. 1^{13}. — 2. Phil. 3^{6}. — 3. Act. 22^{3-5}.
4. Act. 26^{4-11}, surtout Act. 26^{19-20}.
5. C'était peut-être encore Caïphe. En effet, Caïphe ne fut déposé qu'en 36 par Vitellius, gouverneur de Syrie, qui lui substitua Jonathan, fils de l'ancien grand prêtre Anne.

Luc pour son propre compte[1], les deux autres mis dans la bouche de saint Paul[2]. De l'aveu de tous, les trois récits concordent sur tous les points de quelque importance : l'occasion, le lieu, l'heure de l'événement, la clarté éblouissante dont fut enveloppée soudain la caravane, le dialogue entre Saul prosterné à terre et la voix mystérieuse, sa cécité temporaire, son baptême, sa guérison, l'orientation toute nouvelle qui, subitement, d'un persécuteur fit un apôtre. On scrute avec la dernière rigueur, pour y chercher des contradictions, les détails les plus insignifiants, des minuties qu'on rougirait de relever dans un historien profane, des circonstances extérieures au fait lui-même et ne concernant que les impressions éprouvées par les compagnons du principal acteur, impressions nécessairement subjectives et peut-être diverses[3]. Le plus curieux est de rencontrer ces objections précisément chez les critiques qui soupçonnent l'auteur d'avoir forgé les discours des Actes, pour les mettre en harmonie avec son propre récit. Il faudrait pourtant choisir entre deux moyens d'attaque qui s'excluent. Car, ou bien saint Luc a composé lui-même les discours qu'il place dans la bouche

1. Act. 9^{1-19}. — 2. Act. 22^{3-21}; 26^{12-20}.

3. Les différences ne sont pas inconciliables. On en signale quatre : — A) D'après un récit, les compagnons de Saul entendent la voix, Act. 9^{7}, d'après un autre, ils ne l'entendent pas, Act. 22^{9}. L'expression employée dans les deux cas n'est pas la même. Ἀκούοντες τῆς φωνῆς (génitif), Act. 9^{7}, veut dire : Ils perçurent le son de la voix (sans la comprendre); τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι (accusatif), Act. 22^{9}, signifie : Ils ne comprirent pas la voix de celui qui me parlait (tout en en percevant le son). — B) Ici ils ne voient *personne*, Act. 9^{7}, là ils voient *une lumière*, Act. 22^{9}. Où est la contradiction? Une lumière est-elle donc une personne? — C) D'un côté ils restent debout, Act. 9^{7}, de l'autre ils tombent à terre, Act. 26^{14}. Ἑστήκεισαν ἐνεοί ne veut pas dire nécessairement : Ils *étaient debout*, frappés de stupeur. On peut traduire : Ils étaient, ils restaient hors d'eux-mêmes, comme en latin *steterunt* en pareil cas. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir le premier lexique grec venu. — D) Enfin on objecte que les paroles de Jésus sont différentes dans les divers récits. Littéralement, oui; pour le sens, non. La principale divergence consiste en ce que l'auteur, selon un usage reçu à cette époque, unit en un seul discours, Act. 26^{15-18}, des paroles prononcées par Jésus-Christ en deux occasions distinctes (Act. 22^{8} et ^{21}); peut-être aussi des paroles dites par Ananie (Act. 22^{14-15}) au nom du Christ.

de ses personnages, et alors il ne faut parler ni d'antilogies ni de contradictions; ou bien il les a insérés dans son récit, à titre de documents, malgré les divergences qu'ils pouvaient offrir avec sa narration, et alors il faut reconnaître et louer hautement ses scrupules d'historien.

On nie le miracle de l'apparition, sans se mettre en peine d'expliquer cet autre miracle d'ordre moral, plus inexplicable encore si l'on supprime le premier, la conversion de Paul. La vie entière de l'Apôtre, le sérieux de son pharisaïsme, la fermeté inébranlable de sa foi chrétienne, protestent contre tout système qui fait de lui un halluciné, un détraqué. Ses écrits ne protestent pas avec moins de force[1]. Pas d'étape dans sa conversion; pas d'acheminement graduel vers la foi. Jésus-Christ l'a saisi à l'improviste au milieu de sa course. Le coup qui le renversa fut foudroyant, irrésistible. Rien ne le présageait, rien ne le préparait : c'est un pur effet de la grâce toute-puissante. Vous lui supposez des rapports antérieurs avec les chrétiens. Il ne les connaissait que comme le bourreau connaît ses victimes. Il ne savait rien de leur doctrine si ce n'est qu'elle était incompatible avec la Loi de Moïse, inconciliable avec le judaïsme, partant haïssable et digne d'extermination : cela lui suffisait et il ne désirait pas en savoir davantage. Vous lui prêtez des hésitations, des anxiétés, des remords. Il vous répond qu'il n'éprouvait aucun trouble, aucune inquiétude, qu'il croyait sincèrement servir Dieu, qu'il était de bonne foi et qu'il doit à son ignorance d'avoir obtenu miséricorde. En présence de ces affirmations précises, les hypothèses laborieusement échafaudées par les critiques rationalistes ne sauraient tenir. Pour supprimer un miracle on forge un miracle psychologique encore plus merveilleux. Mieux vaut renoncer à expliquer l'inexplicable.

Certes, la grâce rencontrait dans la riche nature de Paul un terrain propice et même des germes précieux. Les convictions fortes au service de la passion sont plus faciles à tourner

1. En effet, les déclarations de l'Apôtre sont formelles : il a « *vu* le Seigneur » (1 Cor. 9^1); le Christ lui est « *apparu,* en dernier lieu et après tous les autres » (1 Cor. 15^8); Dieu a « *révélé* son Fils » en lui, au moment où il y pensait le moins (Gal. $1^{15\text{-}16}$).

au bien qu'un scepticisme armé d'indifférence. Dieu entre plus aisément dans les cœurs et dans les esprits qui n'ont pas péché contre la lumière, Le besoin inné de justice et le sentiment profond de son impuissance inclinaient spontanément cette âme vers la doctrine chrétienne, où ces deux tendances devaient trouver satisfaction et repos.

2. L'apparition de Damas a exercé sur la théologie de saint Paul une influence multiple dont il convient de signaler ici quelques traits. Une des théories les plus hardies et les plus originales de l'Apôtre est bien l'incorporation au Christ, en vertu de laquelle le Christ est tout en tous et tous sont un en lui. Mais cette théorie n'est-elle pas contenue en germe dans cette question de Jésus : « Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Paul ne s'attaquait pas directement à la personne du Christ : il y a donc entre Jésus et les siens une identité mystérieuse, pour qu'en frappant les disciples on atteigne le Maître.

Dans la conversion de Paul, l'œuvre de la grâce est tangible. Le revirement est instantané : c'est un éclair, un éblouissement, l'adhésion rapide à l'appel divin d'une volonté qui n'a presque pas conscience d'avoir consenti. Qui a connu pareille crise a le sentiment plus net, l'intuition plus vive, que tout l'honneur du changement revient à Dieu; il aime à se représenter l'opération de la grâce comme foudroyante, la foi comme un acte d'obéissance, libre sans doute, mais qui, une fois posé, vous jette tout d'un coup en un monde nouveau de droits et de devoirs, d'obligations et de privilèges. Voilà bien la foi de l'Épître aux Galates et de l'Épître aux Romains, cette foi agissante, où le cœur a autant de part que l'esprit, cette foi qui révolutionne tout l'être, envahit toutes les puissances de l'âme et oriente en un instant la vie tout entière.

Enfin le Christ entrevu laisse dans la mémoire de Paul un inoubliable idéal. Dès lors, son regard reste éperdument fixé sur l'incomparable modèle. Il aspire et il veut qu'on aspire à la mesure, à la plénitude du Christ. On n'en approchera jamais; qu'importe! Il faut y tendre toujours. La morale paulinienne est tout imprégnée de ce souvenir vivant; et au lieu de nous proposer l'exemple de Jésus dans sa vie mortelle,

elle nous invite à l'imitation du Christ ressuscité et glorieux.

Il est toutefois excessif de réduire toute la théologie de saint Paul au fait de sa conversion, fécondé, si l'on veut, par l'expérience religieuse. La vision de Damas est la plus claire et la plus intime des révélations, mais ce n'est que la première; et l'expérience religieuse ne peut tirer d'un fait que ce qu'il contient réellement. La foi chrétienne ne se réduit pas à une impression subjective et nos dogmes ne sont pas les produits arbitraires et relatifs de la conscience individuelle. Atténuer à ce point le rôle de la révélation n'est pas moins contraire à la vérité qu'au témoignage formel de l'Apôtre. Les faits vont nous le montrer.

IV. Révélation progressive.

1. La série des révélations. — 2. Élaboration de l'élément divin. — 3. Sens et direction du progrès.

1. Ni la nature ni la grâce ne procèdent par bonds. L'éducation religieuse de Paul, pas plus que celle des autres apôtres, ne devait se faire en un jour. Après qu'une crise subite en a marqué les débuts, le développement ultérieur prend un cours normal et progressif. Si la vision de Damas fut l'amorce d'une synthèse théologique, la synthèse elle-même sera le fruit d'une révélation lente et continue.

La voix lui avait dit : « Lève-toi, entre dans la ville; là on t'indiquera ce que tu dois faire[1]. » Ananie fut pour cette fois le canal des communications célestes. Après le baptême, le néophyte se retire au désert d'Arabie, soit pour méditer la révélation reçue, soit pour disposer son âme à des lumières nouvelles. La voix lui parle encore, trois ans plus tard, dans le temple de Jérusalem[2]. Toujours le ciel se charge de l'éclairer et de le conduire. C'est par révélation qu'il va plaider auprès des apôtres la cause des Gentils[3]. L'Esprit de Dieu l'empêche de prêcher en Asie[4], lui ferme les frontières de la

1. Act. 9[6] : λαληθήσεταί σοι ὅ τι σε δεῖ ποιεῖν.
2. Act. 22[18]. Nouvelle vision de Jésus pendant une extase (ἐν ἐκστάσει).
3. Gal. 2[2] : Ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν.
4. Act. 16[6]. « Vetati sunt a Spiritu sancto. »

Bithynie[1] et le pousse irrésistiblement en Macédoine[2]; il l'encourage et le console à Corinthe après l'échec d'Athènes[3]; il le ramène de force à Jérusalem malgré la perspective d'une longue captivité[4]; puis, quand tout espoir de voir Rome semblait perdu, il lui en renouvelle l'assurance[5]. Bref, la providence le conduit à toute heure comme par la main.

Elle montre autant de sollicitude pour l'instruire que pour le guider. Mais l'illumination divine, savamment graduée, ne se découvre que peu à peu : « Je t'ai apparu, lui est-il dit la première fois, pour te constituer ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles que je te manifesterai encore[6]. » Visions sans nombre dont Paul aurait bien le droit d'être fier, s'il ne préférait se glorifier de sa faiblesse qui rend plus de gloire à son Maître, révélations sublimes dont il a plu au Seigneur de tempérer l'excès et d'amortir l'éclat en imprimant à sa chair un aiguillon, messager importun de Satan[7].

Que ne pouvons-nous restituer à distance toute la série de ces illuminations! L'Apôtre fait une fois allusion à un ravissement au troisième ciel, où il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas possible ou permis à l'homme de proférer[8]. Cette grande extase, qui fit sur Paul une impression si

1. Act. 16[7].« Non permisit eos Spiritus Jesu. »

2. Act. 16[9-10]. Apparition nocturne du Macédonien (ὅραμα).

3. Act. 18[9]. Apparition du Seigneur pendant la nuit (δι' ὁράματος).

4. Act. 20[22-23]. On peut se demander, il est vrai, si δεδεμένος τῷ πνεύματι veut dire « enchaîné par l'Esprit-Saint », poussé par lui irrésistiblement, ou bien « enchaîné en esprit », sûr d'avance de marcher à la captivité. En tout cas, la prévision des chaînes et des tribulations lui vient du Saint-Esprit (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διαμαρτύρεται, Act. 20[23]). Quelques jours après, à Tyr, les frères l'avertissent par (révélation de) l'Esprit de ne pas aller à Jérusalem (Act. 21[4] : διὰ τοῦ Πνεύματος). L'*avis* du danger a l'Esprit-Saint pour auteur, mais le *conseil* est dicté par l'affection filiale des chrétiens et Paul ne croit pas devoir s'y conformer. Un peu plus tard, à Césarée, nouvel avertissement, toujours de la part du Saint-Esprit, Act. 21[11].

5. Act. 23[11] : Ici c'est le Seigneur qui parle durant la nuit. Mais Paul avait déjà, par une inspiration de l'Esprit-Saint (Act. 19[21] : ἐν τῷ Πνεύματι), pris la résolution d'aller à Rome.

6. Act. 26[16] : ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, « des choses pour lesquelles je t'apparaîtrai ».

7. 2 Cor. 12[1] : ἐλεύσομαι εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου.

8. 2 Cor. 12[4] : ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

durable, mais dont il ne parvint jamais à s'expliquer le mode, coïncide à peu près avec les débuts de son apostolat effectif[1]. Était-ce une préparation immédiate aux missions parmi les Gentils et une vue plus intime des vérités qu'il allait leur prêcher? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il qu'il revendiqua constamment pour sa prédication une autorité et une origine divines. « Je vous déclare, écrit-il aux Galates, que l'évangile annoncé par moi n'est pas selon l'homme. En effet je ne l'ai ni reçu ni appris des hommes mais par révélation de Jésus-Christ[2]. »

La portée de cette déclaration dépend un peu du sens qu'on attache à ce que saint Paul nomme *son évangile*. Quand il affirme qu'il exposa aux fidèles de Jérusalem et, en particulier, à ses collègues dans l'apostolat, l'évangile prêché par lui aux Gentils et qu'ils n'y trouvèrent rien à reprendre ni à compléter[3], veut-il parler de toute la catéchèse chrétienne, y compris le cycle des dogmes élémentaires, l'abrégé de morale, la symbolique des sacrements, avec le récit sommaire de la vie et de la mort de Jésus? Ce n'est guère probable. Il y avait trop de points communs qui n'étaient nullement en question. Paul entend sans doute par *son évangile* la forme spéciale que prenait le message du salut en passant du judaïsme à la gentilité, le tour qui caractérise sa prédication dans les milieux païens[1]. Ce serait donc en première ligne

1. C'était la quatorzième année — commencée ou révolue — avant 56 ou 57, date de la seconde aux Corinthiens, c'est-à-dire entre 42 et 44. Or la première grande mission débute en 45.

2. Gal. $1^{11\text{-}12}$: Οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον « ne s'accommode pas aux désirs ou aux imaginations des hommes »; *en effet* — noter le γάρ — il n'est humain ni dans son origine première (οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον) ni dans sa transmission en ce qui me concerne (οὔτε ἐδιδάχθην). Il est *divin* de toutes manières — dans sa source première et dans sa source immédiate — puisque je le tiens par révélation de Jésus-Christ qui est Dieu.

3. Gal. 2^{2}. — Paul parle de *son évangile* dans les passages suivants : Rom. 2^{16}; 16^{25}; 2 Tim. 2^{8} (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου); 2 Cor. 4^{3} (ἡμῶν, cf. 1 Thess. 1^{5}; 2 Thess. 2^{14}); 1 Cor. 15^{1} (τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν); Gal. 1^{11} (τὸ εὐαγγ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ); Gal. 2^{2} (τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω). L'opinion mentionnée par saint Jérôme, *De Vir. ill.* 7 (XXIII, 621) : « Quidam suspicantur, quotiescumque in epistolis suis Paulus dicit *iuxta Evangelium meum,* de Lucae significare volumine », ne peut pas

l'égalité des hommes dans le plan rédempteur, l'admission des Gentils dans l'Église sur le même pied que les Juifs, l'abolition de la Loi mosaïque, la liberté qui en résulte pour tous, spécialement pour les chrétiens sortis du paganisme, la justification des hommes par la foi indépendamment des œuvres de la Loi, l'incorporation des fidèles au Christ par le baptême, l'union de tous en lui, avec la communion des saints qui en est le corollaire, en un mot toutes les propriétés du Corps mystique du Christ.

Lorsqu'il souhaite aux Romains d'être confirmés dans « son évangile », Paul identifie cet évangile avec le *Mystère*, autrefois caché et révélé maintenant[1], mystère dont les Épîtres de la captivité nous livrent le secret et nous donnent la définition. L'Apôtre ne rapporterait donc à la révélation immédiate de Jésus-Christ que les points particuliers de sa prédication, qui l'ont fait accuser par les judaïsants de prêcher un évangile différent de celui des Douze. Il est vrai que la doctrine du corps mystique a des ramifications nombreuses et il se peut que l'institution de l'eucharistie, l'indissolubilité du

être prise en considération. — Le sens que nous adoptons est celui des meilleurs exégètes, en particulier de Cornely, *Comment. in Rom.* 2^{16} : « Indicari hac locutione [secundum Evangelium meum] aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque praedicationi quasi sit proprium et essentiale. » Cf. *Ibid. in* 16^{25} : « Confirmari ergo eos desiderat in *Evangelio suo*, quo nomine illam praedicationis evangelicae formam intelligit quam ipse semper secutus est. » Il vaut mieux ne pas en rapprocher l'évangile de la circoncision et l'évangile de l'incirconcision (Gal, 2^{7-8}), parce que ces deux locutions peuvent désigner, non la *matière* ou la *forme* de la prédication, mais le *champ spécial* où s'exercera l'apostolat de Paul et de Pierre.

1. Rom. 16^{25} : « Juxta evangelium meum... secundum revelationem mysterii. » En grec, où la même préposition κατά répond à *juxta* et à *secundum*, l'apposition est plus apparente. — Eph. 6^{19} : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου; ailleurs (Col. 1^{26-27}; 2^{2}; 4^{3}; Eph. 1^{9}; 3^{3-9}) c'est le mystère de Dieu ou du Christ. — Dans Rom. 2^{16} : « In die, qua judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum, per Jesum Christum », on peut se demander quel est le point signalé spécialement comme appartenant à l'évangile de Paul. Ce n'est pas le *jugement*, prêché constamment par tous les apôtres et d'ailleurs trop éloigné de l'incise *secundum evangelium meum;* c'est donc soit *occulta hominum* (Cornely, se référant à 1 Cor. 3^{13}; 4^{5}; 14^{25}; 2 Cor. 5^{10} etc.), soit *per Jesum Christum* (mais remarquer Joan. 5^{22}).

mariage et la destinée des justes au jour de la parousie, au sujet desquelles Paul semble revendiquer une révélation spéciale, s'y rattachent en droite ligne. Lui-même indique clairement le rapport qui existe entre la communion des fidèles au corps du Sauveur et leur union dans le corps mystique : « Nous sommes un même pain, un même corps; car tous nous communions à un même pain[1]. » Un peu plus bas, il affirme qu'il a « reçu du Seigneur ce qu'il a transmis à son tour[2] » aux néophytes de Corinthe, savoir : le fait et le mode de l'institution de l'eucharistie. Or, il ne paraît pas possible d'entendre cette réception d'une réception par intermédiaire qui ne distinguerait en rien Paul du dernier des croyants. Il faut donc que Jésus-Christ lui ait directement communiqué ce mystère. Pour les deux autres points signalés plus haut, le doute serait permis. Quand l'Apôtre dit : « J'ordonne aux personnes mariées — non pas moi mais le Seigneur — que la femme ne se sépare pas du mari et que le mari ne renvoie pas sa femme[3] », il peut faire allusion au précepte du Sauveur inséré dans l'Évangile. Cependant la signification mystique du lien conjugal, qui figure l'union du Christ et de l'Église[4], plaide en faveur d'une révélation immédiate. Quant à la déclaration faite aux Thessaloniciens, « sur la parole du Seigneur[5] », relativement au sort des justes qui verront le jour de la parousie, peut-être s'agit-il d'une parole prononcée par Jésus durant sa vie mortelle et transmise par tradition, quoique cette hypothèse ne soit pas très vraisemblable. Ici encore nous inclinons à admettre une révélation directe; d'autant plus que la résurrection des justes et la glorification des vivants tiennent très intimement, pour saint Paul, à la théorie du corps mystique.

Faut-il aller plus loin et rapporter à la même source divine tout ce que l'Apôtre a jamais prêché, même ce qu'il pouvait facilement apprendre par intermédiaire, comme la vie, les miracles, les discours de Jésus? Nous ne le pensons pas. En ce cas, Paul aurait été beaucoup plus favorisé que ses col-

1. 1 Cor. 10^{17}. — 2. 1 Cor. 11^{23}. Par elle-même la préposition ἀπό n'exclurait pas une transmission médiate.
3. 1 Cor. $7^{10\text{-}11}$. — 4. Eph. 5^{32}. — 5. 1 Thess. 4^{15} : ἐν λόγῳ Κυρίου

lègues dans l'apostolat, réduits à apprendre par le récit des autres beaucoup de faits dont ils n'avaient pas été témoins oculaires. La providence, qui ne fait rien d'inutile, observe, jusque dans le miracle, une certaine économie de moyens. Sans doute, selon la sage remarque d'Estius, il n'en coûtait pas plus au Seigneur de lui apprendre en un instant toutes les vérités de la foi chrétienne que de le convertir miraculeusement; mais Dieu a voulu se servir du ministère d'Ananie, afin que personne ne dédaigne le magistère humain, en voyant le Docteur des nations catéchisé par un homme. Il n'y a là rien de contraire aux prétentions de Paul. « Il a reçu les éléments de la foi, comme les autres catéchumènes, au moment de son baptême; mais le Christ se réserve de lui enseigner lui-même les mystères les plus profonds du christianisme. »

2. L'action de la lumière divine sur l'intelligence de l'homme n'est pas moins mystérieuse que celle de la grâce sur la volonté. Comment se distinguent les vérités infuses des connaissances naturellement acquises? D'où vient au prophète la certitude qu'il a entendu Dieu et qu'il délivre bien son message? Nous ne saurions le dire; à peine pouvons-nous le concevoir. Comme saint Thomas le remarque à la suite de saint Augustin, les prophètes de l'Ancien Testament étaient éclairés d'ordinaire par des emblèmes ou des symboles, dont une lumière intérieure leur expliquait le sens. Leur langage coloré, imagé, plein d'allégories et de paraboles, a gardé la trace indélébile de ce mode de révélation. Dans saint Paul, rien de pareil. Son esprit reçoit directement et réfléchit comme un miroir le rayon divin. Il comprend par intuition le plan rédempteur; il pénètre l'essence et la raison d'être du grand Mystère. Si parfois ses révélations semblent revêtir une forme sensible, s'il se représente l'Église comme un corps d'un organisme parfait, ou comme un arbre dont la croissance est illimitée, ou comme un temple qui projette dans le ciel ses lignes harmonieuses, on s'aperçoit vite que ces images n'ont ni relief ni constance, qu'elles se mêlent et se confondent, que l'imagination n'arrive pas à les reconstruire, qu'elles sont

des réminiscences de l'Ancien Testament, et que, loin de flotter dans l'esprit de Paul à l'état de vision, elles sont l'effort d'une idée pour devenir concrète. Ce que l'Apôtre souhaite le plus volontiers à ses disciples, c'est l'intelligence claire (ἐπίγνωσις) de la vérité; et quand il revendique pour lui-même la compréhension (σύνεσις) des mystères, il exprime par le mot le plus juste l'action de Dieu sur lui.

Non pas qu'un événement providentiel ne favorisât l'éclosion de la révélation, ou que la raison n'intervînt à son tour pour la féconder. L'esprit de Paul n'était ni passif ni inerte. La condescendance exagérée de Pierre lui fit comprendre le danger du maintien de la Loi dans les églises mixtes; les prétentions des judaïsants lui firent saisir, mieux et plus tôt qu'aux autres, le principe et les conséquences de l'égalité chrétienne; la négation et le doute étaient souvent le choc d'où jaillissait la lumière surnaturelle. Bref, ce qui distingue ses révélations, c'est le caractère intellectuel et l'à-propos.

La question présente — est-il besoin de le dire? — n'a pas de sens pour les théologiens rationalistes, qui suppriment la révélation de fait s'ils la maintiennent de nom. Les uns, inféodés au panthéisme de Hegel, font évoluer les idées de Paul par mouvements continus ou par soubresauts insensibles. L'être étant contenu tout entier dans ses causes prochaines, le progrès n'est que le résultat du conflit entre deux éléments contraires, réduits à l'unité par un principe supérieur. Quiconque s'efforce de reconstruire la théologie de Paul sur ces données hégéliennes la cherche tout entière dans ses éléments préexistants, soit hellénisme grec, soit judaïsme rabbinique, soit mélange des deux à doses plus ou moins inégales, sans nier toutefois que ce fonds primitif n'ait pu être enrichi par l'analyse de son contenu ou par un procédé dialectique. Paul ne serait ainsi qu'un idéologue, un rêveur oisif passant sa vie à combiner des concepts et à fabriquer des systèmes : l'exact contre-pied de l'homme inspiré et pratique que ses admirables Épîtres nous font connaître.

Le temps a fait justice de ces fantaisies, qui ne résistent pas à l'épreuve des faits. Maintenant les théologiens rationalistes imbus de kantisme prônent plus volontiers le procédé

psychologique. La doctrine de Paul, disent-ils, « n'est point une théologie spéculative, déduite logiquement d'une idée générale, mais une théologie vraiment positive, dont le point de départ est la réalité intérieure de la foi ». Par la foi et surtout par l'amour, Paul s'identifie avec le Christ » Il est devenu membre du Christ; il est possédé par lui; il a l'invincible assurance que le Christ est non seulement la cause, mais l'auteur toujours actif de sa vie spirituelle et de sa pensée. » Ce qu'il éprouve dans sa vie personnelle, « l'Apôtre le retrouve et le signale comme une loi dans l'histoire de l'humanité ». En résumé, « la pensée de Paul a toujours suivi son expérience religieuse et ne l'a jamais devancée. Née dans la sphère de la vie individuelle, elle s'est élevée, par voie de généralisation, dans la sphère sociale et historique; et comme elle tendait d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle est arrivée enfin à s'épanouir dans la sphère métaphysique... Les vues historiques de l'Apôtre naissaient de son anthropologie; ses idées spéculatives, de sa construction de l'histoire, et tous ces développements ensemble étaient dans sa foi primitive, comme la plante est dans le germe qui la produit[1] ». En allant au fond de ces métaphores on y trouve ceci : Paul donne un corps à son sentiment, il généralise son expérience, il objective l'idée qu'il se fait du Christ. Sur quoi repose cette idée, à quoi répond ce sentiment, que vaut cette expérience, peu importe. La théologie de Paul se réduit à une impression subjective.

Tous ces faiseurs de théories outrepassent ouvertement la mesure de leurs attributions. Le rôle des théologiens n'est pas de se substituer à l'Apôtre, ni d'imaginer ce qu'il devait dire ou ce qu'ils auraient dit à sa place, ni de rechercher par quelle voie il est arrivé à sa conception du monde surnaturel, en supposant qu'il se meut dans le domaine de l'irréel et du chimérique. S'il est une chose certaine, c'est que Paul n'est ni hégélien ni kantien. Il faut le prendre tel qu'il est. Il ne se serait point reconnu dans les reconstructions aussi

1. D'après Sabatier, *L'Apôtre Paul* [3], 1896, p. 295-297. Nous avons laissé la parole à Sabatier parce qu'il est le plus clair — ou le moins nuageux — des disciples de Ritschl.

laborieuses qu'arbitraires de sa pensée. Quels anathèmes n'aurait-il pas fulminés contre ces interprètes indignes de son œuvre, lui qui écrivait aux Galates : « Mon évangile, je ne l'ai point reçu d'un homme ni appris des hommes, mais par révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ » !

3. Nous concevons tout autrement le progrès de l'évangile de Paul. Ce n'est ni un sentiment qui s'objective, ni une idée qui se développe par analyse. L'impulsion vient du dehors : de l'inspiration divine s'accommodant aux événements extérieurs. N'oublions pas que l'Apôtre n'a point rédigé l'exposé systématique de ses doctrines, ni tenu le journal de ses révélations ; que toutes ses Épîtres sont des œuvres de polémique ou des lettres de direction, écrites sous l'empire de circonstances spéciales ; que si elles expliquent sa prédication elle la supposent toujours, qu'elles reflètent par conséquent les difficultés où se heurtait la diffusion de la foi et le travail interne qui accompagna l'éclosion du christianisme. Le progrès qu'elles manifestent est donc parallèle au progrès même de la vie de l'Église primitive, et c'est ce qui en constitue pour nous le très grand intérêt.

Au moment de leur conversion, les néophytes prêtaient à la prédication apostolique un assentiment inconditionné. Ils recevaient la parole de Paul non comme une parole humaine mais comme la parole de Dieu : ce qu'elle était réellement dans son origine et dans son objet. Il ne venait à l'esprit de personne de discuter son enseignement. On est surpris de voir avec quelle facilité les populations païennes acceptaient le monothéisme ; la morale chrétienne s'imposait dès l'abord par l'évidence de sa perfection ; le rôle du Rédempteur ne semble pas avoir soulevé non plus d'objection sérieuse. C'est l'exposé dramatique des fins dernières, qui frappant les imaginations et ébranlant les cœurs, laissait aussi parfois un certain trouble dans les esprits. On croyait toucher à l'heure suprême, on se préparait à l'arrivée prochaine du Juge, on spéculait sur les avantages relatifs des morts et des vivants ; plusieurs allaient jusqu'à négliger les soins de la terre, insignifiants auprès des grands intérêts qu'on croyait en jeu.

Les lettres aux Thessaloniciens témoignent de ces vives appréhensions. Comme elles sont le seul document qui nous reste de cette époque, nous pourrions être tentés de croire, par une illusion de perspective assez naturelle, que la catéchèse apostolique n'était qu'une eschatologie, au lieu d'être un résumé succinct de dogme et de morale. Mais, parce que l'article relatif aux fins dernières avait fait sur les auditeurs une impression si forte, l'Apôtre, dans ses premiers écrits, est obligé de revenir à maintes reprises sur le sujet de la parousie[1]. Peut-être dans la suite prit-il mieux ses mesures pour éviter le renouvellement de pareils malentendus.

Cette période de foi simple et de confiance absolue ne pouvait pas durer toujours. La question des observances légales, qui s'était posée dès le premier moment de la prédication de Jésus et avait précipité la rupture entre lui et les pharisiens, devait être longtemps le problème vital de l'Église naissante. Le compromis de Jérusalem n'avait pas satisfait les judaïsants; le différend d'Antioche, résolu par le triomphe des idées de Paul, ne les déconcerta point. L'Apôtre les rencontrait partout sur sa route : en Galatie, à Corinthe, à Éphèse, comme à Antioche et à Jérusalem. A peine avait-il fondé une chrétienté, qu'ils se hâtaient de marcher sur ses brisées et d'organiser une contre-mission; seules, les églises de Macédoine semblent avoir échappé à leur propagande effrénée. Pour combattre efficacement l'évangile de Paul, ils osaient s'attaquer à sa personne, contester son apostolat, le mettre bien bas au-dessous des Douze et ne lui laisser que ce rôle secondaire qu'on ne refusait pas aux apôtres de second ordre, à un Apollos ou à un Barnabé. Paul se débattit une année entière contre ces déloyaux adversaires. Ne le regrettons pas : ses quatre grandes Épîtres sont le fruit de cette lutte. Si la polémique y occupe une large place, il ne pouvait guère en être autrement. Toutefois l'Apôtre fait planer la controverse bien au-dessus des mesquines questions de personnes; il remonte à la

1. Le mot παρουσία (le second avènement du Christ), qui reparaît seulement 1 Cor. 15^{23}, est le mot saillant de ces lettres, 1 Thess. 2^{19}; 3^{13}; 4^{15}; 5^{23}; 2 Thess. $2^{1\cdot8}$. Nul n'ignore que les idées eschatologiques en sont le thème à peu près exclusif.

source de la grâce et à l'origine du péché; il analyse la nature de la justification et la valeur de la foi; il étudie l'impuissance de la Loi et la nécessité d'une rédemption commune à tous : il se tient en un mot sur les plus hauts sommets des principes, d'où il résout par voie de corollaire les problèmes les plus obscurs[1]. Mais ce n'est là qu'un des aspects de sa doctrine durant cette phase de son enseignement. Pendant que les menées des judaïsants l'obligeaient à élucider l'harmonie des deux Testaments et la subordination de l'ancienne économie à l'Évangile, s'élevaient dans l'Église une foule de doutes théoriques et pratiques sur divers points de la catéchèse primitive. La première Épître aux Corinthiens nous donne une idée des nombreux cas de conscience que l'Apôtre eut souvent à résoudre, de vive voix ou par écrit, pour expliquer et compléter sa prédication. Et l'on peut être certain que le traitement des chrétiens scandaleux, le recours aux tribunaux païens, la question des victimes immolées aux idoles, le voile des femmes, la célébration de l'agape et de l'eucharistie, l'usage des charismes, le dogme de la résurrection, la façon d'organiser la quête, ne furent pas les seules consultations adressées par lui aux chrétientés naissantes.

A peine la controverse judaïsante commençait-elle à s'apaiser qu'une hérésie nouvelle menaça la pureté de l'Évangile. La foi entrait en contact avec la science profane; le nom de philosophie venait d'être prononcé. Ce n'était pas la philosophie grecque, toujours un peu rationelle jusque dans ses erreurs; mais une sorte de théosophie orientale, d'autant plus dangereuse que les contours, en étant plus imprécis, donnaient moins de prise à la réfutation. La personne et le rôle du Christ préoccupaient surtout les esprits; on voulait savoir ce qu'il

1. Le courant d'idées qui domine dans les grandes Épîtres influe naturellement sur le vocabulaire. Le mot *loi* est employé ici plus de 110 fois et ne reparaît plus ailleurs que 6 fois; δικαιοσύνη, 45 fois (ailleurs 12 fois); δικαιοῦν, 25 fois (ailleurs 2 fois, dans les Pastorales); δικαίωμα (5 fois) et δικαίωσις sont propres à l'Épître aux Romains. La *liberté* chrétienne (ἐλευθερία, 7 fois, ἐλευθεροῦν, 5 fois, ἐλεύθερος, 14 fois) est une idée que Paul n'aura plus à mettre en relief, dès qu'elle ne sera plus contestée. La statistique des mots *péché, mort* (sens moral), *vie* (même sens), *vivifier*, etc. nous donnerait des résultats pareils.

était avant son apparition sur la terre ; quels rapports l'unissaient à Dieu, au monde, à l'humanité ; quel était son rang parmi ces légions d'être surnaturels, médiateurs entre Dieu et l'homme, dont les imaginations orientales peuplaient les cieux. Dans ses Épîtres de la captivité, Paul, non seulement donne satisfaction à ces désirs de savoir et de comprendre, mais il élève le Christ à une telle hauteur qu'on ne peut plus rien lui comparer ; il le place au sein même de Dieu, comme Jean son Logos, de manière à former avec Dieu une unité indivisible. Puis, en prenant occasion pour mieux expliquer les fonctions du Christ dans l'ordre du salut, il le présente comme la source universelle de la grâce, comme le principe d'union entre tous les fidèles, et il achève ainsi la théorie du corps mystique déjà ébauchée auparavant. Des mots nouveaux ou employés ici dans une acception toute nouvelle — *surscience* (ἐπίγνωσις), *mystère, plérome, chef* de l'Église — témoignent de ce nouveau courant d'idées qui a son expression la plus complète dans la formule *In Christo Jesu*[1].

Plusieurs critiques de nos jours mettent en doute l'authenticité des Pastorales parce qu'ils n'y trouvent pas réalisée la loi du progrès telle qu'ils la conçoivent : « Avec l'Épître aux Philippiens, disent-ils, s'arrête le *progrès vivant ;* avec les lettres pastorales commence la tradition conservatrice. » Mais cela n'est-il pas précisément dans la situation ? Paul, qui voit approcher le terme, sent le besoin d'organiser les églises dont la mort va le séparer, et de les défendre contre l'irruption des doctrines étrangères. Il ne songe plus à créer mais à maintenir. Son mot d'ordre sera désormais : « Gardez le dépôt » de la foi et de la tradition. Il a combattu le bon combat ; il achève sa course ; il n'attend plus que la couronne immarcessible de l'apostolat et du martyre.

1. Nous verrons que la formule *In Christo Jesu* est quatre fois plus fréquente dans les Épîtres de la captivité que dans les autres. Les mots ἐπίγνωσις et μυστήριον sont caractéristiques de ce groupe sans lui être exclusivement propres ; mais πλήρωμα et κεφαλή (*chef* de l'Église) ne se trouvent pas ailleurs au sens technique.

LIVRE PREMIER

L'APOTRE DES GENTILS

CHAPITRE PREMIER

L'APOSTOLAT

I. Préparation et débuts.

1. Damas et Sinaï. — 2. Première mission.

1. L'imagination populaire aime à rapprocher la conversion de Paul de son apostolat effectif. Le matin, c'est le loup dévorant qui ravage le bercail du Christ; le soir, c'est le conquérant qui traîne au pied de la croix, vaincus et captifs, les ennemis de l'Évangile. En réalité, six ou sept ans, au minimum, s'écoulent dans l'intervalle : période de gestation féconde où sa pensée se mûrit et s'achève dans la solitude, le silence et la prière; période obscure aussi, où l'histoire perd souvent sa trace et n'a pour guide que le récit plein de vie et de mouvement, mais intermittent et fragmentaire, des Actes.

Après son baptême et sa guérison, le néophyte ne resta à Damas que très peu de jours : juste assez pour consoler et édifier les fidèles et pour rendre au Christ son témoignage. Parcourant l'une après l'autre les synagogues de la ville, il déclarait à ses anciens coreligionnaires que Jésus est vraiment le Fils de Dieu. Il se bornait sans doute à raconter ce qu'il avait vu de ses yeux et entendu de ses oreilles. N'était-ce point la plus décisive comme la plus simple des démonstrations? Ce Jésus, notoirement mort et enseveli, qui se disait Fils de

Dieu et en donnait pour preuve sa résurrection, il est vivant, il est ressuscité, je l'ai vu, il m'a parlé. Les Juifs, n'osant douter de sa parole, demeuraient muets de stupeur.

Mais Saul avait hâte de fuir le tumulte des villes. Après l'ébranlement moral qu'il venait d'éprouver, il sentait le besoin de se trouver en face de lui-même et en tête à tête avec Dieu. Il partit pour l'Arabie : soit le royaume nabatéen, dont Pétra était la capitale, soit les montagnes sacrées où Jéhovah avait communiqué la Loi à Moïse et conversé familièrement avec Élie. On peut douter qu'il y fût attiré par une pensée d'apostolat; quoique destiné à porter le nom de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre, il attendait sans impatience ni inquiétude l'heure de Dieu. Il voulait sonder son âme, méditer les Écritures, se recueillir sous l'œil du Seigneur, prêter l'oreille à cette voix intérieure qu'on perçoit d'autant plus distinctement que les échos du monde sont plus lointains et plus affaiblis.

Il y passa un an, deux ans peut-être. Rien ne nous aide à percer le mystère de cette retraite. Saint Luc n'en dit pas un mot, bien qu'il semble indiquer un double séjour à Damas, où s'intercale assez naturellement le voyage en Arabie. A son retour, Saul était armé pour la controverse. Sa prédication se fortifiait de preuves scripturaires irrésistibles. Ce n'était plus seulement, comme la première fois, la déposition du témoin oculaire, c'était l'enseignement raisonné du docteur et le message inspiré du prophète. Incapables de lui répondre, ses adversaires prirent le parti de lui fermer la bouche. L'ethnarque du roi Arétas, soudoyé par eux, se chargea de leur vengeance. Pour déjouer la vigilance des sicaires qui nuit et jour faisaient bonne garde aux portes de Damas, il fallut cacher l'Apôtre dans une manne et le descendre le long des murs par une poterne. Après sa pittoresque évasion, il se rendit en hâte à Jérusalem pour y voir Pierre. De nouvelles embûches l'y attendaient, cette fois de la part des Juifs hellénistes. Au bout de quinze jours, les frères alarmés l'emmenèrent à Césarée et le mirent sur le chemin de Tarse, qu'il gagna par la voie de terre. Pendant trois ou quatre ans au moins, nous le perdons de vue.

2. L'évangélisation officielle des Gentils allait commencer. Déjà quelques fugitifs de la persécution déchaînée après la mort d'Étienne, étant venus à Antioche, y avaient prêché le Christ Jésus aux païens eux-mêmes[1]. Les conversions furent nombreuses et, pour les cimenter, l'église mère envoya dans la capitale de la Syrie un de ses meilleurs missionnaires, Barnabé. Ce dernier, qui avait peut-être connu Paul à l'école de Gamaliel et l'avait revu chrétien à Jérusalem, s'empressa d'aller chercher à Tarse celui qu'il savait être le vase d'élection, expressément choisi de Dieu pour porter aux Gentils la bonne nouvelle. Une année entière, ils cultivèrent ensemble le champ que la providence avait semé pour eux[2]. Cependant l'influence de Paul grandissait tous les jours. Quand il fallut porter à Jérusalem les aumônes de l'église d'Antioche, en prévision de la famine prédite par Agabus, Barnabé et lui furent délégués[3]. Ils n'y trouvèrent point les apôtres. C'était au fort de la persécution d'Hérode; Jacques le Majeur venait de rendre à Jésus le témoignage du sang; Pierre, miraculeusement délivré, avait quitté la ville; les autres s'étaient dispersés. Leur mission remplie, les deux envoyés rentrèrent à Antioche, vers le temps où le roi persécuteur recevait, dans une horrible maladie suivie d'une mort affreuse, le châtiment de ses forfaits.

Désormais l'église d'Antioche pouvait se suffire. Le Saint-Esprit y prodiguait les charismes. Il y avait, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Simon, surnommé Niger, Lucius de Cyrène, Manaen, frère de lait d'Hérode le Tétrarque et Saul. La construction de la phrase grecque semble indiquer que les deux derniers avaient rang de docteurs et que les trois autres étaient comptés parmi les prophètes[4]. Saul paraît occuper encore une position subor-

1. Act. 11^{20}. La vraie leçon est : Ἑλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας et non Ἑλληνιστάς qui offre à peine un sens. L'évangélisation des Hellénistes avait commencé dès le premier moment, mais aujourd'hui on prêche publiquement *même* (καί) aux Grecs, aux païens : Loquebantur *et* ad Graecos (Vulgate). Aussi les critiques — à l'exception de Westcott et Hort — se prononcent-ils en faveur de la leçon Ἕλληνας.

2. Act. 11^{21-26}. — 3. Act. 11^{27-30}.

4. Act. 13^{1}. Les trois premiers noms sont unis par la conjonction καί,

donnée. Mais l'Esprit de Dieu l'a désigné avec Barnabé pour l'apostolat en grand des Gentils.

Les deux apôtres commencent leur tournée par l'île de Chypre, d'où Barnabé est originaire. Le proconsul Sergius Paulus embrasse la foi. Dès ce moment les rôles sont intervertis. Saul, devenu subitement Paul[1], prend la conduite de l'expédition évangélique, et Barnabé, avec une simplicité égale à sa modestie, s'efface derrière celui dont il reconnaît la vocation providentielle et devine les glorieuses destinées.

Au changement de nom, il ne faut pas chercher de mystère. Les papyrus contemporains nous apprennent qu'un grand nombre de personnages portaient alors deux noms, l'un indigène, l'autre romain. Saul, citoyen de Rome, prend son nom latin au moment où il entre en rapports avec les maîtres du monde; d'autant plus que son nom hébreu grécisé *Saulos* renfermait une acception quelque peu ridicule. Plus remarquable est le changement de rôles : la caravane apostolique s'appellera désormais « la suite de Paul » (οἱ περὶ Παῦλον). Tandis qu'autrefois Barnabé avait la primauté, c'est maintenant le contraire. Les exceptions apparentes s'expliquent aisément : à Lystres[2] par l'opinion des Lycaoniens frappés de la prestance de Barnabé; à Jérusalem[3] par le fait que Barnabé est nommé le premier dans la lettre du concile et prend le premier la parole. En ce cas, Luc n'est que rapporteur; mais, quand il exprime sa propre pensée, il renverse les rôles et attribue toujours à Paul la place d'honneur.

Après Chypre, les missionnaires, repassant sur le continent asiatique, évangélisent tour à tour Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres, Derbé. Leur méthode de prédication est toujours la même. Ils s'installent dans la synagogue tant que les Juifs et les prosélytes veulent leur prêter audience. Quand on

les deux derniers par τε...καί. Barnabé, le premier nommé, était le personnage le plus considérable; Saul, par analogie, serait le dernier des cinq. Nous pensons que « l'imposition des mains », Act. 13[3], précédée de jeûnes et de prières, est la consécration épiscopale, nécessaire aux deux missionnaires pour la fondation des églises.

1. Act. 13[9] : Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος.
2. Act. 14[12-14]. — 3. Act. 15[12-25].

leur en ferme les portes ou que l'émeute les en bannit, ils s'adressent aux Gentils, non sans faire à leurs compatriotes cette déclaration solennelle : « Il était nécessaire que la parole de Dieu vous fût annoncée tout d'abord ; mais, puisque vous la rejetez et vous jugez indignes de la vie éternelle, nous nous tournons vers les Gentils[1]. » Les intrigues et les complots des Juifs les chassent d'Antioche et d'Iconium ; à Lystres, Paul est lapidé et laissé pour mort ; à Derbé, on leur barre sans doute le chemin, car au lieu de rentrer en Syrie par la voie directe de Cilicie, ils font à rebours la même route, évangélisent Perge qu'ils n'avaient fait d'abord que traverser et s'embarquent à Attalie pour Antioche.

Ainsi, dans un laps de temps qui ne doit pas avoir dépassé quatre ou cinq années, ils ont fondé au moins sept chrétientés : deux à Chypre, Salamine et Paphos, deux dans la Pisidie phrygienne, Antioche et Iconium, deux en Lycaonie, Lystres et Derbé, une en Pamphylie, Perge. Rentrés à Antioche qui les avait « livrés à la grâce de Dieu[2] », ils racontent aux frères, convoqués en assemblée plénière, ce que Dieu a fait avec eux et par eux et comment ils ont ouvert aux Gentils la porte de la foi. C'était là un événement dont il est impossible d'exagérer la portée. La force d'expansion de l'Église venait de briser le cadre étroit du judaïsme, et les prophéties qui lui promettaient la conquête du monde commençaient à se réaliser.

II. Paul et les Douze.

1. L'assemblée de Jérusalem. — 2. L'incident d'Antioche.

1. Le retour des missionnaires fut le signal d'une tempête où pouvait sombrer le christianisme naissant, si la thèse de

1. Act. 13[46]. Cette déclaration est d'abord faite à Antioche de Pisidie. Cependant nous trouvons encore les missionnaires à la synagogue d'Iconium, Act. 14[1]. Paul inaugure sa prédication à l'oratoire juif de Philippes, 16[13], à la synagogue de Thessalonique, 17[1], à celle de Bérée, 17[10] ; il est chassé de la synagogue de Corinthe, où il renouvelle sa déclaration, 18[4-6]. Même pendant sa troisième mission, il réussit à prêcher trois mois dans la synagogue d'Éphèse, 19[8].

2. Act. 14[26] : παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ. Cf. 15[40].

Paul n'avait triomphé. Il s'agissait de savoir à quelles conditions les Gentils seraient admis dans l'Église et quelle place ils y occuperaient. L'église mère de Jérusalem se rattachait encore si étroitement à la synagogue qu'elle aurait pu passer pour une secte juive. Distinction des aliments purs et impurs, visites au Temple, sacrifices, purifications légales : tout cela confondait presque, au dehors, les nouveaux disciples du Christ avec les Israélites dévots. Leur assiduité au Temple était exemplaire[1]; Pierre et Jean allaient y faire leur prière de la neuvième heure, selon l'usage[2]. Plusieurs années après, Pierre n'avait encore touché à aucun mets interdit par la Loi[3]. Même en 57 ou 58, les frères étaient toujours zélés observateurs du code mosaïque et ce fut pour ne point les scandaliser que Paul se soumit à une cérémonie rituelle[4]. D'un autre côté, les réunions liturgiques pour le ministère de la parole, l'agape et l'eucharistie, échappaient aux regards profanes. Les chrétiens de Jérusalem cherchaient visiblement à ménager leurs compatriotes et anciens coreligionnaires : une rupture violente, en coupant court à tout espoir de prosélytisme, eût atrophié l'Église au berceau.

Confiné d'abord dans les cercles judaïques, l'Évangile ne s'en dégagea qu'insensiblement. Il avait fallu un ordre exprès du ciel pour décider Pierre à baptiser le centurion Corneille; et malgré l'éclatant miracle qui la sanctionna, cette exception n'alla pas sans quelque étonnement de la part des fidèles[5]. L'admission des Samaritains, circoncis et à moitié Juifs en dépit de leur hérésie et de leurs haines héréditaires, ne souleva pas de difficulté sérieuse : à la première annonce de leur conversion, Pierre et Jean leur furent dépêchés[6]. La première église mixte fut Antioche. Des chrétiens de Chypre et de Cyrène, dispersés par la bourrasque qui suivit la mort d'Étienne, y avaient prêché le Christ même aux Grecs[7]. C'était un fait sans précédent mais que les apôtres s'empressèrent de ratifier en déléguant Barnabé à Antioche[8]. Là,

1. Act. 2^{46} : « Quotidie perdurantes unanimiter in templo. »
2. *Ib.* 3^{1}. — 3. *Ib.* 10^{14}. — 4. *Ib.* $21^{20\text{-}26}$. — 5. *Ib.* $11^{1\text{-}18}$.
6. *Ib.* $8^{5\text{-}14}$. — 7. *Ib.* 11^{20}. — 8. *Ib.* 11^{22}.

Juifs et Grecs convertis, désignés maintenant sous le nom de chrétiens, qui les distingue comme association religieuse spéciale[1], semblent avoir bien frayé ensemble. Peut-être les Juifs d'Antioche étaient-ils moins intransigeants que leurs frères de Palestine ou les fidèles venus du paganisme plus accommodants; peut-être aussi se fit-on des concessions mutuelles. Mais la question se dressa, impérieuse et menaçante, quand Paul et son compagnon annoncèrent qu'ils avaient ouvert toutes grandes les portes de la foi, que les païens s'y précipitaient en masse, que des chrétientés se fondaient d'où l'élément juif était à peu près exclu et qui prétendaient vivre sur le pied d'égalité avec les autres.

Sur ces entrefaites, vinrent de Jérusalem à Antioche des personnages qui devaient jouir d'un certain crédit et se donnaient en tout cas beaucoup d'importance. Ils prêchaient hautement que la circoncision était une condition essentielle pour être admis dans l'Église et pour espérer le salut. Grande fut l'émotion. Paul et Barnabé s'élevèrent avec force contre ces prétentions nouvelles. Le moment était solennel. On allait voir si la société chrétienne revendiquerait l'universalité que son fondateur lui avait promise; ou si, s'obstinant à rester secte juive, elle disparaîtrait dans l'oubli après quelques années de stérile agitation. Maintenir la circoncision, avec l'observation intégrale de la Loi qu'elle implique, c'était renoncer à l'espoir de conquérir le monde. Jamais le monde ne se serait fait juif. Et la question de principe était plus grave encore. Faire d'une pratique mosaïque la condition essentielle du salut, c'était nier virtuellement le caractère transitoire de l'ancienne économie, la suffisance de la rédemption, la valeur du sang et des mérites du Christ; c'était renverser le dogme fondamental du christianisme.

Il fut décidé que la question serait soumise à l'église mère de Jérusalem. Paul et Barnabé furent choisis pour représenter celle d'Antioche. Sans doute Paul, tout désigné d'ailleurs par sa situation prépondérante et par le rôle capital qu'il venait de jouer dans l'évangélisation des Gentils, s'offrit-il

1. Act. 11^{26}. Ce nom ne tarda pas à se généraliser, Act. 26^{28}.

spontanément, car une révélation lui enjoignait d'aller plaider lui-même sa cause. Écoutons son propre récit :

Ensuite, à un intervalle de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé, m'étant fait aussi accompagner de Tite. J'y montai, dis-je, conformément à une révélation. Et je leur exposai [à tous] l'évangile que je prêche parmi les Gentils, mais en particulier aux principaux, afin qu'ils vissent si je cours ou ai couru en vain. Or, pas même Tite, qui était avec moi et qui était Grec, ne fut contraint à la circoncision : et cela à cause des faux-frères intrus, qui s'étaient glissés pour espionner la liberté dont nous jouissons dans le Christ Jésus, afin de nous asservir. Je ne cédai pas, même un instant, à leurs exigences, pour que la vérité de l'Évangile demeurât [intacte] parmi vous. Eh bien, les personnages en vue — ce qu'ils avaient pu être autrefois, peu m'importe : Dieu ne considère pas l'extérieur de l'homme — donc, les personnages en vue ne m'ajoutèrent rien. Au contraire, voyant que l'évangile de l'incirconcision m'a été confié, comme à Pierre celui de la circoncision — car celui qui a constitué Pierre apôtre de la circoncision m'a constitué, moi, apôtre des Gentils — et reconnaissant la grâce qui m'a été donnée, Jacques et Céphas et Jean, qui passaient pour les colonnes [de l'église], nous tendirent à moi et à Barnabé leur main droite [en signe] de communion, afin que nous [prêchions] aux Gentils comme eux à la circoncision. Seulement, [ils nous pressèrent] de ne pas oublier les pauvres : recommandation que je me suis efforcé de remplir[1].

1. Gal. 2^{1-10}. Les rapports avec les Douze se résument ainsi :

A) *Paul leur exposa en particulier son évangile :* Ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον (2^{1}). — *a*) Comme αὐτοῖς ne peut se rapporter qu'à l'église entière de Jérusalem, les οἱ δοκοῦντες sont les chefs de l'église et probablement ceux-là seuls qui sont nommés plus bas (2^{9} : οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι), Jacques, Pierre et Jean. La traduction de la Vulgate *qui videbantur esse aliquid* (2^{2-6}) peut donner la fausse impression que Paul conteste leur supériorité réelle, mais la locution grecque ne suggère rien de pareil et les Pères grecs ne l'ont même pas soupçonné; pour eux, comme pour les classiques, οἱ δοκοῦντες ou οἱ δοκοῦντες εἶναί τι signifie simplement « les principaux, les chefs, les personnages en vue ». Tout au plus pourrait-on voir dans cette locution quatre fois répétée une légère ironie à l'adresse de ceux qui croyaient diminuer Paul en réservant ce titre aux Douze. — *b*) Le sens de μήπως est interrogatif : [Afin qu'ils vissent] « *si* (*si forte*) je cours ou ai couru en vain », avec une réponse négative sous-entendue. On pourrait aussi prendre μήπως au sens *final* (*ne forte*); mais comme le contexte exclut évidemment tout doute de la part de Paul, il faudrait alors suppléer quelque chose : « *De peur* de courir ou d'avoir

Nous supposons, avec la presque unanimité des critiques et des exégètes, que ce récit et celui de saint Luc au chapitre xv des Actes, se rapportent au même événement. En effet, *les acteurs sont les mêmes :* Paul et Barnabé d'un côté, Pierre et Jacques de l'autre. L'Épître aux Galates ajoute Tite, compris dans les « quelques autres » des Actes, et Paul mentionne Jean que Luc passe sous silence, parce qu'il n'a pas

couru en vain » [si ma thèse n'était pas acceptée]. Cette seconde explication paraît moins naturelle.

B) *Tite est dispensé de la circoncision :* ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους... οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς (2^{2-5}). — *a*) Paul affirme expressément que Tite ne fut pas soumis à la circoncision. — *b*) Il donne la raison dernière de son refus : maintenir parmi les Gentils et en leur faveur, « la vérité de l'Évangile », le droit que l'Évangile leur accorde. — *c*) Et il en expose le motif déterminant : résister à l'injuste exigence « des espions, des faux-frères », qui auraient pu se prévaloir de sa condescendance et auxquels il convenait de « ne pas céder, même un moment ». Expliquer avec Pélage, Primasius et quelques protestants modernes : « Je ne fus pas contraint de circoncire Tite, mais je le fis spontanément, à cause des faux-frères intrus », c'est faire violence aux termes et imputer à Paul une contradiction. Pour rendre cette explication tolérable il faudrait, comme Tertullien, Victorin et l'Ambrosiaster, ne pas lire les mots *quibus nec* (οἷς οὐδέ), qui sont sûrement authentiques.

C) *Les chefs des Douze ne furent à Paul d'aucune utilité :* ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο (2^{6}). Quelle que pût être d'ailleurs leur autorité (ὁποῖοί ποτε ἦσαν, *qualescumque essent*, plutôt que *quales ali quando fuerint*), cela m'importe peu (οὐδέν μοι διαφέρει), cela n'a rien à faire à la question. Pour ce qui me concerne, ils ne m'ajoutèrent rien, ils ne me donnèrent rien *de leur cru* (sens propre de la voix moyenne) que je n'eusse déjà : *nihil mihi contulerunt.* Cela est parfaitement clair; et il est inutile de sous-entendre, soit : « Il n'ajoutèrent rien *à mon évangile* », soit : « Ils ne m'imposèrent *aucune obligation* nouvelle. » Il n'y a rien à suppléer.

D) *Au contraire, les principaux d'entre les Douze furent pleinement d'accord avec lui* (2^{7-10}). Jacques (nommé le premier parce qu'il passait pour le plus hostile à l'évangile paulinien), ainsi que Pierre et Jean, reconnaissent la mission divine de Paul (γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), concluent un pacte d'union avec lui (δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ κοινωνίας), en vertu duquel ils partagent, entre lui et Pierre, les champs d'apostolat : à Pierre, l'évangile de la circoncision ; à Paul et à ses compagnons, celui de l'incirconcision. Mais ce partage n'était pas exclusif et Paul, pas plus que Pierre, ne l'entendit jamais ainsi.

Cf. Belser, *Die Selbstverteidigung des h. Paulus im Galaterbriefe*, Fribourg-en-B., 1896 (*Biblische Studien*, t. I, fasc. 3).

de rôle actif à jouer. *Le théâtre est le même :* Antioche et Jérusalem. Paul se rend d'Antioche à Jérusalem chargé d'une mission officielle, comme le dit saint Luc, et aussi poussé par une révélation, comme il le déclare lui-même. Or il est évident que les deux motifs se complètent et ne s'excluent pas. *Le débat est le même :* on veut obliger les Gentils à la circoncision, malgré les protestations de Paul et de Barnabé. Luc signale les auteurs de ces manœuvres : ce sont d'anciens pharisiens; Paul se contente de les stigmatiser du nom d'intrus et de faux-frères; s'il raconte seul la pression dont Tite fut l'objet, c'est qu'elle est caractéristique et qu'elle le touche de plus près. *La date est la même.* Toutes les tentatives faites pour disjoindre les deux récits sont demeurées vaines. Enfin *le dénouement est le même :* les idées de Paul triomphent. On ne trouve rien à reprendre dans sa prédication et les colonnes de l'église sanctionnent pleinement son évangile. Saint Luc n'est pas moins explicite; d'après lui, les fauteurs de discordes sont désavoués et les apôtres, reconnaissant la liberté des Gentils, les déclarent exempts de la Loi.

Cette première victoire de Paul fut éclatante. Les rigoristes réclamaient de lui la circoncision de Tite, qu'il avait pris pour compagnon, non sans intention peut-être. Il s'y refusa énergiquement. Dans une phrase quelque peu embarrassée, il laisse entendre qu'il aurait pu, en d'autres conjonctures, montrer plus de condescendance; mais il fallait alors repousser une concession dont on se serait armé plus tard comme d'un précédent, déjouer les machinations des faux-frères, sauvegarder la liberté chrétienne et maintenir intacts les droits des Gentils, qu'une minute de défaillance aurait compromis. Voilà pourquoi « Tite, tout Grec qu'il était, ne fut pas contraint à la circoncision », justement parce que les adversaires prétendaient l'imposer; et l'Apôtre « ne céda pas, même un instant, à leurs exigences »; tandis qu'il consentira de plein gré à la circoncision de Timothée, quand on ne pourra point dénaturer cet acte d'opportunisme.

Après ce coup d'autorité, il était facile à Paul de faire prévaloir sa thèse. Il réclamait pour les Gentils le privilège d'être exonérés des observances légales. Pierre abonda dans

son sens, en rappelant que la liberté des Gentils avait été proclamée équivalemment par le Saint-Esprit lui-même. Mais ce fut Jacques qui eut l'honneur de proposer une solution vraiment pratique, à laquelle tout le monde se rallia. Il fut d'avis de déclarer les Gentils exempts de la Loi mosaïque, sauf quatre restrictions, destinées à faciliter leurs rapports avec les judéo-chrétiens. On devait leur interdire les viandes immolées aux idoles, la fornication — c'est-à-dire, selon toute apparence, les mariages entre consanguins défendus par la Loi — les chairs étouffées et le sang. Ces quatre points étaient jadis prescrits sous peine de mort à tous les étrangers fixés en Israël; et bien qu'ils ne concordent pas exactement avec les préceptes noachiques imposés, d'après la législation artificielle du Talmud, aux prosélytes du second rang, ils étaient sans doute observés alors par tous les hommes pieux qui fréquentaient la synagogue. Quelques circonstances méritent de fixer l'attention.

Les recrues de la gentilité *sont formellement déchargées du fardeau de la Loi;* et rien n'insinue qu'elles se trouvent de ce fait placées dans un état d'infériorité, par rapport aux recrues du judaïsme.

Les quatre prohibitions — idolothytes, fornication, sang et chairs sanglantes — leur sont imposées, non de par la Loi de Moïse, mais *en vertu de l'autorité des apôtres.*

On choisit *les observances qui devaient rendre possibles les rapports de table* et de société entre les deux fractions de la communauté chrétienne; car on ne pouvait pas espérer voir les Juifs dépouiller de sitôt leur horreur instinctive pour les idolothytes et les viandes non saignées.

Enfin *le décret concernait seulement l'église mixte d'Antioche,* où la controverse s'était élevée, et les églises de Syrie et de Cilicie, qui se trouvaient dans des conditions analogues.

En somme, c'était le triomphe complet des idées de Paul. La liberté des Gentils reconnue en principe, leur évangélisation approuvée explicitement, les églises pauliniennes maintenues dans leur *statu quo,* Paul peut dire en toute rigueur de vérité que les grands apôtres n'ont rien changé ni rien ajouté à son évangile. Il rappelle avec assurance le geste

solennel d'adhésion et de fraternité qui sanctionnait son œuvre et consacrait sa mission. S'il ne mentionne pas le décret apostolique, c'est qu'il ne s'y sent pas visé; mais il en prendra volontiers l'esprit et le fera même observer à la lettre dans d'autres communautés mixtes, où, comme à Antioche, l'élément juif entrait pour une large part. Car, si nul n'est plus intransigeant que lui sur les questions de principe, nul aussi n'est plus accommodant quand il s'agit d'éviter les heurts et de calmer les scrupules des âmes pusillanimes.

2. Le décret de Jérusalem ne levait pas tous les doutes. Les Gentils, officiellement dispensés de la Loi, ne restaient-ils pas libres de l'observer dans toute sa teneur? N'y avait-il pas pour eux mérite et perfection à le faire? Les quatre articles qu'on leur imposait *par nécessité* (ἐπαναγκές), sans spécifier la nature de cette nécessité, semblaient les assimiler aux prosélytes juifs du second rang. N'étaient-ils pas ainsi placés, par rapport aux Juifs de race, dans un état d'humiliante infériorité, qu'ils feraient cesser en assumant l'observation intégrale de la Loi? D'autre part, si la mesure prise par les apôtres donnait satisfaction aux judéo-chrétiens modérés, elle ne supprimait pas les objections des judaïsants. Il ne faut pas s'imaginer que les pharisiens stricts se crussent en droit de traiter librement avec les prosélytes astreints aux seuls préceptes noachiques, ou regardassent comme leurs égaux même les prosélytes de la justice. Aux yeux des rigoristes, rien ne comblait l'abîme entre l'impur rejeton des nations et l'enfant d'Abraham. Imbus de ces maximes pharisaïques, les intransigeants du judaïsme allaient-ils traiter les convertis de la gentilité comme des égaux, comme des frères? On s'aperçut vite que non. De là cet incident pénible que nous laissons au principal acteur le soin de raconter :

Lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face parce qu'il était répréhensible. Avant l'arrivée de certaines personnes de l'entourage de Jacques, il mangeait avec les Gentils; mais, après leur venue, il se dérobait et se tenait à l'écart, par crainte des circoncis. Et les autres Juifs, eux aussi, dissimulèrent comme lui, au point que Barnabé lui-même fut entraîné dans leur dissimulation commune. Or

quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas devant tout le monde : « Si vous, qui êtes Juif, vivez comme les Gentils et non comme les Juifs, pourquoi forcez-vous les Gentils à judaïser[1] ? »

Trois points doivent être regardés comme acquis. Le Céphas repris par Paul est bien Pierre; l'histoire ne connaît aucun autre personnage de ce nom capable de contrebalancer l'autorité du docteur des Gentils et assez influent pour ébranler Barnabé lui-même. C'est pourquoi le dédoublement proposé jadis par Clément d'Alexandrie et par quelques anonymes obscurs, dont saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire le Grand mentionnent l'opinion sans s'y arrêter, n'est qu'un mauvais subterfuge, qui n'aurait pas dû tenter certains exégètes modernes d'ordre infime, désireux de sauvegarder le prestige du prince des apôtres. En second lieu, le différend fut sérieux et non simulé; ce ne fut pas une simple mise en scène, concertée d'avance entre les deux grands apôtres, afin d'instruire les fidèles par un dramatique débat contradictoire. Là-dessus le bon sens d'Augustin eut aisément raison des arguties de Jérôme qui s'inspirait d'Origène. Enfin la discussion eut lieu *après et non avant* l'assemblée de Jérusalem; car il n'y a aucun motif d'imaginer une inversion chronologique dans le récit de l'Épître aux Galates. Et l'on ne peut pas davantage rejeter l'incident après la seconde mission, puisque Barnabé n'était plus alors avec Paul. Il faut

1. Gal. 2[11-14] Expressions à noter : *a*) Dans ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου, la particule ἀπό se rapporte plus naturellement au mot voisin τινας qu'au verbe ἐλθεῖν et il vaut donc mieux traduire « *d'auprès* » que « *de la part* de Jacques ». — *b*) Remarquez les imparfaits d'habitude συνήσθιεν d'une part, et d'autre part ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, caractérisant la double attitude de Pierre *avant* et *après* l'arrivée des Juifs de Jérusalem. — *c*) En changeant de conduite, Pierre « était en faute », Il n'y a pas κατέγνωστο, ce qui supposerait un acte de condamnation, mais κατεγνωσμένος ἦν, « il était dans un état de condamnation » et par conséquent « condamnable ». Il faut prendre ce participe adjectivement, comme κεχορεσμένοι, 1 Cor. 4[8], κεκαλυμμένον, 2 Cor. 4[3], etc. — *d*) Paul l'avertit en pleine assemblée (ἔμπροσθεν πάντων), non pas en cachette, sournoisement, mais « en face ». Le grec κατὰ πρόσωπον signifie simplement « en présence, en tête à tête », sans aucune intention hostile et sans l'air de défi que le latin *in faciem* pourrait suggérer.

donc le placer durant le séjour, assez court en apparence, que celui-ci fit à Antioche aussitôt après la réunion apostolique.

Quel fut l'objet précis du conflit? Sur la question de principe, les deux apôtres étaient pleinement d'accord. En effet, dans l'église d'Antioche, où les Juifs n'étaient qu'une minorité, Pierre avait coutume de manger avec les Gentils (συνήσθιεν, imparfait d'habitude), rompant ainsi en visière avec les prétentions des pharisiens rigoristes. Et Paul le lui rappelle par ces mots qui, dans toute autre hypothèse, seraient dépourvus de sens : « Vous, qui êtes Juif, vous vivez comme les Gentils et non comme les Juifs. » Le changement d'attitude fut provoqué par l'arrivée des judaïsants de Jérusalem. Il est dit qu'ils venaient *d'auprès de* Jacques ou même, si l'on y tient, *de la part de* Jacques — car la préposition grecque (ἀπό) peut signifier les deux choses — mais il n'est dit ni insinué nulle part qu'ils fussent envoyés pour contrecarrer l'influence de Paul, ou pour amener un schisme dans les deux fractions de l'église, ou pour restreindre la liberté si solennellement octroyée aux Gentils dans l'assemblée des apôtres. Qu'ils se réclamassent ou non de saint Jacques, frère du Seigneur, ces meneurs prétendaient que la tolérance du concile concernait les seuls Gentils et que tout le fardeau de la Loi continuait à peser sur les Juifs de race. Mais l'observation intégrale de la Loi, entendue au sens des pharisiens, entraînait la cessation des rapports de table avec ceux qui ne l'observaient pas. Pierre eut peur de ces intrigants et jugea bon de les ménager, soit qu'il craignît de les jeter dans l'apostasie (Chrysostome), soit qu'il redoutât leurs menaces et leurs manœuvres (Irénée), soit pour tout autre motif inconnu. Aussi, à partir de ce jour, il prit l'habitude de décliner les invitations des fidèles issus de la gentilité et d'éviter leur commerce. L'esprit de conciliation le poussait trop loin. Sa conduite était une dissimulation véritable, comme saint Paul va le lui reprocher, puisqu'il agissait au rebours de ses convictions intimes et semblait accepter une obligation qu'il n'admettait pas dans son for intérieur; mais elle eut deux fâcheux résultats qu'il n'avait pas prévus. Les autres Juifs d'Antioche et Barnabé lui-même, qui auparavant

ne se faisaient pas scrupule de manquer aux prescriptions légales, crurent nécessaire de l'imiter, tant son exemple avait de poids; par contre, les païens convertis, dont la liberté venait d'être reconnue, se virent menacés d'isolement s'ils ne vivaient pas à la juive : placés dans l'alternative de renoncer à leurs privilèges ou de n'être plus les convives des apôtres et de leurs frères Hébreux, ils étaient moralement contraints de judaïser.

Paul sonda d'un coup d'œil les conséquences plus ou moins lointaines, mais fatales, de cette fausse situation. Il comprit que Pierre et ses imitateurs « ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile ». Leur « dissimulation », bien que s'inspirant de motifs avouables, lésait, sous couleur de charité, les droits d'une portion de l'Église; elle pouvait amener une scission dans la communauté chrétienne. Paul connaissait la loyauté, l'humilité, la grandeur d'âme du chef des apôtres. Il ne craignit pas de lui reprocher publiquement, non pas une faute mais un exemple dangereux, non pas une erreur mais une inconséquence. Pierre se rendit certainement aux raisons de Paul. S'il s'était opiniâtré dans sa façon d'agir, toute cette affaire, loin d'être un argument en faveur de l'évangile de Paul, serait une objection redoutable dont ce dernier ne pourrait évoquer le souvenir sans ruiner de fond en comble la thèse qui lui est chère.

III. Missionnaire et prédicateur.

1. Sermons aux païens. — 2. Discours d'Antioche de Pisidie. — 3. Discours de Lystres. — 4. Harangue d'Athènes.

1. Les premiers sermons des apôtres durent être coulés dans un moule uniforme. Le canevas, tracé d'avance par les nécessités du moment, comprenait deux points : conversion sincère et foi en Jésus-Christ Sauveur. A son tour, la conversion supposait un acte de l'esprit et un mouvement du cœur : l'adoration exclusive du vrai Dieu et le repentir du passé, inspiré par la perspective des jugements divins. Devant un auditoire juif, déjà imbu de monothéisme, la prédication se résumait donc en ces deux mots : pénitence et foi. Mais la

foi au Christ prenait alors un caractère spécial; ce n'était plus seulement la foi en Jésus mort pour nos péchés, dont Dieu avait sanctionné par le miracle de la résurrection la mission rédemptrice; c'était la foi au Messie prédit par les prophètes, espérance d'Israël et couronnement des promesses.

Les Épîtres nous ont conservé quelques rares échos de la prédication de saint Paul. Rappelant aux Thessaloniciens l'heure toute récente de leur conversion, l'Apôtre leur dit : « Vous vous êtes convertis des idoles à Dieu, pour servir le Dieu vivant et véritable et attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous sauve de la colère imminente[1]. » Rupture complète avec le passé, profession du monothéisme, attente du salut par la médiation du Fils : tels étaient les actes de volonté et d'intelligence que le héraut de l'Évangile leur avait inculqués et qui les avaient constitués chrétiens. A l'origine, l'article relatif au jugement de Dieu prenait volontiers la forme dramatique de la *parousie*, consolation des croyants, épouvante des infidèles.

Dès qu'un auditeur touché de la grâce avait dit : Je crois, commençait pour lui la catéchèse proprement dite. Le dogme primordial était celui de la résurrection du Christ, qui appartient plutôt aux préliminaires de la foi, parce qu'il renferme la preuve la plus solide, comme la plus accessible, de la divi-

1. 1 Thess. 1^{9-10} : Ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Les deux infinitifs δουλεύειν et ἀναμένειν dépendent de ἐπεστρέψατε : « Vous vous êtes convertis *pour* servir le vrai Dieu *et* attendre son Fils. » C'est trop presser le sens de ἐπεστρέψατε que d'y chercher l'idée de *retour* à un état primitif dont les païens seraient déchus; ce mot s'emploie souvent pour exprimer la conversion des Gentils (Act. 9^{35}, 11^{21} etc.), sans aucune idée de *retour* à Dieu, mais avec celle d'éloignement (ἀπό) des idoles. L'appellation biblique de Dieu *vivant* et *véritable* (2 Reg. $19^{4.16}$; 2 Paral. 15^{3}) doit avoir été suggérée par la mention des idoles vaines et mortes. Deux choses sont comprises dans la conversion : *a*) la résolution de servir Dieu en accomplissant toute sa volonté, *b*) un acte de foi et d'espérance à l'égard du Fils qui doit venir des cieux, que le Père a ressuscité et qui dès maintenant nous sauve (ῥυόμενον au présent) de la colère prête à fondre sur nous. Il est remarquable que Jésus-Christ n'apparaît point ici comme juge, mais comme avocat et défenseur auprès de son Père irrité.

nité du christianisme. Paul y appuyait avec une insistance particulière, car c'était pour lui la clef de la valeur sacramentelle du baptême et l'un des fondements de sa morale : « Je vous ai enseigné avant tout, écrit-il aux Corinthiens, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures; et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze. » Suivait une longue liste de témoins oculaires qui rendaient indubitable, pour tout esprit non prévenu, le fait de la résurrection. Bien que les Corinthiens vinssent en majeure partie de la gentilité, la première instruction religieuse leur avait été donnée dans la synagogue d'abord, puis dans une maison attenante. Cela explique pourquoi le dogme chrétien fondamental leur est présenté comme la réalisation des prophéties : le Nouveau Testament faisant suite à l'Ancien, sans solution de continuité. L'auteur de l'Épître aux Hébreux range parmi les vérités élémentaires qu'aucun chrétien n'est censé ignorer, et qui devaient donc constituer le premier objet de la catéchèse, les articles suivants : pénitence des œuvres mortes, foi en Dieu, doctrine des baptêmes, imposition des mains, résurrection des morts et jugement éternel. En réalité, les deux premiers articles et les deux derniers entraient toujours dans les sermons adressés aux infidèles pour les amener à croire; seule, l'explication relative au baptême et à l'imposition des mains pouvait être réservée aux catéchumènes.

2. Les Actes des apôtres nous donnent un intéressant spécimen de la prédication de saint Paul devant un auditoire où l'élément juif prédominait[1]. Arrivés à Antioche de Pisidie, les missionnaires allèrent s'asseoir, dès le premier sabbat, au milieu des Juifs et des prosélytes qui remplissaient la syna-

1. Act. 13^{15-41}. Les trois parties du discours sont nettement indiquées par l'apostrophe trois fois répétée ἄνδρες ἀδελφοί, v. 15, 26 et 38. La première, sous couleur d'exposer la providence de Dieu envers Israël, conduit à Jésus; la seconde montre que Jésus, bien que renié et crucifié par son peuple, est néanmoins le Messie; la troisième conclut à la nécessité de croire et d'espérer en lui.

gogue. Après la lecture de la Loi et des prophètes, on les invita à prendre la parole. C'était une politesse qu'on ne manquait pas de faire aux étrangers de distinction. Paul y comptait. Aussi quand le *ḥazzan* s'avança vers lui de la part des chefs de la synagogue, il se leva aussitôt et, d'un geste, réclama l'attention et le silence. Que son exorde lui ait été suggéré ou non par l'*haphṭara* ou la *parascha* du jour, il se mit à développer une des idées favorites de l'Écriture : la vocation divine d'Israël et la providence spéciale dont il fut l'objet, au temps des patriarches, en Égypte, dans le désert, sous les Juges, lors de l'institution de la royauté. Jusqu'ici rien ne pouvait exciter la défiance des auditeurs et le pharisien le plus orthodoxe n'aurait point parlé autrement. Mais, parvenu à David, l'orateur imprime insensiblement à son discours une autre direction, sans sortir toutefois du terrain prophétique. C'est de la race de David que doit naître, selon la promesse, le Sauveur d'Israël; et ce Sauveur est apparu, il s'appelle Jésus, il a eu pour précurseur et pour garant un homme dont ils ne sauraient récuser le témoignage, puisqu'il leur appartient, puisqu'ils l'ont vénéré comme un thaumaturge et comme un prophète, saint Jean-Baptiste.

Ici commence proprement le corps du sermon, dont Luc ne nous donne sans doute qu'un bien court résumé. Paul suit exactement la marche qu'il nous dit avoir adoptée dans l'évangélisation de Corinthe, tactique d'ailleurs si naturelle et si conforme à sa doctrine qu'on pouvait la soupçonner à priori. Il prouve par l'Écriture que la mort, la sépulture et la résurrection du Christ étaient prédites depuis longtemps, que les bourreaux de Jésus ont contribué, sans le savoir et sans le vouloir, à remplir les prophéties, que Dieu y a mis le sceau en ressuscitant son Fils. Le fait même de la résurrection se démontre comme toujours par la déposition de témoins oculaires encore vivants, dont tout le monde peut contrôler l'attestation. Vu le laconisme du texte, la preuve scripturaire est plus difficile à saisir; nous ignorons en particulier le rôle que peut y jouer l'argument *ad hominem;* mais il est clair que les paroles : « Vous ne permettrez pas que votre saint voie la corruption », prononcées par David moins comme prière que

comme prophétie, n'ont pas eu en lui leur accomplissement. Elles ne peuvent donc se rapporter qu'à celui dont David était la figure, au Saint par excellence, qui a connu la mort mais non la corruption du sépulcre.

La démonstration achevée, l'Apôtre conclut en ces termes : « Sachez donc, frères, que par lui la rémission des péchés vous est annoncée. La justification que vous n'avez pas pu obtenir par la Loi de Moïse, tout croyant la trouve en lui. » Il est impossible de ne pas sentir ici la touche de Paul. Pas une idée, presque pas un mot qui ne soit de son style et de sa langue. Tout y est caractéristique : l'opposition entre la foi et la Loi, l'impuissance de cette dernière, la rémission des péchés par la médiation du Christ, la justification par la foi en la personne du Rédempteur. Mais ce n'est pas seulement la conclusion qui est dans l'esprit et dans la manière de Paul. Une foule de traits et d'expressions nous font souvenir des Épîtres : l'harmonie des deux Testaments dont l'un est la continuation de l'autre, le germe de David qui réalise les promesses, la mort de Jésus vérifiant les prophéties, avec la mention spéciale de la sépulture, passée sous silence par les autres apôtres, mais toujours mise en haut relief par saint Paul, à raison de l'ensevelissement mystique et sacramentel du baptême qui la symbolise [1]. En vérité, si saint Luc, comme

1. Contentons-nous d'indiquer les rapprochements suivants : A) v. 23 : Τούτου [Δαυείδ] ἀπὸ σπέρματος, Jésus « de la race de David », expression chère à Paul, Rom. 1^{3}; 2 Tim. 2^{8}. — B) v. 23 : κατ' ἐπαγγελίαν et plus bas v. 32 : ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην. Le mot ἐπαγγελία est bien paulinien et plus encore l'idée qu'il exprime. En dehors de Paul qui l'emploie 27 fois et de l'Épître aux Hébreux, ἐπαγγελία ne se trouve guère que dans saint Luc qui, chose curieuse, le met quatre fois dans la bouche de Paul, Act. $13^{23.32}$; 23^{21}; 26^{6}. — C) v 38 : διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. Dans cette phrase singulière où tout rappelle Paul, il faut surtout remarquer : *a*) la rémission des péchés attribuée non pas au baptême mais directement à la médiation du Christ, comme Eph. 1^{7}; Col. 1^{14}; *b*) l'impuissance de la Loi mosaïque à produire la justification, Rom. 8^{3} (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου), cf. Gal. 3^{21}; *c*) la locution caractéristique πᾶς ὁ πιστεύων, Rom. $1^{16.22}$; 4^{11}; $10^{4.11}$, etc.; *d*) l'expression non moins caractéristique δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ, Gal. 2^{17}; *e*) la construction rare de δικαιοῦσθαι avec ἀπό, Rom. 6^{7}; *f*) le terme technique δικαιοῦσθαι lui-même. — D) v. 46 : ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Le

on le prétend, a composé de son cru les discours des Actes, il faut convenir qu'il est profondément imbu des doctrines de Paul et qu'il sait les exprimer avec une habileté capable de donner le change.

On a signalé un certain rapport entre ce discours et la harangue de saint Étienne à ses bourreaux. Mais la ressemblance, limitée d'ailleurs à l'exorde, est superficielle. Elle est tout entière dans le genre *midrash* adopté par les deux orateurs : Paul pour son entrée en matière, Étienne pour tout son discours, qui roule uniquement sur cette vérité dont l'Écriture est la confirmation perpétuelle : « Toujours, vous et vos pères, vous avez résisté à l'Esprit-Saint. » L'Apôtre, au contraire, ne perd jamais de vue cette thèse vers laquelle converge chacune de ses phrases : « Jésus est le Messie promis aux Juifs, le seul qui ait mission de les sauver et qui puisse les justifier. » Son début n'est pas un hors-d'œuvre; outre qu'il lui est imposé par les circonstances, il a le mérite de conduire sans secousse les auditeurs de la Synagogue au seuil de l'Église, en leur montrant l'enchaînement des deux alliances, à travers lesquelles l'action providentielle de Dieu sur son peuple se poursuit sans interruption.

L'éloquence et la dialectique de Paul n'eurent point l'effet désiré. Les Juifs d'Antioche, un moment ébranlés, ne tardèrent pas à se ressaisir et, le sabbat suivant, les missionnaires leur jetèrent en partant cette menace qu'ils devaient si souvent réitérer dans la suite : « Puisque vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les Gentils. » C'est en effet aux Gentils que Paul a reçu mission spéciale de prêcher. Son éducation helléniste et sa vive sympathie pour les Grecs l'y préparaient mieux que les autres. Il savait que la conscience veille toujours au cœur de l'homme et il percevait, au fond du sentiment religieux le plus dégradé, une sorte de monothéisme latent qu'il s'agissait de dégager. Dieu est le Dieu des Gentils aussi bien que des Juifs

πρῶτον est justifié par tout l'enseignement de Paul, Rom. 1^{16}; 2^{9-10}; 3^{2}. — E) v. 29 : la mention de la sépulture du Christ, entre la mort et la résurrection, paraîtrait tout à fait oiseuse, abstraction faite de la doctrine de Paul, 1 Cor. 15^{4}, Rom. 6^{4}.

et il n'y a qu'à le montrer à la raison bien disposée pour le lui faire reconnaître.

3. Aux habitants de Lystres, qui leur dressent des autels parce qu'ils les prennent pour des dieux, Paul et Barnabé se contentent de dire : « Frères, que faites-vous là? Nous sommes hommes, nous aussi, passibles comme vous, et nous venons vous intimer de vous éloigner de ces vaines idoles, pour vous convertir au Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils contiennent. Ce Dieu, dans les générations passées, a laissé toutes les nations s'engager dans leurs voies. Cependant il ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage, prodiguant ses bienfaits du haut des cieux, donnant les pluies et les saisons fécondes, remplissant vos cœurs d'abondance et de joie [1]. » Ces phrases, malheureusement trop courtes, renferment une exhortation, une apologie et une théodicée abrégée. L'exhortation est coulée dans les termes mêmes que l'Apôtre rappellera plus tard aux Thessaloniciens : se détourner des idoles et se convertir au Dieu vivant. L'apologie a pour but de prévenir le scandale causé par l'oubli apparent de Dieu, oubli qui semble contraire à la providence. Dieu a permis à l'homme le mauvais usage de son libre arbitre, comme s'il l'abandonnait à ses égarements [2]; mais cet abandon, répond l'Apôtre, n'était que temporaire, il devait prendre fin avec les siècles d'ignorance, quand la plénitude des temps aurait sonné; et il n'était que partiel, puisque Dieu continuait toujours à se rendre témoignage à lui-même. En tout cas, ces temps sont passés et la prédication évangélique inaugure une ère nouvelle. Des deux preuves

1. Act. 14[15-17]. Le rapprochement suivant est instructif :

Act. 14[15]	1 Thess. 1[9]
ἐπιστρέφειν	ἐπεστρέψατε
ἀπὸ τῶν ματαίων	ἀπὸ τῶν εἰδώλων
ἐπὶ θεὸν ζῶντα	δουλεύειν θεῷ ζῶντι

2. Act. 14[16]. Même idée dans le discours d'Athènes, Act. 17[30] (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεός) et dans Rom. 3[25]. Ces temps passés, où Dieu semblait dormir, sont toujours opposés au présent, à la plénitude des temps, Gal. 4[4], Eph. 1[10]. On voit là un plan divin qui se déroule et l'objection contre la providence se tourne en argument.

principales de l'existence de Dieu, l'argument cosmologique n'est qu'esquissé; au contraire, l'argument physique, plus accessible au vulgaire parce que la notion de causalité y est plus concrète, plus personnelle, est finement exposé [1]. Le bel ordre qui règne dans l'univers parle déjà bien haut à notre esprit; mais les attentions providentielles qui s'y manifestent s'adressent à la fois à l'esprit et au cœur. Du haut du ciel, Dieu répand ses bienfaits sur le monde et chacun de nous y a sa part. De tous ces bienfaits, le plus sensible est la fertilité de la terre, fécondée par les pluies périodiques et par le retour régulier des saisons propices à la maturation des fruits. A ce spectacle qui le touche de près, le cœur de l'homme s'ouvre à la joie. C'est encore un bienfait divin qui provoque instinctivement et d'une manière irrésistible le sentiment religieux. Voilà le témoignage que Dieu se rend à lui-même. L'erreur du polythéisme fut de s'arrêter à mi-chemin, de rendre un culte aux forces de la nature au lieu d'en adorer l'auteur. Les trois attributs de Dieu spécialement mis en vedette — l'impassibilité, la puissance créatrice, la providence bienfaisante — sont aussi les plus accessibles à la raison humaine [2].

4. Le discours de Paul à Athènes nous jette en plein milieu païen. L'aspect de cette ville polie et moqueuse, superstí-

1. Act. 14[17] : οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν οὐρανόθεν, ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν. Les trois participes dépendent de οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν, mais ils ne sont pas coordonnés, ils sont subordonnés. Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage, *vu* qu'il répand ses bienfaits du haut du ciel (en faisant rapporter οὐρανόθεν à ce qui suit on obtiendrait une phrase trop gauche); or ces bienfaits *consistent* en particulier dans les pluies et la succession des saisons; ces sources de fécondité *à leur tour* enivrent de joie et disposent à la gratitude le cœur de l'homme.

2. Les apôtres protestent d'abord qu'ils ont une chair *passible* comme tous les autres hommes (ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι, cf. Jac. 5[17]) et qu'ils ne sont donc pas des dieux immortels, l'*impassibilité* (ἀπάθεια) étant le privilège reconnu de la divinité. — Le Dieu vivant est défini comme *créateur universel* par la formule biblique ordinaire (Ex. 20[11]; Ps. 146[6]; Is. 37[16]; Jer. 32[17]; cf. Act. 4[24]). — Par contre, le dogme de la *providence* prend le tour apologétique particulier à Paul. Il s'agit d'expliquer pourquoi Dieu a permis les égarements des hommes et retardé si longtemps son intervention surnaturelle.

tieuse et sceptique, curieuse et frivole, semble l'avoir décontenancé. Il se rongeait intérieurement à la vue des innombrables idoles dont fourmillaient les temples, les rues et les carrefours. On voyait partout des ex-voto, des hermès, des autels; il y en avait de dédiés à des divinités anonymes. Paul aperçut un monument avec cette inscription : Au Dieu inconnu. L'idée ne lui vint point — elle ne pouvait pas venir à un Juif — qu'il fût consacré au Dieu véritable; mais sa pitié redoubla pour ces pauvres aveugles qui, ne trouvant pas dans leur panthéon de quoi satisfaire leur soif du divin, s'en allaient invoquer un Dieu sans nom, adorateurs inconscients de la perfection invisible et d'un mystérieux au-delà. Cette circonstance devait bientôt lui fournir un exorde approprié.

Un jour qu'il se promenait dans l'Agora, encombrée d'oisifs, de sophistes et de brocanteurs, quelques disciples d'Épicure et de Zénon, désireux de l'entendre, l'entraînèrent vers l'Aréopage, apparemment pour l'ouïr plus à l'aise sans être distraits par les cris des boutiquiers et le tumulte des passants [1]. L'attitude des auditeurs était peu encourageante; la curiosité et l'esprit de critique, si naturels aux Athéniens, dominaient; l'ironie perçait sous l'écorce d'une politesse affectée. Le début de Paul fut remarquable d'à propos, de couleur locale et d'atticisme : « Athéniens, je vous vois en tout les plus religieux des hommes. Comme je considérais en passant vos sanctuaires, j'ai trouvé un autel avec cette inscription : Au Dieu inconnu. Eh bien, ce que vous vénérez sans le connaître je viens vous l'annoncer [2]. » Pour ne pas froisser leurs susceptibilités jalouses, sans trahir les droits de la vérité, il se

1. Sur la *couleur locale* du récit des Actes on lira avec intérêt E. Curtius, *Paulus in Athen* (dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 9 nov. 1893, t. XLIII, p. 925-938). Curtius croit que l'Aréopage dont parle saint Luc est le bureau de l'archonte-roi, dans l'Agora ou près de l'Agora (Portique royal), où furent jugés Socrate et Euthyphron.

2. Act. 17^{22-23} : κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. Le mot δεισιδαίμων n'avait pas anciennement un sens défavorable. Dans Xénophon et Aristote il est synonyme de θεοσεβής « pieux ». Cependant, au temps de saint Paul, on le prenait souvent au sens de superstitieux. La religiosité des Athéniens était proverbiale. Cf. Josèphe, *Contra Apion.*, II, 11; Pausanias, *Attic.*, 24.

sert d un mot admirablement choisi. Il désigne leur amour du merveilleux et leur passion du divin par un terme qui signifie piété ou superstition, selon qu'il est l'expression du sentiment religieux normal ou dévoyé. Les auditeurs pouvaient y voir un éloge et, dans leur disposition d'esprit, ils devaient s'attacher au sens le plus favorable. En leur promettant de résoudre l'énigme du Dieu inconnu, Paul piquait leur attention. Ce Dieu anonyme, auquel ils érigeaient des autels sans le connaître, et le Dieu véritable avaient pour caractère commun d'être ignorés et mystérieux. Ignoré, « le Dieu qui a créé le monde et tout ce qu'il renferme, le Seigneur de la terre et du ciel » ne devrait pas l'être, car le témoignage qu'il se rend à lui-même dans ses ouvrages parle clairement à tous les esprits.

On remarquera que l'Apôtre n'appuie pas sur la preuve de l'existence de Dieu. Le platonisme exerçait alors assez d'influence sur les diverses écoles philosophiques, pour qu'on ne niât point, du moins en théorie, l'existence d'un Dieu suprême, bien supérieur aux pauvres divinités du polythéisme vulgaire. Se souvenant que la plupart de ses auditeurs sont stoïciens et épicuriens, Paul insiste sur le dogme de la providence, défiguré par les uns comme par les autres, et sur la nature de Dieu, dont stoïciens et épicuriens se faisaient une si fausse idée. « Dieu a fait habiter toutes les races humaines issues d'un seul homme sur toute la surface de la terre, leur assignant des temps marqués et des habitations fixes, pour y chercher Dieu, si toutefois ils le découvrent et le trouvent, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous; car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes : Nous sommes de sa race. »

Les vérités clairement énoncées dans ce passage sont les suivantes : l'unité de l'espèce humaine opposée aux fables des cosmogonies païennes (ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων); la providence divine qui distribue l'humanité sur la surface de la terre (ἐποίησε... κατοικεῖν), sépare les diverses nations par des bornes naturelles, mers, fleuves ou montagnes (ὁροθεσίας), fixe à tontes des temps déterminés (ὁρίσας προστεταγμένους καίρους),

soit les siècles comptés où se déroule leur histoire, soit les retours périodiques des saisons, d'où dépendent en grande partie la salubrité des climats et la fécondité du sol; l'obligation imposée à l'homme de chercher Dieu (ζητεῖν τὸν Θεόν), obligation fondée sur une volonté positive de Dieu qui en fait un des motifs de sa conduite providentielle; la possibilité de le trouver, corrélative au devoir de le chercher. Ce dernier point exige quelque explication.

Dieu n'est pas loin de nous; il est en nous et nous sommes en lui : c'est une vérité que les païens eux-mêmes avaient entrevue et que les stoïciens étaient sans doute moins disposés que personne à contester. Et nous ne sommes pas en lui comme dans un élément étranger : tel l'oiseau dans l'air ou le poisson dans l'eau; nous sommes non seulement perdus dans son immensité, mais contenus en lui comme dans notre cause efficiente, qui à tout moment nous redonne la vie, le mouvement et l'être, en nous les conservant. C'est pour cela qu'il est si proche de nous, de notre intelligence; et c'est pour cela qu'il est si facile de le sentir (ψηλαφήσειαν) et de le trouver (εὕροιεν). Que ce soit bien là l'idée de Paul, la raison qu'il donne de ce voisinage le prouve : « Car nous sommes de sa race. » Dieu est plus que notre cause efficiente, il est notre cause exemplaire. Nous sommes faits à son image : et, bien que les poètes cités par l'Apôtre ne l'entendissent pas au sens biblique, leur formule, prise en elle-même, était l'expression d'une vérité profonde.

Saint Paul tire en passant quelques conséquences de ses principes et les enlace avec beaucoup d'art dans la trame de son enseignement. Il a déduit l'immensité de Dieu de son souverain domaine sur la terre et le ciel; son indépendance, de sa toute-puissance créatrice; il déduit maintenant sa spiritualité du fait que l'homme est à son image. Certes, l'intelligence suprême, dont nous sommes une étincelle, ne saurait ressembler aux œuvres de l'artisan ni aux produits de son imagination. Fort habilement, l'Apôtre emploie ici, pour désigner Dieu, le mot dont les philosophes et les poètes avaient coutume de faire usage pour exprimer la nature supérieure et transcendante, qui résumait à leurs yeux tout le divin (τὸ

θεῖον), et qui n'avait rien de commun avec les déités du panthéon populaire.

Tant que le missionnaire resta sur le terrain philosophique, tous l'écoutèrent en silence et avec attention. Ils se souvenaient d'avoir lu quelque chose de semblable dans les auteurs classiques. Ces hautes idées sur la nature de Dieu n'étaient pas pour déplaire aux stoïciens; malgré leur tendance à verser dans le panthéisme, ils tenaient eux-mêmes un langage peu différent. De leur côté, beaucoup d'épicuriens, honteux de ce que leur système avait de grossier et d'abject, s'étaient à la longue teintés de platonisme. Mais tout cela n'était qu'un exorde et le passage au vrai sujet du discours rompit le charme. Paul n'en put prononcer qu'une seule phrase, encore inachevée. Il eut soin d'ailleurs d'y mettre la quintessence de sa prédication aux Gentils : « Dieu, sans tenir compte des temps d'ignorance, intime maintenant partout aux hommes d'avoir tous à se repentir, vu qu'il a fixé un jour où il jugera le monde dans la justice, par l'homme qu'il a désigné, l'accréditant auprès de tous en le ressuscitant des morts... » A ce mot de résurrection, les uns se mirent à ricaner; les autres, cachant leur déception sous une vague formule de politesse, lui dirent non sans quelque ironie : « Là-dessus nous t'écouterons une autre fois. » Paul dut s'arrêter, sans même avoir pu prononcer le nom de Jésus. S'il se consola de son demi-succès par un petit nombre de conversions, il jugea néanmoins qu'Athènes n'était pas encore mûre pour l'Évangile et il partit pour Corinthe.

CHAPITRE II

CORRESPONDANCE AVEC THESSALONIQUE

I. Les lettres de Paul.

1. Traits généraux. — 2. Lettres ou épîtres? — 3. Le style des lettres.

1. Les deux Épîtres aux Thessaloniciens, écrites vers l'an 51, au milieu du second voyage apostolique, marquent bien la transition entre l'enseignement oral, simple et familier, et les controverses dogmatiques des grandes lettres.

Affectueux, courtois, délicat, plein de vivacité, d'abandon, d'ironie fine, avec ce pouvoir instinctif de s'insinuer dans l'esprit des autres, de comprendre leurs joies et leurs peines et de les partager, qu'on a si bien nommé le don de sympathie, Paul était éminemment doué pour le style épistolaire. Sans étude et sans recherche, il s'est créé un genre où la spontanéité et le naturel s'allient heureusement à la profondeur des pensées et à la vigueur de la dialectique. Ce qu'on y admire le plus, c'est le mélange dans la même page, dans la même phrase, des plus hautes leçons de la théologie et des applications les plus familières de la vie courante.

Rien de pareil dans la littérature classique. On s'en rendra bien compte en rapprochant du billet à Philémon une lettre écrite par Pline le Jeune, sur un sujet presque identique et dans des conjonctures semblables[1]. La comparaison est tout à l'honneur de l'Apôtre. Combien les formules de salutation, en usage chez les Gréco-romains, paraissent sèches et rigides, à côté des formules correspondantes, si libres, si variées, si peu conventionnelles, des lettres de Paul! Pour trouver quelque chose qui rappelle de loin la manière de ce dernier, il

1. Plinius Sabiniano, *Epist.* IX, 21.

faudrait plutôt compulser les papyrus récemment exhumés des sables égyptiens[1].

Toutes ses lettres ont un air de famille très prononcé. La marche en est presque toujours la même : suscription solennelle très caractéristique, éloge des destinataires sous forme d'action de grâces, énoncé du sujet avec preuves et confirmations, recommandations morales, souhait final et bénédiction de la propre main de l'Apôtre.

La *suscription* n'est pas à confondre avec l'adresse. Celle-ci s'écrivait au verso, de manière à rester visible quand la lettre était fermée et scellée. Comme elle n'offrait aucun intérêt spécial, développée qu'elle était dans la suscription intérieure, on négligea de la transcrire. Les titres actuels, tout anciens qu'ils sont, ne remontent pas à saint Paul. La suscription comprend trois éléments qui se succèdent dans cet ordre : nom et qualité des correspondants; nom, titres et mérites des destinataires; souhaits en faveur de ces derniers. Paul se donne habituellement le titre d'apôtre[2] et s'adjoint presque toujours des compagnons : Timothée, Silvain ou Silas, Sosthène, tous les frères qui sont avec lui[3]. Quand elles ne sont pas entièrement personnelles, comme sont les Épîtres à Tite et à Timothée, elles s'adressent : à une église particulière, ou aux membres d'une église, ou à une église et à ses membres, ou aux fidèles et au clergé, ou à une église locale et à tous les chrétiens de la province et même du monde entier, ou à des particuliers en même temps qu'à l'église locale[4]. Même dans les lettres personnelles, il y a une salutation pour l'église. Si l'on excepte l'Épître aux Galates, la mention des

1. Nombreux exemples dans Deissmann, *Licht vom Osten*[2], Tubingue, 1909, p. 104-163.

2. Sauf 1 et 2 Thess., Phil. et Philem.

3. *Timothée*, avec le titre de frère (2 Cor., Col., Philem.), de serviteur de J.-C. (Phil.), sans titre (1 et 2 Thess.); *Sosthène*, avec le titre de frère (1 Cor.); *Silvain* ou *Silas*, sans titre mais avant Timothée (1 et 2 Thess.); *tous les fidèles présents* (Gal.).

4. Église particulière (1 et 2 Thess.), membres d'une église (Rom., Eph., Col.), fidèles et clergé (Phil.), églises d'une région (Gal.), église spéciale et chrétiens de la province (2 Cor.) ou du monde entier (1 Cor.), particuliers et église locale (Philem.).

destinataires, collectifs ou individuels, est toujours suivie d'un mot d'éloge ou d'épithètes honorifiques. Paul leur souhaite à tous la grâce et la paix; les deux lettres à Timothée ajoutent la miséricorde[1].

L'*entrée en matière* est un acte de remerciement ou une sorte de doxologie[2]. On explique l'absence de cette formule, dans l'Épître aux Galates, par l'émotion indignée de l'Apôtre. Le ton familier des Pastorales peut aussi rendre compte de l'exorde *ex abrupto,* dans l'Épître à Tite et la première à Timothée. A l'action de grâces, se rattachent un mot élogieux pour les destinataires, quelques souvenirs du passé, des détails sur les conjonctures présentes, heureuses ou tristes : car tout lui est un motif de remerciement. Parfois l'action de grâces se prolonge au point d'envahir la lettre et d'en constituer le cadre[3]; d'autres fois elle en est nettement séparée[4]; le plus souvent elle finit par se perdre dans le sujet principal qu'elle amène insensiblement[5].

Le *corps de la lettre* varie naturellement selon la différence des sujets traités. Quand c'est une thèse, elle est énoncée dès le début, après l'entrée en matière[6], et le développement suit, méthodique et régulier dans les Épîtres aux Romains et aux Galates, plus libre et plus oratoire dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Les lettres à thèse présentent cette particularité que la morale est séparée du dogme, de sorte que la division est binaire[7]; tandis que les lettres à sujet multiple ne se laissent pas diviser suivant ce principe, la morale y étant aussi multiple que le dogme. Ajoutons que, dans plusieurs Épîtres, la division est peu marquée ou inexis-

1. Ces biens sont décrits comme venant *de Dieu notre Père* (Col.), ou *de Dieu notre Père et du Seigneur J.-C.* (2 Thess. et 1 et 2 Cor., Rom., Phil., Eph., Philem.), ou *de Dieu le Père et de N.-S. J.-C.* (Gal., 1 et 2 Tim., Tit.). 1 Thess. n'indique pas la provenance.

2. Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ (Rom., 1 Cor., Phil., Philem.); εὐχαριστοῦμεν (1 Thess., Col.); εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (2 Thess.); χάριν ἔχω τῷ Θεῷ (2 Tim.); εὐλογητὸς ὁ Θεός (2 Cor., Eph.).

3. 1 Thess. — 4. 1 et 2 Cor., Phil.

5. Rom., Eph., Col., 2 Thess., 2 Tim., Philem.

6. Rom. 1^{17}; Gal. 2^{16}; Eph. 1^{22-23}; Col. 1^{15-18}.

7. Rom. I-XI et XII-XVI; Gal. I-IV et V-VI; Eph. I-III et IV-VI; Col. I-II et III-IV.

tante; ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'une lettre n'est au fond qu'une conversation écrite.

La *conclusion* débute en général par des communications personnelles, des nouvelles d'ordre intime, suivies d'une recommandation en faveur du messager. Puis vient d'ordinaire une liste plus ou moins longue de salutations. A ce moment, Paul saisit lui-même la plume et ajoute quelques mots ou quelques phrases de sa propre main, en guise de signature. On peut prendre comme exemple typique l'Épître aux Colossiens; mais chacune a ses particularités intéressantes.

2. Les écrits de saint Paul sont-ils des lettres ou des épîtres? La question peut paraître bizarre; elle n'est ni sans intérêt ni sans importance, soit pour l'exégète soit pour le théologien. La lettre est une conversation à distance. Un épistolographe de l'antiquité la définit très bien : « Un écrit exprimant à une personne absente ce qu'on aurait à lui dire de vive voix si elle était présente. » Sans l'éloignement, la lettre n'aurait plus de raison d'être : une visite la remplacerait. Ce qui la distingue de l'épître, ce n'est pas la longueur, car il y a des conversations très longues; ni le sujet, puisqu'une conversation peut rouler sur les questions les plus sérieuses; ni le style, certaines personnes ayant naturellement un ton oratoire et un langage châtié; ni le fait de n'être pas publiée : il est des épîtres, destinées par leurs auteurs à la publicité, qui n'ont jamais vu le jour; et telle lettre exhumée des vieilles cités égyptiennes a eu récemment les honneurs d'une publicité à laquelle son auteur ne s'attendait guère. Ce qui distingue la lettre de l'épître, c'est que l'une est une composition destinée au public et l'autre une communication intime et privée.

Il ne faut pas s'imaginer que les anciens fussent moins que nous jaloux d'assurer le secret des lettres. Les Romains scellaient dans le plomb, la poix ou la cire, les extrémités du cordon qui assujettissait leurs tablettes, pour en soustraire le contenu aux regards indiscrets; les Grecs poussaient souvent la précaution jusqu'à introduire ce lien à travers les spires du rouleau de papyrus, qu'on ne pouvait plus violer sans le

déchirer; enfin les habitants de la Chaldée et de l'Assyrie recouvraient leurs correspondances d'une enveloppe d'argile qui, une fois durcie au feu, ne cédait qu'au marteau. Toute lettre véritable est secrète de sa nature. Bien qu'elle soit la propriété du destinataire, celui-ci n'a jamais eu le droit de la publier du vivant et sans l'agrément de son correspondant. Les lettres fictives ne sont pas des lettres, les lettres publiques non plus; et les lettres *ouvertes* sont si peu des lettres qu'on ne prend pas toujours la peine de les envoyer à leur destinataire. Mais, entre ces genres extrêmes, il est des nuances infinies. Il y a la lettre circulaire, parfois si voisine de l'épître qu'elle s'en distingue à peine. Il y a la lettre collective, qui tourne si aisément à l'épître. Il y a la lettre où l'auteur, n'entendant pas restreindre à un seul lecteur le bénéfice de sa composition, vise un public plus étendu par-dessus le destinataire effectif. Il y a enfin la lettre dont on prévoit la divulgation, et qui perd d'autant plus de son caractère intime et privé que l'écrivain est obsédé davantage par la perspective d'un public indéterminé. Cicéron a très bien observé ce phénomène psychologique. Qui peut douter que la préoccupation des lecteurs étrangers n'ait quelquefois fait dévier la plume de nos plus célèbres épistolaires? Leurs lettres sont des épîtres dans la mesure où l'image d'un public possible flotte devant leur pensée.

C'est à l'un de ces genres intermédiaires qu'appartiennent toutes les lettres de Paul. Que manque-t-il à cette page charmante qu'est le billet à Philémon pour être une lettre dans toute la force du terme? Quoi de plus familier, de plus personnel, de plus vivant? Paul y paraît en ami, en père, plutôt qu'en apôtre. Cependant, à y regarder de près, il associe à Philémon, outre Appia et Archippe qui peuvent être de la famille, toute la communauté chrétienne[1]. C'est donc une lettre collective. Aussi l'Apôtre passe-t-il naturellement et sans y songer du singulier au pluriel : « Prépare-moi un logement, car j'espère vous être bientôt rendu[2]. » Il n'aura pas cru nécessaire de la fermer; il a dû la remettre ouverte

1. Philem. 2. — 2. *Ib.* 22.

aux mains d'Onésime qui n'en pouvait ignorer le contenu.

Les Pastorales sont des lettres d'administration. Paul les écrit en vertu de son autorité apostolique[1] et il y parle à ses délégués comme un supérieur à ses mandataires. Peut-être contenaient-elles des détails trop intimes pour être lues intégralement à l'église, en présence des principaux intéressés, mais il est certain que Paul, dans sa pensée, joint toujours à Tite et à Timothée les communautés chrétiennes dont ils ont temporairement la charge. Oubliant parfois qu'il s'adresse à un seul correspondant, il généralise ses avis et ses ordres; il salue directement l'église d'Éphèse et celle de Crète; il va du singulier au pluriel avec une facilité extrême : « Que la grâce soit avec vous[2] » ou : « avec vous tous[3] ». Si cela ne suffit pas pour ôter aux Pastorales le caractère de véritables lettres, cela montre du moins que l'Apôtre, soit qu'il prêche soit qu'il écrive, souhaite à sa parole le plus de retentissement possible, que ses communications ne sont pas d'ordre tout à fait privé et que, loin de fuir la publicité, il l'appelle de tous ses vœux.

Les lettres aux Thessaloniciens, aux Galates et aux Philippiens ont cela de commun avec le billet à Philémon et les Pastorales, qu'elles doivent leur existence à un besoin passager des destinataires et qu'elles n'auraient pas été écrites si Paul avait pu se rendre en personne auprès de ses néophytes. A ce point de vue, ce sont aussi de véritables lettres. Mais, si elles eurent à l'origine un caractère personnel, elles n'ont rien de secret. L'Apôtre prévoit qu'elles circuleront et il n'a garde de s'y opposer. Sachant que ses lettres passent de main en main[4], il a soin de prémunir les fidèles contre les faussaires et il coupe court aux supercheries en envoyant un spécimen de son écriture[5]; mais l'idée ne lui vient pas d'arrêter cette divulgation qui, au contraire, comble ses désirs.

Par la nature de leur contenu, celles qu'il adressait aux Corinthiens et aux Colossiens semblaient ne pas devoir sortir de ces églises. Il y reprend sévèrement les coupables; il cor-

1. Παῦλος ἀπόστολος en tête des trois.
2. 2 Tim. 4^{22}. — 3. Tit. 3^{15}. — 4. 2 Thess. 2^{2}. — 5. *Ib.* 3^{18}

rige les désordres de Corinthe avec une rigueur dont il fut tenté de se repentir; il condamne sans ménagement les erreurs des Colossiens. Cependant il exige que la lettre envoyée aux fidèles de Colosses soit communiquée aux chrétiens de Laodicée qui, en retour, enverront celle dont ils sont les dépositaires[1]. Les lettres de Paul circulent de son vivant — et par ses ordres — dans les autres églises. Les Corinthiens pouvaient-ils garder le dépôt exclusif de lettres destinées « aux saints de toute l'Achaïe[2] » ou même, par delà l'horizon étroit de la Grèce, « à tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en quelque lieu que ce soit[3] »?

Si la lettre est d'autant moins lettre que le destinataire est plus indéterminé et l'objet de la correspondance moins personnel, celle que Paul adresse aux Romains devrait plutôt s'appeler épître. Paul écrit à une église qu'il ne connaît encore que de réputation et, sauf le motif de préparer le terrain d'un prochain apostolat, on ne voit point pourquoi il expose aux Romains, de préférence à d'autres, sa thèse sur la justification et sur les rapports entre la Loi et l'Évangile. En qualité de circulaire, l'Épître aux Éphésiens est plus impersonnelle encore et ses destinataires plus indéterminés. Pour sentir la différence qui existe entre ces deux genres d'écrits, il n'y a qu'à comparer ensemble les Épîtres aux Romains et aux Galates, d'une part, et les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens de l'autre.

Paul a coutume d'inscrire en tête de ses lettres le nom de ses compagnons d'apostolat. Ce fait n'est pas sans portée dans la question présente : il ôte au caractère personnel et privé de ses correspondances et les transforme pour ainsi dire en documents semi-officiels, susceptibles d'une publicité de plus en plus large. Non pas qu'il faille attacher trop d'importance à l'emploi du pluriel au lieu du singulier. Si la théorie d'après laquelle Paul, lorsqu'il parle de lui au pluriel, s'associe toujours mentalement, soit les chrétiens en général soit ses compagnons d'apostolat, est insoutenable, il faut des prodiges de subtilité — et d'une subtilité de mauvais aloi —

1. Col. 4^{16}. — 2. 2 Cor. 1^{1}. — 3. 1 Cor. 1^{2}.

pour découvrir dans ce « nous » une nuance de modestie ou d'autorité, ou quelque autre intention spéciale. Cette figure de rhétorique était si commune chez les contemporains lettrés et illettrés du grand Apôtre, qu'elle avait perdu toute signification particulière [1].

Au bout de notre enquête, nous avons le droit de conclure que tous les écrits de Paul sont de vraies lettres, réellement envoyées à leurs destinataires pour suppléer l'absence de l'Apôtre et parer à des nécessités plus ou moins urgentes. Mais, ni dans les vues de l'auteur ni aux yeux de ses correspondants, elles n'étaient faites pour rester la propriété exclusive d'une famille ou d'une église; elles devaient prolonger dans le temps et l'espace la prédication de Paul; c'étaient des épîtres que les communautés chrétiennes s'empressèrent de collectionner et qu'elles prirent de bonne heure l'habitude de lire publiquement dans les réunions liturgiques.

3. Et ces Épîtres, d'une physionomie si tranchée, sont écrites d'un style encore plus personnel. En général les Pères donnent raison à l'Apôtre quand il se refuse l'art du beau langage : *imperitus sermone*. Saint Irénée lui reproche des hyperbates; Origène, des locutions obscures; saint Épiphane, des phrases enchevêtrées; saint Grégoire de Nysse, l'emploi de vocables inusités ou détournés de leur acception usuelle; saint Chrysostome, des négligences de style; saint Jérôme, des mots impropres, des cilicismes et même des solécismes. Et Bossuet les résume bien quand il écrit dans son célèbre *Panégyrique* : « Il ira cet ignorant dans l'art de bien dire, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs; et, malgré la résistance du monde, il y établira plus d'églises que Platon n'y a gagné de disciples, par cette éloquence qu'on a cru divine. Il prêchera Jésus dans Athènes,

1. Le mélange continuel du singulier et du pluriel, dans un chapitre (2 Cor. 10) où Paul parle certainement de sa personne et où il se distingue formellement de tous ses compagnons (2 Cor. 10[1] : Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος), défie toute théorie préconçue et ne s'explique que par l'usage du temps.

et le plus savant de ses sénateurs passera de l'Aréopage en l'école de ce barbare. » Mais voici la contre-partie. Saint Jérôme vante la force, l'énergie, les tonnerres de Paul; saint Augustin, sa chaleureuse éloquence; saint Chrysostome, son charme et sa puissance de persuasion; le païen Longin lui-même, sa passion oratoire et la vigueur de sa dialectique.

Dans le style au sens large entrent trois éléments : le lexique, la grammaire et la composition. Il est reconnu que le vocabulaire de Paul est avant tout biblique. Les mots étrangers à la langue des Septante sont le plus souvent d'origine populaire. Saint Jérôme les appelait des *cilicismes* parce que, ne les ayant pas rencontrés dans ses auteurs, il les croyait à tort propres au terroir cilicien. Un certain nombre ont été retrouvés de nos jours dans les papyrus ou les inscriptions de l'époque; et plus on poussera loin ce genre de recherches, plus on raccourcira la liste des termes dont on attribuait jusqu'ici la frappe aux écrivains sacrés. Ceux-ci ne s'étudiaient pas à créer des vocables nouveaux que personne n'aurait compris; ils tiraient tout le parti possible des mots usuels, en les chargeant au besoin d'acceptions nouvelles. S'adressant au peuple, ils employaient la langue du peuple. Cette langue était riche, pittoresque et savoureuse.

On a reproché à Paul « une singulière pauvreté d'expression » : jugement trop sommaire et contredit par les faits. Aucun autre écrivain du Nouveau Testament ne dispose d'un vocabulaire aussi ample. On sait qu'il accumule volontiers les termes presque synonymes, dont il veut mettre en relief les diverses nuances. Il affectionne aussi les assonances, les paronomases, les antithèses : ce qui suppose un auteur entièrement maître de sa langue. Les fréquentes répétitions de mots ne sont pas une preuve d'indigence; c'est un procédé dialectique ou oratoire voulu et réfléchi, pour fixer l'attention et mieux graver la pensée dans l'esprit du lecteur.

Assurément sa syntaxe n'est pas la syntaxe classique. Si les solécismes proprement dits sont tout à fait exceptionnels [1],

1. On cite 2 Cor. 8^{23} et Phil. 2^{1}. Mais ce dernier texte doit être corrompu, car Paul n'ignorait point le genre de σπλάγχνα, dont il fait assez souvent usage.

les hébraïsmes, pour être moins nombreux qu'on ne l'a prétendu, ne sont pas très rares. Mais ses lettres fourmillent d'anacoluthes, c'est-à-dire de phrases inachevées ou qui s'achèvent en changeant de tournure[1]. Deux particularités curieuses sont à noter : les séries d'incidentes qui surchargent la phrase, en brisant à tout instant le fil du discours; et surtout les constructions génitives articulées, où le rapport exact de chaque génitif au mot qui précède reste un peu dans le vague. Beaucoup de ces négligences s'expliquent par l'improvisation. Paul n'écrivait pas lui-même ses lettres. L'habitude de dicter était alors si commune que « dicter » signifiait couramment « composer ». Certaines allusions des anciens feraient croire que le labeur matériel du scribe était considéré comme incompatible avec le travail de la pensée. L'Apôtre se conformait à cet usage, que la faiblesse de ses yeux rendait plus impérieux pour lui. De là les phrases incomplètes, les changements de construction, les incidentes et les parenthèses, les passages brusques d'une idée à l'autre, les retours fréquents d'une même idée. Mais tandis que les stylistes revoyaient soigneusement leur premier jet, pour en élaguer les incorrections et en effacer les aspérités, Paul l'expédiait tel quel ou avec des surcharges et des digressions nouvelles. Quand il le veut, et peut-être sans y songer, il écrit des pages d'une grécité impeccable; il manie avec maîtrise ce qu'il y a de plus délicat dans un idiome, les particules; on voit qu'il parle le grec comme sa langue maternelle et non comme une langue étrangère, apprise tard et imparfaitement possédée.

Quelque chose de plus intime et de plus personnel que le lexique et la syntaxe, c'est l'ordre, le tour et l'agencement des idées. En un sens très vrai on a pu dire que le style c'est l'homme même : « La langue de Paul est sa vivante image. Comme le corps de l'Apôtre, vase d'argile, plie sous le poids de son ministère, ainsi les mots et les formes de son langage plient et rompent sous le poids de sa pensée. Mais de ce contraste jaillissent les plus merveilleux effets. Dans cette faiblesse, quelle puissance! Dans cette pauvreté, quelle richesse!

1. Rom. 2^{17-21}; 5^{12-14}; 9^{22}; 16^{25-27}; 1 Cor. 14^{1}; Gal, 2^{6}, etc.

Dans ce corps infirme, quelle âme de feu! Toute la force, tout le mouvement, toute la beauté, viennent ici de la pensée; ce n'est pas le style qui la porte, c'est elle qui porte le style; elle va toujours surchargée, haletante, pressée, traînant les mots après elle... A porter cette plénitude débordante d'idées et de sentiments, les mots et leur signification ordinaire ne suffisaient pas. Chacun d'eux a été obligé, pour ainsi parler, de porter double ou triple charge. Dans une préposition ou dans le rapprochement de deux termes, Paul a logé tout un monde d'idées. C'est là ce qui rend l'exégèse de ses épîtres si difficile, et la traduction absolument impossible[1]. »

Le meilleur commentaire en est la lecture sans cesse recommencée. Il faut s'habituer à ce parler étrange qui rebute et déroute de prime abord par sa singularité. On y rencontre des phrases dont les parties rentrent, en quelque sorte, les unes dans les autres, comme s'emboîtent les divers cylindres d'une lunette, phrases à perte de vue, accidentées de digressions et de parenthèses, dont l'œil essaye en vain d'embrasser l'ensemble. La période grecque, tout élastique qu'elle est, ne comporte pas ces dimensions : aussi les phrases de saint Paul ne sont-elles pas des périodes. On peut les simplifier, les débarrasser des détails qui les encombrent, les décharger du poids de leurs incidentes, sans altérer leur physionomie ni troubler leur allure. L'idée principale forme un cadre assez apparent dans lequel sont agencées, par manière d'enclaves, des définitions et des explications. Avec un peu de réflexion et d'habitude, on la dégage sans trop de peine. Le but général sert de point de repère et c'est en le fixant toujours que le lecteur parvient à s'orienter.

Paul est un vigoureux dialecticien qui se meut à l'aise à travers les dédales d'une argumentation abstruse et longue. Il ne recule jamais devant une digression utile, dût son œuvre en souffrir au point de vue littéraire. Certains de ses chapitres présentent l'aspect de ces conglomérats géologiques formés de dépôts sédimentaires et de laves solidifiées; mais la pensée se poursuit toujours, comme un filon ininterrompu,

1. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], 1896, p. 150-151.

parmi ces masses d'apparence hétérogène. La question incidente une fois vidée, il rentre dans son sujet par un mot jeté en vedette, plutôt que par une transition explicite. S'il n'est pas obsédé par le mot, comme on l'en accuse, il est entraîné par l'idée qu'il suit à outrance; et il est vrai que sa pensée pivote quelquefois autour d'un mot. Il parcourt volontiers toute la gamme des acceptions d'un terme pour retourner son idée sous toutes ses faces. Une légère déviation le met à chaque reprise sur un nouveau terrain; et l'on glisse d'un sens à l'autre avec tant de facilité qu'on ne s'aperçoit pas toujours du passage.

Du reste, il est pour son renom d'auteur d'une suprême indifférence. Il fait fi des préceptes de la rhétorique et quelquefois aussi des règles de la grammaire. S'il atteint souvent à la plus haute éloquence, c'est, dit saint Augustin, sans jamais y viser. Tout en lui coule de source, d'un esprit débordant d'idées et d'un cœur habile à communiquer l'émotion presque sans le vouloir. Quand Tertius ou quelque autre de ses secrétaires lui relit une lettre, ne croyez pas qu'il s'attarde à polir une phrase enchevêtrée, à corriger un solécisme, une hyperbate ou une anacoluthe. Il y ajoute, au contraire, ces surcharges dont son style est tout hérissé; comme s'il craignait, par trop d'étude et de raffinement, d'ôter quelque chose à la vertu de l'Évangile et d'offusquer par un déploiement de sagesse humaine le triomphe de la croix.

II. La première aux Thessaloniciens.

1. Crainte des néophytes. — 2. Perspective prochaine de la parousie. 3. Le sort des vivants.

1. Ce fut une immense joie au cœur de l'Apôtre, traqué de ville en ville par la haine des Juifs, encore sous le coup de l'insuccès d'Athènes et sentant vivement son isolement à Corinthe, d'apprendre que les néophytes de Thessalonique, laissés par lui en butte à la persécution, soutenaient sans fléchir les assauts d'une furieuse tempête[1]. On vantait partout

1. Act. 17^{14-16}; 18^{5}, comparé avec 1 Thess. 3^{1-6}.

leur foi, leur constance dans l'épreuve, leur admirable ferveur, leur charité fraternelle[1]. Il y avait cependant une ombre au tableau. Ils s'apitoyaient outre mesure sur le sort de leurs frères privés par la mort d'assister au retour triomphal du Christ que, manifestement, ils jugeaient très proche. Le véritable but de Paul, en leur écrivant, est de corriger la fausse idée qu'ils nourrissaient sur l'état d'infériorité des chrétiens défunts par rapport aux vivants; mais, avant d'arriver au point capital, il épanche son cœur et semble vouloir épuiser le vocabulaire de l'affection. Quels mots charmants de grâce et de pittoresque l'amour lui inspire! Tour à tour il est le père qui exhorte, encourage et ranime chacun de ses enfants; il est la mère qui réchauffe de ses brûlantes caresses son nourrisson bien-aimé. Passionné pour eux, il voudrait leur donner non seulement la vérité et le bonheur, mais sa vie, mais son âme[2]. Les plus hauts enseignements du dogme et de la morale qui relèvent ces traits aimables se perdent, pour ainsi dire, dans cette effusion de tendresse paternelle. Toute la première partie de la lettre est un chant de reconnaissance et une hymne d'actions de grâces; c'est cela qui en fait l'unité et qui en constitue le plan : actions de grâces pour la manière dont les Thessaloniciens ont accueilli et fait fructifier l'Évangile, actions de grâces pour le succès de sa prédication, actions de grâces pour l'heureux retour de Timothée et les bonnes nouvelles dont il est porteur[3]. Cadre très simple, qui prête merveilleusement à l'évocation des souvenirs et fait de cette lettre où les « vous vous rappelez, vous savez » sont répétés à profusion, une vraie conversation à distance[4].

Fidèle écho de la prédication de Paul, la première Épître aux Thessaloniciens est pleine d'allusions au Juge qui doit venir, au royaume du ciel objet de nos espérances, à la colère de Dieu prête à fondre sur les Juifs infidèles[5], à la sévérité des jugements divins. La *parousie* du Seigneur[6] est

1. I Thess. 1^{3-6}. — 2. 1 Thess. 2^{7-11}.
3. Εὐχαριστοῦμεν (1^{2}; 2^{13}). Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν (3^{9}).
4. $1^{3.5}$; $2^{1.2.5.9.11}$; $3^{3.4}$; 4^{2}; 5^{2}. — 5. 1^{10}; 2^{12}; 2^{16} etc.
6. 2^{19}; 3^{13}; 4^{15}; 5^{23}.

nommée quatre fois, et c'est elle, de l'avis de tous, qui fait le sujet principal de la lettre. Il est très probable que l'Apôtre répond à une demande formelle des Thessaloniciens, dont Timothée a pu être l'intermédiaire. La transition brusque et la formule rigide deux fois répétée : « au sujet des dormants... au sujet des temps et des circonstances », rappelle exactement les réponses aux doutes des Corinthiens. Entre les deux parties de cette consultation théologique, il y a cette différence que la dernière se contente de faire appel aux souvenirs des néophytes et ne nous laisse pas espérer d'enseignements nouveaux, tandis que la première promet une révélation « au nom du Seigneur ».

Au sujet des dormants, nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance, frères, afin que vous ne vous affligiez pas, comme font les autres qui n'ont point d'espérance. Car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, nous devons croire pareillement que Dieu amènera par Jésus [et] avec lui ceux qui dorment. Or nous vous déclarons sur la parole du Seigneur que nous, les vivants, les survivants, à l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui dorment. Le Seigneur en personne, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, descendra du ciel et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord; ensuite nous, les vivants, les survivants, ensemble avec eux nous serons transportés dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Que ces paroles vous soient donc un motif de consolation mutuelle.

Au sujet des temps et des circonstances, frères, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive; car vous savez parfaitement que le Jour du Seigneur vient la nuit comme un voleur. Quand on dira : Paix et sécurité! alors la catastrophe s'abattra soudain sur eux, comme les douleurs de l'enfantement saisissent une femme enceinte; et ils n'échapperont pas. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres pour que ce Jour vous surprenne comme un voleur. Tous, vous êtes des fils de lumière et des fils du jour. Non, nous ne sommes pas des fils de la nuit et des ténèbres; ne dormons donc point comme les autres; mais veillons et jeûnons. Ceux qui dorment, dorment la nuit; et ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit : mais nous, les fils du jour, jeûnons, revêtus comme d'une cuirasse de la foi et de la charité, ayant pour casque l'espérance du salut. Car Dieu ne nous a pas destinés à la colère mais à l'acquisition du salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions avec lui. C'est pourquoi

consolez-vous mutuellement et édifiez-vous les uns les autres, comme vous le faites [1].

Le dernier paragraphe n'annonce pas de révélation nouvelle. « Au sujet des temps et des circonstances », les fidèles *savent* tout ce qu'ils doivent et peuvent savoir, « que le Jour du Seigneur arrive la nuit comme un voleur ». Toute curiosité à cet égard est vaine et déplacée. Le Jour du Seigneur n'est connu de personne, disent les Synoptiques, — pas même du Fils, ajoute saint Marc [2], — mais il arrivera soudain, quand on s'y attendra le moins. La comparaison du voleur nocturne était classique; elle est employée par saint Matthieu, saint Luc, saint Jean, saint Pierre et saint Paul; elle devait entrer dans tous les sermons sur la parousie [3]. L'image de la femme en travail est empruntée aux prophètes; dans la description dramatique du Jour du Seigneur, elle faisait partie obligée du décor; elle est passée ensuite dans le style apocalyptique et peint à merveille la soudaineté de la surprise, de la douleur et de l'abattement [4]. Au point de vue pratique, les Thessaloniciens n'ont pas besoin non plus de conseils; selon le précepte évangélique, ils sont vigilants, ils sont armés : vigilants contre les attaques nocturnes, armés contre les malfaiteurs [5]. Les trois vertus théologales leur servent d'armure :

1. 4^{13}-5^{11}. Remarquer la symétrie des deux paragraphes, soit pour le début, soit pour la finale.

2. Marc. 13^{32}. Cf. Matth. 24^{36}. Rapprocher Act. 1^{7} (οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) de 1 Thess. 5^{1} (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι) et noter le parallélisme d'idées et de mots.

3. 1 Thess. 5^{4} (ὡς κλέπτης), 5^{2} (ὡς κλέπτης ἐν νυκτί). La comparaison du voleur est dans Mat. 24^{43}; Luc. 12^{39}; 2 Pet. 3^{10}; Apoc. 3^{3}; 16^{15}. — Cf. Luc. 12^{39}; c'est la phrase de saint Matthieu dans un autre contexte.

4. Mat. 24^{8}; Marc. 13^{8} : ἀρχὴ ὠδίνων, comme notre ὥσπερ ἡ ὠδίν, rappelle les nombreux textes des prophètes relatifs au Jour du Seigneur, Is. 13^{6-8}; 37^{3}; Jer. 13^{21}; 22^{23}; 27^{43}; Os. 13^{13}; Mich. 4^{9}. Cette image des douleurs de l'enfantement comporte d'ailleurs plusieurs nuances de sens : elle exprime tantôt la *douleur*, tantôt la *certitude*, tantôt la *proximité* de l'événement qu'elle présage, tantôt, comme dans 1 Thess. 5^{3}, la *soudaineté* (αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ). Saint Luc, 21^{34}, se sert aussi, pour peindre la soudaineté et la surprise du dernier jour, du mot αἰφνίδιος, mais avec la comparaison d'un *piège* tombant à l'improviste.

5. Les recommandations apocalyptiques relatives à l'attente du

l'espérance, de casque ; la foi et la charité, de cuirasse. Veillant sans répit, il n'y a pas de nuit pour eux ; ils sont « les fils du jour et de la lumière ». Le voleur peut venir ; il ne les surprendra pas.

Tandis que cette seconde partie ne sort pas du cadre ordinaire des prédications eschatologiques, la première nous met en présence d'une révélation, que l'Apôtre n'avait pas reçue auparavant, ou qu'il n'avait pas jugé à propos de communiquer jusqu'ici. Paul la rapporte expressément à une « parole du Seigneur[1] », soit à une parole prononcée par Jésus au cours de sa vie mortelle et non enregistrée par les évangélistes, soit à une parole intérieure attribuée au Maître avec la certitude de l'inspiration. « Au jour de la parousie, les vivants ne précéderont pas les morts » : tel est le message qu'il est chargé de transmettre. Les néophytes s'imaginaient qu'à l'arrivée du souverain Juge, les vivants auraient sur les morts quelque avantage. Il détruit cette illusion. Au dernier jour, ni les morts n'envieront les vivants, ni les vivants ne plaindront les morts. Morts et vivants iront ensemble au-devant du Seigneur, les uns avec leur corps actuel transfiguré et transformé, les autres avec leur corps d'autrefois reconstitué et glorifié ; ensemble, ils seront emportés dans l'espace ; ensemble, ils rejoindront leur chef et commenceront avec lui un règne sans fin. S'il existe une différence, elle est plutôt en faveur des morts ; car ils ressusciteront *d'abord* (πρῶτον), avant que la présence du Christ glorieux ne transforme les vivants.

Le tressaillement de la nature, la nuée qui sert de char ou de trône au Juge, le cortège des anges, la clameur des assistants, l'éclat de la trompette sont des traits communs à toutes les apocalypses[2]. Ils sont empruntés à la terrifiante apparition de Jéhovah sur le Sinaï, qui avait imprimé à l'imagina-

grand Jour portent principalement sur la vigilance, la sobriété et la nécessité d'être armé. Mat. 24^{36-51} ; Marc. 13^{37} (γρηγορεῖτε) ; Luc. 21^{34-36} (ἀγρυπνεῖτε) ; Cf. 12^{45} ; Apoc. 16^{5} ; 1 Petr. 1^{13}. L'idée d'armure, empruntée à l'Ancien Testament (Is. 59^{17} ; Sap. 5^{19} ; Bar. 5^{2}), est traitée par saint Paul (Eph. 6^{14-17} ; 1 Thess. 5^{8}) avec une grande liberté.

1. 1 Thess. 4^{15} : Τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου.

2. Trompette et anges (Mat. 24^{31} ; cf. Marc. 13^{27}), nuées (Mat. 24^{30} ; 26^{64} ; Marc. 13^{26} ; Luc. 21^{27} ; Dan. 7^{13}), etc.

tion nationale un ineffaçable souvenir. Dans quelle mesure ces allusions au passé se vérifieront-elles dans l'avenir; et quelle peut y être la part de l'image ou du symbole? C'est le secret de Dieu.

2. Fait indéniable : les chrétiens de l'âge apostolique croyaient toucher à la fin des temps et saint Pierre se voyait contraint de justifier les longs délais du Christ[1]. Leur erreur, faite en partie de désir et d'espérance, tenait aussi au préjugé universel des Juifs de cette époque, à une appréciation pessimiste des événements contemporains, peut-être à une fausse interprétation de la parole du Sauveur : « Cette génération ne passera pas sans que tout cela n'arrive[2] ». On s'obstinait à croire que quelques privilégiés, comme le disciple bien-aimé, vivraient jusque-là. Il n'était pas jusqu'au nom de *parousie* (présence), par lequel on avait coutume de désigner le retour triomphal du Christ, qui ne réveillât l'idée d'une venue prochaine; et l'on sait que les prophètes, habitués à projeter sur le même plan les événements futurs, semblent faire coïncider le début de l'ère messianique avec la consommation des choses. Paul a-t-il partagé l'illusion commune? En principe, rien ne s'y oppose; car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pouvait pas en tout cas donner la connaissance du dernier jour, que le Père céleste s'est réservée. En dehors de la vérité dont il est le dépositaire, l'écrivain sacré peut ignorer, hésiter, asseoir une opinion sur des probabilités ou des vraisemblances, se porter à la recherche du vrai par les moyens dont disposent les autres hommes. Le tout est qu'il n'enseigne pas l'erreur. Paul, sachant mieux que personne que la date du dernier jour n'entre point dans l'objet de la révélation, n'enseigne pas que le monde va finir; il déclare formellement que la fin n'est pas imminente; mais, à défaut de lumière spéciale, il s'en tient au mot de l'Évangile[3]. Pourtant il ne semble pas envisager devant lui une longue série de siècles. Sans doute ces paroles : « Nous les vivants, nous les survivants, nous irons au-devant du Sei-

1. 2 Petr. 3^9. — 2. Mat. 24^{34}, etc.
3. Mat. 24^{34}; Marc. 13^{30}; Luc. 21^{32}.

gneur[1] », ne préjugent rien, l'Église ne mourant pas et tous les chrétiens pouvant s'identifier avec elle, comme s'ils devaient assister, dans un avenir lointain, à ses triomphes et à ses épreuves. Néanmoins l'Apôtre parlerait-il de la sorte s'il avait l'intuition nette que des milliers d'années le séparent du terme? Dans la suite, la perspective s'éloignera. Plus le monde durera, plus on s'habituera à le voir durer. L'idée de parousie deviendra plus rare; le mot lui-même finira par se perdre. Ce que nous ne pouvons admettre, avec certains exégètes modernes, c'est que l'esprit de Paul ait évolué dans le court laps de temps qui s'écoule entre les deux Épîtres aux Corinthiens. A ceux-ci, il tient jusqu'au bout le même langage qu'aux Thessaloniciens.

3. Il n'a pas varié non plus dans son enseignement que la dernière génération des justes sera revêtue d'immortalité sans passer par la mort : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord; ensuite nous, les vivants, les survivants, nous serons emportés avec eux dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Saint Augustin avouait qu'il n'avait jamais pu lire attentivement ces paroles sans y trouver ce sens que la dernière génération des justes sera exempte de la mort. Et ce qui l'embarrassait parfois, c'était précisément le texte qui aurait dû l'ancrer le plus dans ce sentiment, qui était le sentiment commun des Pères de l'Église, si au lieu de l'inexacte traduction latine : « Nous ressusciterons tous », il avait connu la vraie leçon de saint Paul : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés... La trompette retentira et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés[2]. » Il est impossible de comprendre ces paroles autrement que ne les comprirent les Corinthiens eux-mêmes

1. 1 Thess. 4^{17} : Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ παραλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα n'est pas exactement traduit par : Nos qui vivimus qui residui sumus, etc. Il faudrait, comme en grec, un participe présent (*nos viventes*) ou bien un adjectif (*nos superstites*), lequel étant en corrélation avec un verbe au futur prendrait lui-même le sens du futur : Nous qui vivrons, qui survivrons, etc.

2. 1 Cor. 15^{51}. Sur la vraie leçon de ce texte, voir p. 166.

qui se prirent à désirer le privilège des derniers survivants du monde. La mort nous est en horreur et parce qu'elle est un châtiment et parce qu'elle brise violemment les liens naturels du composé humain. Nous voudrions, comme les Corinthiens, revêtir l'immortalité sans avoir à subir la mort. Ce désir est légitime, répond l'Apôtre, s'il n'a rien de déréglé; il est surnaturel, pourvu qu'il n'ôte rien à notre confiance et à notre résignation; il est réalisable, à condition que le second avènement du Christ nous trouve encore en vie : *Si tamen vestiti non nudi inveniamur*. Ce sera le lot d'un petit nombre. Qu'importe après tout? Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur[1].

Comment des affirmations si claires, trois fois réitérées, ont-elles pu laisser place au doute? Nous l'avons dit, la cause en est à l'ancienne version latine qui lisait soit : *Omnes resurgemus,* soit : *Omnes moriemur,* supposant d'une manière et de l'autre la mort universelle. L'Ambrosiaster, pensant tout concilier, imagina de faire mourir et ressusciter les justes, témoins de la parousie, pendant leur rapide transport aérien[2]. Augustin qui eut connaissance de cette hypothèse fut tenté de l'adopter, sans oser l'embrasser fermement, et il consigna dans ses Rétractations l'aveu de son hésitation invincible : « Ou bien ils ne mourront pas, ou bien ils passeront de la vie à la mort et de la mort à la vie tellement vite qu'ils ne sentiront pas la mort[3]. » Le Maître des Sentences citant saint Jérôme et l'Ambrosiaster, qu'il prend pour saint Ambroise, refuse aussi de se prononcer, comme si les deux autorités se neutralisaient. Saint Thomas, tout en maintenant la probabilité des deux opinions, trouve déjà celle de l'Ambrosiaster

1. 2 Cor. 5^{1-9}. Ce passage sera commenté ailleurs.

2. *Comment. in 1 Thess.* 4^{14} (XVII, 450) : « In ipso raptu mors proveniet, et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. Cum enim tollentur morientur. »

3. L'histoire de ses hésitations est curieuse. En 418, *Epist. ad Mercator.* 193 (XXXIII, 872) il est très ferme dans l'opinion commune. *Ad Dulcit.* qu. 3^{a} (XL, 159) il n'a pas encore changé d'avis. Dans la *Cité de Dieu,* xx, 20 (XLI, 688) l'opinion de l'Ambrosiaster, connue dans l'intervalle, le rend perplexe. Dans les *Rétractations,* II, 33, le doute est complet.

plus sûre et plus commune. A partir du treizième siècle, l'opinion des Pères rétrograda tellement que Soto et Catharin la qualifient de téméraire. Ils sont vertement tancés eux-mêmes de témérité par Suarez, pour un jugement si excessif. Mais la leçon de la Vulgate faisait toujours difficulté et ce n'est guère que de nos jours qu'on a repris, avec la saine exégèse de saint Paul, la tradition patristique de Tertullien, de saint Jérôme, de saint Épiphane, de saint Grégoire de Nysse, de saint Chrysostome, de Théodoret, de Primasius et de bien d'autres[1]. Peu de thèses théologiques ont essuyé de plus singulières vicissitudes.

Ce retour au passé a sa répercussion sur la manière d'expliquer le septième article du Symbole[2]. Au lieu de chercher dans les morts et les vivants les pécheurs et les justes (saint Augustin), ou les morts et les vivants à un instant quelconque de la durée du monde (saint Thomas), ou les morts et les vivants relativement à celui qui récite le Symbole (Suarez), on entend tout simplement par morts et par vivants les morts et les vivants que l'arrivée du Juge suprême trouvera sur la terre.

1. Chrysost. *Comment. in 1 Cor.* 15^{51} : « Omnes immutabimur, etiam qui non moriemur »; de même Théodoret, *Comment. in 1 Cor.* 15^{51}; Primasius (LXVIII, 644); Tertull. *De resurr. carnis,* 41-42 (II, 853); Epiph. *Haeres.* LXIV, 70 (XLI, 1193); Hieron. *Epist.* 59 *ad Marcell.* (XXII, 587); Greg. Nyss. *De opif. hom.* 22 (XLIV, 208). Pour Origène, comparez *Contra Cels.* II, 65 (XI, 900) avec S. Jérôme, *Epist.* 119 *ad. Minerv.* 9 (XXII, 974-975). Le texte de Rufin, *Expositio Symboli,* 33 (XXI, 369), probablement corrompu, est en tout cas si obscur qu'on ne peut rien en tirer.

2. Cet article, emprunté textuellement à 2 Tim. 4^{1} (qui judicaturus est vivos et mortuos), ou à 1 Petr. 4^{5} (qui paratus est judicare vivos et mortuos), était un des points fondamentaux de la prédication apostolique, Act. 10^{42} : « Praecepit nobis praedicare populo et testificari, quia ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. » Toutes les formes du Symbole, tant grec que latin, contiennent cet article, qui passa plus tard dans le Symbole de Nicée. Voir Denzinger, *Enchiridion*[10], p. 1-9. On s'accordait à l'entendre en ce sens que Jésus-Christ jugera *tous* les hommes, bien qu'on fût divisé sur le sens précis des *morts* et des *vivants*. Cf. Rufin, *Expos. Symboli,* 33 (XXI, 369); S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XV, 26 (XXXIII, 909).

III. La seconde aux Thessaloniciens.

1. Nouvelles terreurs. — 2. L'obstacle à l'apparition de l'Antéchrist.

1. Quelques mois s'étaient à peine écoulés depuis le premier message aux Thessaloniciens, lorsqu'un nouveau malentendu vint à surgir. Bien rassurés maintenant au sujet de leurs morts, les néophytes étaient plus que jamais convaincus de l'imminence de la parousie et cette persuasion, loin de les exciter au bien, les troublait et les paralysait. Quelques-uns même, négligeant leurs devoirs d'état, erraient de porte en porte, dans la paresse et le désœuvrement, comme des gens dont les jours sont comptés. D'où provenaient leurs folles terreurs? Saint Paul l'insinue assez clairement dans le conseil qu'il leur adresse :

> Au sujet de la parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, nous vous prions, frères, de ne pas vous laisser aussitôt alarmer et jeter hors de votre sens, soit par un esprit, soit par un discours ou une lettre qu'on dirait venir de nous, comme si le jour du Seigneur était imminent [1].

Trois causes d'erreur pouvaient être en jeu : une révélation supposée ou mal comprise, une parole attribuée à tort ou à raison à saint Paul ou peut-être à quelque autre personnage de marque, une lettre apocryphe de l'Apôtre ou une lettre authentique entendue de travers. Ce n'était pas la première aux Thessaloniciens qui avait pu prêter à l'équivoque et les mots « comme étant de nous » semblent bien indiquer un faux. Pour couper court aux supercheries, Paul ajoutera désormais de sa propre main la salutation finale qui servira de signature. L'habitude, alors générale, de dicter les lettres rendait cette précaution nécessaire. Nous pensons que l'« esprit », auquel il fait allusion, est une manifestation du genre des charismes. Dans leurs prières extatiques, les *glossolales* devaient répéter souvent : *Maranatha*. Ναί, ἔρχομαι ταχύ. *Etiam venio cito!* Encore peu experts dans le discernement

1. 2 Thess. 2^{1-2}. La Vulgate traduit *per adventum;* mais ὑπέρ n'a pas ce sens, du moins dans le N.-T.

des esprits, les auditeurs avaient pu les prendre, non pour de pieux désirs, mais pour des prophéties destinées à se réaliser à brève échéance. L'origine du malentendu importe d'ailleurs assez peu. L'Apôtre se défend d'y avoir donné lieu par ses discours ou par ses écrits. Non, la fin n'est pas si proche.

Que personne ne vous trompe en aucune manière. Il faut qu'auparavant vienne l'apostasie et que paraisse l'homme d'iniquité, le fils de perdition, l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou de ce qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le Temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu. Ne vous souvient-il pas que, quand j'étais au milieu de vous, je vous disais ces choses? Et maintenant vous connaissez l'obstacle qui l'empêche de se manifester en son temps. Car le mystère d'iniquité opère déjà : seulement celui qui maintenant fait obstacle doit d'abord disparaître. Et alors paraîtra l'impie, que le Seigneur Jésus détruira d'un souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement; cet impie, dis-je, dont l'avènement, grâce à la puissance de Satan, sera accompagné de toute sorte de miracles, de prodiges et de prestiges mensongers[1].

Paul ne fait ici que rappeler à demi-mot quelques traits de sa prédication orale. Il suppose les Thessaloniciens familiers avec ces idées, car les instructions données aux néophytes comprenaient toujours un chapitre sur les fins dernières groupées autour de la parousie. L'Apôtre se contente d'en rafraîchir la mémoire. Il a enseigné jadis de vive voix

1. 2 Thess. 2^{3-12}. Il faut relever les nombreux rapports d'idée et d'expression entre ce passage et l'apocalypse synoptique. — *a*) Παρουσία (2^{1}), Mat. $24^{3.27.37.39}$. — *b*) Ἐπισυναγωγή (2^{1}); Mat. 24^{31}; Marc. 13^{27} : ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ. — *c*) Ἡ ἀνομία ($2^{3.7}$), Mat. 24^{12}. — *d*) Ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ (2^{8}), Mat. 24^{27} : ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ φαίνεται... οὕτως ἔσται ἡ παρουσία. — *e*) Ἐνέργεια πλάνης (2^{11}), Mat. 24^{24} : ὥστε πλανῆσαι καὶ τοὺς ἐκλεκτούς, Marc 13^{22} : πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν.

Il n'est pas moins nécessaire de rapprocher les allusions à l'Ancien Testament. — *a*) Le nom de l'Antéchrist (ὁ ἄνομος, 2^{8}; ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, 2^{3}, variante : τῆς ἁμαρτίας) peut avoir été suggéré par Ps. 88 [89]^{23} : υἱὸς ἀνομίας, ou Ps. 93 [94]^{20} : θρόνος ἀνομίας. — *b*) La description de l'Antéchrist (2^{3-4}) contient des réminiscences d'Ézéchiel, 28^{2} : Θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατοίκησα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, et surtout de Daniel : ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ ἐπὶ τὸν Θεὸν τῶν θεῶν ἔξαλλα λαλήσει. Cf. 7^{25}; 9^{27}. Comparer aussi pour l'idée Isaïe, 14^{13-14}. — *c*) La défaite de l'Antéchrist (2^{8}) rappelle Isaïe, 11^{4} : καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.

et il répète aujourd'hui par écrit, mais en termes dont le laconisme est énigmatique pour nous, que le dernier jour doit être précédé de deux grandes crises, l'apostasie et l'apparition de l'Antéchrist. Il parle de l'une et de l'autre comme de choses connues qui se passent d'explication. L'apostasie désigne certainement une défection religieuse, une révolte contre Dieu ou ses représentants; elle paraît étroitement liée aux agissements et aux prestiges du grand adversaire. Celui-ci, formellement distinct de Satan qui lui prête son appui et s'en sert comme d'un suppôt, est décrit sous les traits et avec les caractères des personnages dont il est l'antitype. Il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est Dieu ou s'appelle Dieu, comme Antiochus Épiphane; il se fera passer pour Dieu et voudra qu'on le traite en Dieu, comme le prince de Tyr dans Ézéchiel et le roi de Babylone dans Isaïe; il siégera dans le temple même de Dieu, comme l'abomination de la désolation prédite par Daniel. Ces réminiscences sont moins des prophéties nouvelles que des allusions à des textes anciens; il n'est pas nécessaire d'en attendre la vérification littérale; ce sont des symboles réalisables selon une loi de proportion qui nous échappe. Lorsque nous lisons que le Seigneur Jésus « détruira l'Inique d'un souffle de sa bouche », ces paroles nous font penser à la manière dont le Fils de David, d'après Isaïe, doit anéantir l'impie; mais qu'en pouvons-nous conclure sur le mode véritable dont les choses se passeront? Ce qui est dit sans figures, c'est que l'Antéchrist opérera de faux miracles, des prodiges et des prestiges, qu'il séduira un grand nombre d'âmes, qu'il provoquera un déchirement dans l'Église, qu'il sera finalement vaincu, que sa chute sera le signal de la parousie.

2. Sur un seul point, Paul dépasse ses devanciers. Il nous parle d'un obstacle qui s'oppose à l'irruption immédiate de l'Antéchrist et nous en donne la description suivante : C'est une personne ou une chose personnifiée (ὁ κατέχων au masculin) et c'est en même temps une force physique ou morale (τὸ κατέχον au neutre). L'obstacle est déjà en activité (ἄρτι) et il refrène le mystère d'iniquité (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας); il

l'empêche de donner passage à l'Inique (ὁ ἄνομος). Aussitôt qu'il disparaîtra, le champ restera libre à l'Antéchrist, dont l'apparition (παρουσία) précédera de peu, semble-t-il, l'apparition (παρουσία) du Fils de Dieu. Quel est cet obstacle? Les Thessaloniciens l'avaient appris de la bouche de l'Apôtre, mais nous l'ignorons maintenant et tout porte à croire que nous l'ignorerons toujours. L'obscurité proverbiale de ce passage a donné lieu à d'innombrables systèmes.

Avec une fraternelle unanimité, cathares, vaudois, hussites, disciples de Wiclef, de Luther et de Calvin, anglicans anciens et modernes, presque jusqu'à nos jours, ont vu dans l'Antéchrist le pape et, dans l'obstacle qui s'oppose au triomphe de l'Antéchrist, l'empereur romain d'abord, puis l'empereur germanique. En 1518, quand fermentaient en lui les premières idées de révolte, Luther eut un léger soupçon que le pape pourrait bien être l'Antéchrist; en 1519, il le disait à l'oreille d'un confident; dès le début de 1520, il en était presque sûr et, à la fin de la même année, lorsque la rupture avec Rome fut complète, il en était devenu tout à fait certain. Dix ans plus tard, il s'indignait que la confession d'Augsbourg eût dissimulé un article de foi si fondamental. L'erreur fut réparée à Smalkalde où l'on définit que « le pape est le véritable Antéchrist qui s'est élevé contre le Christ et au-dessus de lui ». La seule divergence entre les protestants, c'est que plusieurs admettaient deux Antéchrists : l'un pour l'Orient, Mahomet et l'islamisme; l'autre pour l'Occident, le pape et la papauté. Un commentateur plus hardi a même découvert que si le pape est toujours l'Antéchrist, naturellement, le mystère d'iniquité c'est le jésuitisme, le temple de Dieu c'est la pure doctrine luthérienne et l'obstacle qui s'oppose à l'avènement non pas de l'Antéchrist, comme l'exige le texte de saint Paul, mais de Jésus, c'est encore le pape. Il n'y a pas longtemps que luthériens, calvinistes et anglicans, ont renoncé à cette exégèse, pour eux plus sacrée que ne l'est pour nous la définition de foi la plus solennelle. Tant les préjugés de secte et de caste, renforcés par la routine et l'éducation, sont malaisés à déraciner!

Quant aux rationalistes, ils affirment tous que la prophétie

de saint Paul ne s'est pas accomplie et ne doit jamais s'accomplir. Ce n'est qu'une rêverie de l'Apôtre. Mais quand ils essayent de préciser l'objet de ce rêve, ils sont si divisés qu'il est impossible d'en trouver deux du même avis. Plusieurs, reprenant l'idée de Grotius, cherchent la réalisation de l'énoncé apocalyptique dans les événements contemporains de l'auteur. La prophétie ne serait alors qu'une prédiction *ex eventu* ou une prévision à courte échéance. L'Antéchrist pourrait être Caligula, l'impie, Simon le Magicien, l'obstacle, Vitellius (Grotius); ou bien l'impie serait Titus et l'Antéchrist Néron, tandis que l'obstacle représenterait la guerre civile de l'an 70 (Wetstein); ou bien l'Antéchrist serait encore Simon le Magicien, la défection, l'hérésie gnostique, l'obstacle, l'union temporaire du judaïsme et du christianisme (Hammond). Pour d'autres, l'obstacle serait soit saint Paul lui-même (Koppe, Schott et Grimm), soit tous les apôtres et spécialement saint Jacques (Böhme), soit le prophète Élie (Ewald), soit le philosophe Sénèque (Kreyher)! Inutile d'aller plus loin [1].

On ne peut pas dire non plus que les commentateurs catholiques soient d'accord. Cependant, malgré d'infinies divergences de détail, ils regardent à peu près tous la *parousie* comme le retour personnel de Jésus-Christ venant juger les vivants et les morts; ils voient dans l'*Antéchrist* un individu, bien que saint Augustin songe plutôt à une tendance; dans l'*apostasie,* une défection et une révolte, soit religieuse, soit politique, soit religieuse et politique à la fois; dans le *mystère d'iniquité,* soit Néron et les persécuteurs, soit les hérétiques et les schismatiques; dans le *temple de Dieu,* soit le temple de Jérusalem rebâti, soit l'Église chrétienne; dans l'*obstacle* enfin, soit l'empire romain, soit l'État chrétien héritier de l'empire. Mais quel est aujourd'hui l'État qui oppose une digue à l'invasion du mal? En désespoir de cause, plu-

1. Qui serait curieux de pénétrer dans ce fouillis de systèmes contradictoires n'a qu'à lire les deux longues dissertations historiques de Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* (comment. de Meyer), Gœttingue, 1894, p. 400-459 et 538-708, ou les notes de G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief,* Leipzig, 1903, p. 170-209.

sieurs se rejettent sur la foi encore vivante au cœur d'un grand nombre ou sur le décret divin de faire prêcher l'Évangile dans le monde entier.

Non seulement l'obstacle n'est pas encore trouvé, mais nous doutons qu'on l'ait jamais cherché dans la bonne direction. Paul se tient sur le terrain de l'eschatologie juive et chrétienne. Comme Daniel, comme saint Jean, il décrit une lutte du mal contre le bien, qui a son retentissement sur la terre mais dont le théâtre et le siège principal sont ailleurs. C'est, en effet, Satan qui l'engage et la soutient, en prêtant à son suppôt toute l'énergie de son concours (κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ). L'antagoniste doit être une puissance de même ordre. Dans la prophétie de Daniel, c'est le généralissime des armées célestes, le chef du peuple de Dieu, Michel, qui prend en main la cause de la nation sainte, spécialement au temps de la grande tribulation et à la veille de la résurrection des morts[1]. Dans saint Jean, c'est encore Michel à la tête de ses anges qui combat contre le Dragon, l'antique Serpent, Lucifer, le Diable, Satan, et qui finit par assurer la victoire au Christ[2]. La lutte de Michel et de Satan se poursuit à travers les siècles. Il n'est pas besoin d'interroger les apocryphes — le livre d'Énoch, le Testament des douze patriarches, l'Apocalypse de Moïse[3] — pour savoir quel rôle capital l'archange Michel doit jouer au dernier jour. C'est lui, d'après saint Paul, — la chose est à peine douteuse — qui donnera le signal de la résurrection et du jugement. Ne serait-ce pas également lui, le protecteur de la Synagogue d'abord et de l'Église ensuite, qui avec ses milices barrera le passage aux puissances infernales jusqu'à la plénitude des temps? Tous les traits de la description de Paul lui conviennent : être personnel (ὁ κατέχων), il commande une armée et représente une force (τὸ κατέχον); il est immortel, et sa lutte contre Satan, engagée dès l'ère apostolique (ἄρτι), se prolonge à travers l'histoire pour atteindre à la fin son apogée. Si sa disparition momentanée

1. Dan. $10^{13.21}$; 12^{1}. Cf. I Thess. 4^{16}. — 2. Apoc. 12^{7-9}.

3. Références dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings, art. *Michael*, et le *Diction. of the Apost. Church* du même, 1918. Voir aussi Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1913.

(ἕως ἐκ μέσου γένηται) signifiait une défaite ou une destruction, ce caractère ne lui serait pas applicable; mais les paroles de l'Apôtre n'ont pas ce sens et rien n'oblige à le sous-entendre. Jusqu'à ce que les exégètes aux abois aient trouvé une solution meilleure, c'est par là que nous chercherons l'obstacle mystérieux qui retarde l'apparition de l'Antéchrist.

Tout porte à croire que les inquiétudes au sujet de l'imminence de la parousie se calmèrent vite. Nous ne voyons pas qu'elles se soient manifestées ailleurs; soit qu'à Thessalonique elles tinssent à des circonstances locales, soit que l'Apôtre, instruit par l'expérience, ait pris soin désormais de couper court à tout malentendu[1].

1. La Commission biblique, en date du 18 juin 1915, a promulgué les trois décisions suivantes :

1° Il n'est pas permis à l'exégète catholique « d'affirmer que les apôtres, tout en n'enseignant rien d'erroné sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, expriment néanmoins leurs propres sentiments humains, sujets à l'erreur ou à l'illusion » (*asserere,* Apostolos, *licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit*).

Ce partage entre les affirmations inspirées et les affirmations non couvertes par l'inspiration serait aussi arbitraire que dangereux. Toutes les assertions des écrivains sacrés, même lorsqu'ils attestent leur ignorance ou leur doute (cf. 1 Cor. 1[16]), sont inspirées, et partant véridiques, dans la mesure où ils les formulent.

2° L'exégète catholique doit soutenir « que l'apôtre Paul, dans ses écrits, n'a rien dit du tout qui ne soit en parfait accord avec l'ignorance du temps de la parousie que le Christ proclame être [commune] aux hommes » (*Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse quod non perfecte concordet cum illa temporis Parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit*).

En effet, même indépendamment de l'inspiration, il n'est pas probable que saint Paul ait pu ignorer la déclaration solennelle du Sauveur, rapportée par les trois Synoptiques.

3° Enfin on ne saurait prétendre que l'interprétation traditionnelle de 1 Thess. 4[15-17] « soit tirée de trop loin et dénuée de tout fondement solide ».

Cette interprétation traditionnelle est précisément celle que nous donnons ci-dessus, p. 90 et note 1 (p. 109 des premières éditions).

LIVRE DEUXIEME

L'ÉGLISE DE CORINTHE

CHAPITRE PREMIER

DÉSORDRES ET PÉRILS

I. Les partis à Corinthe.

1. État de l'église de Corinthe. — 2. Coteries et factions. — 3. Sagesse humaine et vraie sagesse. — 3. L'apôtre collaborateur de Dieu. — 4. L'apôtre serviteur du Christ.

1. Depuis la correspondance avec les Thessaloniciens, quatre ou cinq ans se sont écoulés. Le récit de saint Luc, malgré sa concision, nous permet de suivre pas à pas les mouvements de l'Apôtre. Nous l'avons laissé à Corinthe enseignant dans la maison de Titius Justus, près de la synagogue[1]. En butte aux attaques des Juifs, furieux de voir quelques-uns de leurs chefs[2] passer à la foi nouvelle, mal protégé par la bienveillance platonique du proconsul Gallion[3], il se décide enfin à quitter Corinthe après dix-huit mois et plus de séjour[4]. Ses hôtes, Priscille et Aquila, l'accompagnent. Il les laisse à Éphèse, où il a résolu de revenir se fixer un jour, poursuit son pèlerinage en Palestine et va reprendre haleine, comme d'habitude entre deux missions, à son pied-à-terre d'Antioche. Ce n'est pas pour longtemps. Son zèle l'emporte de nouveau; il traverse la Galatie et la Phrygie, multipliant

1. Act. 18^{7}. — 2. Act. 18^{8-11}. — 3. Act. 18^{12-17}.
4. Act. 18^{11} : dix-huit mois, sans compter le temps considérable (ἡμέρας ἱκανάς, Act. 18^{18}) passé à Corinthe après l'affaire de Gallion.

ses haltes pour compléter l'instruction des néophytes; enfin, selon le plan arrêté d'avance, il arrive à Éphèse.

Un événement du plus haut intérêt s'y était produit dans l'intervalle. Un Juif d'Alexandrie nommé Apollos, se disant disciple du Seigneur et ayant été en effet catéchumène[1], peut-être avant de quitter sa patrie, prêchait dans la synagogue tout ce qu'il savait de Jésus et commençait à faire des adeptes. Malheureusement, il en était resté aux préliminaires de la foi et ne connaissait pas encore le baptême chrétien[2]. Aquila et Priscille parachevèrent son instruction et, comme il désirait passer en Achaïe, le recommandèrent aux frères. Mais leur prosélytisme ne semble pas être allé plus loin. En entrant à Éphèse, Paul y trouva une douzaine de disciples — probablement des conquêtes d'Apollos[3] — qui ne connaissaient pas d'autre baptême que celui de Jean et n'avaient jamais entendu parler du Saint-Esprit. Il les baptisa et leur conféra l'Esprit par l'imposition des mains[4]. L'église d'Éphèse lui doit donc bien son origine; là il n'a bâti sur les fondements de personne.

Éloquence naturelle, enthousiasme religieux, diction noble et pure, art d'adapter les hautes spéculations de la philosophie grecque aux récits de la Bible et d'attacher aux faits scripturaires une interprétation allégorique, suivant la méthode de Philon[5], Apollos avait pour lui tout ce qui charme et séduit les foules, surtout dans une population mobile et

1. Act. 18^{25} : οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου, expression très remarquable.

2. *Ib.* : Ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. On racontait donc aux *catéchumènes* la vie de Jésus, en remettant l'explication du baptême chrétien au moment de le recevoir.

3. Cela n'est pas dit en propres termes mais ressort de l'ensemble du récit. Les convertis de Paul ne connaissent que le baptême de Jean (Act. 19^{3-4}), le seul qu'Apollos eût pu leur enseigner.

4. Act. 19^{5-6}. Le baptême et la confirmation se conféraient ensemble et l'instruction relative à ces deux sacrements en précédait immédiatement la réception. Les catéchumènes d'Ephèse, n'ayant pas été préparés au baptême du Christ, ne connaissaient pas davantage par conséquent la nature et les effets de la confirmation. Ils ignoraient même qu'il y eût un Saint-Esprit (19^{2}).

5. Ses qualificatifs sont : Ἀνὴρ λόγιος... δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς Γραφαῖς (Act. 18^{24}), ζέων τῷ πνεύματι (18^{25}), ἤρξατο παρρησιάζεσθαι (18^{25}), συνεβάλετο πολὺ διὰ τῆς χάριτος (18^{27}), εὐτόνως διακατηλέγχετο (18^{28}).

volage comme était alors celle de Corinthe. Bien malgré lui, il s'y était fait des admirateurs fanatiques décidés à rabaisser tout le reste pour le mieux exalter. Quel contraste avec la manière simple et familière de Paul, son style rude et inégal jusqu'à l'incorrection, ses discours pleins de choses mais si dénués d'apprêts oratoires! L'autorité de l'Apôtre en souffrait auprès de quelques esprits légers.

D'autres causes de dissentiment avaient surgi. Des scandales s'étaient produits parmi les néophytes. Paul avait dû frapper. Dans une lettre que nous n'avons plus, il prescrivait de tenir à l'écart les impudiques. Soit erreur soit malice, on avait affecté d'y voir un ordre exprès d'éviter le commerce de tous les païens de mauvaise vie et l'on avait trouvé, avec raison, cette mesure exorbitante. Il voulait interdire simplement, comme il s'en expliqua dans la suite[1], les rapports avec les chrétiens scandaleux; mais ce malentendu lui-même prouve combien certains disciples étaient enclins à censurer ses actes et à s'émanciper de sa règle. C'est que l'église de Corinthe, fondée par lui au prix de tant de sueurs, devenait de jour en jour moins compacte, moins homogène. Un ferment de discorde s'y déclarait. Les gens de Chloé venaient d'apporter d'alarmantes nouvelles[2]. La ferveur première s'attiédissait, des coteries se formaient qui menaçaient de dégénérer en schismes; des scandales se produisaient au grand jour sans provoquer de répression assez énergique; il y avait des singularités bizarres, des exagérations de doctrine et, à côté, des atténuations fâcheuses. L'avenir de cette chrétienté était gros de périls.

Peu de temps après, Stéphanas, Fortunat et Achaïcus débarquaient à Éphèse, chargés d'une lettre où les Corinthiens demandaient à Paul la solution de plusieurs cas de conscience embarrassants[3]. Les trois messagers devaient regagner par

1. 1 Cor. 5^{9-12}. — 2. 1 Cor. 1^{11}.

3. 7^{1} : Περὶ ὧν ἐγράψατε. Il semble à peu près sûr que ces trois personnages (16^{17}) étaient les porteurs de la lettre. Par délicatesse, Paul ne fait aucune allusion aux renseignements qu'ils lui ont fournis de vive voix, mais il est probable qu'ils lui auront parlé des abus relatifs à la célébration de l'agape (11^{18} : Ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν).

mer leur patrie. L'Apôtre leur confia une seconde lettre qui est maintenant notre première aux Corinthiens. Il y traite les sujets les plus variés, sans autre ordre et sans autre lien que les doutes ou les besoins de ses correspondants. On y distingue cependant du premier coup d'œil deux sections bien tranchées : la correction des abus (I-VI) et la réponse aux cas de conscience (VII-XVI).

2. Le péril le plus urgent naît de l'esprit de parti; l'Apôtre y consacre le premier quart de sa lettre :

Je vous en conjure, frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ; dites tous la même chose et qu'il n'y ait point parmi vous de factions, mais soyez parfaitement unis dans un même sentiment et une même pensée. J'ai appris à votre sujet, mes frères, par les gens de Chloé, qu'il y a des disputes parmi vous. J'entends par là que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul! Et moi, d'Apollos! Et moi, de Céphas! Et moi, du Christ! Le Christ est-il donc divisé? Est-ce que Paul a été crucifié pour vous, ou avez-vous été baptisés au nom de Paul? Je remercie Dieu de n'avoir baptisé aucun d'entre vous — si ce n'est Crispe et Caïus — afin qu'on ne puisse pas dire que vous avez été baptisés en mon nom. J'ai baptisé encore la maison de Stéphanas; au surplus, je ne sache pas que j'aie baptisé quelque autre personne. Car le Christ m'a donné mission non de baptiser mais de prêcher; et cela sans la sagesse du langage, afin de ne pas rendre vaine la croix du Christ[1].

Comme, à peu de chose près, l'histoire des partis à Corinthe se borne à ce renseignement, il ne faut pas être surpris si les critiques se sont mis en frais d'hypothèses. Presque toutes les combinaisons possibles ont été épuisées. Mais d'abord qu'étaient ces partis? Ce n'étaient pas des schismes : le mot σχίσμα n'avait pas encore le sens théologique qu'il reçut depuis. Ce n'étaient pas des sectes : tous professaient la même foi, fréquentaient les mêmes assemblées, prenaient part au même festin eucharistique. Ce n'étaient pas non plus des groupes bien définis : tous reconnaissent l'autorité de Paul qui tour à tour les encourage, les exhorte, les reprend, les menace, comme ses enfants dans le Christ. Ainsi le dépôt

1. 1 Cor. 1^{10-17}. — Voir la monographie de Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, Fribourg-en-Br., 1899 (*Bibl. Studien*, IV, 4).

de la foi demeurait intact, le lien de la charité n'était pas rompu; tout consistait en brigues, en rivalités personnelles, dont les anciennes factions de Byzance et du Bas-Empire, ou les coteries qui se forment encore de nos jours autour d'un orateur ou d'un conférencier en renom, peuvent donner une assez juste idée.

A Corinthe, les uns se réclamaient de Paul parce qu'il était leur apôtre, leur maître et leur père; d'autres tenaient pour Apollos dont le talent les ravissait; plusieurs mettaient en avant le nom de Pierre, le chef du collège apostolique, la colonne de l'Église; enfin quelques-uns se croyant plus sages et mieux inspirés, comme s'ils dédaignaient de s'inféoder à un homme, ne voulaient relever que du Christ. Mais cette prétention même de s'approprier tout le Christ, en méprisant les ministres humains, témoignait d'un secret orgueil et d'une outrecuidante arrogance. On a mis en doute l'existence à Corinthe d'un parti du Christ. Clément de Rome, écrivant aux Corinthiens environ quarante ans après, n'y fait aucune allusion, bien qu'il mentionne les trois autres groupes [1]. Certains exégètes pensent que la devise : « Moi, je suis du Christ! » loin d'être le mot de passe de l'un des partis, serait le mot d'ordre de Paul lui-même. Mais dans cette phrase : « J'apprends que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul! Et moi, d'Apollos! Et moi, de Céphas! Et moi, du Christ! Le Christ est-il donc divisé? » il nous semble arbitraire et peu naturel de détacher le dernier membre, pour y voir la formule même de Paul, formule qu'il condamne comme un non-sens en demandant si le Christ est divisé et s'il est loisible à chacun de se l'approprier. Cela ressort avec plus de clarté d'un autre passage de la seconde aux Corinthiens : « Si quelqu'un se flatte d'appartenir au Christ, qu'il sache bien que nous aussi nous lui appartenons [2] », et à meilleur titre que les auteurs de cette revendication exclusive.

Un fait incontestable, c'est que les personnages dont le nom offrait aux factieux un mot de ralliement n'étaient pour rien

1. XLVII, 3, Funk, *Patres apost.*², 1901, t. I, p. 160. Saint Clément appelle les factions de Corinthe de leur vrai nom (προσκλίσεις).
2. 2 Cor. 10⁷.

dans ces mesquines rivalités. Pour sa part, Paul en gémit et s'en indigne. Bien loin de prêter à Pierre un rôle équivoque, il en parle toujours avec déférence. Apollos est si peu suspect d'intrigues qu'il a été instamment prié de revenir à Corinthe ; mais il s'y est refusé, craignant peut-être d'envenimer le mal par sa présence et mécontent du bruit qui se fait autour de son nom[1]. Du reste, le ton de la lettre montre assez qu'il règne entre les deux ouvriers apostoliques la plus parfaite harmonie. Paul n'est pas plus jaloux qu'Apollos n'est ambitieux, mais il ne veut pas être déprimé au détriment de son ministère et de son autorité légitime.

3. On trouvait à Corinthe qu'il manquait de ce que son collaborateur possédait à un degré éminent : la *sagesse*. La sagesse éveillait l'idée de spéculations profondes ou d'un art consommé. Aristote l'avait définie : La science des principes et des causes premières. Pour les stoïciens, c'était la science des choses divines et humaines, la reine des vertus et le but de la vie. Mais l'art, dans les genres les plus divers, s'appelait aussi sagesse. Homère et Sophocle, Phidias et Polyclète étaient des sages, tout comme Socrate et Platon[2]. Au gré des Corin-

1. 1 Cor. 16[12].

2. La définition d'Aristote (*Metaph.* I, 1 : τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες) s'applique à la philosophie plutôt qu'à la sagesse. Cicéron (*De Offic.* II, 43 : rerum divinarum atque humanarum scientia) et le quatrième livre des Machabées (I, 14 : σοφία ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τούτων αἰτίων) parlent le langage des stoïciens. Mais l'acception philosophique était la moins usuelle. Paul se met au point de vue de l'Ancien Testament quand il s'occupe de la vraie sagesse ; et il prend la sagesse au sens ordinaire d'art, d'habileté (de bon ou de mauvais aloi), quand il veut désigner la sagesse humaine. En se qualifiant de σοφὸς ἀρχιτέκτων (1 Cor. 3[10]) il parle exactement comme Homère (*Iliad.* XV, 412 : σοφίη τέκτονος) et Pindare (*Nemes.* VII, 25 : σοφὸς κυβερνήτης). Aristote lui-même définit ailleurs la σοφία (*Eth. Nicom.* VI, VII, 1) : ἀρετὴ τέχνης et, conformément à cette définition, appelle *sages* Phidias et Polyclète. Cependant la sagesse convient aux philosophes et aux artistes plutôt qu'aux artisans. On connaît les vers cités par un scoliaste d'Aristophane (sur *Nuées*, 144, édit. Didot, p. 88), qu'on croit être une parodie de l'oracle de Delphes :

Σοφὸς Σοφοκλῆς· σοφώτερος δ' Εὐριπίδης·
Ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

thiens, Paul n'avait droit à ce titre ni comme philosophe, ni comme artiste, ni comme beau diseur. Après l'expérience d'Athènes, il avait compris que ni la philosophie, ni l'éloquence, ni les artifices du langage ne convertiraient le monde. Il fallait prêcher simplement le *verbum crucis* et laisser la parole germer et fructifier d'elle-même. Paul ne voulut plus savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Il évita à dessein « les discours persuasifs de la sagesse » humaine [1], « pour ne pas rendre vaine la croix du Christ ». Il n'affirme pas absolument que sa méthode soit la seule bonne, mais elle était la seule applicable à Corinthe, dans ce milieu d'esprits raisonneurs, prévenus d'une fausse sagesse contre laquelle les meilleurs arguments seraient venus se briser. De fait, l'église de Corinthe a recruté « peu de sages selon la chair, peu de puissants, peu de nobles [2]. » Dieu, selon sa tactique ordinaire, y a choisi ce qui est insensé aux yeux du monde, ce qui est faible, ce qui est vil, ce qui compte pour rien, ce qui n'existe pas, pour confondre les sages et les puissants. Ainsi nulle chair ne pourra se glorifier devant lui [3].

Si les écrivains profanes entendaient par sagesse les hautes conceptions du philosophe ou l'habileté de l'artiste, les auteurs de l'Ancien Testament voyaient dans la Sagesse la fille du Très-Haut et le plus précieux de ses dons. A ces deux acceptions, le Nouveau Testament joint un sens péjoratif, né peut-être de l'abus de ce terme chez les sophistes grecs et les théologiens rabbinistes. Il y avait donc lieu de distinguer entre la sagesse humaine, la sagesse mondaine, la sagesse charnelle [4], que les Corinthiens attendaient vainement de Paul et dont il leur répète le nom à satiété, avec une ironie vengeresse [5], et la sagesse véritable, la sagesse divine,

1. 1 Cor. 2^{1-5}. — 2. 1 Cor. 1^{26}.

3. 1 Cor. 1^{26-31}. Idée capitale dans la sotériologie de Paul.

4. Σοφία λόγου (1^{17}), ἀνθρώπων (2^{5}), ἀνθρωπίνη 2^{13}). Ἡ σοφία τοῦ κόσμου (1^{20}), τοῦ κόσμου τούτου (3^{19}), τοῦ αἰῶνος τούτου (2^{6}), τῶν σοφῶν (1^{19}, citation d'Isaïe, 29^{13}). Σοφία σαρκική (2 Cor. 1^{12}), σοφοὶ κατὰ σάρκα, ἐν αἰῶνι τούτῳ (1 Cor. 1^{26}). — Quelquefois, en vertu du contexte, σοφία tout court doit s'entendre de la sagesse mondaine ou charnelle (1 Cor. 1^{21-22}; 2^{1-4}) et σοφός reçoit le même sens défavorable (1 Cor. $1^{12-20-27}$; 3^{19-20}).

5. Seize fois dans ce contexte (1 Cor. 1^{17}-3^{20}) et dix fois le mot « sage ».

qu'il comble partout d'éloges et qu'il souhaite ardemment à tous les néophytes[1]. Ainsi, nulle contradiction dans ses assertions et ses jugements : il n'a pas *voulu* employer la sagesse humaine, comme indigne de son ministère et injurieuse au Christ; il n'a pas *pu* enseigner la sagesse divine à des auditeurs charnels, psychiques, hommes pour tout dire[2].

La sagesse véritable est « cachée dans le mystère, prédestinée de Dieu avant tous les siècles pour notre gloire, ignorée de tous les princes de ce siècle, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire[3] ». De cette description, il ressort que la sagesse divine concerne les plans rédempteurs et semble se confondre avec ce que saint Paul appellera plus tard le Mystère par excellence, c'est-à-dire le grand secret de Dieu relatif à l'incorporation des hommes au Christ dans l'unité du corps mystique. Comme le Mystère, elle est cachée aux profondeurs de la volonté divine; comme le Mystère, elle a pour objet notre béatitude éternelle; comme le Mystère, elle n'a été qu'entrevue dans le passé et les anges eux-mêmes ne l'ont connue que par l'intermédiaire de l'Église, quand ils l'ont contemplée dans sa réalité concrète[4]; comme le Mystère, elle ne peut être révélée que par Dieu ou par l'Esprit qui scrute tous les secrets de Dieu[5]; enfin, comme le Mystère, c'est en Jésus-Christ qu'elle a sa réalisation idéale[6]. La sagesse divine est donc quelque chose en dehors de l'homme : c'est la merveilleuse économie de notre salut. Quiconque arrive à la comprendre — ce qui est le propre des apôtres et des prophètes — est vraiment sage, car il est initié à la sagesse de Dieu. S'il possède en même temps, à un degré éminent, la faculté de l'expliquer aux autres, il a le charisme spécial appelé

1. Ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ (1 Cor. 1^{21}; 2^{7}. Cf. Rom. 11^{33}).

2. Σαρκικοί (1 Cor. 3^{3}, *bis*) et σάρκινοι (3^{1}) charnels par opposition à spirituels; ψυχικὸς ἄνθρωπος (2^{14} : *animalis homo*), même opposition, l'homme naturel n'ayant que sa ψυχή, son âme raisonnable sans le Πνεῦμα de Dieu. L'homme livré à ses seules forces et ne consultant que ses lumières est un homme charnel (3^{3}) : κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε, et (3^{4}) : οὐκ ἄνθρωποί ἐστε; *nonne homines estis?*

3. 1 Cor. 2^{7-8}. Voir l'explication de ce texte dans Cornely.

4. Eph. 3^{10}. — 5. 1 Cor. 2^{10}.

6. 1 Cor. 1^{24} : Χριστὸν... Θεοῦ σοφίαν, 1^{30} : ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ. Cf. Col. 2^{2}, 1^{27}.

« discours de sagesse » (λόγος σοφίας), bien différent de la « sagesse du discours » (σοφία τοῦ λόγου)[1]. A ce double point de vue, Paul se flatte de ne le céder à personne.

4. Ayant fermé la bouche à ses détracteurs, il aborde l'affaire des partis. Les Corinthiens comparent et jugent les prédicateurs de l'Évangile ; ils leur assignent des rangs, préférant l'un, dédaignant l'autre. Or, rien de plus déraisonnable pour qui comprend le caractère, le rôle et la mission des ouvriers apostoliques. En effet, puisque les apôtres sont « les collaborateurs de Dieu », l'opposition qu'on s'efforce de mettre entre eux est injurieuse à Celui qui les délègue et les emploie. Comme « serviteurs du Christ et dispensateurs des mystères divins », ils ne sont pas justiciables de leurs subordonnés et ne doivent de comptes qu'à leur Maître[2]. A chacune de ces deux idées se rattache un célèbre passage dont le contexte facilitera l'intelligence.

Si l'Église est un champ, les apôtres en sont les cultivateurs ; si l'Église est un édifice, ils en sont les constructeurs. Mais, par eux-mêmes, ils ne sont rien, absolument rien. Paul plante, Apollos arrose, Dieu seul donne la croissance ; Paul, en habile architecte, pose le fondement indispensable qui est Jésus-Christ, d'autres bâtissent sur ce fondement, mais c'est Dieu seul qui donne à l'ensemble la solidité et la cohésion. A proprement parler, Dieu est le seul agriculteur, le seul constructeur ; les fidèles sont « la culture de Dieu, l'édifice de Dieu ». Les ouvriers apostoliques ne sont que des manœuvres dont, sans Dieu, toute l'activité serait vaine. Ne faisant qu'un avec leur Maître, ils ne font qu'un entre eux ; et les préférences dont ils peuvent être l'objet sont aussi injurieuses qu'injustes. Paul se met en scène avec Apollos, certain que personne ne se méprendra sur leurs sentiments mutuels ; mais, par-dessus un cas particulier, il vise et condamne toutes les coteries[3].

1. 1 Cor. 1^{17} : σοφία τοῦ λόγου est l'art du rhéteur ; 1 Cor. 12^{8} : λόγος σοφίας est le don d'expliquer la sagesse divine.

2. 1 Cor. 3^{5-23} et 4^{1-15}.

3. 4^{6} : Ταῦτα δὲ μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι' ὑμᾶς. « C'est à

De ce que les prédicateurs de l'Évangile travaillent en sous-ordre, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient ni mérite ni responsabilité. Bien au contraire, ils ont droit à une récompense, à un salaire (μισθός), proportionné à leur travail[1]. Ce salaire est indépendant des emplois exercés, des talents mis en œuvre et des fruits recueillis; il se mesure uniquement au labeur dépensé (κόπος); il est personnel (ἴδιος) et incommunicable comme le labeur qu'il rémunère. Et puisqu'il s'agit de *salaire* c'est une vaine argutie de prétendre qu'il est octroyé *selon* le labeur et non pas *en vue* du labeur, pour le reconnaître et le rétribuer.

A l'allégorie de l'agriculture, succède sans transition celle de l'édifice à bâtir. Bien que, à proprement parler, Dieu soit le seul constructeur, comme il est le seul agriculteur, les ouvriers apostoliques construisent eux aussi en sous-ordre, les uns plus ou moins bien, les autres plus ou moins mal, pendant qu'un troisième groupe, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, ne travaille qu'à détruire.

Nous sommes les collaborateurs de Dieu : vous êtes la culture de Dieu, l'édifice de Dieu.

Ion la grâce que Dieu m'a donnée, j'ai posé le fondement comme un sage architecte, et c'est un autre qui bâtit dessus; or que chacun regarde comment il bâtit. Car personne ne peut poser un fondement autre que celui qui est posé, c'est-à-dire Jésus-Christ; mais si quelqu'un bâtit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres de valeur, du bois, du foin, de la paille, l'œuvre de chacun sera manifestée; car le Jour la fera connaître, parce qu'il se révèle dans le feu et que le feu éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun. Celui dont l'œuvre subsistera recevra une récompense; celui dont l'œuvre sera consumée souffrira dommage : pour lui, il se sauvera, mais comme à travers le feu[2].

cause de vous [δι' ὑμᾶς, pour votre profit, pour vous instruire] que j'ai fait de ces choses [depuis 3[5]] une application figurée à ma personne et à celle d'Apollos ». La figure (σχῆμα) consiste à résoudre une question générale en traitant un cas particulier : *Id genus in quo per quamdam suspicionem quod non dicimus accipi volumus* (Quintilien, *Instit.* IX, 2).

1. 3[8] : Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. L'opposition est entre l'*identité* des ouvriers évangéliques en tant que collaborateurs de Dieu et leur *individualité* par rapport au travail et à la récompense correspondante.

2. 1 Cor. 3[10-17].

Dans cette allégorie, il y a trois termes à considérer : la nature de l'édifice, le jour du Seigneur, le feu qui éprouve le travail des ouvriers.

Quel est cet *édifice* que les ouvriers apostoliques ont mission de parachever? Ce n'est certainement pas le temple intérieur que tout chrétien élève en son âme, depuis l'éclosion de la foi qui en est la base, jusqu'à la perfection de la charité qui en est le faîte ; car ce temple, dont les fidèles sont chacun pour soi les architectes, se multiplie selon le nombre des individus, tandis que l'Apôtre parle constamment d'un *seul* édifice construit par les prédicateurs de l'Évangile. Ce n'est pas davantage l'Église, ce temple du Saint-Esprit bâti en pierres vivantes sur la pierre angulaire du Christ; car alors les matériaux périssables, qui ne résistent pas à l'épreuve du feu, seraient les pécheurs et les réprouvés; et comment ceux qui les ont fait entrer dans les substructions de l'Église seraient-ils sauvés eux-mêmes? Il s'agit donc clairement de l'Évangile, dont Paul a posé à Corinthe la première assise, en prêchant Jésus-Christ mort pour notre justification et ressuscité pour notre gloire. Personne n'a le droit de déplacer ce fondement ou de lui en substituer un autre; mais tout prédicateur de l'Évangile a le droit et le devoir de continuer l'édifice. Or, comme la construction est de même ordre et de même nature que le fondement, les parties surajoutées à l'édifice fondé par Paul seront nécessairement les doctrines du christianisme, non pas des doctrines mortes, purement spéculatives, sans influence aucune sur l'accroissement du corps mystique, mais des doctrines vivantes, agissantes, capables de transformer l'esprit et le cœur de ceux qui en font leur règle de vie. L'or, l'argent, les pierres de prix sont à divers degrés les doctrines utiles et fructueuses; le bois, le foin, le chaume, substances fragiles et peu durables, symbolisent, non pas les erreurs et les hérésies, mais les enseignements frivoles, les récits futiles, bons à repaître la curiosité des auditeurs, mais sans action sérieuse sur leur vie morale. Le souverain Juge paraît soudain. Un feu dévorant le précède. L'or, l'argent, les pierres de prix résistent à l'épreuve; le bois, le foin, le chaume sont consumés; et les imprudents ouvriers qui les employaient,

voyant périr leur œuvre, se sauvent à travers les flammes.

L'Apôtre, à son ordinaire, supprimant les perspectives, projette au dernier jour, qu'il appelle le *Jour* par antonomase [1], le discernement des bons et des méchants, la distribution des peines et des récompenses. Il nous représente les ouvriers de l'Évangile en train d'élever l'édifice de la foi. Ils se divisent en trois classes. Les uns démolissent ou ébranlent au lieu de bâtir : leur châtiment sera terrible; Dieu les détruira comme ils s'efforcent de détruire le temple de Dieu. D'autres construisent un monument solide et n'emploient que les meilleurs matériaux : ils recevront la récompense spéciale due aux sages et fidèles ouvriers. Les derniers enfin font usage de matériaux périssables : ils souffriront dommage (ζημιωθήσεται); saint Paul ne dit pas précisément en quoi, mais tout au moins seront-ils frustrés des distinctions honorifiques accordées aux apôtres et auront-ils le chagrin d'avoir travaillé en pure perte. Ce n'est pas tout : « Ils se sauveront comme par le feu », pareils à l'ouvrier qui, employant des matériaux combustibles au lieu de matériaux à l'épreuve du feu, verrait l'incendie se déclarer dans l'édifice en construction et s'enfuirait à travers les flammes non sans quelques brûlures, en dehors de la crainte et de l'effarement. Il y a donc des fautes qui ne sont pas assez graves pour fermer le ciel et pour ouvrir l'enfer et qui sont punies néanmoins d'un châtiment proportionné. Le dogme catholique des péchés véniels et celui du purgatoire trouvent ainsi dans notre texte un très solide appui.

Ce n'est pas que le feu dont parle l'Apôtre soit le *feu du purgatoire,* car celui-ci purifie mais n'éprouve point, sans compter qu'il n'a rien à faire avec les œuvres excellentes, représentées par l'or, l'argent et les pierres de prix. C'est encore moins le *feu de l'enfer,* comme le supposent saint Chryso-

1. La Vulgate a *dies Domini,* mais le texte grec porte seulement ἡ ἡμέρα, « le Jour » par excellence. Ce Jour est plus souvent appelé « le jour du Seigneur » ou « le jour du Christ » (Cor. 1^{8}; 5^{5}; 2 Cor. 1^{14}; Phil. $1^{6.10}$; 2^{16}; 1 Thess. 5^{2}; 2 Thess. 2^{2}; 1 Petr. $3^{10.12}$; Apoc. 16^{14}); mais il est aussi désigné par ἐκεινὴ ἡ ἡμέρα (2 Thess. 1^{10}; 2 Tim. $1^{12.18}$; 4^{8}) et par ἡ ἡμέρα tout court (Hebr. 10^{25}; cf. Rom. 13^{12}). C'est le jour du jugement. Il n'y a donc pas à songer au jour de la tribulation (Augustin), ni au jour de la mort (Cajetan), ni à un jour indéterminé (Grotius).

stome et quelques-uns de ses disciples : le feu de l'enfer punit mais n'éprouve pas et peut-on dire sans violenter le texte que le damné *sera sauvé* (σωθήσεται), c'est-à-dire conservé vivant, pour souffrir éternellement? Il faut donc choisir entre le *feu du jugement* et le *feu de la conflagration finale*. Mais le feu du jugement est si souvent mentionné dans l'Écriture et le feu de la conflagration l'est si peu, qu'il n'est guère probable que saint Paul ait voulu désigner ce dernier[1]. L'Apôtre parle d'un feu qui éprouve les doctrines et les actions des hommes, d'un feu qui accompagne et manifeste le jour du Seigneur. Or ce feu ne peut être que le feu du jugement. Ce feu, qui fait partie obligée des théophanies, escorte le char du Seigneur venant juger le monde. C'est un feu intelligent qui rendra manifeste le contraste entre les bonnes doctrines, durables comme l'or, l'argent et le marbre et les doctrines frivoles, aussi corruptibles que le bois, le foin et la paille. Ce même feu sondera les consciences des imprudents architectes, en leur infligeant le châtiment mérité : « Ils seront sauvés comme par le feu. » Ici le mot « feu » a son sens ordinaire; seulement il y a une comparaison qu'on pourrait développer ainsi : Ils seront sauvés, mais non sans douleur et sans angoisse, comme se sauvent à travers les flammes les gens surpris par un brusque incendie.

5. Les apôtres sont encore « les serviteurs du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu »[2] : non pas les hérauts

1. Le feu de la conflagration est étranger à l'enseignement de Paul. Il ne faut pas le voir dans 2 Thess. 1[8] (ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν), car ces paroles sont une citation d'Isaïe 66[15] (*quia igne Dominus judicabit et gladio suo ad omnem carnem*), où il est question du feu du jugement.

2. 1 Cor. 4[1] : ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ. — *a*) Le pronom ἡμᾶς englobe Paul et les autres prédicateurs, tels qu'Apollos. — *b*) Le mot ὑπηρέτης (que Suidas explique par δοῦλος) semble désigner une domesticité inférieure à celle du διάκονος. — *c*) Bien que les μυστήρια, dans la langue de Paul, soient les dispositions secrètes du plan rédempteur, l'Apôtre les considère ici plutôt comme institutions que comme enseignements, ainsi qu'il appert du mot οἰκονόμοι (intendants ou administrateurs). Avec beaucoup de réserve, le concile de Trente (*Sess.* XXI, *cap.* 2) dit que dans ce texte l'Apôtre *semble insinuer* clairement (non obscure visus est innuisse) le

seulement, mais les dispensateurs; car les mystères comprennent, avec des vérités à croire, des institutions salutaires à administrer. Comme serviteurs, ils ne dépendent que de leur maître; comme dispensateurs, ils n'agissent qu'au nom et par les ordres de celui qui les envoie. De toute manière, ils ne relèvent que du jugement de Dieu. Les verdicts prononcés sur eux sont sans profit, sans certitude et sans justice. Paul les appelle dédaigneusement « le jour de l'homme », par opposition au « Jour du Seigneur ». Il n'en fait aucun cas. Bien plus; il s'abstient de se juger lui-même. Pour n'avoir conscience d'aucune faute dans l'accomplissement de ses devoirs apostoliques à Corinthe, il n'est pas sûr d'être justifié devant Dieu[1]. Grande leçon d'humilité et enseignement inoubliable. Serait-on un autre Paul, il faudrait faire son salut avec crainte et avec tremblement.

Non seulement les Corinthiens jugeaient les ministres de l'Évangile et leur assignaient des rangs au gré de leurs préférences et de leurs caprices, mais ils tiraient vanité de leurs relations avec eux et se vantaient d'appartenir à l'un plutôt qu'à l'autre. Paul décoche un dernier trait satirique à ce ridicule travers : « Qui donc te distingue?[2] » Qui songe, en dehors de toi, à te reconnaître une supériorité quelconque?

pouvoir qu'a toujours eu l'Église d'apporter, à la dispensation des sacrements, divers changements accidentels, selon les différentes conjonctures de temps, de lieux, de personnes.

1. 1 Cor. 4[4] : Οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι. Le οὐκ ἐν τούτῳ (non in hoc, non propter hoc) nie que le témoignage de la conscience soit un motif suffisant pour se croire justifié (δεδικαίωμαι, au parfait, marque un état qui a commencé dans le passé et qui dure encore). Le cas est particulier, mais la raison est générale. Le concile de Trente (*Sess.* VI, *cap.* 16) paraphrase ce texte, qui est mis en lumière par le rapprochement d'autres passages, 1 Cor. 9[27], Phil. 2[13], etc.

2. 4[7] : Τίς γάρ σε διακρίνει; Le verbe διακρίνειν signifie « distinguer » entre plusieurs et par suite « préférer »; il ne signifie pas donner la supériorité ou l'avantage ». Les Pères sont en désaccord sur l'extension du σέ (*te*), où plusieurs ne voient que les chefs de faction tandis que les autres, dont le sentiment nous paraît mieux fondé, y voient tous les fidèles qui prennent parti pour tel ou tel maître. Mais ils semblent bien supposer que la réponse à la question de l'Apôtre doit être négative : Personne ne te distingue. Chrysostome est très net. Origène (Cramer, *Catena in 1 Cor.*, Oxford, 1841, p. 78), dont Théodoret copie mot pour mot le commentaire, ne l'est pas moins. Sévérien de Gabala

Mais supposé que ces avantages dont tu te targues ne soient pas imaginaires, « que possèdes-tu que tu n'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier » comme d'une distinction personnelle? Que tu le tiennes de Pierre, d'Apollos ou de Paul, qu'importe après tout? En dernière analyse, c'est toujours à Dieu qu'il faudra remonter. Ainsi se vérifiera la maxime : « Qui veut se glorifier, qu'il se glorifie dans le Seigneur » et non pas dans les hommes.

Rien n'autorise l'opinion de certains exégètes qui supposent que les chefs de faction sont seuls visés dans cette sortie. Les chefs de faction ne sont ni nommés ni désignés d'aucune manière. Paul s'adresse à tous les Corinthiens et il les avertit de ne pas « s'enfler en faveur de quelqu'un au détriment d'un autre »; pas plus en faveur de Pierre ou de Paul qu'en faveur d'Apollos ou de quelque autre prédicateur inconnu. « Car, ajoute-t-il, qui donc te distingue? » Qui te reconnaît ces chimériques avantages dont tu fais honneur à tel ou tel ouvrier apostolique? Immédiatement après, les Corinthiens sont toujours en cause : aucune trace des meneurs.

On sait que vers la fin de sa vie saint Augustin, contrairement à l'opinion commune, entendit le *Quis te discernit* du discernement divin que la prédestination établit entre les hommes. Depuis lors, notre texte est devenu classique dans le traité de la grâce. Toutefois, les documents conciliaires ne déduisent pas la nécessité de la grâce du *Quis te discernit* lui-même, mais bien de tout le contexte ou plus précisément des mots : *Quid habes quod non accepisti?* d'où elle peut se déduire en effet. Il est vrai qu'il y faut l'aide d'un double raisonnement très peu compliqué. On a d'abord besoin d'un *ar-*

(*Ibid.*) a une explication remarquable : Σὲ τὸν βουλόμενον ἀπὸ τοῦδε καλεῖσθαι ἢ τόνδε καταλιμπάνειν τίς διακρίνει; οὐχὶ ἀναμένεις τὸν κριτήν; saint Éphrem (*Comment. in epist. Pauli,* Venise, 1893 : Quis enim est qui discernat istud quod tu habes?) suppose aussi la réponse : Nemo.

L'explication de saint Augustin : *Quis te discernit a massa perditorum?* qui suppose la réponse : *Deus,* peut être irréprochable comme formule théologique mais non comme interprétation du texte.

Le second concile d'Orange (*Araus.* II, *can.* 6 et *conclus.*) ne s'appuie que sur les mots : Quid habes quod non accepisti? pour prouver la nécessité de la grâce.

gument de parité pour étendre à tous les hommes les paroles que l'Apôtre adresse aux seuls Corinthiens, ou même, d'après certains interprètes, aux seuls fauteurs de désordres. De plus, c'est en vertu d'un *argument à fortiori* qu'on applique aux dons de la grâce ce que Paul dit des avantages extérieurs. Mais le fait de notre élévation à l'état surnaturel une fois admis, il est évident que tout dans l'ordre de la grâce, plus encore que dans l'ordre de la nature, depuis le premier rayon de la foi jusqu'à la vision béatifique, est un présent de la libéralité divine et que l'homme ne peut s'en faire gloire sans méconnaître sa propre dépendance et le souverain domaine de Dieu.

II. Les scandales de Corinthe.

1. L'affaire de l'incestueux. — 2. Les procès devant les païens.

1. Il s'était passé à Corinthe deux faits scandaleux, dont la communauté tout entière s'était rendue complice par sa tolérante indulgence.

Vénus, patronne de Corinthe, y était honorée d'un culte où l'impudeur de l'Aphrodite grecque s'alliait aux turpitudes de l'Astarthé orientale. Dans son temple, mille hiérodules trafiquaient ostensiblement de leur corps, à son profit et en son honneur : la prostitution sacrée était élevée à la hauteur d'un sacerdoce. Les mœurs publiques étaient à l'avenant, lamentablement lâches; vivre à la corinthienne passait, même chez les païens, pour une ignominie. Dans cette atmosphère empoisonnée, quelques chrétiens étaient gagnés par la contagion. L'un d'eux vivait en concubinage avec sa belle-mère, veuve sans doute ou divorcée.

On entend parler parmi vous de fornication; et d'une fornication telle qu'elle n'existe pas même chez les païens, si bien que quelqu'un a pour épouse la femme de son père. Et vous êtes enflés d'orgueil! Et vous n'êtes pas émus de douleur, afin d'extirper du milieu de vous l'auteur de cet acte [1]!

1. 1 Cor. 5[1-2] : Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν, κτλ. — *a*) Il ne s'agit pas

Il ne s'agit pas d'un commerce passager, mais bien d'une union stable, comme celle d'Hérode Antipas avec Hérodiade, femme de son frère Philippe. La loi romaine, si complaisante en fait de mariages, interdisait ces unions, et les exemples que pouvait en offrir l'histoire profane étaient réprouvés par le sentiment public, d'accord en cela avec l'instinct naturel. Or, les fidèles de Corinthe ne paraissaient pas trop s'en émouvoir. Ils continuaient à fréquenter le coupable; ils l'admettaient dans leurs assemblées. Peut-être se laissaient-ils abuser par cette fausse maxime que le baptême fait du chrétien un être nouveau, dégagé de tous ses liens antérieurs et exempt de toute prohibition légale. C'est ainsi qu'aux yeux des rabbins la conversion au judaïsme rompait toutes les relations de parenţé; et Maimonide enseigne expressément qu'il est loisible au prosélyte d'épouser sa belle-mère.

L'indignation de Paul fut à son comble. Sa pratique constante était de soumettre tous les scandaleux à une sorte d'excommunication, qui entraînait la cessation des rapports même de convenance et de civilité. Il avait menacé de cette peine les brouillons et les désœuvrés de Thessalonique, s'ils refusaient d'obtempérer à ses ordres. Plus tard il fera à Tite un devoir d'éviter l'hérétique obstiné : il entend par là le fauteur de divisions et de troubles. Dans la lettre perdue aux Corinthiens, il leur enjoignait formellement de rompre toute

d'une fornication ordinaire mais d'un inceste. La femme du père n'est pas la mère du coupable, mais sa marâtre ou sa belle-mère (μητρυιά). Saint Paul lui donne le nom biblique de γυνὴ τοῦ πατρός, parce qu'il fait allusion à la loi mosaïque (Lev. 18^{7-8}; Deut. 22^{30}) prohibant ces sortes d'union. — *b*) L'expression γυναῖκα ἔχειν désigne une union stable, concubinat ou mariage (Marc. 6^{18} et Mat. 14^{4} se servent pour cela de la même expression). — *c*) Ces unions étaient regardées comme abominables par les Grecs et les Romains (les ἔθνη de saint Paul), bien qu'elles fussent en usage chez les Égyptiens et chez d'autres peuples : Nubit genero socrus : o mulieris scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum (Cicéron, *Pro Cluent.* v, 6). — *d*) Elles étaient aussi interdites par la loi romaine, mais Cicéron vient de nous montrer que cette interdiction n'était pas toujours respectée; et peut-être les Romains laissaient-ils les Juifs — les chrétiens pouvaient alors passer pour Juifs — se marier à leur guise. Cependant la chose sera moins croyable si l'on suppose le père en vie. Cette question dépend du sens qu'on donne au mot ἀδικηθείς (2 Cor. 7^{12}).

relation avec les impudiques [1]. Quelle n'est pas maintenant sa douleur de les voir tolérer l'infâme! Vite, qu'ils éloignent l'incestueux, pour n'être pas contaminés par lui. On était, semble-t-il, aux environs de Pâques et cette exhortation symbolique venait fort à propos : « Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment fait lever toute la masse? Otez le vieux levain pour être une pâte nouvelle, comme vous êtes azymes; car le Christ, notre Pâque, a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec le vieux levain, le ferment de méchanceté et de malice, mais avec les azymes de sincérité et de vérité... Chassez le pervers du milieu de vous [2]. » Ces derniers mots, qui contiennent la sentence définitive de Paul, sont une allusion au Deutéronome [3] prescrivant la peine de mort pour certains crimes. L'excommunication, espèce de mort symbolique, remplace, dans l'Évangile, la mort réelle de l'ancienne Loi. Il avait d'abord songé à une peine beaucoup plus grave et plus en rapport avec l'énormité du crime.

Pour moi, absent de corps mais présent d'esprit, j'ai déjà décidé comme si j'étais présent, de livrer l'auteur d'un tel acte — vous et mon esprit étant réunis au nom du Seigneur Jésus — de livrer, dis-je, cet homme à Satan par la puissance de Notre-Seigneur Jésus, pour la destruction de la chair, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur [4].

1. 2 Thess. 3^{14} (μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ); Tit. 3^{10} (αἱρετικὸν ἄνθρωπον... παραιτοῦ); 1 Cor. 5^{9} (μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις).

2. 1 Cor. $5^{6\text{-}8.13}$. — 3. Deut. 17^{7}; 19^{19}; 22^{24}, etc.

4. I Cor. $5^{3\text{-}5}$: Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον... παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ, κτλ. Le verbe κέκρικα ne signifie pas ici « j'ai jugé », j'ai porté un jugement contre le coupable, mais « j'ai jugé bon, j'ai résolu (cf. 2^{2}), de prendre une mesure de rigueur pour suppléer à votre inaction ». Remarquez le ἤδη, « pendant que vous tergiversez ». La mesure à prendre regarde naturellement l'avenir et n'est que conditionnelle. — Dans la parenthèse formée par le verset 4 nous croyons que *in nomine Domini nostri Jesu Christi* se rapporte à *tradere hujusmodi* (l'homme qui s'est montré tel, qui a agi de la sorte) *Satanae* et que *cum virtute Domini nostri Jesu Christi* est un complément de *congregatis vobis et meo spiritu*. Mais ce point est secondaire; ce qui ne l'est pas, c'est de bien distinguer entre la peine projetée par l'Apôtre et celle qu'il ordonne aux fidèles d'infliger eux-mêmes. Il ordonne de tenir à l'écart l'incestueux; faute de quoi, il menace de procéder lui-même, en leur nom, au châtiment du coupable.

Les canonistes, désireux de trouver ici un exemple d'excommunication majeure selon les formes actuellement usitées dans l'Église, se demandent comment Paul a pu la fulminer, ou ordonner aux Corinthiens de la fulminer en son nom, sans instruction, ni citation, ni interrogatoire. Toutes questions bien superflues. Paul ne prononce pas la sentence et n'enjoint pas aux Corinthiens de la prononcer. Il ne fait qu'exprimer son avis sur la peine due à l'incestueux notoire; peut-être insinue-t-il la mesure rigoureuse qu'il est résolu à prendre, au cas où les fidèles ne feraient rien de leur côté. En ce qui le concerne, il croit juste et expédient de livrer le coupable à Satan, mais il ne dit pas quelles formalités seraient à garder si l'on en venait là.

Ce châtiment terrible supposait évidemment l'excommunication, c'est-à-dire l'exclusion de l'Église avec la privation des grâces et des secours dont la communion des saints est le canal. Mais il comprenait quelque chose de plus redoutable. Les apôtres, qui avaient reçu du Seigneur le pouvoir d'enchaîner les démons, avaient aussi celui de les déchaîner. Le criminel, tombé sous le coup de cette sentence plus grave que l'excommunication, était abandonné à la vengeance de l'éternel ennemi des hommes et devenait la proie et le jouet de Satan. Mais comme toutes les peines infligées par l'Église sont médicinales, le but final était toujours la conversion et le salut du pécheur. Une fois au moins en sa vie, Paul fit usage de cette formidable puissance : il livra à Satan Hyménée et Alexandre pour leur apprendre à ne plus blasphémer[1], ou plutôt afin qu'ils l'apprissent à leurs dépens quand ils seraient en butte, sans protection et sans refuge, à la tyrannie du démon. A l'égard de l'incestueux de Corinthe, il est moins rigoureux; il se contente de l'exclusion du coupable et, s'il a songé un instant à une peine plus sévère, c'était toujours en vue de sauver l'âme du criminel en affligeant sa chair.

Trois corollaires à tirer de cette doctrine : L'Église, sur l'injonction du Sauveur et l'exemple de l'Apôtre[2], revendiqua

1. 1. Tim. 1[20] : Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.

2. Mat. 18[17] et les textes cités plus haut.

toujours le droit d'exclure de son sein les chrétiens scandaleux. Mais cette pénalité, qui a pour but direct l'immunité des bons, vise aussi la correction du coupable [1]. Ni l'Apôtre ni l'Église ne s'arrogent aucun pouvoir sur les infidèles [2]. A Dieu de les juger. — Loin d'abolir l'interdiction des mariages entre parents, dans les cas prévus par la Loi mosaïque [3], l'Église naissante se hâta de la sanctionner et l'étendit même davantage [4]. Nous la trouvons partout en vigueur dès l'origine. — L'horreur profonde que les vices de la chair inspirent aux hérauts de l'Évangile est en partie due à la réaction contre la dissolution des mœurs païennes et en partie héritée des Juifs, chez qui la fornication et l'idolâtrie s'exprimaient par le même terme (πορνεία) [5]. Paul sent le besoin d'inculquer aux néophytes une aversion raisonnée contre ces désordres honteux, qu'ils s'étaient peut-être habitués à regarder d'un œil indifférent. Les trois motifs qu'il leur expose pour les détourner de l'impureté sortent des profondeurs de sa théologie mystique.

La fornication est une injustice, un sacrilège et une profanation : une injustice envers celui auquel nous appartenons corps et âme, un sacrilège envers Jésus-Christ dont nous sommes membres, une profanation du temple du Saint-Esprit.

Une *injustice*. On appelle indifférentes les actions conformes

1. Il n'y a pas d'exemple d'un châtiment infligé par l'Église où il soit fait totalement abstraction de l'utilité du coupable.

2. 1 Cor. 5^{12-13} : Τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει (ou κρινεῖ au futur). — Οἱ ἔξω désigne certainement les infidèles (Col. 4^{5}; 1 Thess. 4^{12}; 1 Tim. 3^{7}), Juifs ou Gentils. L'Église n'exerce de juridiction que sur les baptisés (*Conc. Trident.* sess. XIV, *De Paenit.*, cap. 2).

3. 1 Cor. 5^{1}, allusion à Lev. 18^{8}; Deut. 22^{30}.

4. Il n'est pas nécessaire d'admettre un décret formel. Le Nouveau Testament qui venait compléter et perfectionner l'Ancien plutôt que l'abolir, retenait, outre les préceptes proprement dits de la loi naturelle, les vœux de la nature, et il va sans dire que la prohibition des mariages entre consanguins et proches parents par alliance y était comprise.

5. Πορνεία, fornication et idolâtrie. De même πορνεύω (adorer les idoles Jer. 3^{6}; Ezech. 23^{19}; Os. 9^{1} etc.). L'Apocalypse, qui aime à parler le langage de l'Ancien Testament, emploie souvent ces mots ainsi que πόρνη au sens métaphorique.

à l'instinct naturel qui ne lèsent le droit de personne et n'ont pas de relation directe avec la vie morale : tels le boire et le manger. L'estomac est fait pour l'aliment et l'aliment pour l'estomac. Mais le rapport du corps à la fornication est tout autre. « Le corps appartient au Seigneur, non à la fornication; et le Seigneur appartient au corps. » Le corps appartient au Seigneur comme le membre appartient à la tête et réciproquement. Et le signe de cette appartenance mutuelle c'est que Dieu les ressuscite l'un à cause de l'autre. La fornication, violant les droits du Christ sur nous, est donc une injustice.

Un *sacrilège*. Quiconque a présentes à l'esprit ces deux vérités élémentaires de la doctrine de Paul, que le corps du chrétien est un membre du Christ, et que, dans l'union sexuelle, l'homme et la femme deviennent un seul corps, une même chair, doit en conclure en bonne logique que la fornication prostitue un membre du Christ à une femme impure, de manière à l'identifier avec elle. Nommer un tel acte c'est en montrer la sacrilège abomination.

Une *profanation*. Notre corps sanctifié par la grâce devient, aussi bien que l'âme, un temple consacré par la présence des trois personnes divines et par l'habitation spéciale du Saint-Esprit. La fornication souille et viole ce temple. Partout ailleurs, le pécheur abuse d'une créature étrangère et pèche contre elle en la détournant de sa fin. Ici, il abuse de son corps lui-même et pèche contre lui. Les complices ne formant qu'une seule chair, rien d'extérieur n'intervient. Le corps n'est pas seulement l'instrument du péché, comme dans les autres fautes, il en est l'objet même.

2. Dans nos mœurs actuelles, le second abus blâmé par l'Apôtre semblerait bien léger. Un chrétien en avait cité un autre en justice. Il avait « demandé justice aux injustes[1] » :

1. I Cor. 6[1] : Κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων. Ici ἄδικοι est employé de préférence à ἁμαρτωλοί (Mat. 9[10]; Gal. 2[15]) pour désigner les païens, parce qu'il s'agit de *justice* à rendre et que l'expression « se faire juger par des injustes » suffit à montrer l'absurdité de l'acte incriminé. Paul ne dénie pas le droit de demander justice, mais il ne veut pas qu'on en use dans ces conditions, au prix d'un pareil scandale.

c'était le nom courant des païens. De là, double scandale : le différend lui-même et la publicité retentissante du procès. Plutôt souffrir l'injustice que de donner aux païens un si pernicieux exemple et de leur mettre en main cette arme contre les fidèles.

On sait que les Juifs, partout où ils étaient en nombre, avaient des tribunaux spéciaux, devant lesquels se réglaient leurs litiges. L'autorité romaine tolérait en général, reconnaissait parfois, cette juridiction exceptionnelle prononçant à l'occasion, au dire d'Origène, des sentences capitales [1]; mais qui devaient alors se munir de l'approbation du pouvoir suprême ou s'exécuter clandestinement, comme au moyen âge les jugements de la Sainte-Vehme allemande. Il est à croire que les Juifs accordaient spontanément à leurs magistrats la compétence la plus étendue, et saint Paul lui-même paraît plus d'une fois s'être soumis à leur verdict, quand sa qualité de citoyen romain pouvait l'y soustraire : ainsi s'expliqueraient les cinq flagellations de trente-neuf coups qui semblent avoir été infligées d'après les coutumes juives et à la suite d'une procédure régulière. Quoi qu'il en soit, il rêve pour les chrétiens une institution analogue : « Si vous avez des procès, dit-il, désignez comme juges les membres les plus vils de l'Église. » Puis, se reprenant aussitôt de peur que les Corinthiens ne prennent au sérieux sa mordante ironie : « Quoi! n'y a-t-il point parmi vous un sage, capable d'être arbitre entre ses frères, pour qu'un frère aille plaider contre son frère et cela devant des infidèles ! [2]» Les saints — et tous les chrétiens portent ce nom — peuvent bien trancher un différend de minime importance, eux qui, un jour, jugeront le monde et les anges eux-mêmes [3]. Les théologiens, embarrassés de ce jugement, en ont imaginé cinq ou six espèces : jugement de comparaison, jugement d'approbation etc. Peine fort inutile :

1. *Epist. ad. Afric.* 14 (XI, 84). Les *Homélies Clémentines* (*Epist. Clem. ad. Jac.* 10) prescrivent un tribunal arbitral semblable et Théodoret (*Comment. in 1 Cor.* 6[7]) fait observer que cette pratique n'est pas contraire à la déférence et à la soumission dues au pouvoir civil.

2. 1 Cor. 6[4-5]. Il est clair que l'ordre donné au v. 4 est ironique.

3. 1 Cor. 6[3] : Οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; La formule d'étonnement montre qu'il s'agit d'une doctrine familière aux lecteurs de Paul.

la pensée de l'Apôtre est plus simple. Les saints jugeront avec Jésus-Christ, comme ils ressusciteront avec lui, seront glorifiés avec lui, régneront avec lui. Ne faisant qu'un avec lui dans l'unité du corps mystique, ils participent à toutes ses prérogatives et par conséquent à celle de juge universel. Les anges, soumis à l'épreuve aussi bien que les hommes, seront jugés comme les hommes; et ce seront les élus, avec Jésus-Christ auquel ils sont indissolublement unis, qui les jugeront. Il est donc superflu de supposer que « les anges » pourraient signifier ici les prêtres ou les démons : hypothèse inadmissible, parce qu'elle est tout à fait contraire à l'usage.

Nous savons combien Paul était jaloux d'édifier les païens. Il y voyait un moyen d'apostolat, parfois aussi efficace que la prédication directe. C'est le principal motif de la mesure qu'il édicte en ce moment et qui, de sa nature, devait être transitoire. Elle resta en vigueur pendant trois siècles. Jusqu'à la conversion officielle de l'empire à Jésus-Christ, où elle perdit sa raison d'être et tomba en désuétude, on ne trouverait peut-être pas d'exemple de procès intenté par un chrétien à un autre chrétien.

CHAPITRE II

CAS DE CONSCIENCE

I. Le mariage et le célibat.

1. L'idéal de Paul. — 2. Pleine licéité de l'acte conjugal et du mariage. 3. Virginité meilleure. — 4. Mariage indissoluble et privilège paulin.

1. La plus grande partie de la première Épître aux Corinthiens est consacrée à la solution des doutes proposés par les néophytes eux-mêmes. Paul se réfère fréquemment aux questions de ses correspondants[1], mais il est probable qu'il mêle à sa réponse des points de doctrine sur lesquels ils avaient négligé de le consulter. Il y a six questions principales : Le mariage et le célibat (VII), l'affaire des idolothytes (VIII-X), les agapes et l'eucharistie (XI), l'usage et la valeur des charismes (XII-XIV), la résurrection des morts (XV), la grande collecte (XVI).

Ce dernier point sera traité à propos de l'Épître suivante, où il remplit deux chapitres entiers. A la célébration de l'agape et de l'eucharistie se rattache la tenue des femmes à l'église. Peut-être, dans la pensée de l'Apôtre, les charismes appartiennent-ils au même sujet; mais il convient de ne rien préjuger et de laisser aux textes leur indépendance.

1. 1 Cor. 7^1 : Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε. 8^1 : Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων. 12^1 : Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν. 16^1 : Περὶ δὲ τῆς λογίας. 16^{12} : Περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ. Il est tout naturel de croire que par ces tours identiques, formant transition abrupte, Paul se réfère aux demandes écrites (ἐγράψατε) des Corinthiens. La formule fait défaut pour la question du voile des femmes (11^{2-16}), de l'agape et de l'eucharistie (11^{17-34}) et de la résurrection (15^{1-58}). Sur tous ces points, l'Apôtre se montre très exactement renseigné et les instructions qu'il donne sont aussi précises que pratiques. Mais il est douteux que les Corinthiens aient songé à signaler eux-mêmes ces graves abus.

« Il est bon pour l'homme d'éviter le contact de la femme[1]. » Cette sentence a l'air d'une maxime connue, alléguée peut-être par les Corinthiens pour mettre en question la légitimité du mariage. Paul la répète, en la faisant sienne, et l'applique successivement à l'abstention des rapports conjugaux, au célibat et au veuvage. En soi, il est bon de renoncer aux droits du mariage, il est bon de garder la virginité, il est bon de ne pas contracter une union nouvelle quand la mort a rompu la première; mais, si tout cela est bon, le contraire est bon aussi, seulement d'une bonté moindre : ce n'est pas affaire de précepte; c'est affaire de vocation divine, de perfection et de conseil.

On peut trouver étrange que pareils scrupules soient nés à Corinthe; mais l'extrême dissolution des mœurs provoque parfois de ces réactions exagérées. Parce qu'on désespère de réformer la nature on en vient à rêver de l'anéantir, et à côté de l'épicurien qui absout le libertinage le plus éhonté, se dresse le stoïcien bien près de condamner le mariage. Les gnostiques oscillèrent toujours entre ces deux excès. Paul remet tout au point, et sa doctrine peut se résumer en trois mots : l'usage du droit conjugal est licite, mais la continence est plus parfaite; le mariage est bon, mais la virginité est meilleure; les secondes noces sont permises mais l'état de veuvage est préférable.

1. 7[1] : Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι. Cette sentence est si étroitement jointe à ἐγράψατε qu'on peut se demander si elle ne faisait point partie de la lettre des Corinthiens ou si elle renferme simplement la réponse de Paul. Quoi qu'il en soit, elle est conçue dans les termes les plus généraux; l'homme y est désigné par sa nature (ἄνθρωπος) et non par sa qualité de mari (ἀνήρ). Le mot καλός, « beau, convenable, bon », s'entend souvent — surtout dans la Bible où il répond à l'hébreu טוֹב — d'une bonté morale. Qu'il faille l'entendre ainsi, cela ressort des raisons qui motivent ce conseil, v, 5-7, 32-38. Mais de ce qu'un acte est bon il ne s'ensuit pas que l'acte contraire soit mauvais, comme l'affirme Tertullien (*De monog.* 3) et après lui saint Jérôme (*Contra Jovinian.* I, 7 : Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere). L'Apôtre, qui distingue expressément plus bas entre le bien (καλόν) et le mieux (κρεῖσσον), aurait dû les prémunir contre cette erreur. Du reste, saint Jérôme semble se rétracter implicitement quand il compare, un peu plus bas, le mariage à l'orge et la virginité au pur froment; mais l'expression n'en demeure pas moins inexacte et l'on y sent trop l'influence de Tertullien.

S'il est une chose certaine, c'est que l'Apôtre vivait dans le célibat; car la voix discordante d'un Clément d'Alexandrie ne fait qu'accentuer l'accord de la tradition catholique à cet égard. Qu'il considérât la virginité comme plus excellente que le mariage, il est impossible d'en douter, et les efforts de quelques écrivains hétérodoxes pour éluder ce témoignage importun ont achevé de le mettre dans tout son jour. « Je veux — dit Paul, en permettant aux époux l'acte conjugal, mais sans l'imposer — je veux que tous les hommes soient comme moi », adonnés à la continence, « mais chacun a de Dieu son charisme spécial, l'un d'une manière, l'autre d'une autre ». Et, pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur sa pensée, il ajoute aussitôt : « Je dis aux célibataires et aux veuves qu'il est bon pour eux de rester comme je suis », c'est-à-dire, évidemment, dégagés des liens du mariage; « mais s'ils ne sont pas continents, qu'ils se marient. Mieux vaut se marier que brûler » de feux impurs.

2. Sur ces principes, le cas des époux est bien simple. A eux comme à tout le monde s'applique la maxime générale : « Il est bon pour l'homme d'éviter le contact de la femme »; et par conséquent il en est de même pour la femme relativement à l'homme; car les conditions sont égales, comme nous le verrons plus loin. Mais à eux aussi s'applique cette autre sentence : « A cause des fornications (διὰ τὰς πορνείας) », c'est-à-dire à cause des actes d'incontinence auxquels ils seraient exposés, « que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari ». Nous pensons que l'Apôtre emploie à dessein la formule la plus compréhensive pour embrasser à la fois tous les rapports sexuels légitimes. Il ne parle distinctement ni de mariage à conclure ni de droit conjugal à exercer, parce qu'il vise en même temps l'un et l'autre et qu'il leur applique la même règle : En soi l'abstention est meilleure, mais l'usage est bon et, en certaines circonstances, il peut être recommandable. Il suppose, bien entendu, qu'aucun engagement antérieur ne lie la volonté. On connaît son jugement sévère sur les veuves qui violent leur foi — vœu proprement dit ou simple promesse — et il va rappeler aux époux qu'ils ne sont

plus tout à fait libres de satisfaire leur désir de perfection. Car l'acte conjugal est pour eux une vraie *dette,* dans la mesure où le conjoint veut user de son droit; le refus d'accomplir ce devoir est assimilé à un déni de justice, qui frustre l'autre époux d'un bien dont il ne peut être dépossédé. En effet, le mariage faisant des deux époux une même chair, le corps de la femme appartient au mari et le corps du mari appartient à la femme. Sans doute il leur est loisible de renoncer simultanément à leur droit, mais Paul y met trois conditions : le mutuel accord; un motif d'ordre spirituel, comme serait le désir de vaquer plus librement à la prière; un temps limité, passé lequel les rapports ordinaires doivent reprendre, pour obvier au péril d'incontinence et prévenir les tentations de Satan. A peine a-t-il donné ce dernier conseil qui a l'air d'un ordre, l'Apôtre se hâte d'ajouter : « Je dis cela par indulgence et non pour en faire une obligation[1]. » Il désirerait que tout le monde fût continent comme lui, mais il ne veut imposer à personne la continence; il ne le peut même pas, puisqu'il faut pour cela un *don spécial* de Dieu. La *permission* qu'il donne prouve bien que l'acte conjugal est parfaitement licite, même à seule fin d'éviter les tentations du démon et de la chair, mais ne le rend pas pour cela obligatoire. Cet enseignement est si clair et si précis qu'il ne semblait pas sus-

1. 1 Cor. 7[6] : τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν. Le mot τοῦτο ne peut pas se rapporter au v. 2, beaucoup trop éloigné, ni aux v. 3 et 4, où il s'agit d'un *devoir* et d'une *dette;* il se rapporte donc au v. 5 et plus exactement à la dernière incise qui semblait contenir un ordre (καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε). La Vulgate traduit très exactement : « Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium. » Mais saint Augustin lisant dans sa version, au lieu d'*indulgentiam, veniam* qu'il prenait au sens de *pardon* (*De pecc. orig.* 38 : Evidenter dum tribuit *veniam,* denotat *culpam;* de même, *De bono conj.* 10; *Enchir.* 78 etc.), pensa que l'acte conjugal était un péché *véniel* — même quand il avait pour but d'éviter l'incontinence — et n'était excusé que par l'intention d'avoir des enfants. Son autorité a entraîné nombre de théologiens scolastiques et même quelques bons exégètes, comme Estius, quoiqu'ils lussent *indulgentiam*. Mais on voit que cette opinion n'a aucun fondement dans le texte original. Il est d'ailleurs incroyable que saint Paul conseille un mal pour éviter un plus grand mal et qu'il donne par avance l'absolution de tous les péchés véniels qu'amènera son conseil. Ici encore, l'influence de Tertullien (*De exhort. castit.* 3, Migne, II, 917) a été funeste.

ceptible de jamais fournir prise à la discussion ou au doute.

Le cas des célibataires et des veufs diffère de celui des gens mariés en ce que les premiers sont libres de tout engagement : les célibataires pour n'en avoir contracté aucun, les veufs pour en avoir été déliés par la mort du conjoint. Cependant il se résout par les mêmes principes. Le célibataire peut, sans aucune faute, contracter mariage : « En prenant femme tu ne pèches pas et si la vierge se marie elle ne pèche point[1]. » Pareillement, « la femme est liée tant que vit son mari; que si le mari vient à mourir, elle est libre de se remarier à qui elle veut, pourvu que ce soit dans le Seigneur[2] », c'est-à-dire à un chrétien. Même solution pour le père ou le tuteur ayant la garde d'une jeune fille et responsable de sa conduite[3]. Si en la gardant trop longtemps après l'âge nubile, il craint pour lui ou pour elle quelque fâcheuse conséquence — sans qu'il soit possible de spécifier au juste ce qu'il redoute — il fera bien de suivre les conseils de la prudence et de la marier. « En agissant ainsi, il ne pèche nullement »; que la vierge et son fiancé « se marient[4] ». Mais si, d'une part, il n'a point de

1. 1 Cor. 7^{28}. — 2. 7^{39}. Cf. Rom. 7^{2-3}.

3. Dans une intéressante étude, dont les données sont d'ailleurs à vérifier, Achelis (*Virgines subintroductae, ein Beitrag zu 1 Cor.* VII, Leipzig. 1902) cherche à montrer qu'il n'est pas question du père ou du tuteur de la vierge, mais de l'homme, clerc ou laïque, qui l'avait à son service. Si l'homme s'aperçoit qu'il y a danger pour lui dans cette situation — Achelis fait rapporter ὑπέρακμος à l'homme et le traduit par *überreizt* — il fera bien, non pas d'épouser lui-même la vierge, mais de la donner en mariage à un autre. — J. Sickenberger (dans *Biblische Zeitschrift*, 1905, p. 44-69) nous paraît avoir prouvé définitivement qu'il s'agit bien du père et non du compagnon d'une *virgo subintroducta*. Cf. Hugo Koch (*Ibid.* 1905, p. 401-407).

4. 1 Cor. 7^{36} : Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμείτωσαν. Les différences entre l'original et la Vulgate sont nombreuses et non sans importance. *a*) D'après le grec, il y a deux conditions dépendant de εἰ, d'abord la crainte du père (ou du tuteur), ensuite la nécessité morale de procéder au mariage. Le père juge qu'il expose sa vierge au déshonneur (sens actif de ἀσχημονεῖν) ou qu'il s'expose lui-même au déshonneur (sens passif), si (ἐὰν) la vierge est ὑπέρακμος, c'est-à-dire si elle a dépassé l'ἀκμή, que les femmes atteignaient à vingt ans suivant Platon. Cette crainte du père vient évidemment du péril de séduction; d'où résulte aussi la seconde condition : οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι. Le mariage paraît s'imposer. — *b*) Dans ce cas, il est expédient que le père exé-

semblables craintes et si, d'autre part, il est pleinement libre d'agir à sa guise, il fait bien et même mieux, en soi, de garder sa fille vierge. Certains exégètes trouvent singulier que le père dispose du sort de sa fille sans la consulter et choisisse à son gré pour elle la virginité ou le mariage. Nous ne dirons pas que c'est trop envisager la question à notre point de vue moderne d'individualisme à outrance; ni même que, dans le doute, une jeune fille honnête suit généralement l'avis de son directeur naturel; nous nous bornons à observer que le consentement de la fille est implicitement indiqué dans la clause : « Qu'ils se marient! » et, pour le cas contraire, dans l'absence de toute obligation du côté du père. D'ailleurs il n'y a pas lieu de supposer au père ou au tuteur des intentions tyranniques ni un despotisme arbitraire et Paul fait à bon droit abstraction de ce cas exceptionnel[1].

3. La licéité pleine et entière du mariage et des secondes noces est donc hors de discussion. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que l'état de virginité ou de veuvage est en soi meilleur. Aucune équivoque n'est possible à ce sujet. « Je dis aux célibataires et aux veuves : Il est bon pour eux de rester comme je suis moi-même[2] », c'est-à-dire hors du mariage. Et il n'est pas seulement question de *bien,* il est question de *mieux;* car c'est un bien que l'Apôtre souhaite à tout le monde, qu'il voudrait voir réalisé en tous, mais qui dépend d'un don gratuit (χάρισμα) de Dieu. — Après un pres-

cute son dessein de marier sa fille. La Vulgate (quod vult faciat) laisse entendre qu'il peut faire l'un ou l'autre à son gré; mais l'original doit s'expliquer différemment : « qu'il fasse ce qu'il croit devoir faire ». — *c*) « Il ne pèche pas; qu'ils se marient. » La Vulgate (non peccat, si nubat) peut se ramener au sens du grec en changeant le sujet : Non peccat (pater) si nubat (virgo). On voit clairement que le mariage ne répugne point à la fille et que son père en la mariant, loin de lui faire violence, prévient ses désirs.

1. 7^{37-38}. Notez bien les quatre conditions : *a*) Le père est sans crainte (ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος). — *b*) Il n'a rien qui l'oblige à un parti plutôt qu'à un autre (μὴ ἔχων ἀνάγκην). — *c*) Il est libre d'agir à sa guise (ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος). — *d*) Enfin, tout bien pesé, il juge bon de garder sa fille vierge (τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ).

2. 1 Cor. 7^{8}.

sant appel à la virginité, Paul ajoute : « Je dis cela en vue de votre avantage; non pas pour vous tendre un piège, mais pour vous inciter à ce qui est honnête et propre à vous attacher au Seigneur sans distraction[1]. » L'objet des recommandations de l'Apôtre, l'idéal qu'il propose, le moyen de s'attacher plus étroitement au Seigneur, est évidemment quelque chose de meilleur au point de vue spirituel. — Le père qui, toutes réflexions faites et toutes circonstances de temps et de personnes dûment pesées, garde sa fille vierge « agit mieux[2] » qu'en la donnant en mariage. Il lui procure donc un bien supérieur.

Les choses sont parfaitement égales pour les deux sexes. Paul parle en général des gens non mariés (ἄγαμος). S'il mentionne en particulier les vierges et les veuves, c'est que le masculin de ces mots n'est guère usité en grec, et peut-être aussi parce que la licéité du mariage ou des secondes noces pour les hommes n'était pas en question. Mais il fait voir à plusieurs reprises qu'il n'établit entre les sexes aucune différence, ni en fait de préceptes ni en fait de conseils.

Car il est indéniable qu'il donne des conseils : « Au sujet des vierges, je n'ai point d'ordre du Seigneur, mais je donne un avis [ou : j'exprime un sentiment] en vertu de la miséricorde que Dieu m'a faite d'être fidèle[3]. » Que fidèle signifie « digne de foi » ou « fidèle héraut de l'Évangile », cela importe peu : en tout cas, l'Apôtre met en avant l'autorité qu'il tient de Dieu pour étayer son enseignement. Sur un point relatif à la vie chrétienne, il donne un avis motivé; il exprime un sentiment qu'il appuie de raisons surnaturelles et qui, en vertu des circonstances, ne peut être qu'un conseil, de quelque nom qu'on veuille l'appeler. Quand il engage les veuves à ne pas convoler, les assurant qu'à son avis (κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην) elles seront ainsi plus heureuses, et qu'il en appelle à l'Esprit de Dieu qu'il se flatte de posséder, il donne pareillement un conseil. Par cela seul qu'il présente la virginité et le veuvage comme un état plus parfait, plus avantageux, plus

1. 1 Cor. 7^{35}. — 2. 1 Cor. 7^{38}.
3. 1 Cor. 7^{25}. La conclusion est indépendante du sens de γνώμη.

agréable à Dieu, sans être toutefois l'objet d'un précepte, il enseigne l'existence des conseils évangéliques.

Sa préférence pour le célibat serait-elle dictée par des considérations égoïstes, par des visées utilitaires, par le désir d'échapper aux embarras du monde pour mener une existence exempte de troubles et de soucis? Quiconque se flatte de le connaître ne se persuadera jamais qu'il obéisse à des préoccupations si terrestres, à des sentiments si vils; mais il a pris soin lui-même de confondre ces interprètes indignes de sa pensée. Il veut que la cessation temporaire des rapports conjugaux ait pour motif le désir de mieux vaquer à la prière. Il sait que l'homme non marié, s'il est vraiment chrétien, « songe à plaire au Seigneur »; et que l'homme marié, même s'il est chrétien, est absorbé par des idées mondaines et doit « songer à plaire à sa femme ». Il sait pareillement que la vierge ou la veuve peut avoir pour unique soin « d'être sainte de corps et d'esprit », tandis que la femme mariée est distraite par l'obligation de « s'occuper des choses du monde » et par le souci « de plaire à son mari ». Au point de vue spirituel, la situation du célibataire est meilleure; il peut se consacrer tout entier au service de Dieu. Or, conclut l'Apôtre, je veux vous fournir le moyen « de vous attacher au Seigneur sans partage[1] ».

L'instabilité des choses humaines prêche la même leçon : « Je pense qu'il est bon à l'homme d'être ainsi [de rester vierge] à cause de la nécessité présente... Je veux dire, frères, que le temps est court : donc, que ceux qui ont femme soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, ceux qui usent de ce monde comme n'en usant pas; car la figure de ce monde passe[2]. » Paul serait-il hanté par la perspective prochaine de la parousie? Il ne faut pas le nier *à priori*. Sur ce sujet, nous l'avons dit, il n'enseigne rien et a conscience de ne rien savoir. Mais faute de science certaine, il pouvait avoir une opinion fondée sur des probabilités ou des conjectures et, du moment

1. 1 Cor. $7^{32\,34}$. — 2. 1 Cor. $7^{26\text{-}31}$.

qu'il avertit de son ignorance, qu'il se défend de rien enseigner, on ne voit pas d'impossibilité absolue à ce qu'il règle sur ces probabilités sa conduite et ses conseils.

4. Saint Paul proclame avec autant de force que les Synoptiques l'indissolubilité du mariage chrétien, car la loi qu'il promulgue à ce sujet a la même origine. « Aux personnes mariées, j'ordonne ceci, non pas moi mais le Seigneur : Que la femme ne se sépare pas de son mari. Si elle venait à s'en séparer, qu'elle s'abstienne d'une nouvelle union ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Et que le mari ne renvoie point sa femme[1]. » Paul doit avoir connu, par tradition orale, ce précepte du Seigneur rapporté par les trois Synoptiques; il le présente sous une forme qui se rapproche du texte de Marc avec des différences remarquables. En vertu de ce précepte divin, il est interdit à la femme de *se séparer* de son mari (χωρισθῆναι) et il est interdit au mari de *renvoyer* sa femme (ἀφιέναι) : nuance d'expression très délicate pour désigner l'autorité maritale, tant au point de vue juif qu'au point de vue romain. — L'Apôtre prévoit cependant le cas où la séparation de corps aura lieu de fait et laisse entendre qu'elle peut être légitime; mais, dans aucune hypothèse, le mariage n'est rompu. En effet, la femme séparée de son mari n'a qu'une double alternative : ou de se réconcilier avec lui, ce qui montre que le lien subsiste, ou de s'abstenir d'une nouvelle union, ce qui prouve que la première dure encore. — Le renvoi de la femme par le mari est prohibé sans restriction et sans exception, parce que ce *renvoi* (ἀφιέναι) s'entend, pour les Juifs comme pour les Gentils, d'un acte qui aurait pour effet d'annuler légalement le contrat conjugal. Ce cas ne devant jamais se produire, il n'y a pas lieu de bâtir là-dessus d'autres hypothèses. L'indissolubilité du mariage chrétien ne reçoit donc chez saint Paul aucune limitation. Comme il aime à le répéter, le mariage n'est rompu que par la mort[2]. Une femme sera toujours appelée adultère si elle contracte une nouvelle

1. 1 Cor. 7^{10-11}. Cf. Mat. 5^{32}; 19^{9}; Marc. 10^{11-12}; Luc. 16^{18}.
2. Rom. 7^{2-3}. Voir sur ce texte, p. 269.

union du vivant de son mari et il en serait de même de l'homme qui se remarierait du vivant de sa femme; car ces deux termes sont corrélatifs, et l'Apôtre établit entre les époux, au point de vue conjugal, égalité parfaite de droits et de devoirs.

Le mariage mixte a moins de force. Paul ne l'appelle même pas un mariage, réservant ce nom au sacrement qui unit entre eux les fidèles. « Quant aux autres, je leur dis, moi, et non pas le Seigneur : Si un frère a pour épouse une femme infidèle et que celle-ci consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas. Et la femme ayant pour mari un infidèle qui consent à cohabiter avec elle ne doit pas renvoyer son mari[1]. » Ici encore les nuances de pensée et d'expression sont admirablement observées. Ce n'est plus le Seigneur qui parle, c'est l'Apôtre, sans aucun doute avec l'esprit du Seigneur. Il s'adresse aux *autres* (τοῖς λοίποις), à cette catégorie de fidèles qu'il ne peut ranger ni parmi les gens *mariés,* puisqu'il réserve ce mot au mariage chrétien, ni parmi les gens *non mariés,* puisqu'ils vivent réellement dans l'état de mariage. Mais il n'interpelle que le seul conjoint chrétien, car l'Église n'a pas à régler la vie de ceux qui ne lui appartiennent pas. Il défend donc — la forme prohibitive absolue de la phrase (μὴ ἀφιέτω) nous fait penser à une véritable défense plutôt qu'à un conseil — il défend à l'époux chrétien de renvoyer son conjoint infidèle, au cas où celui-ci consent à cohabiter. Une répugnance instinctive mal entendue ou des scrupules peu fondés ne sont point un motif suffisant de séparation. « Car l'homme infidèle est sanctifié dans la femme [fidèle] et la femme infidèle est sanctifiée dans le frère[2]. » Les deux époux étant une même chair et l'époux chrétien étant sanctifié par le baptême, sa sainteté rejaillit sur le conjoint infidèle. Il ne saurait être question de la sainteté intérieure, qui est incommunicable, mais d'une sainteté extrinsèque provenant d'une

1. 1 Cor. $7^{12\text{-}13}$. Noter l'*égalité* absolue de droits et de devoirs.

2. 1 Cor. 7^{14}. Le sens de ἁγιάζεσθαι et de ἅγιος dans ce verset est sans parallèle dans le Nouveau Testament. On peut rapprocher 1 Tim. 4^{5} : Toute créature de Dieu, si on la reçoit avec action de grâces, est bonne; « car elle est *sanctifiée* par la parole de Dieu et la prière ». Dans les deux cas, il s'agit d'une sanctification *extrinsèque;* mais, nulle part ailleurs, cette sanctification n'est appliquée aux personnes.

relation avec les choses saintes, d'une séparation des personnes profanes et d'une consécration initiale au culte de Dieu. Les Corinthiens admettaient cela pour leurs enfants, nés presque tous avant leur conversion, puisque le baptême des premiers néophytes datait à peine de trois ou quatre ans; saint Paul leur fait remarquer que la même raison milite en faveur de la sanctification des époux païens par leur conjoint chrétien.

Cependant « si l'infidèle se sépare, que le chrétien se sépare [aussi]. Le frère ou la sœur n'est pas asservi dans ces circonstances; puisque Dieu vous a appelés [pour vivre] en paix. Car que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari; et que sais-tu, homme, si tu sauveras ta femme[1]? » La permission est claire; la condition ne l'est pas moins. Le chrétien *peut* se séparer. Il n'est plus lié dans ce cas; l'Apôtre, en vertu de son inspiration, le déclare libre. Cependant, à moins d'un danger moral couru par lui, il lui est loisible de renoncer à son privilège. Paul permet; tout au plus conseille-t-il; il ne commande pas. Mais, le cas échéant, il ôte à la partie chrétienne tout regret et tout scrupule, en lui rappelant que Dieu nous invite à la paix et que l'espoir lointain et aléatoire de convertir un jour son conjoint resté infidèle ne saurait lui imposer le sacrifice de la paix, de la joie et de la liberté. Il faut seulement que l'époux non chrétien s'éloigne le premier, soit en refusant de cohabiter, soit en rendant la cohabitation dangereuse ou moralement impossible, par des blasphèmes, des sévices ou des menaces, qui apporteraient le scandale ou la guerre au foyer conjugal. Du reste ce privilège accordé en faveur de la foi n'est qu'une dérogation à la maxime générale : « Que chacun persévère dans l'état que le Seigneur lui a départi, dans le genre de vie où il était quand Dieu l'a appelé. »

On a vu mal à propos une application du privilège de Paul dans la constitution de Pie V (*Romani Pontificis,* 2 août

1. 1 Cor. 7[15] : Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω. Il est clair que le seul fait de rester infidèle ne vérifie pas le χωρίζεται : il faut un refus positif de cohabiter. Ainsi l'entendent, entre autres, saint Basile (XXXIII, 673), saint Chrysostome (LXI, 155), l'Ambrosiaster (XVII, 219), saint Ambroise (XV, 1767), saint Augustin (XL, 216). Saint Chrysostome note avec raison qu'une tentative de perversion de la part de l'infidèle équivaut à un refus.

1571) qui prescrit aux Indiens convertis de garder celle de leurs femmes qui recevra avec eux le baptême, en renvoyant les autres, et dans le décret de Grégoire XIII (*Populis ac nationibus*, 25 janvier 1585) qui dispense les néophytes d'Angola, d'Éthiopie, du Brésil et autres contrées *indiennes* d'interpeller le conjoint païen pour savoir s'il veut cohabiter, au cas où cette interpellation est impossible, déclarant les mariages contractés en vertu de cette dispense valides *quoi qu'il arrive*. Dans le privilège de Paul, l'interpellation est essentielle, si l'on n'a pas d'autre moyen de connaître la volonté du conjoint. L'éloignement *moral* de ce dernier suffit, mais il est nécessaire; l'éloignement *physique* accidentel ne suffirait point. Les cas de Pie V et de Grégoire XIII sont tout différents. Ces deux pontifes, pour des raisons de force majeure, font usage du pouvoir qu'ils ont de dissoudre un mariage chrétien non consommé et, à plus forte raison, un mariage contracté dans l'infidélité. Entre les faits visés dans les documents pontificaux et le privilège de Paul règnent trois grandes différences : pour la *cause*, il y a d'un côté dispense divine promulguée par saint Paul, de l'autre dispense papale d'ordre ecclésiastique; pour le *temps*, la dispense du pape rompt l'ancien mariage dès qu'elle est appliquée ou notifiée, le privilège de Paul le laisse subsister jusqu'à la conclusion d'un nouveau mariage; pour les *conditions*, le pape les détermine selon sa sagesse, tandis que Paul en assigne une seule, le refus formel ou équivalent de cohabiter.

II. Les victimes immolées aux idoles.

1. Les trois cas. — 2. Solution.

1. La religion gréco-romaine était toute en rites et en pratiques. On pouvait penser et dire des dieux immortels à peu près tout ce qu'on voulait pourvu qu'on s'astreignît aux usages religieux de la nation ou de la cité. Mais ces usages envahissaient la vie presque entière. Deuils et joies de famille, vœux et actions de grâces, solennités rituelles, jeux du cirque, anniversaires, mille autres circonstances donnaient lieu à des sacrifices. Les victimes, quand elles n'étaient pas consommées

sur place, dans les dépendances du temple ou dans le bosquet sacré, servaient au festin familial ou étaient distribuées aux proches, et même cédées à vil prix aux détaillants. De là, pour le petit noyau de néophytes perdus dans la masse idolâtre, une perpétuelle source de difficultés, de scrupules et de dangers. Il est à croire qu'ils avaient proposé à Paul trois cas de conscience d'une occurrence plus fréquente : Devaient-ils retirer leur pratique aux bouchers idolâtres, suspects de débiter les viandes offertes dans les temples ou de faire des invocations superstitieuses sur les animaux qu'ils abattaient? Pouvaient-ils s'asseoir à la table de leurs parents ou amis païens, malgré la crainte trop fondée d'y trouver des mets consacrés aux idoles? Leur était-il même loisible, par raison d'office ou de convenance, de prendre part au banquet sacré qui accompagnait d'ordinaire le sacrifice?

Avant d'aborder la question de front, l'Apôtre établit deux principes : il montre que l'idolothyte ne contracte aucune impureté intrinsèque et il prouve qu'une action indifférente peut devenir illicite eu égard aux circonstances.

Qu'est-ce qu'un idolothyte! Une victime immolée aux idoles. Mais qu'est-ce qu'une idole? C'est une chimère, une entité de raison, un néant. L'idole passe pour une divinité : or, « il n'y a qu'un seul Dieu » et ce n'est pas celui que figure l'idole; d'où il suit que l'idole est une image sans modèle, une représentation sans réalité, une idée sans objet. En un mot « l'idole n'est rien dans le monde ». Le fait d'être immolé aux idoles ne peut souiller un être ni le soustraire au domaine de Dieu : « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient » et elle lui appartient d'un droit inaliénable. Sans doute, qui mangerait l'idolothyte « en tant qu'idolothyte », c'est-à-dire avec la persuasion que l'offrande aux faux dieux l'a rendu impur, contracterait la souillure d'une conscience mal formée; mais ce serait faute de science.

Eh bien, c'est de ces esprits faibles, de ces pusillanimes, qu'un chrétien éclairé, doué de *science*, doit tenir compte : « Car le faible, ce frère pour qui mourut le Christ, se perdrait par ta *science*. Ainsi, péchant contre vos frères en scandalisant leur conscience faible, vous pécheriez contre le

Christ. Si un aliment scandalise mon frère, je m'abstiendrai de viande à jamais pour ne point le scandaliser[1]. » Voilà le cœur et l'esprit de Paul. Dans la longue digression qui suit il semble perdre de vue l'affaire des idolothytes. En réalité, il en prépare la solution. Il montre par son exemple l'application de cette maxime : « Si tout est permis, tout n'est pas expédient; si tout est permis, tout n'édifie pas. Que nul ne cherche son propre avantage, mais celui du prochain[2]. » Est-ce que lui, Paul, use de ses droits? Il est apôtre au même titre que les Douze; en tout cas, il est l'apôtre incontesté des Corinthiens. Il pourrait donc vivre aux frais des fidèles; il pourrait comme les autres apôtres, comme Pierre, comme les frères du Seigneur, se faire accompagner d'une femme chrétienne chargée de le servir. Tout travailleur est nourri par celui qui l'emploie; Moïse défend même de museler le bœuf qui foule l'aire. Sous l'ancienne comme sous la nouvelle loi, le prêtre vit de l'autel. Pourquoi lui, Paul, a-t-il renoncé à son droit? Parce qu'il ne veut pas que sa conduite mette obstacle à la diffusion de l'Évangile; parce qu'il tient à son bon renom et à son indépendance; parce qu'il aspire au mérite d'un apostolat absolument gratuit et désintéressé; parce qu'il veut être pour les néophytes un modèle de détachement et un exemple vivant d'abnégation; parce qu'en se faisant tout à tous, Juif avec les Juifs, Gentil avec les Gentils, il espère en sauver au moins quelques-uns; parce qu'enfin il veut pouvoir dire aux néophytes : Imitez-moi comme j'imite le Christ.

2. A la lumière de ces principes, les deux premiers cas de conscience sont déjà résolus. Le chrétien peut, comme tout le monde, acheter au marché les viandes qui s'y trouvent, sans s'inquiéter de leur provenance. Auraient-elles été offertes aux idoles, cette offrande n'y change rien. Il peut aussi accepter les invitations et manger sans scrupule de tout ce qu'on lui sert. Mais, si quelqu'un signale la présence d'un idolothyte, il faut s'en abstenir. Cette remarque montre qu'on se scandalise, ou laisse supposer qu'on se scandalisera, et la charité nous fait

1. 1 Cor. 8^{13}. — 2. 10^{23}; cf. 6^{12}.

un devoir d'éviter le scandale. On pourrait croire le troisième cas semblable au précédent : un abîme les sépare. Prendre part à un banquet sacré avec les adorateurs des faux dieux est un légitime objet de scandale. Que dirait-on d'un chrétien assis à la table des idoles? Il y a de plus danger prochain d'idolâtrie : témoin les Israélites qui, après avoir franchi la mer Rouge et passé sous la nuée lumineuse, double figure du baptême, après avoir mangé la manne et bu l'eau miraculeuse de l'Horeb, type de l'eucharistie sous ses deux espèces, furent invités au festin de Béelphégor et adorèrent le dieu. Mais, indépendamment du scandale et du danger prochain, la participation au banquet sacré est par elle-même un acte idolâtrique. Saint Paul le prouve par deux arguments d'analogie. Les Juifs qui consomment les victimes offertes dans le Temple se mettent, de l'aveu de tous, en communion avec l'autel. Nul chrétien n'ignore que boire au calice et rompre le pain consacré c'est communier au sang et au corps du Christ : « Je ne veux pas, ajoute l'Apôtre, que vous soyez les convives et les alliés des démons. Vous ne pouvez pas boire le calice du Seigneur et la coupe des démons; vous ne sauriez participer à la table du Seigneur et à la table des démons [1]. »

1. 1 Cor. 10^{20-21}. Les trois invitations à dîner suivantes, dont on possède l'original, feront comprendre, mieux que toutes les dissertations, les cas de conscience des Corinthiens et les solutions de Paul. Nous les empruntons à Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, 1898-1904 :

A) N° CX (t. I, p. 177), IIe siècle.

Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆ-
σαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαρά-
πιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον,
ἥτις ἐστὶν ιε̄, ἀπὸ ὥρας θ̄.

B) N° DXXIII (t. III, p. 260), IIe siècle.

Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνῆσ(αι)
παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου
Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος).
τῇ ῑ ἀπὸ ὥρας θ̄.

C) N° CXI (t. I, p. 177), IIIe siècle.

Ἐρωτᾷ σε Ἡραῖς δειπνῆσαι
εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς
ἐν τῇ οἰκίᾳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν
πέμπτη, ἀπὸ ὥρας θ̄.

Chez tous les peuples, la table forme entre les convives une sorte de lien sacré, qui devient plus intime et plus saint quand le banquet est la consommation du sacrifice. Il y a dans le festin religieux : l'union ordinaire entre hôtes et convives; l'union avec le prêtre sacrificateur, car la consommation de la victime est le complément du sacrifice; l'union vraie ou supposée avec le dieu, censé présent au milieu de ses adorateurs; l'union avec la victime elle-même, véhicule de bénédictions. Il est manifeste que ces unions — du moins les trois dernières — constituent un lien religieux. Ce n'est donc plus la charité ou l'édification qui est en jeu, mais la religion elle-même. Un acte du culte fait en l'honneur d'une fausse divinité, qu'on le veuille ou non, est un acte idolâtrique. Non pas que les idoles aient une existence réelle ou que l'offrande aux idoles souille une créature. Saint Paul vient d'affirmer qu'il n'en est rien et il ne se contredit point. Seulement les sacrifices qu'on n'offre pas au vrai Dieu sont censés offerts aux démons; et c'est en effet le démon qui en tire avantage.

On s'est demandé comment Paul s'accorde avec le décret apostolique qui avait expressément interdit l'usage des idolothytes. Le décret de Jérusalem était temporaire et local. Simple mesure de discipline, essentiellement variable, proposée par saint Jacques dans un but de conciliation, pour adoucir les heurts entre néophytes Juifs et Gentils, dans les églises mixtes, il ne s'imposait directement qu'aux fidèles d'Antioche,

a) L'invitation faite par Chérémon « de dîner à la table du Seigneur Sérapis et au Sérapéum » ne pouvait être acceptée par un chrétien, d'après les principes de Paul, car il s'agit d'un banquet sacré dans un lieu sacré, c'est-à-dire d'un acte idolâtrique (Cf. 1 Cor. 8^{10} : ἐάν τις ἴδῃ σὲ... ἐν εἰδωλίῳ κατακείμενον...) — *b*) Un chrétien était pareillement tenu de décliner la seconde, car bien que le banquet sacré eût lieu chez Claude fils de Sérapion, c'était toujours un banquet sacré donné en l'honneur du Seigneur Sérapis et la table où devaient s'asseoir les convives était la table (κλείνη, c'est l'orthographe usuelle des papyrus pour κλίνη) du dieu (Cf. 1 Cor. 10^{21} : οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων). — *c*) Mais il pouvait répondre à la troisième, malgré la crainte qu'on ne servît au festin des noces quelque victime offerte aux idoles à l'occasion de ce mariage si, comme le nom le ferait supposer, Héraïs était païenne (Cf. 1 Cor. 10^{27}). Il aurait dû seulement, pour éviter le scandale, s'abstenir de tout plat signalé comme provenant d'un sacrifice.

de Syrie et de Cilicie. Saint Paul avait cru devoir le promulguer encore en Galatie et probablement aussi en Asie, où la composition des communautés chrétiennes était la même; mais il n'avait aucune raison de l'étendre à Corinthe où l'élément judéo-chrétien devait être minime. D'un autre côté, la solution libérale donnée pour Corinthe n'engageait pas l'avenir. Il était naturel qu'après le triomphe du christianisme on adoptât une solution plus rigoriste. On ne pouvait plus invoquer alors la nécessité morale, et l'on n'avait plus aucun motif de donner aux sacrifices païens cette sorte de coopération matérielle qui semblait être un encouragement. Les idolothytes furent donc prohibés comme les jeux du cirque, soit à cause du scandale désormais inévitable, soit à raison du danger prochain. Il ne faut pas s'étonner non plus si quelques Pères, perdant de vue l'enseignement de saint Paul, en vinrent à regarder les idolothytes comme souillés par la seule offrande aux idoles et défendus par le fait même.

III. L'agape et l'eucharistie.

1. Le voile des femmes. — 2. Les quatre abus des agapes.
3. La profanation de l'eucharistie.

1. Partout où se trouvait un noyau de fidèles, des réunions publiques s'établirent. On choisit de préférence le premier jour de la semaine appelé, dès le temps de saint Jean, le jour du Seigneur[1]. Y eut-il d'abord, comme cela se pratiquait sous Trajan, deux assemblées distinctes, l'une pour l'instruction, l'autre pour la fraction du pain? La première Épître aux Corinthiens le fait supposer. En effet, les catéchumènes et les païens assistent aux réunions où prophètes et *glossolales* déploient leurs charismes[2], et il n'est pas probable qu'on les admît à la célébration des mystères.

1. Apoc. 1^{10} : Ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Ce n'est pas encore κυριακή tout court, comme dans S. Ignace, *Magnes.* IX, 1, ou κυριακὴ Κυρίου, comme dans la *Didachè*, XIV, 1. C'est le *premier* jour de la semaine ou dimanche qu'a lieu l'assemblée religieuse (1 Cor. 16^2 κατὰ μίαν σαββάτου) et la célébration de l'eucharistie (Act. 20^7 ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων). Barnabé, *Epist.* XV, 9, l'appelle le huitième jour.

2. 1 Cor. $14^{23\text{-}24}$ (ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ce dernier n'étant ni fidèle ni infidèle ne peut être que catéchumène).

Paul n'a pas en vue de nous décrire ces assemblées; il se propose uniquement de corriger les abus qui s'y étaient glissés depuis son départ. Les détails les plus familiers s'écrivent peu. Quand on les touche en passant, ce n'est guère que par voie d'allusion. Grâce aux difficultés des Corinthiens un coin du voile se soulève, trop peu pour satisfaire notre curiosité, assez pour nous permettre de jeter un regard discret sur le fonctionnement des églises à leur origine.

Dans les cités grecques en général, les femmes jouissaient d'une liberté très grande et Corinthe n'était pas pour elles une bonne école de retenue et de modestie. Il paraît que plusieurs assistaient sans voile aux assemblées religieuses et se permettaient même d'y prendre la parole. Paul condamne cette pratique comme inconvenante, comme contraire à la coutume des autres églises et comme opposée à ses propres enseignements[1]. Il est évident que, dans les mœurs de l'époque, aller tête nue était signe d'autorité et d'autonomie, tandis que le voile symbolisait la crainte, le deuil, la sujétion. Or, le christianisme qui venait émanciper la femme, relever sa condition sociale, lui rendre son rang d'honneur au foyer domestique, ne lui assignait aucune place dans les fonctions sacrées de la hiérarchie ecclésiastique. De par la loi de Dieu et l'ordre de la nature, la femme est soumise à son mari et son maintien extérieur doit exprimer cette dépendance. L'Apôtre le lui rappelle et lui fait un devoir de s'en souvenir à l'église : « Le chef de la femme est l'homme, le chef de l'homme est le Christ, le chef du Christ est Dieu[2]. » Telle est la hiérarchie légitime. Le Christ, chef suprême de l'Église sous la haute suzeraineté de Dieu, a réservé à l'homme seul le pouvoir de l'ordre, et c'est par l'homme qu'il exerce sa juridiction; la femme est au dernier rang, sans autorité propre. L'homme et la femme, on le voit, sont pris au sens collectif, et rien ne s'oppose par conséquent à leur inégalité individuelle ni à leurs relations mutuelles de supérieur et d'inférieur. Mais saint Paul veut que la hiérarchie des sexes s'exprime sensiblement dans les fonctions liturgiques. L'homme priant ou

1. 1 Cor. 11^{3-16}. — 2. 11^{3}. Cf. Eph. 5^{23}.

prophétisant à l'église la tête couverte déshonore sa tête, parce qu'il abdique volontairement la dignité hiérarchique dont le Christ l'a honoré. Une femme priant ou prophétisant tête nue déshonorerait sa tête, parce qu'elle montrerait par cet acte une arrogance et une effronterie peu convenables à son sexe et à son rang infime[1]. Autant vaudrait, dit l'Apôtre, qu'elle eût la tête rasée. Dans le monde païen on rasait les personnes viles : en Grèce les esclaves, à Rome les danseuses et les courtisanes, comme marque distinctive de leur ignominieux métier.

L'histoire de la création donne à la femme la même leçon de retenue. L'homme est en quelque sorte le reflet direct de la majesté divine, tandis que la femme est comme l'image d'une image. Dieu dit en la formant : « Faisons à l'homme une aide qui lui soit semblable. » L'homme est pris pour modèle. De plus, la femme est tirée de lui, comme il avait été tiré lui-même de la matière inerte. Enfin « la femme est faite en vue de l'homme » ; parce qu'il « n'était pas bon que l'homme fût seul ». Voilà trois motifs de subordination que l'Esprit-Saint lui donne à méditer[2]. Du reste, la nature est d'accord avec la révélation pour lui enseigner la modestie et la décence. Elle lui a donné la chevelure en guise de voile. C'est pour elle un honneur et un ornement dont elle n'est pas privée sans affront. La honte pour l'homme au contraire serait de nourrir sa chevelure, comme les efféminés qui ont dépouillé toute pudeur et pour lesquels le vœu de la nature compte pour rien.

L'Apôtre résume sa pensée dans cette phrase quelque peu énigmatique : « C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête [le signe de] l'autorité [de l'homme] à cause des anges[3] », té-

1. Ce n'est pas à dire qu'il lui soit loisible de *prophétiser* en public, même la tête couverte : l'Apôtre va le lui interdire (14^{34}) ; mais si elle le faisait tête nue il y aurait pour elle une double indécence.

2. Paul tempère pourtant sa pensée en relevant les avantages de la femme (vv. 11-12) : La femme est nécessaire à l'homme, car il n'est pas bon que l'homme soit seul. Si la femme est (tirée) de l'homme, l'homme à son tour naît de la femme : Ὥσπερ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός. Cela rétablit un peu l'équilibre.

3. 1 Cor. 11^{10}. Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. Le *c'est pourquoi* vise le rang subordonné de la femme dans la création (vv. 7-9) : γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. — Ἐξουσία (Vulgate : *po-*

moins de la subordination originaire des sexes au jour de la création et invisibles mais sévères gardiens du chrétien dans les lieux consacrés à la prière et aux rites augustes.

Ces considérations sont profondes; les Corinthiens étaient exposés à les trouver subtiles. Paul prévoit l'objection et y répond d'avance, en opposant aux raisonneurs la pratique des autres églises et son enseignement formel[1]. L'Église, sitôt après sa naissance, avait donc déjà ses coutumes fixes, auxquelles le fidèle était tenu de se conformer, alors même qu'il n'en aurait pas compris ou apprécié les raisons. Les apôtres de leur côté avaient le droit reconnu d'édicter des lois et de les faire observer. Leur autorité tranchait tout.

2. Paul avait eu connaissance d'autres abus par la relation de témoins qu'il a la délicatesse de ne pas nommer :

En faisant cette injonction [relative au voile des femmes], je ne vous loue point de ce que vous vous réunissez non pour le mieux mais pour le pire. Et d'abord quand vous vous réunissez en assemblée, j'apprends qu'il y a des divisions parmi vous et je le crois en partie. Car il est nécessaire qu'il y ait parmi vous même des sectes, afin que ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée soient manifestés. Lors donc que vous vous assemblez en commun ce n'est pas la Cène du Seigneur que vous mangez. Car chacun, en se mettant à table, commence par prendre son propre repas et l'un a faim tandis que

testas) ne peut être que le signe ou le symbole de la puissance du mari et par conséquent de la dépendance de la femme, c'est-à-dire la coiffure ou le voile. Diodore de Sicile, *Histor.* I, 47, dit de même : ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, et par trois *royaumes* il entend trois *diadèmes*. — Il faut laisser au mot « anges » son sens ordinaire, bien préférable à toutes les hypothèses fantaisistes qu'on a voulu lui substituer. Il est seulement probable qu'il s'agit non pas des anges en général mais des anges gardiens. Ainsi l'entendent Théodoret, saint Jérôme, saint Augustin, *De Trinit.* XII, 7, etc. C'était à cette époque une idée familière, Act. 12^{15}; Mat. 18^{10} (Cf. Luc. 15^{10}; 1 Tim. 5^{21}). Le respect des anges gardiens est un motif puissant de se bien conduire.

1. 1 Cor. 11^{16} : « Si quis autem videtur contentiosus esse [plutôt εἴ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι : si quelqu'un trouve bon, juge à propos, de disputer] nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei » [il faudrait plutôt *ecclesiae*, αἱ ἐκκλησίαι]. La coutume dont parle l'Apôtre n'est pas l'habitude de disputer, qu'il appellerait *coutume* (συνήθεια) d'un nom bien impropre; c'est la coutume blâmée chez les Corinthiens, en vertu de laquelle les femmes paraissaient à l'église sans voile. Cette coutume abusive n'existait point dans les autres églises.

l'autre est ivre. N'avez-vous pas des maisons où vous puissiez manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu et voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Dois-je vous louer? En cela je ne vous loue point [1].

Une des plus touchantes institutions du siècle apostolique étaient les agapes. Triomphe de l'égalité et de la fraternité chrétiennes, représentation vivante du dernier banquet du Christ sur la terre, symbole du festin qui doit réunir les élus autour du trône de Dieu, les agapes étaient en même temps, comme le dit éloquemment saint Chrysostome, « une occasion de charité, un moyen de soulager la pauvreté et d'assagir la richesse, un grand spectacle d'édification et une école d'humilité ». Jointes à l'eucharistie, qu'elles précédaient parfois en signe d'union fraternelle entre les communiants et en souvenir de la dernière Cène, qu'elles suivaient le plus souvent en signe de joie spirituelle et d'actions de grâces, les agapes n'étaient qu'une annexe et qu'un complément de l'eucharistie. Mais elles étaient fort exposées à perdre leur caractère liturgique et à dégénérer en un repas profane, pareil à celui des hétairies ou autres confréries païennes. Dès le temps des apôtres, des abus criants se produisirent; saint Paul, saint Pierre et saint Jude sont obligés de les réprimer. Bientôt on sépara l'eucharistie de l'agape. Puis, insensiblement, celle-ci fut restreinte à quelques solennités commémoratives, ou transformée en repas de charité offert aux pauvres par des per-

1. 1 Cor. 11[17-22]. *a*) Paul argumente d'abord *a majori ad minus :* « Je crois partiellement qu'il y a parmi vous des *divisions* (σχίσματα), car il faut qu'il y ait dans l'Eglise *même des sectes* (καὶ αἱρέσεις). » Ce dernier mot dit plus que l'autre; bien que ni σχίσμα ni αἵρεσις n'eussent encore le sens qu'ils reçurent beaucoup plus tard. Une des raisons d'être des sectes est que les chrétiens sincères (δόκιμοι) soient « mis à l'épreuve » et par suite en valeur. — *b*) Cette phrase *jam non est Dominicam coenam manducare* (οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν) est diversement expliquée. Beaucoup traduisent : « *Il n'est pas possible* de manger la Cène du Seigneur [à cause des divisions] », en entendant la Cène du Seigneur de l'eucharistie seule. Mais comme οὐκ ἔστιν (pour οὐκ ἔξεστιν) est très rare en ce sens, mieux vaut s'en tenir à la signification naturelle. « *Ce n'est pas* manger la Cène du Seigneur [mais c'est faire un repas profane où l'égoïsme se donne carrière] », en entendant la Cène du Seigneur de *tout* le festin liturgique, comprenant l'agape et l'eucharistie.

sonnes riches. La difficulté qu'eut l'Église à extirper ces vieilles coutumes prouve combien elles étaient enracinées et vivaces. La liturgie en a conservé de faibles vestiges dans la cérémonie de l'offrande, la distribution du pain bénit, la collation donnée le Jeudi saint à douze pauvres, peut-être aussi dans le baiser de paix.

Quatre abus étaient signalés dans les agapes des Corinthiens. On se partageait en groupes distincts, les parents avec leurs parents et les amis avec leurs amis, ce qui détruisait la beauté symbolique de ce fraternel banquet. — Au lieu de mettre tout en commun, chaque groupe consommait ses propres provisions avec un égoïsme injurieux et choquant. — Les premiers arrivés se mettaient à table sans s'inquiéter des retardataires. — Enfin, ce qui portait le scandale au comble, quelques-uns, oubliant totalement le respect dû à l'assemblée et le caractère sacré de la cérémonie, s'abandonnaient à des excès de boisson. Se comporter de la sorte ce n'était plus évidemment célébrer la Cène du Seigneur; c'était faire un vulgaire pique-nique, aussi peu religieux que les éranes païens.

Paul ne met pas en question la légitimité des agapes. Lui qui s'élève avec tant de force contre les femmes assez hardies pour paraître à l'assemblée sans voile ou pour y prendre publiquement la parole, contrairement à l'usage des autres communautés chrétiennes, de quel ton réprouverait-il la coutume des agapes, déjà sujette à tant d'abus, si elle n'était que particulière et locale! Il faut en conclure qu'elle était en vigueur dans les églises fondées par lui aussi bien qu'à Jérusalem : c'est pourquoi, au lieu de la supprimer, il se borne à la réglementer. Il ordonne de s'attendre mutuellement, de fraterniser avec tous, de se rappeler que ce banquet liturgique n'a pas pour but d'apaiser la faim et la soif — on ne se réunit pas dans un lieu sacré pour cela — mais de commémorer dans son ensemble la Cène du Christ, de symboliser la charité et l'union des fidèles et de préluder de la sorte à l'eucharistie[1].

1. La seule disposition qu'il prend relativement à l'agape et à l'eucharistie est la suivante (11^{33-34}) : Συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους

3. C'est même cette dernière considération qui prédomine et l'on ne doit pas chercher d'autre lien entre les deux passages relatifs à l'eucharistie et aux agapes. En réalité, il ne semble pas que les abus se fussent glissés dans la célébration de l'eucharistie elle-même. Du moins saint Paul n'en dit rien. Mais, à cause de leur liaison intime, les désordres des agapes avaient leur contre-coup sur les saints mystères, dont elles étaient moins le prélude que la profanation anticipée.

En cela je ne vous loue point. Car je tiens du Seigneur ce que je vous ai transmis à mon tour, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et, rendant grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps [donné *ou* immolé] pour vous; faites ceci en mémoire de moi. De même, il prit le calice, après avoir soupé, disant : Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang; faites ceci, chaque fois que vous [y] boirez, en mémoire de moi. Car, chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Aussi quiconque mange le pain ou boit le sang du Seigneur indignement se rend coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve et ainsi mange de ce pain et boive de ce calice; car qui mange et boit, sans discerner le corps (du Seigneur), mange et boit son propre jugement. C'est pourquoi beaucoup parmi vous sont malades et infirmes; et nombreux sont les morts. Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. Mais ce jugement du Seigneur est un avertissement, pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde[1].

Ceux qui ne veulent voir dans les dogmes chrétiens que le terme d'une lente évolution et la résultante de longs efforts, qui finissent par se combiner après avoir longtemps agi en sens contraire, doivent éprouver un grand embarras à la lecture de ce passage, écrit moins de trente ans après l'institution de l'eucharistie et d'une inattaquable authenticité. La langue théologique d'aujourd'hui décrit-elle en termes plus précis et plus explicites le plus consolant et le plus ineffable de nos mystères? Paul tient cette doctrine du Seigneur lui-même, il le déclare expressément, car on ne peut entendre

ἐκδέχεσθε. Εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. Il ajoute qu'à son arrivée il réglera les points de moindre importance.

1. 1 Cor. 11[22-32].

ses paroles d'une révélation par intermédiaire qui ne le distinguerait en rien du moins favorisé des fidèles[1].

On a remarqué depuis longtemps que, dans le récit de l'eucharistie, Luc dépend de Paul, comme Matthieu et Marc semblent dépendre l'un de l'autre, sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la priorité[2]. Entre Paul et Luc, il n'y a que trois différences d'importance minime, dont aucune n'altère le sens. — Dans la consécration du pain, l'évangéliste exprime le verbe, que saint Paul sous-entend. Il dit : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous », tandis que l'Apôtre, d'après la leçon critique la plus autorisée, dit simplement : « Ceci est mon corps lequel [est] pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν); mais il est clair que cette manière de parler elliptique réclame un complément et nous ne pouvons hésiter qu'entre *donné* ou *immolé,* selon que nous y voyons ou non une allusion au sacrifice du Calvaire. — Dans la consécration du calice, le rapport des deux écrivains est tout aussi étroit. Les paroles de l'institution sont rapportées ainsi : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang[3] »; seulement saint Luc ajoute : « qui

1. 1 Cor. 11[23] : Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. Le γάρ (*enim*) justifie ce que Paul vient de dire : « In hoc non laudo. » Entre la conduite des Corinthiens dans la célébration de l'agape et l'institution de l'eucharistie qu'ils devraient commémorer, le contraste est trop grand; « ce n'est plus prendre le repas du Seigneur » : οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. — La tradition, reçue directement *du Seigneur,* a été transmise par l'Apôtre lui-même aux Corinthiens. Si Paul ne l'avait pas reçue directement du Seigneur il n'aurait aucune raison d'ajouter ἀπὸ τοῦ Κυρίου. Il est vrai que la réception immédiate s'exprimerait mieux par la particule παρά, mais ἀπό se dit également d'une transmission sans intermédiaire (Gal. 3[2]; Col. 1[7]; 3[24]; Act. 9[13] etc.) et ici le sens était clair par lui-même. Dire sans restriction qu'on tient *un fait* de quelqu'un, c'est dire qu'on l'a appris de sa bouche, surtout quand on se distingue ainsi de ceux qui l'ont appris d'une autre manière.

2. Matt. 26[26] et Marc 14[22] : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. — 1 Cor. 11[24] : Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (var. κλώμενον ou θρυπτόμενον). — Luc. 22[19] : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. — On voit que tous ont les cinq mots essentiels : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

3. Matt. 26[28]; Marc. 14[24] : Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον [Marc omet γάρ et remplace περὶ par ὑπέρ; Matthieu ajoute à la fin εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; beaucoup de manuscrits des deux ajoutent καινῆς avant διαθήκης]. — 1 Cor. 11[25], Luc 22[20] : Τοῦτο τὸ ποτήριον καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. [Luc omet le verbe et ajoute à la

est versé pour vous ». Cette addition était déjà virtuellement contenue dans « le sang de l'alliance »; car, étant donnée l'allusion formelle à la conclusion de l'ancienne alliance, ce sang ne peut être que le sang du sacrifice répandu en faveur de ceux dont il scelle le pacte de réconciliation. — Plus légère encore est la dernière divergence. A chacune des deux formules Paul adjoint le précepte : « Faites ceci en mémoire de moi »; Luc l'omet la seconde fois comme superflu, les deux parties du rite sacramentel étant inséparables.

Il est incontestable que, chez l'un et l'autre, la consécration du calice offre une certaine difficulté. Dans la formule : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang », avec ou sans l'addition « qui est répandu pour vous », l'obscurité ne tient nullement à la métonymie si usuelle qui prend le calice pour son contenu; elle vient d'une figure de langage moins courante, qui consiste à prendre la cause pour l'effet ou réciproquement, l'alliance conclue dans le sang pour le sang qui scelle l'alliance. Cependant, si l'on tient compte du parallélisme avec la première consécration « Ceci est mon corps », qui semble exiger comme pendant « Ceci est mon sang »; si l'on se reporte aux paroles de l'Exode rappelées dans la formule; si enfin l'on réfléchit que, dans tout ce contexte, saint Paul emploie indifféremment les locutions « boire le calice » et « boire le sang du Seigneur » comme absolument synonymes, on n'hésitera pas à conclure que la nouvelle alliance dans le sang équivaut au sang de la nouvelle alliance. Dans cette expression complexe, Paul et Luc mettent en relief l'effet, l'alliance; tandis que Marc et Matthieu mettent en saillie la cause, le sang. On ne comprendrait donc pas que saint Thomas jugeât la formule paulinienne insuffisante, si — chose étrange — il ne soutenait que celle des deux premiers synoptiques l'est également[1] : d'où il suivrait qu'aucun des quatre écrivains sacrés ne nous aurait transmis, même en substance, la vraie formule de la consécration, et que les églises orientales n'auraient jamais eu de vrai sacrifice.

ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον]. Les deux formules font clairement allusion à l'Exode 24[8] : Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο ὁ Κύριος πρὸς ὑμᾶς.

1. *Summa theol.*, pars III, qu. LXXVIII, art. 3.

Les allusions au sacrifice, dans les diverses formules de consécration, se rapportent-elles au sacrifice de la croix ou au sacrifice de l'autel? Il faudrait accepter sans doute la première alternative si le futur *tradetur* de la Vulgate rendait exactement le texte. Mais ce mot, ou répond à un participe présent (κλώμενον, θρυπτόμενον), ou plus probablement ne répond à rien du tout, la meilleure leçon paraissant être : « Ceci est mon corps, lequel [est] pour vous. » Cette impression se confirme quand on rapproche de la formule de Paul celle de Luc : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous », avec un participe présent qui indique la simultanéité du don. Même phénomène pour la consécration du calice. Saint Paul n'ajoute rien à la mention du sang de la nouvelle alliance, mais l'addition des trois Synoptiques a son verbe au présent et non pas au futur : « qui est répandu pour vous, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés ». On peut dire, il est vrai, que l'immolation du Calvaire étant si proche on peut la traiter comme présente. Néanmoins cette exégèse a quelque chose de forcé et d'obscur. Si on la rejette, il faudra admettre que les allusions au sacrifice visent directement le sacrifice de l'autel et non celui de la croix.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment ce passage prouve invinciblement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, ni d'examiner si les paroles de Paul autorisent l'usage de la communion sous une seule espèce. Un seul point mérite réflexion. L'Apôtre affirme que « quiconque mange ce pain et boit le calice du Seigneur *indignement* est coupable du corps et du sang du Seigneur »; que « celui qui mange et boit *indignement* boit et mange sa propre condamnation, *ne discernant pas* le corps du Seigneur ». Mais la réception indigne a des degrés infinis, depuis l'irrévérence jusqu'au sacrilège; et il en est de même du défaut de discernement, plus ou moins conscient et plus ou moins coupable. Paul ajoute qu'à cause de cela — de ce traitement indigne et de ce défaut de discernement — les Corinthiens sont affligés de maladies nombreuses et ont à déplorer des morts fréquentes; que ce sont là des avertissements paternels qu'ils pourraient éviter en se jugeant eux-mêmes avec plus de

rigueur. Or il n'a blâmé jusqu'ici que trois ou quatre abus relatifs à la célébration de l'agape et il ne donne pas d'autre ordre que celui de prendre ce repas liturgique ensemble et avec décence. Il est donc fort probable que par le mot « indignement » il entend non seulement les dispositions mauvaises mais aussi les irrévérences et le manque de bonne préparation. Les châtiments sévères infligés aux Corinthiens pourraient faire croire à des dispositions plus criminelles, mais on observera que saint Paul ne leur donne pas le nom de châtiments; il les appelle seulement des leçons, ayant pour objectif la correction et le salut des fidèles. Or, si une conduite inconsidérée et un manque de respect envers l'eucharistie sont punis de la sorte, quel supplice ne mériterait pas la communion vraiment sacrilège!

IV. Les charismes

1. Diverses espèces de charismes. — 2. La prophétie et le don des langues.

1. Jésus-Christ, en montant au ciel, promettait aux croyants le pouvoir de chasser les démons, de guérir les malades, de parler en langues nouvelles, de rendre inoffensifs le venin et le poison[1]. Sa promesse n'avait pas tardé à se réaliser. Quand l'Esprit-Saint descendit sur les apôtres à Jérusalem[2], sur les simples fidèles en Samarie[3], sur les prémices de la gentilité à Césarée[4], sur les anciens adeptes de Jean-Baptiste à Éphèse[5], des phénomènes du caractère le plus merveilleux se manifestèrent. Les néophytes de Corinthe en avaient été favorisés avec tant d'abondance qu'ils consultèrent Paul[6] sur la valeur et l'usage de ces dons extraordinaires.

Le plus urgent était d'en vérifier la provenance. « Nul homme mû par l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus [soit] anathème! et nul ne peut confesser que Jésus [est] Seigneur si ce

1. Marc. 16^{17-18}. — 2. Act. 2^{4}. — 3. Act. 8^{8}.
4. Act. 10^{46}. — 5. Act. 19^{6}.
6. 1 Cor. 12^{1}. Cette formule (Cf. 7^{1}, 8^{1}, 16^{1-12}) montre que les Corinthiens avaient posé la question. — Il est évident que τῶν πνευματικῶν est au neutre et signifie les choses spirituelles, les dons spirituels, et non pas les hommes spirituels, les possesseurs de charismes.

n'est dans l'Esprit-Saint[1]. » Saint Paul, remarquons-le bien, ne prétend pas offrir une pierre de touche également applicable à tous les temps et à tous les lieux. Aux époques troublées par des discussions religieuses, il y a toujours une formule qui est le mot de passe des orthodoxes : l'*homoousios* au temps d'Arius, le mérite des œuvres au temps de Luther, la grâce suffisante au temps de Jansénius. Pour saint Jean, c'est la foi au Verbe fait homme qui est le critère de l'orthodoxie, tous les hérétiques d'alors ou niant l'humanité du Christ, ou rejetant sa divinité, ou ne reconnaissant entre les deux qu'une union accidentelle. Pour saint Paul, c'est la suprématie de Jésus-Christ. Confesser que Jésus est Seigneur est une profession de foi abrégée et un résumé du credo; car c'est confesser équivalemment qu'il est le Messie, qu'il est le Fils de Dieu, qu'il est Dieu. Jésus disait des faux prophètes : « Vous les reconnaîtrez à leurs œuvres » ; saint Paul et saint Jean disent : « Vous les reconnaîtrez à leur doctrine. » L'hypocrisie peut donner le change : Dieu seul en perce le masque; mais la règle donnée suffit en pratique, et s'il reste toujours une possibilité d'erreur, elle est en pareil cas inoffensive. D'ailleurs, parmi les charismes, il en était un, le discernement des esprits, qui avait justement pour but de constater l'origine surnaturelle de ces dons spirituels.

Nous entendons ici par *charismes*[2] ce que les théologiens

1. 1 Cor. 12[3] : Γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει· ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. — Comparez la formule de Jean, 1 Joan. 4[2-3].

2. En dehors de saint Paul et de la *Prima Petri* (4[10]), le mot χάρισμα n'a été rencontré que dans Philon (*De leg. alleg.* III, 30) où il semble synonyme de χάρις. Les Pères apostoliques et les écrivains ecclésiastiques plus récents, empruntant le mot à saint Paul et l'employant dans un sens très général, ne nous sont d'aucun secours (Clément, *Ad. Corinth.* XXVIII, 1; Ignace, *Ephes.* XVII, 2; *Smyrn. initio; Polyc.* II, 2). Il ne se trouve ni dans la *Didachè* ni dans *Barnabé.*

Dans saint Paul, où il revient seize fois en tout, il a certainement sept fois le sens technique dont il est ici question (Rom. 12[6]; 1 Cor. 1[7]; 12[4.9.28.30.31]). Ailleurs il est à peu près synonyme de *grâce* : la grâce de la rédemption (Rom. 5[15.16]; 6[23]), la grâce sacramentelle de l'ordre ou plutôt la grâce d'état qui est le fruit de ce sacrement (1 Tim. 4[14]; 2 Tim. 1[6]); enfin il désigne parfois un don spirituel différent du charisme proprement dit (1 Cor. 7[7]; 2 Cor. 1[11]; Rom. 1[11]; 11[29]).

appellent grâces gratuites (gratis datae) par opposition aux grâces sanctifiantes (gratum facientes). Elles ne se distinguent pas des autres par le fait d'être gratuites — car qui dit grâce dit don gratuit — mais parce que, en soi, elles ne sont pas sanctifiantes; elles ne renferment que la notion du genre sans la différence spécifique. Le charisme peut se définir : un don gratuit, surnaturel, passager, conféré en vue de l'utilité générale, pour l'édification du corps mystique du Christ. *Gratuit,* en ce sens qu'il n'a aucune connexion nécessaire avec la grâce sanctifiante et que, n'étant pas requis pour le salut, l'Esprit-Saint « l'accorde à qui il veut et quand il veut[1] », bien qu'il y ait espoir de l'obtenir en le demandant[2]. *Surnaturel,* car c'est une opération spéciale du Saint-Esprit en nous[3], pouvant toutefois se greffer sur une aptitude naturelle, comme la grâce en général se superpose à la nature qu'elle transforme et surélève. *Passager,* puisque l'Esprit le donne et le retire à son gré; il est transitoire par rapport aux vertus théologales qui demeurent, surtout à la charité qui ne déchoit pas; mais il n'en possède pas moins une certaine stabilité, en vertu de laquelle l'homme habituellement doué du charisme prophétique sera dénommé prophète. Enfin le charisme est *conféré en vue de l'utilité générale,* ainsi que Paul l'affirme en propres termes[4]. La comparaison des charismes aux membres du corps humain, dont la fonction est de concourir à l'action et au bien-être communs, prouve au fond la même chose. Aussi les charismes sont-ils estimés au prorata de leur utilité : plus ils sont profitables à la société chrétienne, plus ils sont parfaits. Octroyés en raison du bien commun plutôt qu'en faveur des individus, ils pouvaient un jour disparaître, sans priver l'Église d'aucun organe indispensable.

2. De tous les charismes, le plus extraordinaire était le don des langues, la *glossolalie*. Nous ne saurions dire au juste ce

1. 1 Cor. 12^{11}. — 2. 1 Cor. 14^{27}.
3. 1 Cor. $14^{12.32}$ (πνεύματα, par métonymie); 12^{1}; 14^{1} (πνευματικά).
4. 1 Cor. 12^{7}; Eph. 4^{12} (εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Cependant il ne s'ensuit pas que les charismes soient sans profit pour ceux qui les possèdent (Cf. 1 Cor. 14^{4}).

qu'il était, mais l'Écriture nous apprend du moins ce qu'il n'était point. Il n'avait certainement pas pour but la prédication de l'Évangile. Quand les apôtres, au jour de la Pentecôte, « se mirent à parler en diverses langues selon que l'Esprit-Saint leur donnait de parler », ils ne s'adressaient pas au peuple; ils célébraient dans les langues des assistants « les magnificences de Dieu[1] », avec une animation de voix et de gestes qui les fit accuser d'ivresse. S'agit-il de haranguer la foule, Pierre parle au nom de tous et, ne pouvant parler qu'une langue à la fois, il est naturel qu'il parlât la sienne. S'il y eut miracle, c'est dans les auditeurs qu'il s'accomplit et non en lui. Au moment où commençait la prédication, le don des langues avait cessé. Le centurion Corneille et les siens, après leur baptême, « parlèrent en langues, célébrant les louanges de Dieu[2] ». Il en fut de même des douze disciples d'Éphèse qui, « remplis du Saint-Esprit, parlaient en langues et prophétisaient[3] ». Ni les uns ni les autres n'avaient à prêcher. Enfin, ce qui est décisif, le possesseur de ce charisme n'était pas compris des assistants, à moins qu'il ne se trouvât parmi eux un interprète[4].

En réunissant tous les traits relatifs à la *glossolalie,* nous voyons qu'elle était la faculté surnaturelle de prier ou de louer Dieu en une langue étrangère, avec un enthousiasme voisin de l'exaltation. En effet, les apôtres chantent « les magnificences de Dieu », les gens de Corneille « glorifient Dieu », les néophytes d'Éphèse « prophétisent » au sens biblique, ceux de Corinthe « ne parlent pas aux hommes mais à Dieu, personne

1. Act. 2^4. Au moment où apparurent les *langues* de feu (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός) qui se reposèrent sur eux, les apôtres furent remplis du Saint-Esprit : καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. — Act. 2^{11}. Les auditeurs les entendaient, chacun dans sa langue, célébrer τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ. — La prédication ne commence qu'après (Act. 2^{14}). Alors cessent l'admiration des uns et les soupçons injurieux des autres. Mais ce qui ressort du récit de saint Luc c'est que les apôtres, sous l'impulsion de l'Esprit, parlaient une *vraie* langue pouvant être comprise de ceux qui la savaient (Act. 2^{11}).

2. Act. 10^{46} : Ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν.

3. Act. 19^6 : ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον.

4. 1 Cor. 14^2 : Οὐδεὶς γὰρ ἀκούει· Πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Cf. 13^1; 14^{27}.

ne les comprend quand, sous l'impulsion de l'Esprit, ils profèrent des mystères », dont la signification échappe aux auditeurs. D'un autre côté, l'excitation des apôtres est attribuée au vin capiteux, et saint Paul craint pour ses Corinthiens l'accusation de démence s'ils font usage de leur don devant des infidèles ou des catéchumènes[1].

Ces manifestations merveilleuses vérifiaient les prophéties, prouvaient sensiblement la permanence du Saint-Esprit au sein de l'Église, symbolisaient la grande unité catholique et l'universalité de l'Évangile, destiné à parler toutes les langues et à rassembler tous les hommes dans la profession de la même foi. Mais ce que la *glossolalie* avait de prodigieux, en frappant les imaginations, devait la faire désirer avidement des néophytes encore imparfaits et inexpérimentés. Paul s'élève avec force contre cette estime excessive, et il recommande par contre le don de prophétie dont on semblait faire trop peu de cas.

Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament le prophète est celui qui parle au nom de Dieu[2]. Mais, tandis que les prophètes de l'Ancien Testament exerçaient une fonction publique et un ministère permanent, ceux du Nouveau le sont

1. 1 Cor. 14[23] : ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι.

2. C'est le sens étymologique (πρὸ φάναι, non pas *prae fari* mais *pro fari*, « parler *devant* quelqu'un, en son lieu et place ») qui s'est toujours maintenu dans l'usage profane aussi bien que dans la Bible. Le prophète, dans les sanctuaires païens, était proprement celui qui expliquait les oracles ou qui servait d'organe au dieu : προφήτης Διός, προφῆτις Φοίβου, κτλ. Il signifiait par extension « interprète » comme dans Pindare (fragm. 118) :

Μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

Philon (*Quis rerum div. heres*, 51, Mangey, t. I, p. 510) définit très bien le prophète : Προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Cet emploi du mot est très frappant dans le passage de l'Exode (7[1]) où Moïse objecte qu'il ne sait point parler en public. Dieu lui répond : « Je t'ai constitué le Dieu de Pharaon et Aaron ton frère sera ton prophète » ; c'est-à-dire : Tu traiteras avec Pharaon par intermédiaire, comme Dieu traite avec les hommes, et Aaron te servira d'interprète. — Mais, pour être l'organe de Dieu, il faut que le prophète soit initié aux secrets de Dieu, qu'il soit inspiré; aussi a-t-il pour synonyme « voyant » et est-il censé connaître les mystères et même l'avenir.

plutôt à titre privé et transitoire. Ce sont des prédicateurs inspirés; mais il n'est pas essentiel qu'ils soient porteurs d'une révélation proprement dite. Leur rôle spécifique est « d'édifier, d'exhorter et de consoler[1] ». S'ils lisent au fond des cœurs et soulèvent le voile de l'avenir, c'est en vertu d'une prérogative surajoutée à leur mission officielle. Dans la hiérarchie des charismes, les prophètes viennent toujours immédiatement après les apôtres, et l'on voit que le don spirituel dont ils étaient favorisés les rendait aptes à diriger les communautés naissantes et les désignait aux fonctions du ministère ordinaire.

C'est pourquoi Paul conseille de désirer la prophétie plus que les autres charismes, en particulier plus que le don des langues[2]. Elle a sur celui-ci le double avantage d'être entendue des auditeurs et d'être utile même aux infidèles. Tout le monde comprend le prophète et peut profiter de ses instructions. Dieu seul comprend le *glossolale*, à moins qu'un interprète ne lui vienne en aide[3]. Tandis que le prophète édifie l'Église, le glossolale n'édifie que lui-même. Quand il se sent sous l'action de Dieu, il a conscience de le louer : mais qu'en revient-il aux assistants[4]? Car à quoi sert une langue incomprise[5]? Dieu avait jadis menacé son peuple infidèle de lui faire entendre une langue étrangère qu'il ne comprendrait pas. Faut-il tant se glorifier d'un privilège promis à l'infidélité[6]? Encore si la *glossolalie* convertissait les infidèles! Mais elle est pour eux un sujet de dérision, comme au jour de la Pentecôte.

Quand l'église est réunie en assemblée plénière, si tous se mettent à parler en langues et qu'il entre des catéchumènes et des infidèles, ne diront-ils pas que vous délirez? Au contraire, qu'un infidèle ou un catéchumène entre dans l'église, si tous ont le don de prophétie, il est aussitôt convaincu par tous, jugé par tous; les secrets de son cœur sont manifestés; et ainsi tombant la face contre terre il adorera Dieu et reconnaîtra que Dieu est vraiment au milieu de vous[7].

1. 14^{3}. — 2. 14^{1}. — 3. 14^{5}. — 4. 14^{3-4}. — 5. 14^{19}. — 6. 14^{21-22}.
7. 14^{23-25}. On ne peut guère donner à ἰδιώτης un autre sens que « catéchumène », puisqu'il n'est ni fidèle ni infidèle. — Il est à remarquer que les *prophètes* sont censés favorisés du don de pénétrer les cœurs.

Comme l'usage du don de prophétie peut être sujet lui-même à des abus, saint Paul le réglemente aussi bien que le don des langues. Trois avis sont adressés au *glossolale,* deux au prophète : Si les *glossolales* sont nombreux, que deux seulement, trois au plus, prennent la parole à chaque réunion. — Qu'ils ne parlent pas à la fois mais l'un après l'autre; et qu'un assistant, doué du charisme d'interprétation ou sachant la langue parlée, explique ce qu'ils disent. — S'il n'y a pas d'interprète, que le *glossolale* garde le silence en public et s'entretienne avec Dieu à voix basse[1]. Les dispositions suivantes règlent l'usage de la prophétie : Deux ou trois prophètes, à chaque réunion, exhorteront alternativement le peuple; les autres, ou les fidèles doués du charisme de discernement des esprits, jugeront de leur inspiration et de leur doctrine. — Si, pendant que l'un parle, un autre se sent inspiré, le premier, par déférence et par modestie, lui cédera la parole[2]. L'Apôtre résume ses avis d'un mot : « Que tout se passe avec décence et en bon ordre[3]. »

Dans leur désir de faire parade des dons spirituels, les Corinthiens perdaient trop de vue que les charismes n'ajoutent ni ne supposent un atome de mérite dans celui qui les possède et qu'ils lui sont accordés moins pour son profit particulier que pour le bien général de l'Église. Les étaler avec complaisance est un enfantillage. Le don des langues spécialement est l'un des moindres, car il a besoin d'être complété par le don d'interprétation. Le *glossolale* n'est pas compris des autres et, régulièrement, ne se comprend pas lui-même : son esprit (πνεῦμα) s'édifie, mais son entendement (νοῦς) est à jeun. Ce n'est pas sans ironie que Paul le compare à un instrument de musique, exécutant un air inconnu dont personne ne perçoit le sens : l'un et l'autre ébranlent l'air et le font vibrer en vain. Non pas qu'il faille mépriser le don de Dieu, ni l'empêcher de se produire; mais il convient d'estimer les charismes au prorata de leur utilité. A ce compte, après le don d'apostolat qui n'est pas pour les communautés déjà établies, la pro-

1. 14^{27-28} : ἀνὰ μέρος, « successivement, l'un après l'autre ».
2. 14^{29-32}. — 3. 14^{40} : πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν.

phétie tient le premier rang. Cependant il y a quelque chose de bien supérieur aux charismes, faveurs gratuites que Dieu distribue à son gré et dont la privation ne nous ôte rien à ses yeux : ce sont les vertus surnaturelles, parce qu'elles restent dans l'âme tant qu'y réside la grâce sanctifiante, et par-dessus tout le trio des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Tel est le but par excellence que Paul assigne à l'ambition des parfaits, et ce nom de charité lui inspire une page d'une beauté pénétrante et presque lyrique.

L'objet spécial des divers charismes demeure obscur, mais un caractère commun et essentiel c'est leur instabilité et leur dépendance absolue du bon plaisir de Dieu. Cela ne permet pas de les confondre, soit avec les autres « fruits de l'Esprit », soit avec les fonctions ordinaires de la hiérarchie sacrée. Sans doute, à l'origine, les dignitaires ecclésiastiques furent souvent choisis parmi les possesseurs de charismes. Le charisme disposait à la fonction, mais il n'y était pas nécessaire, la grâce d'état qui prend elle-même parfois le nom de charisme pouvant le suppléer. Enfin si tous les charismes étaient surnaturels, en tant que fruits de l'Esprit, il ne semble pas nécessaire qu'ils fussent tous miraculeux et l'on ne voit pas que l'Apôtre n'ait pas pu appeler charisme une aptitude naturelle surnaturalisée.

V. La résurrection des morts.

1. Certitude de la résurrection. — 2. Résurrection dans le Christ et par le Christ. — 3. Baptême pour les morts et persuasion des apôtres. — 4. Glorification des morts et des vivants.

1. Le dogme de la résurrection du Christ et par conséquent de la nôtre est, nul ne l'ignore, un des pivots de la théologie de saint Paul. C'était aussi le plus difficile à inculquer aux païens. L'Apôtre l'apprit à ses dépens lorsque, du sein de l'Aréopage, il entendit des rires bruyants s'élever au seul nom de résurrection[1] et lorsque, exposant devant Festus la même vérité, le procurateur lui dit brutalement : « Paul,

1. Act. 17[32] : Ἐχλεύαζον.

tu radotes; trop de science te trouble le sens[1]. » Il n'est donc pas extraordinaire que quelques doutes isolés se soient produits à cet égard dans la chrétienté de Corinthe, recrutée presque entièrement dans les rangs des Gentils. Quelques-uns disaient : « Il n'y a pas de résurrection des morts[2]. » Ils n'allaient pas sans doute jusqu'à en contester la possibilité absolue; ils se bornaient à nier le fait. S'ils daignaient faire exception en faveur de Jésus-Christ, exception unique légitimée par la dignité suréminente du Fils de Dieu, ils se croyaient peut-être en règle avec l'enseignement de l'Apôtre en entendant la résurrection prêchée par lui de la régénération baptismale, sorte de résurrection spirituelle.

Aux yeux de Paul, nier notre propre résurrection, c'est nier la résurrection du Christ; car l'une est le corollaire de l'autre ou, pour mieux dire, l'une est impossible sans l'autre. Pour être logique, il faut ou les admettre toutes les deux ou les repousser à la fois. Mais, si le Christ n'est pas ressuscité, le christianisme n'est que mensonge. Vaine est la prédication des apôtres qui fondent sur ce fragile appui tout leur évangile; vaine est la foi des fidèles, puisqu'elle repose sur cette base ruineuse; les messagers de la bonne nouvelle ne sont que de faux témoins, imputant calomnieusement à Dieu un miracle qu'il n'a pas fait. Et quelles conséquences pour les chrétiens! Vivants, ils restent plongés dans leurs péchés; morts, ils sont perdus sans ressource; vivants et morts, leur misère est sans égale. En effet, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, il n'est ni le Fils ni l'envoyé de Dieu; s'il n'est pas le Messie, il n'est pas le Sauveur; s'il n'est pas le Sauveur, la foi en lui et le baptême en son nom sont sans efficace. Il en résulte que l'Évangile n'est qu'une imposture, la justification qu'un leurre, l'espérance qu'une chimère, la vie qu'un pitoyable rêve avec, pour perspective, le néant ou le malheur : rien au delà de la tombe et, en ce monde, souffrances et per-

1. Act. 26[24].

2. 1 Cor. 15[12] : Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; Remarquer le τινές : il s'agit de chrétiens (ἐν ὑμῖν) et non d'infidèles. On doit donner à οὐκ ἔστιν son sens ordinaire : « Il n'y a pas ».

sécutions, aggravées de privations volontaires et de fanatiques renoncements. Telle serait, dans cette hypothèse, la destinée du chrétien [1].

Mais, encore une fois, ce n'est pas la résurrection de Jésus-Christ qui est en question, c'est la nôtre; et Paul s'attache à montrer qu'elles sont unies entre elles par un lien indissoluble. Nous devons ressusciter *dans* le Christ (ἐν Χριστῷ) et nous devons ressusciter *par* le Christ (διὰ Χριστοῦ). En d'autres termes, le Christ est la cause exemplaire de notre résurrection et il en est aussi la cause méritoire.

Nous savons par Daniel que justes et pécheurs se lèveront un jour de la poussière pour recommencer une vie sans fin, ceux-ci d'opprobre, ceux-là de gloire; par saint Jean, qu'il y a deux résurrections : l'une de vie, l'autre de jugement. Paul proclama lui aussi devant le procurateur Festus la résurrection des impies comme celle des justes [2]. Mais, dans ses Épîtres, il ne parle que de la dernière. Appliqués à l'autre, ses arguments ne porteraient pas. Comment, en effet, le Christ serait-il cause exemplaire à l'égard de ceux qui n'ont pas reçu ou conservé son image, et cause méritoire à l'égard de ceux qui ont foulé aux pieds ses mérites?

2. Le raisonnement fondé sur la *cause exemplaire* se présente sous un double aspect : Si les justes ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité; si le Christ est ressuscité, les

1. 1 Cor. 15[14-19]. Toutes ces déductions sont claires. Si le Christ n'est pas ressuscité, la foi est, d'un côté, vide et sans objet (κενή), de l'autre, nulle et sans effet (ματαία); les disciples sont de faux témoins *à l'égard* de Dieu (ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, génitif objectif : falsi testes *de* Deo) parce qu'ils ont porté faux témoignage *contre* Dieu (κατὰ τοῦ Θεοῦ). Il est plus injurieux à Dieu, selon saint Augustin et saint Thomas, de lui imputer ce qu'il n'a pas fait que de lui dénier ce qu'il a fait. Mais si la foi est vaine, chimérique et mensongère, les espérances qu'elle donne, les biens qu'elle promet, le sont aussi et l'on peut conclure à bon droit : Ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. Dans la dernière incise, l'Apôtre ne dit pas que l'âme serait annihilée si le corps ne ressuscitait pas, mais que le salut éternel (ἀπώλοντο) serait perdu si la foi était vaine et sans objet.

2. Dan. 12[2]; Joan. 5[29]; Act. 24[15] : ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.

justes, eux aussi, ressusciteront[1]. Un lien de dépendance unit les deux membres de ces propositions conditionnelles qu'il faut ou nier ou affirmer ensemble. Or il est constant que le Christ est ressuscité, les sceptiques de Corinthe n'en doutent pas et, au besoin, les témoignages accumulés par saint Paul leur fermeraient la bouche. La conséquence inéluctable est que les justes ressusciteront eux aussi. Pourquoi cela? Parce que Jésus-Christ « est ressuscité des morts comme prémices des dormants[2] ». Les prémices sont la promesse et le gage de la moisson; elles ne seraient plus des prémices sans la moisson qu'elles annoncent. Pour être moins estimée et moins précieuse, la récolte n'est pas d'une autre nature que les primeurs : c'est le fruit d'une même semence, le produit d'un même champ, le rendement d'une même culture. Ainsi le Christ n'aurait pas droit aux titres qui lui appartiennent; il ne serait pas « le premier-né d'entre les morts, les prémices des dormants », si seul, à l'exclusion de ses frères, il était ressuscité. On voit aisément que la raison dernière de tout cela réside dans la solidarité des élus avec leur rédempteur. « Comme tous les hommes meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ[3]. » Pour contracter la dette de mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle; pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam par suite de la commune nature reçue de lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. On voit combien cette

1. 1 Cor. 15[16] : Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. Pour la forme positive de cette proposition, cf. 2 Cor. 4[14] (ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ); 1 Cor. 6[14]; Rom. 8[11] etc.

2. 1 Cor. 15[20] : Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν πεκοιμημένων 15[23] : Ἀπαρχὴ Χριστός ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ. — L'argument fondé sur πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1[18]; Apoc. 1[5]) revient à peu près au même. Au contraire, la preuve tirée des *prémices* du Saint-Esprit (Rom. 8[23]) est toute différente. Elle sera exposée, avec les autres non touchées ici, dans la seconde partie de cet ouvrage.

3. 1 Cor. 15[22] : οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

argumentation serait défectueuse si Paul parlait de la résurrection générale des morts; restreinte aux justes, elle est inébranlable; elle a ses racines dans la théorie du corps mystique si chère à l'Apôtre. Au moment où nous sommes entés sur le Christ par le baptême, nous commençons à vivre de sa vie, à participer à ses privilèges et à ses destinées, comme le rameau greffé sur le tronc en aspire le suc et la sève. Nous acquérons dès lors un droit à la résurrection glorieuse. Dieu se doit de nous ressusciter, comme membres, comme partie intégrante du Christ. Ce n'est pas une simple convenance, c'est une nécessité dans la providence actuelle, c'est un corollaire évident, dans l'ordre présent des choses, du plan rédempteur de Dieu.

La seconde démonstration, partant de la notion de *cause méritoire,* est encore plus claire. Aucun chrétien ne peut ignorer, car cette vérité appartient à la catéchèse élémentaire, que Jésus-Christ a mission de relever les ruines faites par le premier Adam. Ces ruines se résument dans la privation de la justice originelle et la perte de l'immortalité. S'il n'était pas vainqueur de la mort, comme il l'est du péché, le Christ n'aurait accompli que la moitié de son œuvre : « La mort est le fait d'un homme; la résurrection des morts sera aussi le fait d'un homme[1]. » Au nombre des ennemis à détruire se trouve la mort. Elle sera vaincue la dernière, mais il faut qu'elle soit vaincue : or, elle ne le serait point, si Jésus-Christ était impuissant à lui arracher sa proie. Alors seulement que ce qu'il y a de mortel en nous aura revêtu l'immortalité, nous pourrons chanter dans l'ivresse de triomphe : « O mort, où est ta victoire? O mort, où est ton aiguillon? » Jésus aurait définitivement échoué dans sa lutte contre la grande ennemie si, content de la braver pour son compte, il ne pouvait libérer ses victimes.

3. A ces deux arguments fondés sur l'essence de la rédemption, Paul ajoute une preuve en partie double qu'il tire de la conviction intime des fidèles et de la conduite des apôtres. Il

1. 1 Cor. 15^{21} : δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις.

veut montrer par là que la résurrection est conforme aux vœux de la nature. D'ailleurs, la persuasion des apôtres est par elle-même un enseignement[1].

Un curieux usage existait à Corinthe et probablement aussi dans d'autres chrétientés. Quand un catéchumène mourait avant de parvenir au baptême, un de ses proches ou amis recevait pour lui les cérémonies du sacrement[2]. Quelle signification précise attachait-on à cet acte? Il est difficile de le dire. Saint Paul ni ne l'approuve ni ne le blâme; il y voit seulement une profession de foi à la résurrection des morts. En effet, le baptême, symbolisé par l'arbre de vie, dépose dans le corps un germe d'immortalité; il complète, par le rite extérieur de l'incorporation au Christ, la régénération produite intérieurement dans l'âme par la grâce invisible; il imprime au chrétien un sceau indélébile qui le fera reconnaître au dernier jour comme membre du Christ. Voilà le signe distinctif que les Corinthiens voulaient suppléer, autant qu'il leur était possible, dans les catéchumènes morts sans

1. 1 Cor. 15^{31-32}. A comparer, 2 Cor. 4^{11-12}.

2. 1 Cor. 15^{29} : Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; Qu'on mette le point d'interrogation après ἐγείρονται comme la Vulgate, ou après νεκρῶν, comme les meilleures autorités grecques, cela n'importe guère au sens. Le texte, de lui-même assez clair, est bien expliqué par l'Ambrosiaster : « Tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset... Non factum illorum probat sed fidem fixam in resurrectione ostendit. » Cf. Tertull. *Ad Marc.* v, 10; *De resurrect.* 48. Lorsque les hérétiques de diverses sectes se furent emparés de cet usage en y rattachant leurs erreurs (Cf. Epiph. *Haeres.* XXVIII, 7; Philastr. *Haeres.* 49; Chrysost. *Comment.*), les interprètes essayèrent d'expliquer différemment le texte. Ils entendirent par « morts » soit les œuvres *mortes* (Sedulius, etc.), soit notre corps qu'on peut comparer à un *cadavre* (Chrysostome et, dans un autre sens, Théodoret), soit les *corps* des martyrs (Luther, en donnant à ὑπὲρ le sens de « sur » et en supposant qu'on donnait le baptême *sur* le tombeau des saints), soit le *Christ* (Lightfoot, etc., en prenant le pluriel pour un singulier), soit les *mourants* qu'on appellerait morts par anticipation (Épiphane, Estius, etc. qui voient là une allusion aux *clinici*, aux catéchumènes dont on hâtait le baptême à cause d'un danger de mort). Plusieurs donnèrent au mot βαπτίζεσθαι le sens de « se mortifier » pour venir en aide aux morts. — Notre explication, qui est évidemment la plus naturelle et la seule qui ne paraisse pas forcée, est aussi la plus commune.

baptême. Leur pratique n'était pas, en soi, superstitieuse : c'était une protestation solennelle que le défunt appartenait à Jésus-Christ et que le temps, non le désir, lui avait manqué pour devenir membre effectif de l'Église visible. Ils ne se trompaient pas non plus en pensant, qu'en vertu de la communion des saints, un acte de foi et de piété de leur part pouvait être profitable au défunt. Mais le danger était de croire qu'en se faisant baptiser pour les morts (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν), c'est-à-dire à leur profit, ils se faisaient baptiser en leur lieu et place (ἀντὶ τῶν νεκρῶν), de manière à leur procurer les effets du baptême; comme si la mort n'était pas le terme de l'épreuve et comme si les défunts pouvaient être assistés autrement que par voie de suffrages. Quelques hérétiques, les cérinthiens, les montanistes, les marcionites, tombèrent plus tard dans cette erreur et en vinrent même à baptiser les cadavres, non sans soulever la réprobation générale de l'Église.

Paul et ses collègues dans l'apostolat rendent à la résurrection un témoignage plus illustre. Ils meurent chaque jour par leurs renoncements volontaires; leur vie, exposée à tant de dangers et de privations, n'est qu'une immolation lente et continue. Tous pourraient dire comme saint Paul : « Je meurtris mon corps et le réduis en servitude. » Mais, si le corps n'a point de part à la récompense, pourquoi le traiter ainsi? La maxime des épicuriens ne sera-t-elle point de mise? Et ne faudra-t-il pas conclure ou que les actions du corps sont indifférentes ou que l'espérance d'une vie meilleure n'est qu'une illusion? On pourrait objecter qu'il suffit que l'âme survive. Mais outre qu'en fait, dans la providence actuelle, le bonheur éternel de l'âme et celui du corps sont indissolublement unis, une béatitude incomplète, qui aurait pour sujet une partie seule du composé humain, ne satisfait pas nos aspirations. D'ailleurs ceux qui rejettent la résurrection du corps sont bien près de nier l'immortalité de l'âme. Aussi saint Paul, comme le Sauveur lui-même, réfute-t-il par les mêmes arguments cette double erreur.

4. Si la résurrection répond à nos aspirations les plus intimes, le mode dont elle s'accomplira déconcerte notre ima-

gination. Nous n'avons aucune idée d'un corps organique éternellement incorruptible. Nous ne concevons pas la vie sensible sans changement, ni le changement sans altération. Quand la mort a semé aux quatre vents du ciel cette poignée de poussière qui fut notre corps, où retrouver ces atomes épars engagés en mille combinaisons nouvelles, et comment les empêcher de se disperser encore? Telle est l'objection que Paul prévoit et résout d'avance : « Comment les morts ressuscitent-ils et dans quel corps viennent-ils[1]? » Il est évident que notre corps doit subir une transformation profonde; il doit revêtir la forme du Christ qui « transfigurera le corps de notre humiliation », notre corps dans l'état de misère et d'épreuve, « pour le rendre conforme au corps de sa gloire[2] », c'est-à-dire à son corps glorifié : transfiguration, si l'on considère que la personnalité sera élevée et ennoblie sans être détruite; transformation, eu égard à la nouvelle forme surnaturelle du corps ressuscité. L'Apôtre explique cette transformation ou cette transfiguration par l'exemple du germe. Le germe est doué d'une vie latente qui ne se manifeste que par la mort et la corruption; il se transfigure en périssant et sa vie se transforme en une vie plus noble, suivant une loi de proportion établie par Dieu. « Ainsi en est-il de la résurrection des morts[3]. » Le corps du juste habité par le Saint-Esprit contient un germe de vie surnaturelle; et la transformation commune à tous les saints n'exclut nullement les différences de gloire individuelle proportionnées à la nature et à l'énergie du principe vital. Les plantes diffèrent de perfection et les astres diffèrent d'éclat. Quoi d'étonnant qu'il en soit de même pour les élus?

Saint Paul enseigne expressément que notre corps dans l'état d'humiliation et dans l'état de gloire reste identique à lui-même; il affirme que « *ce* corps corruptible doit revêtir l'incorruption et *ce* corps mortel, l'immortalité[4] ». Il ne faut donc pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir

1. 15^{35} : Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Nous pensons que πῶς contient la question générale sur le *mode* de la résurrection et ποίῳ σώματι la question spéciale sur la *qualité* des corps ressuscités.
2. Phil. 3^{21}. — 3. 1 Cor, 15^{42}. — 4. 1 Cor. 15^{53}.

un changement substantiel qui équivaudrait à la production d'un autre individu. L'Apôtre ne décide point si la graine et la plante ont ou n'ont pas le même principe vital; ces questions biologiques l'intéressent peu; son rapprochement ne porte que sur la continuation de la vie à travers la mort, et il sait que la force qui transfigurera et transformera notre corps jusqu'à le rendre conforme au corps glorifié de Jésus-Christ est toujours la même, nonobstant la diversité de ses effets et de ses manifestations : c'est le Πνεῦμα divin.

Si profond qu'il soit, le renouvellement de notre être ne va pas jusqu'à la création d'une personnalité nouvelle. Le corps « est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruption; il est semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la force; il est semé corps psychique, il ressuscite corps spirituel[1] ». De corruptible, il devient incorruptible, par conséquent immortel; d'abject et de vil, de sujet aux plus humiliantes nécessités, il devient digne d'honneur et de respect, revêtu d'une beauté qui reflète l'image de Dieu réparée et l'éclat d'une âme glorieuse; d'impuissant et d'infirme, de soumis à toutes les limitations de sa nature et à toutes les déchéances du péché, il devient supérieur aux éléments, vainqueur du temps et maître de l'espace; de charnel et de terrestre, il devient « spirituel », non pas aérien ou éthéré, d'après le sens étymologique d'esprit, ni même semblable aux esprits célestes dans sa manière d'être et d'agir, quelque séduisante que puisse paraître cette explication, mais dominé par l'Esprit de Dieu qui l'informe dans sa vie surnaturelle, comme l'âme le meut et le pénètre dans sa vie sensible. Le corps spirituel est un corps semblable au corps glorifié de Jésus. En vertu de la génération naturelle, nous tenons du premier Adam un corps terrestre (χοϊκόν), un corps psychique (ψυχικόν), qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations; en vertu de la descendance surnaturelle nous recevrons du second Adam un corps céleste (ἐπουράνιον), un corps spirituel (πνευματικόν), pareil au sien[2]. Les propriétés du corps de Jésus-Christ — impassibilité, clarté, liberté en-

1. 1 Cor. 15[42-44]. — 2. 15[45-49].

tière d'action et de mouvement — seront aussi les nôtres. Voilà tout ce que la révélation nous enseigne.

Mais Paul rappelle aux Corinthiens que leur curiosité se trompe d'objet. Ils veulent savoir comment seront faits les corps des ressuscités : or la transformation des vivants n'est ni moins merveilleuse ni moins difficile à comprendre; car « la chair et le sang ne sauraient hériter du royaume de Dieu[1] ». Un changement, équivalant à une transformation complète, est nécessaire :

> Voici que je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale; car la trompette retentira et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés. Il faut, en effet, que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité[2].

Secret admirable et vraiment mystérieux que Paul a charge de transmettre aux fidèles, qu'il leur communique en effet dans trois de ses lettres : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » Les justes des derniers jours ne connaîtront pas la mort; l'incorruptibilité les enveloppera comme d'un manteau de gloire, sans éteindre en eux l'étincelle de la vie; tout ce qu'ils ont de mortel sera absorbé par l'immortalité, dans cet instant indivisible (ἐν ἀτόμῳ) qu'éclairera la venue fulgurante du Christ.

1. 1 Cor. 15^{50}.

2. 1 Cor. 15^{51-53} : Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες [μὲν] οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. On ne peut pas douter raisonnablement que telle ne soit la vraie leçon. C'est celle de tous les minuscules moins un, des onciaux BKLP (et D de troisième main), de la grande masse des Pères grecs et syriaques et de presque toutes les versions. C'est aussi la seule qui convienne au contexte et qui cadre avec : οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Saint Jérôme la préférait (*Epist.* CXIX, 5-7, t. XXII, 968-973) bien qu'il ait laissé subsister dans la Vulgate l'ancienne version latine qui suppose la leçon : Πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, dont l'unique autorité est le codex gréco-latin D (*Claromontanus*) du VI^e^ siècle. Quant à la leçon : Πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, adoptée par un minuscule (n° 17), trois onciaux (ℵCF) et la version arménienne, tous les indices convergents permettent d'y voir une correction dogmatique. On changea la négation de place, faute de songer que Paul ne parle pas ici des pécheurs mais de deux catégories de justes qui *tous*, morts et vivants, doivent subir une transformation pour régner avec Jésus-Christ.

Jésus-Christ, cause exemplaire et méritoire de la résurrection des justes, avec la persuasion invincible des fidèles et la certitude infaillible des apôtres : ce ne sont pas les seules preuves que Paul fasse valoir en faveur de notre résurrection. Ailleurs il parle de Jésus-Christ premier-né d'entre les morts, des arrhes du Saint-Esprit et du désir surnaturel qu'il nous inspire, de son habitation dans l'âme et le corps des chrétiens comme dans un temple, de la grâce semence de gloire. Il est impossible que ces arguments connexes, dont nous aurons à examiner les multiples aspects, ne se touchent par quelque point et n'arrivent parfois à se compénétrer ; mais ils montrent du moins la richesse des aperçus de l'Apôtre et la profondeur de ses horizons.

CHAPITRE II

LA SECONDE AUX CORINTHIENS

I. Les malentendus.

1. Coup d'œil historique. — 2. Griefs contre Paul. — 3. Apologie.

1. Paul n'a rien écrit de plus éloquent, de plus ému, de plus passionné que cette Épître. La tristesse et la joie, la crainte et l'espérance, la tendresse et l'indignation y vibrent avec la même énergie. L'art de relever les incidents les plus communs par les plus hauts principes de la foi en fait une mine inépuisable pour l'ascétisme et pour la mystique.

Depuis trois ans et plus qu'il avait quitté Corinthe, l'Apôtre n'avait revu qu'une fois ses néophytes. Cette visite, dont les Actes ne font pas mention, nous paraît absolument certaine; car si l'on peut entendre ces paroles : « Pour la troisième fois je me prépare à venir vous voir » d'un simple projet de voyage trois fois renouvelé, on ne saurait entendre de même : « Je viens à vous pour la troisième fois » ni, à plus forte raison : « Je redis maintenant que je suis absent, comme je l'ai fait quand j'étais présent pour la deuxième fois, que si je viens de nouveau je ne pardonnerai point. » Expliquer cela d'une présence idéale et de projets non suivis d'effet nous semble contraire à toute saine exégèse[1].

1. 2 Cor. 12^{14} : Τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Tenir compte de l'ensemble qui paraît exiger plus qu'une série de projets. 2 Cor. 13^{1-2} : Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς... Προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν. Ces textes semblent assez clairs pour se passer de commentaires. — Le caractère de la seconde visite à Corinthe est impossible à déterminer. Si dans la phrase (2 Cor. 2^{1}) : Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, le mot πάλιν se rapporte à ἐν λύπῃ, elle aurait été accompagnée de tristesse; mais πάλιν peut se rapporter à ἐλθεῖν, ou bien l'Apôtre peut faire allusion à sa *première* arrivée, au sortir d'Athènes. Conclure de 2 Cor. 12^{21} : μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ Θεός μου que Paul eut alors à subir une hu-

Sur ce voyage de Paul à Corinthe, on a bâti un petit roman dont les détails varient selon le goût et l'imagination des critiques, mais dont voici le thème ordinaire. Timothée, envoyé à Corinthe pour réduire les récalcitrants, avait piteusement échoué. Paul s'y rend alors dans l'espoir de rétablir l'ordre, mais lui aussi « éprouve un échec; sa parole est impuissante; ses ennemis triomphent. Il est publiquement insulté et doit regagner Éphèse, l'âme accablée d'une tristesse apostolique où la colère se mêle aux regrets. D'Éphèse, il reprend la lutte; il adresse aux Corinthiens une lettre terrible aujourd'hui perdue dont, un moment, il regretta les termes excessifs, et il envoie Tite dont l'esprit conciliant et la grande autorité personnelle pouvaient amener un revirement. La lettre de Paul appuyée de la parole de Tite provoqua chez les Corinthiens un réveil touchant d'affection et de reconnaissance. La majorité de l'église, dans une assemblée solennelle, condamna l'homme qui avait insulté l'Apôtre et décida de lui envoyer par écrit et par l'intermédiaire de Tite, des excuses et des témoignages non équivoques de regret pour le passé, d'affection chaleureuse pour le présent, de confiance pour l'avenir[1] ».

Ces ingénieuses fantaisies ne vaudraient pas qu'on les mentionne sans la notoriété des noms dont elles se couvrent. Comme une conjecture en appelle une autre, on s'embarrasse, à bout d'hypothèses, dans des systèmes de plus en plus compliqués

miliation, c'est lire trop de choses entre les lignes, car πάλιν est trop loin de ταπεινώσῃ pour qualifier ce verbe. On pourrait avec plus de raison déduire de 2 Cor. 13[2] : Ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι, qu'il dut alors user d'indulgence, car πάλιν peut se rapporter à οὐ φείσομαι aussi bien qu'à ἐλθεῖν. D'autre part, l'Apôtre veut par sa visite apporter une seconde joie (2 Cor. 1[15]) : ἵνα δευτέραν χαρὰν σχῆτε. La visite précédente aurait donc été considérée comme une faveur. — Un texte peu remarqué (1 Cor. 16[7]) : Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν, prouve : 1° que cette seconde visite fut courte; 2° qu'elle précéda la première Épître aux Corinthiens. — Paul, en annonçant pour *cette fois* (ἄρτι) une visite plus longue, ne fait évidemment pas allusion à son premier séjour à Corinthe, lequel fut de dix-huit mois.

1. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], 1896, p. 172-173. L'auteur déclare (p. 163, note) avoir été conduit à modifier complètement ses idées par l'étude de Weizsäcker qui en effet (*Das apostolische Zeitalter*[3]) *reconstruit* ce drame romanesque à peu près de la même manière.

et invraisemblables. Au lieu d'une lettre perdue, certains critiques en réclament deux; et il leur faut également deux voyages de Tite. A force d'enchevêtrer la correspondance, de multiplier les allées et venues, ils sont forcés d'allonger d'une année entière l'intervalle entre nos deux Épîtres, ce qui donne le coup de grâce à tout le système[1]. Une visite *récente* de Paul est inadmissible. Un des principaux griefs des mécontents est, au contraire, son absence prolongée. Il promet de venir et ne tient pas parole : il semble craindre de se montrer; il préfère régler les différends à distance. Ces reproches n'auraient pas de sens si les Corinthiens avaient reçu sa visite dans l'intervalle de nos deux Épîtres. Il répond qu'il l'a différée par pitié pour les coupables; il a voulu se tenir à distance tant que dureraient les malentendus; mais il ne tardera plus beaucoup et traitera selon leurs mérites les orgueilleux et les insoumis. Dans l'hypothèse d'un récent échec et d'un affront personnel suivi d'une retraite humiliée, cette apologie serait un non-sens, et ces menaces, loin d'inspirer une salutaire terreur, n'auraient excité que le mépris.

L'hypothèse d'une lettre intermédiaire aujourd'hui perdue soulève moins de difficultés. Elle est subordonnée à la question de savoir si notre seconde Épître fait suite à la première et si, en particulier, le coupable condamné par l'église de Corinthe à la majorité des voix est l'incestueux dont l'Apôtre avait demandé la punition. Pour notre part, nous ne voyons rien dans la seconde Épître qui nous oblige à supposer une lettre perdue et nous pensons que cette hypothèse fait naître beaucoup plus de difficultés qu'elle n'en résout. La scandaleuse connivence des Corinthiens avait assez affligé Paul, et leurs tergiversations avaient assez lésé ses droits d'apôtre et de père, pour qu'il soit inutile de songer à une injure personnelle. Sa première Épître contenait des blâmes assez vifs, des ordres assez sévères et des expressions assez dures, pour que Paul, connaissant par expérience leur susceptibilité, leur tendance soupçonneuse et leur esprit d'insubordination, pût

1. Exposé et critique des divers systèmes dans Heinrici, *Der zweite Brief an die Korinther*[6], 1900 (*Meyer's Kommentar*), p. 9-32.

en craindre les mauvais effets et regrettât un instant de l'avoir écrite. Dans une circonstance antérieure, il lui en avait fallu bien moins pour s'aliéner les cœurs; et il venait d'apprendre qu'un nouveau ferment de discorde et de révolte avait fait son apparition à Corinthe, avec ces meneurs étrangers, ces faux apôtres, ces ouvriers de malheur et ces ministres de Satan résolus à ruiner son œuvre. C'est mal connaître le cœur de Paul de supposer que sa première Épître n'a pas dû lui coûter des larmes.

Malgré son incontestable unité, sur laquelle les meilleurs juges tombent maintenant d'accord, notre Épître offre cette particularité curieuse que ses trois parties forment séparément comme un tout complet, sans lien apparent avec le reste. Le titre suivant en résume assez bien le sujet. — Les malentendus (chap. I-VII). — La collecte (chap. VIII-IX). — Les adversaires (chap. X-XIII).

2. Les mécontents de Corinthe s'armaient contre l'Apôtre d'un grief bien futile. Ils l'accusaient de légèreté et d'inconstance dans ses plans de voyage.

Avant les difficultés dont les deux lettres nous renvoient l'écho, Paul avait projeté de se rendre par mer à Corinthe et, après une tournée dans les églises de Macédoine, d'y revenir attendre le vaisseau qui devait l'emporter en Palestine[1]. Ses plans, nous ne savons pourquoi, étaient complètement changés au printemps de l'an 56, au moment où il écrivait notre première Épître. Il se proposait alors de fêter la Pentecôte à Éphèse, de prendre ensuite la voie de terre et, traversant l'Asie à petites journées avec un arrêt un peu plus prolongé en Macédoine, d'arriver à Corinthe vers la fin de l'été[2]. Le

1. 2 Cor. 1[15-16]. Ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν... καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, καὶ πάλιν κτλ. Le πρότερον se rapporte à la période antérieure aux dissentiments, au moment où la confiance mutuelle n'avait été troublée par aucun désaccord et où il pouvait dire en toute vérité : Καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν (2 Cor. 1[14]). Remarquez la transition entre cette phrase et la suivante : Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην et notez les motifs de différer le voyage qui seront mentionnés plus bas.

2. 1 Cor. 16[5-9]. Ici l'Apôtre rétracte tacitement un plan précédemment formé, plan connu des Corinthiens : « Je viendrai à vous quand

soulèvement imprévu des orfèvres et des statuaires dut précipiter son départ d'Éphèse. Il en résulta que Tite, dépêché par lui à Corinthe et qu'il espérait retrouver en Troade, n'y était pas encore. Paul alla donc l'attendre en Macédoine, probablement à Philippes, et comme il ne voulait pas reparaître en personne à Corinthe avant le règlement de toutes les difficultés, il lui confia notre seconde lettre[1]. Or, le nouvel itinéraire qu'il communiquait aux Corinthiens dans sa première Épître avait été pour eux une surprise et une déception. Ils avaient compté le voir plus tôt. En vain fait-il briller à leurs yeux comme compensation la perspective d'un plus long séjour : « Peut-être séjournerai-je chez vous et y passerai-je même l'hiver... Car je ne veux pas vous voir encore en passant; j'espère demeurer quelque temps auprès de vous[2]. » En vain insiste-t-il sur la nécessité de revoir d'abord les Macédoniens dont la visite, dans le premier projet, était remise après celle de Corinthe. Déjà entamés sans doute par les meneurs, les néophytes n'agréent pas ces explications. Que signifient ces retards? Pourquoi promettre si l'on n'est pas sûr de tenir? « Est-ce par légèreté que j'ai décidé cela? Ou mes décisions sont-elles selon la chair et y a-t-il en moi le oui et le non? Aussi vrai que Dieu est fidèle, nous ne vous disons pas le oui et le non[3]. » S'il a différé sa visite, c'est par compassion pour eux. Il aurait dû sévir : or il ne veut pas que son retour soit voilé de tristesse. Il a donc laissé aux nuages le temps de se dissiper.

A ce grief ridicule, s'ajoutaient des reproches autrement graves. Paul était accusé de duplicité dans sa prédication, d'arrogance dans son langage, de tyrannie dans son gouvernement. Les imputations des malveillants, rappelées çà et là non sans ironie, nous servent de jalons pour suivre une pensée dont le fil se relâche parfois mais jamais ne se brise. L'apologie de Paul, qui ne descend point à de mesquines questions de personnes et se maintient toujours à de sereines hau-

j'aurai traversé la Macédoine; *car je traverse la Macédoine.* » Cette remarque serait singulière si le trajet par la Macédoine n'avait pas quelque chose d'inattendu et de contraire à l'espoir des fidèles.

1. 2 Cor. 2^{12-13}; 7^{6}; 13^{10}. — 2. 1 Cor. 16^{6-7}. — 3. 2 Cor. 1^{17-18}.

teurs, peut se résumer ainsi : L'Apôtre marche le front haut, sans dissimulation ni déguisement, parce qu'il a l'honneur d'être le messager de l'Évangile. — Ce qu'on appelle arrogance n'est que le sentiment légitime de sa dignité et la conscience que sa vraie force est dans sa faiblesse. — Il parle hardiment et agit de même, mais sa qualité d'ambassadeur du Christ autorise cette liberté apostolique.

3. Déloyauté, fourberie, politique, noms odieux, soupçons absurdes, à l'adresse d'un tel homme; et pourtant c'étaient bien les termes précis du réquisitoire dressé contre lui. On trouvait dans ses lettres des sous-entendus, des équivoques volontaires, des habiletés de mauvais aloi : « Nous ne vous écrivons pas, répond-il, autre chose que ce que vous pouvez lire et comprendre. J'espère que vous le comprendrez à la fin... Nous ne ressemblons pas à beaucoup d'autres qui frelatent la parole de Dieu; mais nous vous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, en présence de Dieu, dans le Christ[1]. » L'opposition est entre la sincérité de l'Apôtre qui prêche la parole de Dieu telle qu'elle est, sans mélange ni falsification d'aucune sorte, et les ruses malhonnêtes de ces intrus qui l'accommodent au goût de leurs auditeurs, comme les aubergistes frelatent leur vin (καπηλεύοντες) par d'habiles coupages ou des mixtures suspectes, afin d'en tirer plus d'argent. C'est la sincérité, on le voit, qui est le mot de la situation. Comment un apôtre de Jésus-Christ pourrait-il manquer de droiture? Aurait-il à rougir de son mandat ou à dissimuler son message? Le ministère de l'antique alliance inondait la face de Moïse d'une si éblouissante lumière que les enfants d'Israël n'en pouvaient soutenir l'éclat : mais ce n'était que le ministère de la lettre et l'Évangile est celui de l'esprit; c'était le ministère de la condamnation et l'Évangile est celui de la justification; c'était le ministère de la servitude et l'Évangile est celui de la liberté; c'était le ministère de la crainte

1. 2 Cor. 2^{17} : Οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας... λαλοῦμεν. Noter le grand nombre de synonymes exprimant ces idées connexes : sincérité, (εἰλικρινία, 1^{12}; 2^{17}), confiance (πεποίθησις, 1^{15}; 3^{4}; 10^{2}), franchise (παρρησία, 3^{12}; 7^{4}) courage dans la parole et l'action (θαρρῶ, $5^{6.8}$; 7^{16}; $10^{1.2}$), liberté (ἐλευθερία, 3^{17}).

et l'Évangile est celui de la confiance filiale; c'était un ministère destiné à finir tandis que l'Évangile est fait pour durer à jamais [1]. Que Moïse, en parlant au peuple, se couvre le visage d'un voile; à la bonne heure! Que ce voile de Moïse passe sur les yeux et sur le cœur de tous ceux qui le lisent; soit! Mais Moïse lui-même, quand il se tournait vers le Seigneur, rejetait loin de lui son voile; et ses aveugles adeptes à la fin des temps déchireront aussi le leur, quand ils se convertiront à Jésus-Christ. Pour nous, hérauts de la loi de grâce, tout voile serait messéant :

Contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés de gloire en gloire en cette même image, comme par l'Esprit du Seigneur. C'est pourquoi, miséricordieusement honorés de ce ministère, nous sommes sans défaillance; nous répudions la honte qui cherche l'ombre; loin de suivre les détours de la duplicité et de falsifier la parole de Dieu, nous nous recommandons devant Dieu à toute conscience humaine par la claire manifestation de la vérité. Si notre prédication est équivoque, elle est équivoque pour les fils de perdition, pour ceux dont le dieu de ce monde a aveuglé l'esprit, pour les infidèles incapables de fixer la splendeur du glorieux Évangile du Christ, qui est l'image de Dieu [2].

Les deux autres griefs sont tellement connexes, ils se touchent par tant de points, qu'on ne peut guère les disjoindre. Aussi l'Apôtre les réfute-t-il ensemble, sans les séparer. Ce que les adversaires traitent d'arrogance et de vaine gloire n'est que la juste appréciation de son caractère sacré; ce qu'ils nomment tyrannie et excès de pouvoir n'est que l'exercice obligatoire de son mandat apostolique :

Cette assurance nous l'avons en Dieu par le Christ.
Non que par nous-mêmes nous soyons *aptes* à concevoir
quoi que ce soit comme [venant] de nous-mêmes,
mais notre *aptitude* est [un don] de Dieu,
qui nous a *rendus aptes* à être les ministres
de la nouvelle alliance [3].

1. 2 Cor. 3^{6-16}. — 2. 2 Cor. 3^{18}–4^{4}.
3. 2 Cor. 3^{4-6} : Πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν· οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ
ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης.

Il vient de parler de lui en termes qui pouvaient le faire taxer de fatuité et de présomption[1]. Il s'en est excusé avec autant d'à-propos que d'esprit[2]. Non, dit-il maintenant, notre assurance — à moi et à mes compagnons d'apostolat — n'est pas outrée. Elle est surnaturelle, dans sa source et dans son objet; elle vient *du* Christ, notre Médiateur universel dans l'ordre du salut; elle tend *vers* Dieu, comme à son terme et à son point d'appui. Elle est donc légitime, car elle ne se fonde pas sur nos propres ressources mais sur l'appoint de la grâce divine. Par nous-mêmes nous ne pouvons rien; nous sommes incapables, *inaptes,* même à concevoir et à apprécier les moyens de remplir notre ministère sacré; toute notre *aptitude* vient de Dieu seul, qui nous a *rendus aptes* à nos sublimes fonctions. Loin de s'attribuer le succès de son apostolat, l'Apôtre affirme avoir besoin du secours divin même pour juger de ce qu'il doit faire, à plus forte raison pour l'exécuter.

Quand les théologiens tirent de ce passage la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire dans l'ordre surnaturel, on peut se demander si leur preuve découle de l'analyse même du texte, ou si elle est la conclusion d'un raisonnement plus ou moins complexe. On n'ignore pas que saint Augustin, dans ses derniers ouvrages, entendait *sufficientia nostra* de *tous* les chrétiens et *cogitare aliquid* de *toute* pensée ayant

La traduction latine : *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis* pourrait donner l'impression que *a nobis quasi ex nobis* dépend de *cogitare;* mais en grec la place des mots fait voir que *a nobis* (ἀφ' ἑαυτῶν) modifie *sufficientes simus* (ἱκανοί ἐσμεν ou mieux l'expression complexe *sufficientes simus cogitare aliquid.* Il est évident que *quasi ex nobis* explique et détermine *a nobis* qui est moins précis, ἀπό (*a*) désignant l'origine à un titre quelconque, ἐκ (*ex*) marquant plus distinctement la source immédiate. — Le verbe λογίζεσθαι, traduit *reputare* par saint Jérôme, *aestimare* par l'Ambrosiaster, ne signifie pas simplement « penser, concevoir », mais bien « estimer, apprécier »; il indique un jugement pratique dirigeant l'action. — On remarquera le jeu de mots (ἱκανός, ἱκανότης, ἱκάνωσεν) amené par la question 2^{16} : καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; Paul se sert du tour de phrase qu'il emploie d'ordinaire pour éviter les malentendus possibles : « Je ne dis pas que nous soyons de nous-mêmes capables de concevoir quelque chose » (οὐχ ὅτι, cf. 1^{24}; à ne pas confondre avec ὅτι οὐ).

1. 2 Cor. 2^{14-17}. — 2. 3^{1-3}.

trait au salut[1]. De la sorte, la nécessité de la grâce ressortirait formellement de notre texte pour la foi initiale et, à plus forte raison, pour les autres actes salutaires. Mais si, avec tous les commentateurs, y compris saint Thomas, on entend *non quod sufficientes simus* et *sufficientia nostra* de Paul et de ses collaborateurs, si en outre, avec les meilleurs interprètes, on entend *cogitare aliquid* des pensées qui se rapportent au ministère apostolique, on n'arrive à la conclusion que par un double argument de parité ou, si l'on veut, par un double *à fortiori* : argument légitime, fondé sur le sens littéral, mais qui le dépasse. Le canon 7 du second concile d'Orange ne tranche pas la question.

Sur le terrain où il s'est placé, Paul a beau jeu contre ses adversaires. Les apôtres sont les dépositaires de la vérité évangélique. Qu'ils soient ou paraissent insuffisants au point de vue humain, qu'importe! « Nous avons ce trésor dans des vases d'argile afin que la valeur incommensurable [des résultats obtenus] soit de Dieu et non pas de nous[2]. » Bien que la nature humaine, destinée à devenir le réceptacle des dons divins, soit par elle-même assez vile pour justifier la métaphore des vases de terre, il est probable que saint Paul fait allusion ici au manque de qualités extérieures qui semblerait le disqualifier pour l'apostolat : son style incorrect, son peu de prestance, son corps infirme. Eh bien, plus l'instrument est chétif plus l'effet sera divin. Sous la main toute-puissante de Dieu la faiblesse opère la force, la mort engendre la vie, le néant est fécond. Paul semble se complaire dans ce contraste, qui n'a de paradoxal que la forme. Il voit donc sans découragement son corps tomber en ruines; il est fier de constater en lui l'état de mort de Jésus. Cette pensée l'élève d'un coup d'aile aux plus sublimes régions de l'espérance chrétienne. La mort le fait penser à la résurrection. La ruine

1. *De praedest. sanctor.* 2; *Contra duas epist. Pelag.* II, 8; *De dono persever.* 8 et 13 etc.

2. 2 Cor. 4[7] : Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν. Le latin *ut sublimitas sit virtutis Dei* est obscur à cause de la place du mot *sit;* il faut entendre comme s'il y avait *ut sublimitas virtutis sit Dei.*

graduelle de cette tente terrestre lui rappelle la demeure impérissable du ciel. Il rêve donc d'émigrer de ce monde pour vivre avec le Christ. En attendant le triomphe final, le sentiment qui le domine se traduit ainsi : confiance, hardiesse, audace sainte et liberté apostolique.

II. La grande collecte.

1. Quête en faveur de Jérusalem. — 2. Trois motifs de l'aumône.

1. Lors du concile apostolique, en 49 ou 50, Paul avait promis de penser, dans ses missions parmi les Gentils, aux frères de Jérusalem[1]. Ceux-ci vécurent longtemps d'aumônes et l'espèce de communisme dont ils firent l'essai au début[2] ne dut pas contribuer à les enrichir. L'Apôtre ne perdit jamais de vue sa promesse. Il y voyait une preuve de gratitude, de déférence et de vénération, à l'égard de l'église au sein de laquelle l'Évangile était né. Ces dons volontaires resserraient les liens entre les deux fractions de la communauté chrétienne, trop portées à s'isoler; ils ravivaient les sentiments fraternels dont ils étaient l'expression sensible; ils enseignaient à tous la générosité et le détachement; enfin, ils symbolisaient le grand principe de la solidarité catholique, la communion des saints. Les Juifs hellénistes se cotisaient annuellement pour les besoins du Temple : convenait-il aux chrétiens de faire moins pour le centre de leur unité?

Paul avait déjà prêché la quête aux églises de Galatie[3]. Celles de Macédoine, devinant ses désirs, les avaient prévenus[4]. C'était le tour de Corinthe et de l'Achaïe. Dans sa première Épître, répondant sans doute aux demandes des Corinthiens, il avait donné sur ce point des instructions précises[5]. Il voulait que, tous les dimanches, chacun mît de côté son offrande, afin qu'on fût prêt à son arrivée. Évidemment, le rôle de quêteur le gênait; il ne s'occupait qu'avec répugnance des questions d'argent. Ses précautions pour sauvegarder son bon renom d'intégrité et de désintéressement nous paraissent aujourd'hui presque excessives. Il ne voulait rien faire que

1. Gal. 2^{10}. — 2. Act. 4^{32}. — 3. 1 Cor. 16^{1}. — 4. 2 Cor. 8^{3-4}.
5. 1 Cor. 16^{1-4}.

devant témoins et ne consentait même pas à porter seul aux destinataires les sommes recueillies[1]. A Corinthe, Tite lui avait préparé les voies en organisant la collecte. L'Apôtre, en lui remettant cette lettre, lui donnait mission de terminer l'affaire au plus vite. Les chapitres VIII et IX ne sont en définitive que ce qu'on appellerait de nos jours un sermon de charité. Mais quelle délicatesse de touche pour être insinuant sans devenir importun! Que de ménagements et d'adresse pour stimuler la générosité tout en évitant de l'imposer! Quelles envolées de surnaturel pour corriger ce que le sujet a de fatalement banal! Le mot de quête n'est pas prononcé; celui d'aumône non plus : c'est un acte de bienfaisance et de miséricorde, un ministère sacré, un moyen de s'unir aux frères et de participer à leurs prières, c'est l'assistance destinée aux saints, c'est enfin une grâce, plus encore pour celui qui donne que pour celui qui reçoit[2].

2. Paul fait appel à trois motifs qui manquent rarement leur but : l'émulation, l'amour-propre et l'intérêt[3]. Ces sentiments sont tout-puissants pour le bien comme pour le mal. Il ne s'agit que de les diriger et de les surnaturaliser : l'Apôtre s'y entend à merveille et il nous donne, en ces deux pages, un modèle exquis de ce genre de prédication.

C'est l'*émulation* qu'il met en jeu d'abord. Les fidèles de Macédoine, au plus fort de la persécution, malgré leur pauvreté profonde, ont demandé instamment de contribuer à la quête : « Je leur dois ce témoignage; ils ont donné de leur

1. 2 Cor. $8^{6\text{-}16}$; 9^{2}. Cf. Act. 20^{4}.

2. Le mot λογία (collecte) se trouve dans la première lettre (1 Cor. $16^{1\text{-}2}$) mais non dans la seconde. Ici c'est une εὐλογία (9^{5}), διακονία (9^{13}) ou διακονία εἰς τοὺς ἁγίους (8^{4}; 9^{1}), λειτουργία (9^{12}), principalement χάρις ($8^{1.4.7.19}$) mais il s'agit d'une grâce qui retombe sur les bienfaiteurs. La périphrase la plus complète est (8^{4}) : τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους. Pour relever encore davantage l'aumône et en montrer mieux le caractère surnaturel, Paul l'appelle aussi une *grâce de Dieu* (8^{1}) et il la met en relation avec la *grâce* que Jésus-Christ nous a faite en se réduisant pour nous à la pauvreté (8^{9}).

3. L'émulation ($8^{1\text{-}11}$); l'amour-propre ($9^{1\text{-}5}$); l'intérêt ($9^{6\text{-}15}$). La fin du chapitre VIII explique la juste mesure à garder dans l'aumône ($8^{12\text{-}15}$) et contient l'éloge de Tite et des deux autres messagers ($8^{16\text{-}24}$).

plein gré autant qu'ils pouvaient et plus qu'ils ne pouvaient... Ils n'ont pas seulement rempli notre espérance », ils l'ont dépassée de bien loin; « ils se sont donnés eux-mêmes au Seigneur et à nous ». Le bon exemple des autres est une leçon aisée à comprendre. O Corinthiens, « vous excellez en tout, en foi, en doctrine et en science, en sollicitude de toute sorte et en charité pour nous; il faut donc que vous excelliez aussi dans cette grâce. Je ne commande pas (je donne un conseil); mais je veux éprouver le bon aloi de votre charité en la rapprochant du zèle des autres. Vous savez, en effet, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, de riche qu'il était, se fit pauvre pour nous, afin de vous enrichir par sa pauvreté même[1] ». Il ne s'agit plus des chrétiens de Philippes ou de Thessalonique. Paul plonge son regard dans les cieux; il les entr'ouvre et nous montre le Fils de Dieu se dépouillant de ses attributs divins et se revêtant de notre misère pour nous associer à ses grandeurs et à ses richesses. Qui résisterait à cet exemple et serait sourd à cette invitation?

1. 8^{9} : Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Il est difficile de lire ce texte sans songer simultanément à Phil. 2^{6-8} et à Mat. 8^{20} (Luc. 9^{58}). La pauvreté est la note caractéristique de la vie du Christ et l'incarnation inaugure le dépouillement. Il est très vrai que πτωχεύειν signifie « être pauvre » et non pas « devenir pauvre »; mais de même que l'aoriste ἐβασίλευσεν veut dire « il inaugura son règne et continua à régner », l'aoriste ἐπτώχευσεν peut fort bien signifier « il entra dans son état de dépouillement pour y persévérer ». Il est donc probable que saint Paul songe en même temps au dépouillement de l'incarnation et à la pauvreté volontaire qui en fut la suite. Sans doute le premier acte appartient à la volonté divine et l'autre à la volonté humaine, mais ce n'est pas une objection décisive, tant est vif chez Paul le sentiment de l'unité de personne dans le Christ. L'idée dominante serait alors l'échange du ciel contre la terre (comme dans Phil. 2^{6}), mais avec allusion à la vie de dénûment qui suivit (Mat. 8^{20}). En tout cas, πλούσιος ὤν se rapporte à la nature divine et, comme il est en corrélation avec ἐπτώχευσεν, si l'on entend ce dernier mot de l'incarnation seule, le sens sera : « Il échangea les richesses du ciel contre la misère de l'humanité »; si on l'entend de la vie mortelle seule, le sens sera : « Étant riche comme Dieu, il accepta la pauvreté comme homme »; si on l'entend à la fois de l'incarnation et de la vie mortelle, le sens sera : « Étant et demeurant riche comme Dieu, il embrassa volontairement l'état de dépouillement de l'incarnation et l'état de dénûment d'une vie indigente. »

L'*amour-propre* est plus difficile à manier et l'éloge est un dangereux spécifique pour qui ne sait pas le doser. Paul rappelle aux Corinthiens que depuis un an ils ont commencé la collecte; et cela de leur propre initiative, sans aucune pression extérieure. « Je connais, ajoute-t-il, votre empressement, dont je me glorifie pour vous auprès des Macédoniens; je leur répète que l'Achaïe est prête depuis un an et votre ardeur en a excité beaucoup d'autres[1]. » Si donc les Macédoniens, quand ils accompagneront l'Apôtre à Corinthe, trouvaient la collecte encore inachevée, Paul aurait à rougir devant eux ou plutôt les Corinthiens eux-mêmes seraient couverts de honte. On verrait combien les louanges qu'on leur décernait si libéralement étaient peu méritées. Certes, il n'est pas question de s'appauvrir pour venir en aide aux autres; que chacun consulte ses ressources et donne en conséquence; l'important est que l'aumône soit le bienfait spontané d'un cœur généreux et non la contribution forcée de l'avare. Le but de l'aumône est d'établir une certaine égalité entre les chrétiens[2] : les riches abandonnent aux pauvres le superflu de leurs biens temporels, les pauvres le leur rendent en secours spirituels par leurs prières et leurs bénédictions. On le voit, toujours le ton s'élève et nous rejette à tout moment en plein surnaturel.

Cette dernière pensée nous prépare au troisième motif tiré des *avantages* de l'aumône. L'aumône est une semence de bénédictions spirituelles et même temporelles. Il existe entre la semence et la récolte une loi de proportionnalité rigoureuse. Qui sème avec parcimonie doit s'attendre à recueillir peu; qui sème avec abondance se prépare une riche moisson[3]. Seulement, quand il s'agit d'aumônes, la quantité est accessoire; ce qui importe le plus c'est l'intention charitable, la promptitude et la dilatation de cœur : *Hilarem datorem diligit Deus*[4]. L'avare peut donner malgré lui, par contrainte, par respect humain : il ne sème pas pour le ciel. Qui donne aux pauvres prête à Dieu. Dieu se charge de faire valoir ce dépôt et il se doit à lui-même de ne pas le laisser improduc-

1. 2 Cor. 9^2. — 2. 8^{13-15}. — 3. 9^6.
4. 9^7 : Prov. 22^8 d'après les Septante.

tif : « Dieu est assez puissant pour faire abonder en vous toute grâce, afin que, ayant toujours pleinement de quoi vous suffire, vous abondiez en toute sorte de bonnes œuvres... Celui qui fournit au semeur la semence et le pain [dont il a besoin] pour sa nourriture, multipliera votre moisson et fera croître les fruits de votre justice ; et vous serez enrichis à tous égards, pour distribuer d'un cœur simple l'offrande qui fera monter vers Dieu les actions de grâces[1]. » Aux intérêts spirituels, aux profits temporels, s'ajoute un autre avantage d'un ordre plus général et plus relevé : Dieu est glorifié, le Christ est béni[2]. Et ces prières et ces actions de grâces que provoque l'aumône retombent en bénédictions sur l'auteur du bienfait. Voilà pourquoi l'aumône est un ministère sacré, un acte du culte, une espèce de « liturgie[3] », selon la belle expression de saint Paul.

La charité qu'animent de tels mobiles n'est plus onéreuse pour le donateur, ni humiliante pour l'obligé.

III. Les adversaires de Paul.

1. Étrangers et intrus. — 2. Leurs doctrines et leurs visées. — 3. Travaux et faveurs célestes de Paul. — 4. L'aiguillon pour la chair.

1. Certains critiques, frappés de la différence de ton qui règne entre les deux parties de notre Épître, en ont déduit une différence de situation ; ils ont supposé que les quatre derniers chapitres formaient primitivement une lettre distincte. Cette hypothèse, qu'aucun indice extérieur ne corrobore, n'a rallié que peu de suffrages. Il est, en effet, bien invraisemblable qu'on eût eu l'idée de mutiler deux lettres authentiques de Paul pour en faire un tout dont les parties s'agencent mal. Aussi la plupart des critiques contemporains, maintenant l'incontestable unité de l'Épître, cherchent-ils ailleurs l'explication du changement de ton et d'allure. Tout à la joie des heureuses nouvelles que Tite vient de lui rapporter, l'Apôtre épanche d'abord son cœur : il remercie, il loue, il exhorte, il conseille, il reprend paternellement ses

1. 9^{8-11}. — 2. 9^{12-14}. — 3. 9^{12} : ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης.

chers Corinthiens revenus à résipiscence. Les mots « consoler » et « consolation », qu'il répète une douzaine de fois dans les deux premiers chapitres, résument bien le sentiment dont il déborde. Puis, quand il se voit tout à fait maître du terrain, sûr de la sympathie, de la docilité, de la soumission et de l'obéissance de ses enfants spirituels, il se retourne contre les agitateurs et, écrivant désormais en son propre nom[1], il les accable de ses sarcasmes, les menace de ses représailles et lance sur eux ses foudres. On a constaté dans *le Discours pour la Couronne* une marche analogue : ce qui, chez Démosthène, était un procédé raffiné de l'art est, chez saint Paul, l'inspiration spontanée d'une nature éloquente.

Quels étaient donc ces intrigants qui couraient sur les brisées de Paul, pour lui ravir le fruit de son apostolat? C'étaient avant tout des étrangers, puisqu'ils avaient besoin de lettres de recommandation pour se faire admettre[2]. L'Apôtre a toujours grand soin de distinguer ces intrus de la communauté de Corinthe. Bien que leurs menées suffisent à troubler l'église entière, ils ne forment qu'une infime minorité dans la masse des fidèles ; ils ne sont que « quelques-uns[3] » ; la désignation vague et collective de « celui qui vient[4] » accentue encore davantage leur origine étrangère. Ils usurpent « le travail d'autrui » et s'en vantent comme de leur bien propre; ils s'installent dans les églises déjà fondées et envahissent « le domaine occupé par d'autres[5] ». Ce sont « de faux apôtres, de perfides ouvriers, qui se travestissent en apôtres du Christ; des ministres de Satan qui se transfigurent en ministres de justice, comme Satan leur chef se transfigure en ange de lumière[6] ». Leur caractère spécial semble être l'amour du lucre. Ils exploitent l'Évangile. Ils frelatent la parole de Dieu, moins sans doute par plaisir de la corrompre que par désir d'en faire plus d'argent[7]. Ils pillent, grugent,

1. La lettre est écrite (1^1) au nom de Paul et de Timothée. Mais, à partir de 2 Cor. 10^1, Paul reste seul en scène : Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος.

2. 2 Cor. 3^1. — 3. $10^{2\text{-}7\text{-}12}$; $11^{20\text{-}21}$ (τίς ou τίνες).

4. 11^4 : ὁ ἐρχόμενος. Dans la Vulgate, la locution *is qui venit* marque moins clairement le caractère de l'étranger, de l'intrus.

5. $10^{15\text{-}16}$. — 6. $11^{13\text{-}15}$.

7. 2^{17}. La Vulgate traduit καπηλεύοντες par *adulterantes*, mais le grec

tondent et dévorent le troupeau dont ils se chargent[1]. Leur convoitise imagine contre Paul un grief singulier. Ils incriminent la délicatesse qui lui fait sacrifier ses droits et repousser les présents. Ils l'attribuent à des motifs inavouables, à l'ambition, à la défiance, à des calculs indignes d'un homme d'honneur. En réalité, ils souhaitent que Paul les imite, afin de pouvoir s'autoriser de son exemple ou d'échapper du moins à l'odieux du contraste[2].

2. Il serait fort intéressant de savoir ce qu'ils prêchaient et d'où ils venaient. Une hypothèse assez en vogue dans ces derniers temps leur attribue un évangile opposé à celui de Paul et en fait des émissaires de l'église de Jérusalem. Malgré l'attrait naturel de la nouveauté et la défaveur qui s'attache aux opinions anciennes, nous sommes obligé de rejeter cette double hypothèse comme totalement dénuée de preuves.

La conjecture de l'évangile antipaulinien se fonde uniquement sur le texte le plus obscur de l'Épître. Paul écrit aux Corinthiens : « Si celui qui vient prêche un autre Jésus que nous n'avons pas prêché, ou si vous recevez un autre Esprit que vous n'avez pas reçu, ou un autre Évangile que vous n'avez pas eu, vous le souffririez à bon droit[3]. » La dernière

a une idée accessoire de gain illicite. Καπηλεύειν c'est proprement faire le revendeur, spécialement l'aubergiste (κάπηλος). Platon dans son *Protagoras* représente plaisamment les sophistes colportant leur érudition de ville en ville pour la vendre et la débiter au détail (πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες). Lucien (*Hermot.* 59) dit la même chose des philosophes et ajoute qu'ils mélangent, frelatent et font mauvaise mesure, ὥσπερ οἱ κάπηλοι. C'est là probablement l'idée exprimée par saint Paul. Les cabaretiers additionnent leur vin d'eau pour gagner davantage et y mêlent d'autres substances pour le faire paraître plus généreux ou l'accommoder au goût perverti de leurs clients, mais ils n'ont pas coutume d'y mettre du poison. Tels, les intrus de Corinthe qui frelataient et falsifiaient la parole de Dieu (4[2] : δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ), pour faire argent de l'Évangile.

1. 11[20]. — 2. 11[7-12] et 12[13-17].

3. 11[4] : Εἰ γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε. L'hypothèse est évidemment absurde et nous oblige à sous-entendre : Mais non, il n'en est point ainsi. Paul en donne la raison : « *Car* (remarquez ce *car* qui se rapporte à la négation sous-entendue) je pense n'être en rien inférieur aux apôtres par excellence » et par

incise peut se traduire : « Vous le souffriez », ou même : « Vous le souffrez à bon droit. » Tout dépend d'une variante consistant en une seule lettre de plus ou de moins.

Quelle que soit la leçon adoptée, le sens reste ambigu et il est à déterminer par le contexte. Or, si les adversaires de Paul avaient prêché à Corinthe un autre Jésus, un autre Esprit-Saint, un autre Évangile, s'ils avaient réussi à séduire les Corinthiens, s'ils poursuivaient toujours leurs sourdes menées et travaillaient à ruiner l'enseignement de l'Apôtre, est-il croyable, est-il possible que ce dernier se contentât de leur répondre par une ironie si voilée que la plupart des interprètes ne l'aperçoivent pas? Et, s'il n'y a pas ironie, est-il admissible qu'il se borne à cette froide constatation, lui qui dans l'Épître aux Galates fulmine l'anathème contre quiconque annoncerait un évangile contraire au sien? Il ne ferait pas une seule allusion à ces doctrines perverses et n'essayerait pas de prémunir les néophytes contre l'erreur! Il criblerait de ses railleries les mœurs des faux apôtres, leur âpreté au gain, leurs vanteries puériles, leurs manœuvres malséantes, et il n'aurait pas un mot d'indignation ou de blâme pour leurs hérésies, et des hérésies si fondamentales! On prétend que les adversaires de Paul sont des judaïsants, pareils à ceux qui bouleversaient les églises de Galatie. Mais la lettre ne fait pas la moindre allusion à des pratiques judaïsantes. Rien sur la justification par la foi; rien sur l'impuissance et l'inutilité de la Loi mosaïque; la circoncision n'est même pas nommée.

Il faut donc que l'Apôtre se mette en présence d'une hypothèse absurde, que son absurdité même le dispense de réfuter. Si les intrus apportaient un autre Évangile, un autre Esprit-Saint, un autre Christ, s'ils ajoutaient quelque chose aux biens spirituels dont les Corinthiens sont déjà dotés, ceux-ci auraient raison de leur prêter l'oreille. Mais non; il

conséquent mon évangile n'est pas différent du leur. La traduction de la Vulgate *recte pateremini* suppose la leçon que nous avons adoptée, ἀνείχεσθε (en sous-entendant ἄν, comme cela arrive souvent, par exemple Rom. 7[7] : τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν). — La leçon ἀνέχεσθε, qui n'a guère pour elle que le *Vaticanus* et le *Codex Bezae*, ne semble pas pouvoir être adoptée. Elle se plierait d'ailleurs au même sens.

n'y a pas deux Christs, deux Esprits-Saints, deux Évangiles. Les agitateurs de Corinthe s'efforcent de supplanter Paul, mais sans s'attaquer directement à sa prédication; s'ils frelatent l'Évangile, c'est moins dans le dessein de l'altérer, que pour en tirer plus d'argent, au moyen d'additions suspectes et d'habiles coupages.

Certains exégètes croient avoir découvert le signalement de ces intrigants. Ils sont Hébreux; ils se font appeler « les apôtres par excellence »; ils sont à la tête du parti du Christ: donc, ils appartiennent à l'église-mère de Jérusalem et sont envoyés peut-être par les directeurs de cette église pour contrebalancer l'influence de Paul. Malheureusement, ces titres honorifiques concernent les vrais apôtres et non les suppôts du diable. A qui fera-t-on croire qu'en disant : « Ils sont Hébreux? moi aussi. Ils sont Israélites? moi aussi. Ils sont enfants d'Abraham? moi aussi. Ils sont ministres du Christ? Je vais parler en insensé : je le suis plus qu'eux[1] », saint Paul veuille se comparer à ceux qu'il vient d'appeler faux apôtres, imposteurs et ministres de Satan? On répondra qu'il les traite ironiquement de ministres du Christ. Mais la phrase n'a rien d'ironique. Il ne leur conteste aucun de ces titres; seulement il les revendique pour lui. En même temps, il prend mille précautions oratoires pour se faire pardonner sa jactance et, comme il dit plus d'une fois, sa folie. Traite-

1. 11^{22} : Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλῖταί εἰσιν; κἀγώ. Σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. Διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ. Pour trouver dans ces phrases de l'ironie, il faut l'y mettre. L'Apôtre s'excuse vingt fois de faire son panégyrique; il répète à diverses reprises qu'il parle comme un insensé (ἐν ἀφροσύνῃ, $11^{17\text{-}21}$; παραφρονῶν, 11^{23} etc.). La seule ironie qu'on pourrait découvrir dans ces deux affirmations : (11^{5}) λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, et (12^{11}) οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι, serait à l'adresse des agitateurs. Paul ne conteste pas aux Douze, ou aux principaux d'entre les Douze, la qualité de ὑπερλίαν ἀπόστολοι, mais il se plaît à égaler son *néant* à ces sublimes hauteurs; et il répète, peut-être à dessein, ce titre honorifique dont ses adversaires abusent pour le rabaisser lui-même. Nous verrons dans l'Épître aux Galates un procédé de polémique semblable : Pierre, Jacques et Jean sont nommés avec insistance les *colonnes* ou les *personnages éminents* de l'Église (οἱ δοκοῦντες, $2^{2.6.9}$), titres que les judaïsants leur décernaient avec tant d'emphase dans un sens hostile à Paul.

rait-il avec tant d'honneur ceux qu'il vient d'écraser de ses mépris; et devrait-il faire tant de façons pour se hausser jusqu'à leur niveau? Non, sans doute. Dans ces apôtres par excellence (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι), auxquels il n'est pas inférieur malgré son néant, Paul voit les vrais apôtres, les vrais ministres du Christ. Il a travaillé plus qu'eux; il a souffert plus qu'eux. On lui oppose le grand nom des Douze. Eh bien, quoi qu'il en coûte à son humilité, quelque apparence de vaine gloire et de déraison que cette prétention puisse avoir, il est prêt à soutenir le parallèle. Comme représentant du Christ il n'est inférieur à personne, pas même à ces apôtres par excellence qu'on place si haut pour le rabaisser.

3. On est tenté de se réjouir que la calomnie ait contraint l'Apôtre à nous parler de lui-même et à nous raconter, avec les grandes choses qu'il a faites pour Dieu, une partie des faveurs dont Dieu l'a comblé en retour.

A la vérité, le récit volontairement sobre et circonscrit des Actes nous laissait deviner les périls de toute sorte courus par saint Paul, de la part des voleurs, des faux frères, des Juifs et des Gentils. Ses pérégrinations apostoliques dans des régions à peine explorées et situées aux confins de l'empire, parmi des populations hostiles ou prévenues, sans l'apparat de l'autorité et de la puissance, entraînaient presque inévitablement des fatigues surhumaines, des jeûnes prolongés, la faim et la soif, le froid et le dénûment. Nous connaissions déjà la lapidation de Lystres, l'emprisonnement et la flagellation de Philippes, l'évasion si risquée de Damas, la dramatique émeute d'Éphèse, la fuite précipitée de Jérusalem, d'Antioche de Pisidie, d'Iconium, de Thessalonique, de Bérée, de Corinthe. Mais rien ne nous faisait soupçonner les trois naufrages qui précédèrent celui dont saint Luc nous décrit les palpitantes péripéties, ni le jour et la nuit passés au sein de l'abîme, sans doute sur une épave flottante, ni les trente-neuf coups de lanière infligés par les Juifs à cinq différentes reprises, ni les deux autres flagellations appliquées par sentence des gouverneurs, malgré le titre de citoyen romain qui aurait dû mettre Paul à l'abri de cette peine infa-

mante[1]. Tant de détails, ignorés d'ailleurs et mentionnés là comme par hasard, doivent nous ôter l'espoir de reconstruire, à l'aide de documents incomplets, la trame entière de sa vie.

Si Paul a travaillé plus que les autres, s'il a bravé plus de prisons, plus de tourments, plus de morts, il a été aussi favorisé de grâces plus insignes.

> Faut-il se glorifier? Cela ne sied pas, mais j'arrive aux visions et aux révélations du Seigneur. Je connais un homme, un chrétien, qui, il y a quatorze ans, — dans le corps ou sans le corps, je ne sais, Dieu le sait, — fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme — dans le corps ou sans le corps, je ne sais, Dieu le sait — fut ravi au paradis et il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis [ou possible] à l'homme de proférer. Je me glorifierai au sujet de cela; mais pour ce qui me concerne je ne me glorifierai que de mes infirmités[2].

Dans ce curieux dédoublement de son être, Paul distingue la part de Dieu, dont il peut se glorifier puisqu'elle glorifie Dieu lui-même. Il ne retient pour lui que sa misère et il s'en glorifie encore, parce qu'elle fait ressortir par le contraste l'œuvre admirable de Dieu en lui.

On n'est pas d'accord sur le sens précis des *visions* et des *révélations*. Il est probable que les révélations sont le terme générique embrassant aussi les visions. L'Apôtre n'en rapporte qu'une seule qu'il a soin de dater exactement, soit pour en marquer davantage la réalité et la certitude, soit pour insinuer qu'elle a fait époque dans sa vie. Elle tombe, en effet, vers le début de son ministère actif, à la fin de sa longue retraite en Cilicie, lorsque Barnabé vint le prendre à Tarse pour s'en faire un collaborateur dans la florissante chrétienté d'Antioche[3]. Malheureusement pour notre curiosité, si Paul est certain du fait il en ignore tout à fait le mode. Il sait qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel, au paradis, qu'il entendit

1. 2 Cor. 11^{23-33}. — 2. 12^{1-5}. Sur ce texte difficile, voir Cornely.

3. La seconde aux Corinthiens ayant été écrite pendant l'automne de 56 ou 57, le ravissement au troisième ciel tomberait en l'an 43. Il est possible de le faire coïncider avec la seconde visite à Jérusalem, faite en compagnie de Barnabé à l'occasion de la famine (Act. 11^{30}), mais non avec la vision que Paul eut dans le temple (Act. 22^{17}) lors de sa première visite, antérieure de plusieurs années.

des paroles ineffables; mais il ne sait point si son corps eut part ou non avec son âme à cette faveur[1]. Cependant, ce doute même est instructif, car il nous permet de conclure que la vision ou la révélation fut purement intellectuelle. Si les sens y avaient eu part, le doute de Paul ne s'expliquerait pas. Le ravissement fut donc accompagné d'extase et d'aliénation complète des facultés sensibles. Au sujet du ravissement lui-même, les commentateurs sont fort divisés. Les uns supposent que l'Apôtre ignore s'il fût transporté au ciel en corps et en âme. Au cas où l'âme seule aurait été l'objet de ce transfert local, le corps serait demeuré sur la terre à l'état de cadavre. Mais d'autres exégètes, qui ont pour eux l'autorité de saint Augustin et du Docteur angélique, trouvent avec raison que ce changement de lieu n'est ni nécessaire ni probable, du moment que l'âme est seule en cause. L'âme est ravie au ciel quand les mystères du ciel se dévoilent devant elle et que Dieu lui découvre ses intimes secrets. Partout, les anges fidèles portent le ciel avec eux, et le paradis des élus c'est le bonheur de posséder Dieu. Mais que l'âme de Paul ait été transportée dans l'espace jusqu'au séjour des bienheureux ou que le ciel ait été transporté idéalement dans l'âme de Paul, il est inutile de recourir aux rêveries rabbiniques sur les *sept* cieux superposés à la terre. En vertu d'une locution reçue, qu'on dénaturerait en l'analysant, Paul dit avoir été ravi *jusqu'au* troisième ciel, c'est-à-dire jusqu'au sommet le plus sublime de la contemplation divine.

4. Pour le tenir dans l'humilité, en le rappelant sans cesse au sentiment de sa faiblesse, Dieu a imprimé à sa chair une épine ou un aiguillon[2]. La version latine *stimulus carnis*, obscure et peu exacte, a fini par accréditer une opinion sans grande probabilité intrinsèque, inconnue à toute l'antiquité

1. Il est à remarquer que l'incise deux fois répétée εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν est toujours prise absolument et se rapporte au sujet et non au verbe (ἁρπαγέντα, ἡρπάγη) qu'elle précède. L'ignorance de Paul porterait donc non pas sur la participation de son corps au ravissement, mais sur la *relation du corps à l'âme*, au moment où celle-ci était favorisée de sa vision céleste.

2. 2 Cor. 12⁷ : ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ.

et peu conciliable avec le texte original. Le σκόλοψ τῇ σαρκί « l'épine dans la chair » ou « l'aiguillon pour la chair » désignerait un penchant aux voluptés charnelles, source de pénibles et humiliants combats. Ni la vieillesse dont il approchait, ni le don de continence qu'il dit avoir reçu ne le mettaient nullement à couvert de la tentation, et il est impossible de prouver qu'il ait été exempt de cette épreuve. Mais on peut affirmer sans crainte que rien dans ses paroles n'autorise cette explication. Supposé même que σκόλοψ τῇ σαρκί pût avoir ce sens, Paul ne ferait-il pas le jeu de ses adversaires en leur révélant l'existence d'une pareille lutte, connue de lui seul et de Dieu? Comment pourrait-il s'y complaire et la mettre au nombre des infirmités dont il se fait gloire?

Laissant de côté les tentations charnelles, nous nous trouvons en présence de deux interprétations qui partagent les commentateurs anciens : les persécutions et les maladies. Mais il est difficile de comprendre que les persécutions extérieures puissent s'appeler une épine dans la chair, et on conçoit moins encore que l'Apôtre s'en trouve humilié. Ces persécutions sont tellement le lot du chrétien, elles sont si expressément annoncées à quiconque veut vivre pieusement dans le Christ Jésus, qu'on ne voit pas à quel titre il les regarderait comme un préservatif personnel, surtout contre les tentations d'orgueil. Et arrivera-t-on à se persuader que Paul en ait demandé trois fois la délivrance?

Reste la maladie : « On dit qu'une douleur physique le faisait cruellement souffrir; les douleurs du corps sont très souvent dues aux anges de Satan, mais non pas sans la permission divine. » Ainsi parle saint Augustin, et presque tous les modernes sont de son avis. De quelle maladie s'agit-il? On a nommé la migraine, la podagre, l'ophtalmie, le haut mal, diverses espèces de fièvre. Cette variété d'opinions prouve qu'un diagnostic sûr est impossible. Supposé que, dans l'Épître aux Galates[1], Paul fasse allusion à la même infirmité, nous obtenons les symptômes suivants :

1. Gal. 4[13]. Paul appelle la maladie qui l'oblige à rester parmi les Galates contre son dessein ἀσθένεια τῆς σαρκός, πειρασμὸς ἐν τῇ σαρκί. Il félicite les Galates de ne l'avoir pas repoussé (*non sprevistis, neque res-*

Le mal dont souffrait l'Apôtre devait être aigu et cuisant puisqu'il le désigne métaphoriquement par une épine ou un aiguillon enfoncé dans la chair. Il devait avoir quelque chose de répugnant, car il remercie les Galates de ne pas s'être détournés de lui avec horreur. Il devait être humiliant, car il le considère comme un antidote à la vaine gloire et comme un soufflet de Satan. Enfin, cette infirmité devait sembler faire obstacle à son apostolat puisque à trois reprises il supplia Dieu de l'en délivrer et ne cessa que sur cette assurance : « Ma grâce te suffit. »

Ulcère des yeux, malaria ou attaques nerveuses, le terme pathologique nous importe assez peu.

puistis, οὐδὲ ἐξεπτύσατε) : de là certains critiques ont conclu qu'il était attaqué du haut mal, la coutume étant de *cracher* sur les épileptiques par dégoût ou par superstition. Il les remercie de s'être intéressés à sa guérison au point d'être prêts à lui donner jusqu'à leurs *yeux :* d'où la conclusion tirée par d'autres critiques encore plus subtils qu'il souffrait d'une ophtalmie.

Cf. Menzies Alexander, *St. Paul's Infirmity* dans *The expository Times,* juillet et sept. 1904. Après avoir critiqué les hypothèses de ses prédécesseurs : 1. Ophtalmie aiguë (Howson, Lewin, Farrar, Plumptre, etc.); 2. épilepsie (Holsten, Ewald, Klöpper, Lightfoot, Schmiedel, etc.); 3. malaria (Ramsay), l'auteur propose la sienne. Il s'agirait de la fièvre de Malte, connue à Gibraltar, à Naples, à Constantinople et ailleurs, sur le littoral méditerranéen. Les preuves ne sont pas très fortes mais la critique des diverses opinions est intéressante.

Plus récemment un spécialiste connu, Seeligmüller (*War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes*, Leipzig, 1910), a examiné le cas de Paul au point de vue pathologique. Il conclut, surtout contre Krenkel, que la maladie de l'Apôtre ne présente aucun des caractères de l'épilepsie. Il incline lui-même pour la migraine ou la malaria. Fischer (*Die Krankheit des Apostels Paulus*, Gr.-Lichterfelde, 1911) a essayé de lui répondre. Tout en reconnaissant que les facultés intellectuelles n'étaient pas atteintes, il fait consister les symptômes de l'épilepsie dans une nervosité croissante et une certaine tendance à la dépression morale. On conviendra que ce diagnostic est bien problématique.

LIVRE TROISIÈME

GALATES ET ROMAINS

CHAPITRE PREMIER

LA CRISE JUDAISANTE EN GALATIE

I. Les prédicants d'un nouvel évangile.

1. L'Épître aux Galates. — 2. Attaques des agitateurs contre l'Apôtre.

1. Une crise beaucoup plus terrible que celle de Corinthe venait d'éclater sur un autre point du vaste empire conquis par saint Paul à Jésus-Christ. Elle nous a valu l'Épître aux Galates et, par contre-coup, l'Épître aux Romains. A Corinthe, l'engouement pour les idées nouvelles était encore loin de l'hérésie; l'esprit de parti n'allait pas jusqu'au schisme; les abus, tout criants qu'ils étaient, n'atteignaient point l'essence même du christianisme; si les doutes commençaient à se faire jour à l'encontre de doctrines fondamentales, ils étaient partiels et circonscrits; l'autorité de Paul était menacée, sa mission contestée, ses actes et ses intentions dénaturés, mais ses adversaires ne s'étaient pas encore enhardis au point de jeter le masque et de prêcher un évangile ouvertement contraire au sien. Les judaïsants de Galatie, plus éloignés de l'Apôtre et le voyant aux prises avec des difficultés dont il semblait incapable de venir à bout, eurent cette audace. Notre Épître est la réponse à leur défi.

Sur la date de cette lettre, la plus grande diversité de vues règne parmi les critiques. Tandis que plusieurs lui donnent le premier rang dans l'ordre chronologique, d'autres lui assignent le dernier; le plus grand nombre la place immédia-

tement après la correspondance avec Thessalonique; enfin quelques auteurs, dont les raisons nous semblent prépondérantes, la font descendre après les lettres adressées à Corinthe. Nous ne pouvons nous persuader qu'un long intervalle la sépare de l'Épître aux Romains. L'esprit de Paul s'agite manifestement dans le même cercle de pensées : ce sont mêmes raisonnements, mêmes citations, mêmes formules théologiques; seulement ce qui n'est qu'ébauché dans la première est exprimé dans la seconde avec plus de précision, de plénitude, de cohésion et d'ampleur.

Les lettres écrites à peu près à la même date — les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les deux Épîtres aux Corinthiens, les deux Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, les Pastorales — ont toujours entre elles d'étroits rapports d'idées et de style. Nos deux Épîtres comparées l'une à l'autre offrent des rapports encore plus frappants. Qu'on note en particulier : la thèse identique énoncée presque dans les mêmes termes[1], l'histoire d'Abraham mentionnée deux fois avec des applications tout à fait semblables[2], l'usage théologique des trois mêmes textes de l'Écriture servant à étayer les mêmes conclusions doctrinales[3], enfin des rencontres d'expression beaucoup trop fréquentes pour ne pas témoigner d'un état d'esprit en proie aux mêmes soucis[4]. Ces rencontres subtiles,

1. Rom. 3^{28}; Gal. 2^{16}. — 2. Rom. 4^{1-25}; Gal. 3^{6-18} et, de nouveau, Rom. 9^{7-9}; Gal. 4^{21-24}. — 3. Gen. 15^{6} (Rom. 4^{3-9}; Gal. 3^{6}), Lev. 18^{5} (Rom. 10^{5}; Gal. 3^{12}), Habac. 2^{4} (Rom. 1^{17}; Gal. 3^{11}).

4. Comparez, entre autres, les passages suivants :

Galates.	Romains.
2^{9} τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.	15^{15} τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.
3^{22} συνέκλεισεν ἡ Γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν.	11^{32} συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν.
3^{23} εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.	8^{18} πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι.
3^{27} ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε.	6^{3} ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν.
4^{6} τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ... κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.	8^{15} Πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
4^{30} ἀλλὰ τί λέγει ἡ Γραφή;	4^{3} τί γὰρ ἡ Γραφὴ λέγει;
5^{7} ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι.	2^{8} ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ.
5^{18} εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε.	8^{14} ὅσοι Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται.
5^{18} οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.	6^{14} οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον.

constantes et, pour la plupart, caractéristiques nous paraissent trancher la question de *simultanéité*. Quant à l'*antériorité* relative de l'Épître aux Galates, nous croyons qu'elle n'a pas besoin d'être discutée. L'Épître aux Galates n'est pas le résumé de l'Épître aux Romains; elle en serait plutôt l'esquisse et le premier jet.

Jusqu'au bout de son séjour à Éphèse, l'Apôtre semble avoir eu pleine confiance en ses chers Galates. C'est à son arrivée en Macédoine que l'épreuve fond sur lui de toutes parts : craintes au dedans, combats au dehors, inquiétudes sur inquiétudes, afflictions sur afflictions. La situation est bien celle qui convient à notre Épître et, faute d'indications plus explicites, nous la croyons composée en Macédoine, durant la période d'anxieuse attente qui suivit l'envoi de la seconde aux Corinthiens.

Quels étaient ces Galates dont le péril soudain vient porter au cœur de Paul un coup si sensible? Étaient-ce les descendants de ces aventuriers qui, partis du fond de la Gaule en 280 avant Jésus-Christ, envahirent comme un torrent l'Illyrie, la Grèce, la Thrace, et, franchissant l'Hellespont, se taillèrent un empire, en pleine Asie Mineure, aux dépens de la Phrygie, de la Cappadoce et de la Paphlagonie? Ou bien faut-il voir en eux les habitants de l'Isaurie, de la Pisidie, de la Lycaonie, c'est-à-dire des régions méridionales de cette immense province de Galatie qui avait succédé, l'an 25 avant notre ère, au royaume hétérogène d'Amyntas? Des raisons assez plausibles sont alléguées à l'appui de l'une et de l'autre hypothèse; mais comme nous renonçons à déterminer par le caractère national des Galates la nature de leurs erreurs, cette question si vivement débattue de nos jours est pour nous accessoire. Grecs, Celtes ou aborigènes, peu nous importe; il nous suffit de savoir qu'ils n'étaient pas Juifs de race. Or il est constant qu'ils venaient de la gentilité. Paul parle toujours du judaïsme des Galates comme d'une chose importée

On peut rapprocher encore Gal. $1^{15\text{-}16}$ de Rom. 1^{1}, Gal. 2^{20} de Rom. 8^{37}, Gal. 4^{4} de Rom. 8^{3}, Gal. 4^{13} de Rom. 6^{19}, Gal. 4^{28} de Rom. 9^{7}, Gal. 5^{8} de Rom. 9^{12}, Gal. 5^{10} de Rom. 14^{14}, Gal. 5^{16} de Rom. $8^{1\text{-}4}$, etc.

du dehors; il distingue expressément ses pères des leurs[1]; il leur rappelle le temps où ils étaient libres des observances judaïques dont ils veulent se charger aujourd'hui; quand il les détourne de s'assujettir « de nouveau aux rudiments du monde[2] », il ne veut pas dire qu'ils étaient jadis asservis à la Loi mosaïque; mais il rabaisse cette dernière au niveau des pratiques dictées par l'instinct religieux : embrasser la Loi de Moïse, c'est revenir à quelque chose d'analogue à leur ancien culte. Les allusions à un élément juif parmi les chrétiens de Galatie sont vagues et indistinctes. S'il existe, cet élément ne peut comprendre qu'une infime minorité.

D'autant plus étrange est la présence en Galatie des judaïsants. D'où venaient ces intrus? De quels noms se réclamaient-ils? Quelle mission s'arrogeaient-ils? Leurs entreprises étaient-elles sporadiques, poussées au hasard, ou faisaient-elles partie d'un vaste complot, d'une formidable levée de boucliers contre l'Apôtre? Tout ce que nous savons, c'est que les émissaires du judaïsme prêchaient « un évangile différent[3] ». L'évangile de Paul était une charte de liberté par

1. Gal., 1^{13-14}; 3^{23-29}; 4^{3-7}. — 2. 4^{9}; cf. 4^{3} et 3^{23}.

3. Gal. 1^{6-7} : Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. — A) L'expression οὕτως ταχέως n'est pas relative mais absolue; elle ne signifie pas « si tôt » mais « si vite »; elle ne fait pas allusion au dernier voyage de saint Paul en Galatie, ni à la récente conversion des Galates (car cette circonstance, comme le fait remarquer Chrysostome, atténuerait leur faute au lieu de l'aggraver), mais elle indique le *rapide* changement qui est en train de s'opérer parmi eux (μετατίθεσθε, au présent). — B) Les Galates s'éloignent de « celui qui les appela » (ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς). Ces mots ne désignent pas saint Paul, car un homme n'est jamais présenté comme l'auteur de la vocation, ni Jésus-Christ (sens qu'on obtiendrait en rapprochant Χριστοῦ de τοῦ καλέσαντος), mais Dieu le Père, auquel est toujours rapporté, par appropriation, l'appel efficace à la foi. — C) Quoique, dans le Nouveau Testament, ἕτερος et ἄλλος puissent être employés comme synonymes, il faut laisser à ἕτερον εὐαγγέλιον sa valeur propre, « un évangile différent ». Il n'y a qu'un Évangile, l'Évangile du Christ, et les judaïsants ne prétendent pas en prêcher un *autre*, mais ils le prêchent *différemment*.

Le sens est donc : « Je m'étonne que vous passiez *si vite*... à un Évangile *différent*, qui [en réalité] n'est pas *autre* chose sinon que quelques-uns jettent le trouble parmi vous et veulent renverser l'Évangile du Christ. » En d'autres termes : « Ce prétendu évangile *consiste*

rapport aux prescriptions mosaïques, celui des judaïsants était un code d'asservissement à la Loi; l'évangile de Paul était l'évangile de la grâce indépendante des œuvres, celui des judaïsants était l'évangile des œuvres méritoires indépendamment de la grâce; enfin l'évangile de Paul était le véritable évangile de Jésus-Christ dont celui des judaïsants était le renversement.

Le premier article de ce nouvel « évangile » était la nécessité de la circoncision pour les païens convertis, soit comme condition essentielle de salut, selon la doctrine extrême des judaïsants d'Antioche et de Jérusalem, soit plutôt comme perfection dernière et complément indispensable du christianisme[1]. On en étalait avec complaisance les avantages spirituels et temporels : participation aux prérogatives et aux bénédictions d'Israël, apaisement des Juifs réfractaires, rapprochement des deux fractions de l'Église, facilités de prosélytisme sous le couvert d'une religion légale. Sans insister sur les obligations onéreuses de la circoncision, on prônait l'éclat des solennités juives, d'autant plus agréées des néophytes qu'elles suppléaient à la pauvreté du culte chrétien à peine ébauché. Cependant la masse des fidèles, bien qu'ébranlée, résistait toujours. « Tenez ferme, leur écrit Paul, et ne vous laissez pas asservir au joug... Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Ils veulent vous imposer la circoncision pour se vanter de votre chair[2]. » Quand

seulement en ceci que certains cherchent à détruire le véritable Évangile. » Toutes les autres explications ou négligent la nuance délicate qui existe entre ἕτερον et ἄλλο, ou ne tiennent pas compte du sens de εἰ μή, qui forme avec ἄλλο une même locution et ne devrait en être séparé tout au plus que par une virgule.

1. Gal. 3^3 : « Sic stulti estis ut cum spiritu [ou *Spiritu*] coeperitis, nunc carne consummemini. » Qu'on prenne le verbe ἐπιτελεῖσθε au passif « vous êtes conduits à la perfection », avec la Vulgate et les Pères grecs, ou à la voix moyenne « vous achevez, vous couronnez l'ouvrage », avec la plupart des exégètes modernes, la circoncision est opposée au baptême comme la fin au commencement et le chef-d'œuvre à l'ébauche. Ce trait ironique nous fait entendre que les judaïsants de Galatie présentaient la circoncision comme la perfection du christianisme pour les fidèles sortis de la gentilité.

2. Gal. 5^{1-2}; 6^{13}. Cf. 3^5; 4^{11-17}; 5^{10}.

il s'adresse à l'Église entière, il a toujours espoir et confiance; il s'empresse d'adoucir les mots pessimistes que la douleur lui arrache; il rejette les tentatives de perversion sur un petit nombre d'esprits brouillons. Si les judaïsants ont déjà fait des victimes, ils n'ont pas encore réussi à conquérir la place.

2. Leur seule chance de succès était de le perdre dans l'esprit des néophytes. Ils élevaient contre lui trois griefs.

Ils lui reprochaient de soutenir le pour et le contre, suivant l'occasion et l'intérêt. Lançant l'anathème contre ses détracteurs, il les apostrophe ironiquement : « Est-ce que je ménage maintenant les hommes? Est-ce que je capte la faveur des hommes[1]? » Comme on voulait le mettre en contradiction avec lui-même en rappelant l'histoire de Timothée, il répond avec une indignation mêlée de sarcasme : « Si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je encore persécuté? Alors le scandale de la croix serait anéanti! Qu'ils soient mutilés ceux qui répandent parmi vous l'agitation et le trouble[2]! »

On lui reprochait encore de n'être que le disciple des disciples du Christ et d'enseigner ce qu'il n'avait jamais bien appris lui-même. Voici sa réponse : « Je vous déclare, frères, que l'évangile prêché par moi n'est pas selon l'homme; car je ne l'ai ni reçu ni appris d'un homme mais par révélation de Jésus-Christ[3]. » Ils connaissent tous, au moins par ouï-dire, la ferveur de son pharisaïsme et sa rage de persécuteur. Ce n'est pas alors qu'il put s'aboucher avec les chrétiens et se mettre à leur école. Un jour, il fut arrêté net dans sa course et retourné instantanément. Il avait plu à Dieu de révéler en lui son Fils. Satisfait de cette lumière intérieure, il se cache au désert; après trois ans, il vient voir Pierre, mais ne passe auprès de lui que quinze jours; ce n'est qu'au bout de quatorze ans qu'il se trouve enfin en contact avec ses collègues dans l'apostolat. Il ne leur doit pas son évangile; Jésus-Christ a été son seul maître.

Enfin on l'accusait d'être en opposition avec les Douze, avec les colonnes de l'Église, avec les apôtres par excellence,

[1] Gal. 1^{10}. — 2. 5^{11-12}. — 3. 1^{11}.

comme on les nommait pour le rabaisser. Eh bien, Jacques, Jean et Pierre, auxquels il exposa son évangile, n'y trouvèrent rien à reprendre, rien à modifier, rien à compléter. Ils reconnurent formellement ses titres à l'apostolat; ils lui tendirent la main droite en signe de fraternité; ils conclurent alliance avec lui. En refusant de céder aux exigences des judaïsants qui demandaient à grands cris la circoncision de Tite, ils sanctionnèrent la liberté des Gentils. Dans une autre circonstance, le prince des apôtres écouta les avis de Paul et n'hésita pas à lui donner raison. Tout cela prouve qu'il y a unité de principes et de doctrines entre les prédicateurs de la foi et que l'imputation des judaïsants qui veulent faire de Paul un dissident, un schismatique, est pure calomnie.

Ainsi se termine la partie historico-apologétique de la lettre dont la partie dogmatique occupe le centre.

II. Justification par la foi sans les œuvres de la Loi.

1. Thèse de l'Épître. — 2. La foi justifiante. — 3. Justifiés par la foi. — 4. Les trois preuves de la justification par la foi. — 5. Paul et Jacques.

1. Paul formule sa thèse capitale dans les termes mêmes qu'avait acceptés le prince des apôtres à l'assemblée d'Antioche, six ou sept ans auparavant :

Nous autres, Juifs de race et non pécheurs de la lignée des nations, sachant que nul homme n'est justifié par les œuvres de la Loi mais bien par la foi du Christ Jésus, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus pour être justifiés par la foi et non par les œuvres de la Loi; car, [dit l'Écriture], par les œuvres de la Loi nulle chair ne sera justifiée. Mais si, cherchant la justification dans le Christ, nous nous trouvions être pécheurs nous aussi, le Christ serait donc ministre du péché. A Dieu ne plaise! Que si je rebâtis ce que j'ai renversé, je me dénonce moi-même comme prévaricateur. En ce qui me touche, par la Loi je suis mort à la Loi, afin de vivre à Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Je vis, il est vrai, dans la chair, mais je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Je ne renie pas la grâce de Dieu : car, si la justification est par la Loi, le Christ est mort en vain [1].

1. Gal. 2^{15-21}. Nous supposons, avec tous les anciens et un grand nombre de modernes, que ce passage entier fait partie du discours

Dans ces phrases incorrectes, haletantes, fléchissant sous le poids des idées, aussi malaisées à comprendre qu'impossibles à traduire, Paul accumule tous les motifs qui militent en faveur de la liberté évangélique contre le servage persistant de la Loi. Il esquisse en passant cinq ou six preuves diverses. Voici le squelette de son argumentation :

Argument ad hominem : Pierre et Paul, quoique Juifs de race, ont reconnu que l'homme n'atteint pas la justification par les œuvres de la Loi, et c'est dans cette persuasion qu'ils ont cru à Jésus-Christ et renoncé aux observances légales[1]. Retourner en arrière et vouloir y ramener les autres constituerait une anomalie et une contradiction.

Argument scripturaire : Nulle chair, au témoignage du Psalmiste, n'est justifiée devant Dieu par ses propres efforts[2]; donc, puisque les termes sont généraux, pas plus par l'observation de la Loi que par toute autre chose.

Argument par réduction à l'absurde : C'est pour avoir compté sur la suffisance de la grâce et la rédemption surabondante du Christ que les judéo-chrétiens — et parmi eux Pierre et Paul — se crurent dispensés de la Loi et agirent en conséquence. Si ce fait les constituait pécheurs, leur péché rejaillirait sur le Christ, auteur et objet de leur foi.

Argument théologico-scripturaire : Par la Loi, les Juifs

adressé par saint Paul à saint Pierre devant les fidèles d'Antioche. Le commencement (Nos natura Judaei etc.) s'adresse certainement à Pierre et non pas aux Galates; et aucune raison, aucun indice, ne permet de soutenir que les interlocuteurs changent dans la suite.

1. $2^{15\text{-}16}$: « Nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis. » Au lieu de *credimus* il faut lire ou entendre *credidimus* (ἐπιστεύσαμεν), comme portent d'anciens manuscrits de la Vulgate. La persuasion où était Pierre qu'en embrassant la foi il secouait le joug de la Loi ressort de 2^{14} : Σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς. Elle ressort aussi de ce qu'il accepte le principe général posé par Paul (2^{15}).

2. 2^{16} : Ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. C'est une citation un peu arrangée de Ps. 142 (143)^2 : Ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. L'Apôtre, ici et Rom. 3^{20}, remplace ἐνώπιόν σου par ἐξ ἔργων νόμου. Mais il en a le droit, puisque le Psalmiste affirmant que nul homme ne sera justifié devant Dieu (par ses propres forces), Paul ne fait qu'appliquer à un cas particulier la proposition universelle. Notez que dans la Vulgate *propter quod* doit s'entendre comme *propterea quod* (ὅτι).

sont morts à la Loi pour vivre à Jésus-Christ. Donc, regarder la Loi comme encore capable d'imposer des devoirs, c'est aller à l'encontre de ses volontés, c'est la violer. Cette preuve subtile exigerait des développements qui ne peuvent trouver place ici.

Argument théologique : La mort du Christ, source de toutes les grâces, a une valeur infinie. Établir un autre moyen d'arriver à la justice ou à la perfection de la justice, c'est faire injure à la grâce et nier équivalemment la vertu rédemptrice de la croix.

2. Avant d'aborder la thèse de Paul, il est bon d'analyser les deux termes : justice et foi.

Quelle que puisse être l'étymologie du mot « juste », il est certain que la justice est la conformité à la règle suprême de nos actions. Exprimant le rapport normal entre la volonté humaine et la volonté divine, elle se confond pour le Juif avec l'observation entière de la Loi, regardée comme l'expression adéquate de la volonté de Dieu. Elle embrasse donc toute la vie morale de l'homme. « Juste » a pour synonymes « droit, bon, parfait, innocent », et pour termes opposés « méchant, impie, pécheur ». Tout le monde est d'accord là-dessus, et la controverse entre protestants et catholiques roule sur le sens de « justifier » et non sur celui de « juste ». Les protestants soutiennent que justifier (δικαιοῦν), malgré sa forme causative, signifie déclarer juste et non pas rendre juste. Ils disent que c'est le sens ordinaire du mot chez les écrivains profanes et que les verbes de cette forme ne sont pas causatifs quand ils dérivent d'un adjectif exprimant une qualité morale.

A cette argumentation, il y aurait fort à dire. On sait que l'idée d'un dieu sanctifiant l'homme était complètement étrangère aux païens : voilà pourquoi, dans les auteurs profanes, « justifier » signifiera toujours « déclarer juste, regarder ou traiter comme juste, juger », par extension « approuver » et par euphémisme « condamner ou punir ». Il en sera de même dans la Bible toutes les fois que ce verbe aura pour sujet un être fini ; car il n'appartient qu'à Dieu de conférer la justice. Mais lorsque le sujet est Dieu, ou l'homme lui-même secouru

par Dieu, le verbe « justifier » peut fort bien garder sa valeur causative. Le plus souvent, il est vrai, la part de Dieu dans la justification du pécheur est exprimée par la grâce et la miséricorde, et quand le juste, innocent ou repentant, est amené au tribunal du souverain Juge, la justification n'est plus qu'une sentence favorable ou une ordonnance de non-lieu. Mais il en est quelquefois autrement[1].

D'ailleurs, il est évident que le jugement de Dieu est nécessairement conforme à la vérité et que nul ne peut être déclaré juste par le Juge infaillible s'il ne l'est en effet. Lorsque Dieu « justifie l'impie », il faut qu'il le trouve ou le rende juste, autrement nous serions enfermés dans ce dilemme : ou bien Dieu déclare juste quelqu'un qui ne l'est pas et il pèche lui-même contre la vérité, ou bien le pécheur déclaré juste est devenu juste par ses propres forces, ce qui est le contre-pied de la doctrine de Paul; en tout état de cause, justifier l'impie en le laissant tel est une impossibilité et un non-sens. « Paul, écrit Sabatier, n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée. » Fort bien; mais on est déconcerté de voir le même écrivain attribuer « à la scolastique du moyen âge cette justification *forensique* qui ne serait de la part de Dieu qu'une sentence aussi insuffisante qu'arbitraire[2] », comme si tous les catholiques, scolastiques et autres, ne l'avaient pas toujours repoussée avec horreur. Luther qui l'inventa ne parvint pas à persuader Mélanchthon et, malgré la profession de foi de

1. Le Psalmiste 72 (73)[13] *a justifié* son cœur (ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου), ce qui revient à dire, en vertu du parallélisme, qu'il s'est purifié de ses fautes (et lavi inter innocentes manus meas). — Le Serviteur de Jéhovah, le Messie, *justifiera* un grand nombre de personnes, Is. 53[11]; ce qui est expliqué par « et iniquitates eorum ipse portabit ». — L'Ecclésiastique, 18[22], exhorte le lecteur à ne pas cesser de *se justifier* jusqu'à la mort. Voir aussi Dan. 12[3]. Un parti pris irréductible peut seul se refuser à voir dans ces exemples le sens de « rendre juste ». Nous sommes forcé d'omettre tous les textes qui ont Dieu pour sujet, parce que nos adversaires les récusent. Mais, quand le Tout-Puissant entre en scène, pourquoi δικαιοῦν de δίκαιος ne pourrait-il pas signifier « rendre juste », comme λευκοῦν de λευκός signifie « rendre blanc » ou comme τυφλοῦν de τυφλός signifie « rendre aveugle »?

2. *L'apôtre Paul*[3], p. 321.

Smalkalde, les luthériens n'ont jamais pu s'entendre sur une doctrine si fondamentale. Pour donner quelque appui à des théories si étranges, ils devraient produire un texte scripturaire où le pécheur justifié par Dieu soit encore appelé pécheur. Mais ce texte n'existe pas. Les fidèles sont nommés « saints » par le seul fait qu'ils sont chrétiens et censés dignes de ce titre. La justice n'est point en eux une simple fiction ; elle est aussi réelle et leur est aussi personnelle que le péché qu'elle remplace. Elle n'est pas non plus seulement le prélude d'une nouvelle vie, et comme le côté négatif de l'opération divine dont la sanctification serait le complément positif. C'est la vie nouvelle elle-même et c'est en fait la même chose que la sanctification. Il suffit pour s'en convaincre de méditer ces trois séries de témoignages :

La justification est « une justification de vie [1] », c'est-à-dire un acte qui confère la vie surnaturelle. Elle alterne avec la régénération et le renouvellement de l'Esprit-Saint qui sont le fruit du baptême [2]. Le Saint-Esprit est « Esprit de vie [3] » parce qu'il apporte la vie de la grâce partout où il habite et il habite dans tous les justes; ou, comme parle encore saint Paul, « il est vie à cause de la justice [4] ».

Si nous nous tournons vers la justification qui vient de la foi le résultat sera le même; car « le juste vit par la foi [5] ». On ne saurait imaginer un juste qui ne vive de la vie de la grâce et par conséquent on peut bien établir une différence de définition et de concept entre la justification et la sanctification, mais on ne peut ni séparer ni considérer comme séparées ces deux choses inséparables.

L'effet primordial du baptême est de nous greffer sur le Christ et de nous faire participer à sa vie [6]. Il est impossible que nous mourions au vieil homme sans commencer à vivre au nouveau. Or, cet homme nouveau est « créé selon Dieu dans la justice et la sainteté [7] ». Justice et sainteté sont donc deux notions équivalentes, tellement que saint Paul ne craint pas de renverser l'ordre et de dire que le Christ est devenu

1. Rom. 5^{8}. — 2. Tit. 3^{5-7}. — 3. Rom. 8^{2}.
4. Rom. 8^{10}. — 5. Rom. 1^{17}; Gal. 3^{11}.
6. Rom. 6^{3-5}. — 7. Eph. 4^{24}.

pour nous « sainteté, justice et rédemption[1] ». Ailleurs, rappelant aux néophytes le premier instant de leur régénération, il leur dit sans ambages, comme s'il voulait réfuter par avance les arguties des hétérodoxes : « Vous étiez tout cela [idolâtres, adultères, voleurs etc.]; mais vous fûtes purifiés, mais vous fûtes sanctifiés, mais vous fûtes justifiés, au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu[2]. » L'instant unique de la régénération baptismale apporte à la fois purification, sanctification, justification; et celle-ci est nommée la dernière, pour montrer qu'elle n'est pas seulement la voie d'accès et comme le vestibule des deux autres.

Il convenait que le renouvellement moral de l'homme eût pour principe un acte humain, produit des deux facultés intellectuelles, la raison et la volonté : cet acte c'est la foi.

La foi est prise par l'Apôtre en des sens très divers. Il n'est pas prouvé qu'elle signifie jamais « confiance » : tous les passages cités à l'appui peuvent s'entendre d'une foi proprement dite, accompagnée, il est vrai, de confiance, sentiment que la foi engendre spontanément, quand elle a pour objet des promesses. A plus forte raison, n'est-elle pas cette confiance aveugle et déraisonnable qui nous ferait regarder nos péchés comme voilés sans être remis, et nous traités par Dieu comme justes sans l'être. Mais, laissant de côté les acceptions plus rares, — bonne foi, fidélité, foi des miracles[3], — on distingue dans la foi proprement dite l'acte, l'objet et l'habitude surnaturelle : nous croyons en Dieu par la foi, nous soumet-

1. 1 Cor. 1^{30}. Cf. Eph. $2^{9\text{-}10}$.

2. 1 Cor. 6^{11} : Καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε. A propos de ce texte, Liddon, approuvé par Sanday (*The Epistle to the Romans*[3], 1898, p. 38), écrit que la justification et la sanctification peuvent être distinguées par le savant, comme le système artériel et le système nerveux le sont dans le corps humain, mais que dans l'âme vivante ce sont des choses coïncidentes et inséparables. Ce n'est plus là l'orthodoxie protestante.

3. Rom. 14^{23} (cf. $14^{1\text{-}22}$) : *certitude pratique* pouvant être erronée et n'ayant rien de commun avec la foi théologique. — *Fidélité* de Dieu (Rom. 3^{3}), des serviteurs (Tit. 2^{10}), des veuves (1 Tim. 5^{12}). Dans ce dernier cas le sens est « foi jurée ». — *Foi des miracles* (1 Cor. 13^{2}) qui suppose la foi théologique et lui surajoute seulement un élément nouveau.

tons notre esprit à la foi, et nous avons la foi[1]. Paul connaît le dernier sens et plus encore le second; mais, quand il s'agit de justification par la foi, c'est presque toujours la foi actuelle, l'action de croire, qu'il a en vue. Il ne faut pas s'imaginer pourtant qu'il procède avec la rigueur d'analyse d'un métaphysicien qui subtilise sur des entités de raison. Le psychologue ne considère pas l'homme sous les deux seules formalités d'animal raisonnable; il l'étudie tel qu'il est dans sa réalité concrète. Ainsi fait Paul à l'égard de l'acte de foi; il l'envisage dans ses conditions normales d'existence et avec des propriétés que sa définition stricte ne renferme pas.

La foi est un acte complexe. C'est l'amen de l'intelligence et de la volonté à la révélation divine, proposée avec le degré de certitude morale propre aux faits historiques. Paul parle d'expérience. Il décrit ce qu'il a éprouvé dans la crise d'où il est sorti chrétien, ce que la plupart de ses lecteurs, à une date encore fraîche, ont éprouvé comme lui. Un jour un héraut de l'Évangile, avec un accent de conviction irrésistible, leur avait parlé de Jésus, de sa mort et de sa résurrection, de sa mission divine, du devoir qu'a tout homme, pour être sauvé, de croire en lui et de pratiquer sa doctrine. Éclairés et soutenus par la grâce ils avaient dit : Nous croyons! Ah! ils ne l'oubliaient pas ce moment décisif où ils s'étaient livrés, pieds et poings liés, à l'Évangile, à Jésus-Christ.

La foi qui justifie, renferme donc les éléments suivants :

Un *acte de l'intelligence* adhérant sans réserve à la parole de Dieu, parce qu'il est aussi incapable de tromper que de se tromper[2]. L'élément intellectuel, qui est toujours au fond de

1. Le premier sens — l'*acte* de foi — est si commun qu'il est superflu d'en donner des exemples. Le second sens — l'*objet* de la foi — existe chaque fois que la foi est opposée à la Loi comme institution providentielle, Rom. 4^{14} : « Si enim qui ex *Lege,* heredes sunt : exinanita est *fides,* abolita est *promissio* »; Gal. 1^{23} : « nunc evangelizat *fidem,* quam aliquando expugnabat »; Gal. $3^{24\text{-}25}$: « Itaque *Lex* paedagogus noster fuit in Christo... At ubi venit *fides,* jam non sumus sub paedagogo ». Le troisième sens — la foi *habituelle* — convient aux expressions « persévérer, demeurer, se raffermir, vivre, être dans la foi », Rom. 10^{20}; 1 Cor. 16^{13}; 2 Cor. 1^{24}; 13^{5}; Gal. 2^{20}; Col. 1^{23}; 2^{7}; 1 Tim. 2^{15}; etc.

2. 1 Thess. 2^{13} : παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ (qu'on traduise : « Ayant reçu la parole de Dieu prêchée par nous », ou : « Ayant

l'acte de foi, peut devenir prédominant au point d'obscurcir tous les autres. Cela arrive en particulier quand l'objet à croire est un fait passé sur lequel ne saurait se porter la confiance, ou une vérité sans relation directe avec le salut. Telle est la foi du chrétien aux mystères et aux miracles de l'Évangile. Telle fut la foi d'Abraham, bien que l'objet en fût à venir. Sur la parole de Dieu, il crut l'invraisemblable, l'impossible, sans se laisser gagner par l'hésitation ou le doute.

Quand l'objet tombe, de sa nature, sous le domaine de l'espérance, il est difficile que la foi, si elle est sincère, ne soit pas *confiante*[1]. La foi et l'espérance sont deux sœurs presque inséparables; quand l'une trébuche l'autre chancelle aussi, et l'on a peine à imaginer un cas où l'espérance défaille seule. Spontanément la foi est confiante, comme l'espérance est fidèle. Mais, si la confiance se surajoute naturellement à la foi des promesses, elle en est plutôt une modalité qu'un élément intrinsèque. Ce qui le prouve, c'est que l'espérance est si souvent mentionnée à côté de la foi et qu'elles forment ensemble, avec la charité, le trio des vertus qui demeurent, par opposition aux charismes qui passent.

Il y a de plus, dans la foi, un *double acte d'obéissance :*

reçu de nous l'annonce de la parole de Dieu »; peu importe) ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθῶς ἀληθῶς ἐστιν λόγον Θεοῦ. — 4[13] : « Si enim *credimus* quod Jesus mortuus est, et resurrexit. » — Rom. 10[9] : « Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et *in corde tuo credideris* quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. » Dans ce dernier exemple, il n'y a pas à objecter le mot « cœur »; on sait assez que dans la psychologie biblique le cœur est le siège des pensées aussi bien que des sentiments. — Le caractère intellectuel de l'acte de foi ressort encore de ce fait qu'il est mis en contraste non pas avec le manque de confiance mais avec l'incrédulité (Rom. 4[20] : οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ) et qu'il a souvent pour objet une chose inanimée sur laquelle ne peut pas se porter la confiance, 2[12-13] (πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, πίστις ἀληθείας), Col. 2[12] (la foi en la puissance de Dieu qui ressuscite le Christ); cf. 1 Cor. 15[2]; Rom. 10[16]; etc.

1. Il est possible de découvrir, au fond de tout acte de foi, un sentiment de confiance, mais ce n'est pas la confiance des protestants. Πίστις vient de πείθειν, « persuader, chercher à convaincre » et répond à la voix moyenne πείθεσθαι, « se laisser convaincre ou persuader ». Cette disposition exige nécessairement que le croyant *ait confiance* en celui qui parle, qu'il l'écoute avec *confiance*. Quelques protestants de nos jours expliquent ainsi la *confiance* inhérente à l'acte de foi;

obéissance de la volonté inclinant l'intelligence à accepter le témoignage de Dieu; obéissance de tout l'homme au vouloir divin connu par la révélation. Voilà pourquoi dans saint Paul « croire » et « obéir à la foi » sont deux expressions synonymes : l'incrédulité est décrite comme un manque de soumission, comme une révolte[1]. L'obéissance est un élément si essentiel, que sans elle la foi, dont l'objet garde toujours une certaine obscurité et ne force pas l'entendement, ne saurait se produire. A plus forte raison la foi active, la foi normale, qui se traduit par cette demande : *Domine quid me vis facere?* ou par cette autre : *Quid faciemus viri fratres?* contient-elle nécessairement un acte d'obéissance, puisqu'elle renferme le vœu implicite de faire tout ce que Dieu ordonnera : c'est la foi dont la charité est la forme, la foi qui opère sous l'impulsion de la charité, la foi qui justifie.

Paul affirme donc que l'homme est justifié *par* la foi (διὰ πίστεως ou πίστει,), *en vertu de* la foi (ἐκ πίστεως), *sur* la foi (ἐπὶ πίστει) : la première locution désigne le moyen ou l'instrument, la seconde le principe, la troisième le fondement de la justification. Une fois justifié, l'homme continue à vivre *dans* la foi (ἐν πίστει), comme dans une atmosphère surnaturelle dont sa vie a désormais besoin, et *de* la foi (ἐκ πίστεως), comme d'une force dont l'énergie est durable et toujours agissante[2]. Toutes ces locutions désignent déjà une causalité instrumentale de l'ordre moral. Les textes qui suivent nous permettront de spécifier davantage.

3. La justification de l'homme par la foi a deux expressions

mais ce n'est plus la pure doctrine de Luther. La *confiance*, entendue de la sorte, n'est pas la foi; elle sert de préliminaire à l'acte de foi : pas plus que l'*espérance* n'est la foi, alors même qu'elle accompagne la foi.

1. Les Actes, 6^{7}, disent « obéir à la foi » ὑπακούειν τῇ πίστει. Paul parle de « l'obéissance à la foi » εἰς ὑπακοὴν πίστεως, Rom. 1^{5}; 16^{26}; cf. 15^{18}; 6^{17}. Le crime des Juifs est de ne pas s'être soumis (οὐχ ὑπετάγησαν, Rom. 10^{3}), de n'avoir pas obéi (Rom. 10^{16}) à la foi. Cf. Rom. 2^{8}; $11^{30\text{-}31}$.

2. Ἐκ πίστεως (Rom. 1^{17}; $3^{26.30}$; 4^{16}; 5^{1}; $9^{30\text{-}32}$; Gal. 2^{16}; $3^{8.11.22.24}$; 5^{5}; cf. Gal. 3^{25}); διὰ πίστεως (Rom. $3^{22.25.30}$; Gal. 2^{16}; $3^{14.26}$; Eph. 2^{8}; $3^{12.17}$; Phil. 3^{9}; 2 Tim. 3^{15}); 1 Rom. 3^{25}; 11^{20}; 1 Cor. 1^{21}); ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. 3^{9}); ἐν πίστει (1 Cor. 16^{13}; 2 Cor. 13^{5}; Gal. 2^{20}; 1 Tim. 1^{4}; 2^{15}), etc.

légèrement différentes : *L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais bien par la foi de Jésus-Christ*[1]. — *L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi*[2].

Qu'il s'agisse de la justification première, du passage de l'état de péché à l'état de justice, le contexte le prouve clairement dans les deux cas. Dans l'Épître aux Romains, l'Apôtre a consacré trois chapitres à prouver que tous les hommes, réduits à leurs propres forces ou aux seules ressources de la Loi, sont pécheurs; maintenant il examine d'où provient la justice qui exclut le péché, par conséquent la justice première. Dans l'Épître aux Galates, Paul rappelle à Pierre le motif qui les a poussés jadis à embrasser la foi; ce motif, c'est que de la foi seule dérive la justice, c'est-à-dire, eu égard à la situation, la justice première. Constatons en passant que l'acception protestante « être déclaré juste » ne convient au verbe δικαιοῦσθαι ni dans un cas ni dans l'autre. En effet, Paul ne dit pas que l'homme est justifié par Dieu *en vue de la foi* (διὰ πίστιν), car alors on pourrait à la rigueur l'entendre d'une déclaration de justice; il dit que l'homme est justifié *par la foi* (διὰ πίστεως ou πίστει, datif instrumental). Or dans quelle langue cette phrase : « L'homme est déclaré juste par la foi », aurait-elle un sens raisonnable?

La Loi dont il est ici question est la Loi mosaïque : personne ne peut en douter. Mais un grand nombre de commentateurs catholiques, anciens et modernes, pensent que l'Apôtre parle seulement de la Loi rituelle concernant la circoncision, le sabbat, les sacrifices, sur laquelle portait la controverse avec les judaïsants. Il nous paraît beaucoup plus probable que Paul, à son ordinaire, désigne la Loi en général, puisqu'il l'oppose à la foi. Pourrait-il sans se contredire laisser entendre que la loi morale, sans la foi, a le pouvoir de justifier?

Enfin, si l'Apôtre vise directement l'acte de foi qui produit la justification, nous croyons qu'il a aussi en vue l'Évangile, d'où l'acte de foi tire son efficacité. Il désigne les deux économies par ce qu'elles ont de caractéristique; mais il ne nie point que les œuvres soient nécessaires dans l'économie nou-

1. Gal. 2^{16}. — 2. Rom. 3^{28}.

velle, pas plus qu'il n'exclut la foi de l'économie ancienne. C'est donc en vain que certains théologiens protestants s'évertuent à prouver que la foi n'est pas une *œuvre* (ἔργον), que par conséquent elle n'est point un *acte* — car la Loi mosaïque prescrivait aussi des actes intérieurs — mais quelque chose de purement passif. Ils arrivent ainsi à ce beau résultat d'ôter à la foi toute valeur éthique; et l'on se demande alors quelle part elle peut avoir au renouvellement de l'homme et comment elle est capable de rendre gloire à Dieu.

Reprenons maintenant les formules de Paul. Celle de l'Épître aux Romains est la plus simple : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. » Le besoin de l'argumentation, aussi bien que la place des mots, fait tomber l'emphase sur les dernières paroles de cet énoncé qui se résout en deux propositions : « L'homme est justifié sans les œuvres de la Loi, indépendamment d'elles » — proposition principale. « L'homme est justifié par la foi » — proposition incidente. On remarquera que l'Apôtre ne s'occupe pas ici du rôle des œuvres *après* la justification. Qu'elles soient alors nécessaires, cela ressort de sa morale; qu'elles augmentent la justice acquise, on le conclut de ses principes; mais, dans la polémique avec les judaïsants, le débat roule principalement sur la justification première, c'est-à-dire sur le passage de l'état de péché à l'état de grâce. Les œuvres de la Loi n'en sont ni la cause, ni la condition essentielle, ni même, en soi, l'occasion; et l'on pourrait en dire autant à plus forte raison, d'après les principes les plus élémentaires de la théologie paulinienne, des œuvres naturelles accomplies avant la justification. Mais, notons-le bien, saint Paul ne dit point que la foi soit l'unique disposition requise, et nous savons par d'autres passages qu'elle doit être accompagnée de deux sentiments complémentaires : le repentir du passé et, pour l'avenir, l'acceptation du vouloir divin.

Voici la seconde formule : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais bien par la foi de Jésus-Christ. » En faisant dire à saint Paul que l'homme n'est pas justifié par les œuvres seules mais par les œuvres jointes à la foi, on aboutirait à un sens diamétralement opposé à sa doctrine et

combattu justement par lui chez les judaïsants. La phrase, virtuellement complexe, doit se décomposer ainsi : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi ; (il n'est justifié) que par la foi de Jésus-Christ. » Que la foi de Jésus-Christ soit la foi dont il est l'auteur ou la foi dont il est l'objet — la foi en lui, en sa personne et en sa parole — cela importe peu : dans les deux cas c'est l'ensemble de la révélation chrétienne, l'Évangile, par opposition à la Loi mosaïque. Nous notons, comme précédemment, qu'il s'agit des œuvres antérieures à la justification et que la nécessité absolue de la foi n'exclut pas les autres dispositions requises.

4. Les preuves de la justification par la foi indépendamment des œuvres sont au nombre de trois : preuve de fait ou d'expérience, preuve théologique et preuve scripturaire.

La *preuve de fait* est peu compliquée. Les Galates, convertis de la gentilité, n'avaient jamais observé la Loi de Moïse. Il est donc impossible que l'observation de cette Loi (ἔργα νόμου) ait influé d'une manière quelconque sur leur justification, soit comme cause, soit comme condition essentielle, soit comme disposition préalable. Cependant il n'est point douteux qu'ils n'aient été réellement justifiés au baptême : ils en ont pour gage le don du Saint-Esprit dont la présence alors se manifesta par des signes extraordinaires, tels que les charismes, et continue à s'affirmer par des prodiges sensibles. Qu'on n'objecte pas, comme le faisaient probablement les judaïsants de Galatie, que la justice acquise par la foi se perfectionne et se consomme par la Loi ; car l'auteur de la justification est capable de la conserver et de la parfaire sans aucun secours étranger ; et c'est folie, quand on a commencé par l'Esprit, de vouloir finir par la chair. Pour ne pas saisir une conséquence si claire, il faut que les Galates aient perdu de vue la valeur rédemptrice de la mort du Christ. Paul ne peut attribuer leur égarement qu'à une fascination[1]. Il avait dépeint à leurs yeux, en traits de flamme, l'image du Crucifié. Un regard sur Jésus-Christ, mort pour nous procurer la jus-

1. Gal. 3[1-5] : τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν ;

tice que la Loi n'avait pu donner, devrait rompre le charme. Soutenir la nécessité de la Loi en face du Calvaire, c'est nier le prix du sang divin et la suffisance de la rédemption.

Cette dernière considération, simplement indiquée ici, nous conduit à la *preuve théologique*. Pour en saisir la force, il faut se souvenir que l'Apôtre s'appuie sur deux postulats, de toute évidence pour lui, et dont l'énoncé revient dans ses lettres sous diverses formes : La justification est un don gratuit que l'homme ne mérite pas et ne saurait mériter. — L'homme n'a jamais le droit de se glorifier devant Dieu ou, s'il se glorifie, ce ne peut être que des bienfaits divins [1].

Cela posé, l'Apôtre raisonne ainsi : La justification par la foi est gratuite et ne permet pas à l'homme de se glorifier; elle remplit donc les deux conditions exigées. La justification par les œuvres ne serait pas gratuite et elle permettrait à l'homme de se glorifier; elle est donc chimérique [2].

La justification par la foi est gratuite parce que, la foi étant un don de Dieu, tout l'édifice qu'elle soutient est l'œuvre de Dieu. L'acte de foi suppose essentiellement l'appel divin fait au moment propice. Or ces deux choses (l'appel divin et la congruité de l'appel) dépendant exclusivement du bon plaisir

1. Les deux postulats de saint Paul, devenus pour nous des vérités de foi puisqu'ils font partie de son enseignement, sont réunis dans cette courte phrase, Eph. 2^{8-9} : « Gratia enim salvati estis per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus ut ne quis glorietur. » La double incise : *et hoc non est vobis, Dei enim donum est,* doit être considérée comme une parenthèse aux deux extrémités de laquelle *per fidem* et *non ex operibus* sont mis en contraste, comme à l'ordinaire. Alors le *hoc* se rapporte non pas précisément à *fides* mais à la locution adverbiale *per fidem*. Ce moyen de salut *per fidem* n'est pas de vous, il vient de Dieu; d'où il suit évidemment que la foi est un don de Dieu et une grâce. Faire rapporter le *hoc* à *salvati estis*, avec certains commentateurs, serait attribuer à saint Paul une tautologie : « Gratia salvati estis... et hoc non ex vobis. » Dans *ut ne quis glorietur* le *ut* (ἵνα) peut être consécutif : « de sorte que personne ne doit se glorifier », ou bien final : « afin que personne ne se glorifie ». En ce dernier cas, ce n'est pas l'intention de Paul qui est indiquée (je dis cela afin que...) mais celle ou une de celles que Dieu avait en vue en établissant l'économie actuelle du salut. Cette intention nous est bien connue par d'autres textes, 1 Cor. 1^{29-31}; Rom. 3^{27} etc.

2. Cette preuve, dont les éléments sont épars, est exposée assez clairement dans Rom. 4^{1-9}.

de Dieu, la priorité de la grâce, au point de vue ontologique, est indéniable, et Dieu commence toujours avant l'homme l'œuvre du salut de l'homme. Au contraire, la justification que produiraient les œuvres de la Loi ou, d'une manière plus générale, les œuvres faites avant la foi — en admettant qu'elle fût possible — serait le fruit du labeur de l'homme; elle lui serait due comme le salaire est dû à l'ouvrier; il pourrait s'en glorifier comme de son bien. Si les faux justes, les pharisiens, regardent la justice comme placée dans la sphère de leur activité naturelle et se flattent de l'obtenir *ex opere operato,* pour ainsi dire, par l'observation matérielle de la Loi, les vrais justes, Abraham et David, pensent bien différemment. « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Non pas que la foi soit la justice, ni l'équivalent de la justice, mais c'est une disposition que Dieu veut trouver au cœur de l'homme pour lui conférer un bien plus excellent, la justice. De son côté, David s'écrie : « Bienheureux ceux à qui leurs iniquités sont remises... Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché! » D'œuvres et de mérites, pas un mot. David rapporte tout à la miséricorde. Et voilà ce qui différencie les deux tendances. Le pharisien qui aspire à conquérir la justice de haute lutte la réclame comme une dette. Le croyant, au contraire, ne prétend à rien; il se rend à discrétion; il confesse, par son acte même, et son indignité et son impuissance; il se tient devant Dieu comme le mendiant devant son bienfaiteur; il donne à Dieu la gloire qu'il se refuse à lui-même.

En résumé : Celui qui obtiendrait la justice par ses propres œuvres ne serait pas justifié par grâce (κατὰ χάριν) mais par droit (κατ' ὀφείλημα); il n'aurait donc pas la vraie justice, la justice de Dieu (δικαιοσύνη Θεοῦ), dont l'élément le plus essentiel est la gratuité.

Celui qui est justifié par la foi indépendamment des œuvres est justifié gratuitement, parce que la foi n'a pas de proportion avec la justice et que l'acte de foi, n'étant que le oui de la raison et de la volonté à l'appel divin fait au moment opportun, est par là même une grâce.

La nécessité de la foi et des autres dispositions requises ne

nuit pas plus à la gratuité de la justice que le geste suppliant du pauvre ne supprimerait la libéralité de l'aumône, même s'il en était la condition nécessaire. Et il y a cette différence que le geste du mendiant est de lui tandis que l'acte de foi est un don de Dieu.

Enfin le croyant, par l'aveu de son impuissance et la reconnaissance implicite de la miséricorde divine, s'ôte tout droit à la vaine gloire et glorifie d'autant plus l'auteur de tout bien : *Dans gloriam Deo.*

La preuve théologique prépare la *preuve scripturaire* tirée de l'histoire d'Abraham[1]. Abraham fut justifié et proclamé père des croyants *avant* sa circoncision. Il s'ensuit : premièrement, qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre la circoncision et la justice et qu'on peut être juste sans être circoncis; en second lieu, que la paternité d'Abraham, récompense de sa foi, est également indépendante de la circoncision et peut s'étendre aux Gentils imitateurs de la foi d'Abraham. Dérivant non de la Loi mais de la promesse, non de la chair mais de l'esprit, elle n'est point l'apanage d'une race; elle est le privilège de tous les croyants.

Qu'Abraham ait été justifié *avant* la circoncision, c'est un fait qui ressort clairement du rapprochement des dates. Au chapitre XV de la Genèse il est dit de lui : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Au chapitre XVII seulement est rapporté le précepte divin de la circoncision pour toute la famille d'Abraham. La justice est antérieure. Pourquoi donc la circoncision? Elle est le signe sensible de l'alliance précédemment conclue et le sceau matériel de la justice octroyée à la foi, dans l'état d'incirconcision.

Pour la paternité spirituelle, le raisonnement est à peu près le même. Il fut dit au patriarche : « En toi seront bénies toutes les nations. » Ce n'est pas « tous les Juifs », ni « les Juifs seulement », mais toutes les nations de la terre. Les bénédictions promises au Père des croyants, passant par-dessus le particularisme de la Synagogue, sont aussi étendues et aussi universelles que devait l'être l'Église elle-même. Et ces béné-

1. Preuve développée dans Rom. 4^{10-25} et Gal. 3^{7-14}.

dictions sont accordées sans restriction ni condition aucune, bien avant l'alliance du Sinaï. Or le sens commun dit qu'une concession toute gracieuse, reçue de Dieu par Abraham comme un testament, léguée par lui à sa lignée spirituelle en guise d'héritage, ne saurait être révoquée sans injustice ou sans arbitraire, à la suite d'un fait ultérieur :

Quand le testament d'un homme est ratifié, personne ne le tient pour nul et n'y ajoute rien. Or les promesses concernaient Abraham et sa lignée. Il n'est pas dit « ses lignées », comme s'il y en avait plusieurs, mais au singulier « sa lignée », qui est le Christ. Je dis donc : la Loi venue quatre cent trente ans après ne saurait annuler le testament ratifié par Dieu, de manière à réduire à rien la promesse. Car si l'héritage [des bénédictions] vient de la Loi, il ne vient plus de la promesse : or Dieu en a gratifié Abraham en vertu de la promesse[1].

5. Telle est la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi. De prime abord, celle de saint Jacques semble aux antipodes. Le docteur des nations dit : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi[2] », ou plus énergiquement encore : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi mais bien par la foi de Jésus-Christ[3]. » Le frère du Seigneur dit : « L'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule[4]. » Il y a plus : chacun appuie sa thèse sur le même exemple biblique et sur le même texte de l'Écriture : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice[5]. » Or tandis que Paul tire cette conclusion : « Si Abraham avait été justifié par les œuvres il aurait lieu de se glorifier; mais il n'en est pas ainsi devant Dieu[6] », Jacques conclut à l'opposé : « Abraham notre père ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit à Dieu son fils Isaac? Vous voyez que la foi coopérait à ses œuvres et que par les œuvres sa foi était consommée[7]. » N'y a-t-il point là opposition irréductible, sinon contradiction flagrante[8]? L'on dit que Luther, dans un accès de jovialité

1. Gal. $^{15-18}$. Voir, pour les détails du texte, Lagrange, *Galates*, Paris, 1918, p. 71-81, en notant que l'auteur emploie constamment *lignage* au sens de *lignée* (descendance).
2. Rom. 3^{28}. — 3. Gal. 2^{16}. — 4. Jac. 2^{24}.
5. Gen. 15^{6}. — 6. Rom. 4^{2}. — 7. Jac. 2^{21-22}.
8. Cf. B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung*, Fribourg-en-B. 1897 (dans *Biblische Studien*, t. III, fasc. 1). Peu

bouffonne, promettait son bonnet de docteur à qui lèverait l'antinomie. Si, par moments, il appelait saint Jacques un brave homme, quoiqu'un peu borné, il traitait le plus souvent sa lettre d'épître de paille, ne contenant pas une syllabe digne du Christ.

Les deux apôtres, tout en se servant des mêmes mots, ne parlent pas des mêmes choses. La foi de saint Paul est la foi concrète, la foi agissante, la foi qui reçoit de la charité son impulsion et sa forme; la foi de saint Jacques est un simple assentiment de l'intelligence, comparable à celui que les démons eux-mêmes prêtent aux vérités évidentes[1]. Il est manifeste que cet acte, qui est nécessaire et purement intellectuel, ne peut influer en rien sur la justification de l'homme. — Les œuvres dont parle saint Paul sont les œuvres qui *précèdent* la foi et la justice, principalement les œuvres de la Loi dont il est question dans la controverse avec les judaïsants; les œuvres de saint Jacques sont les œuvres qui *suivent* la foi et la justice, puisqu'il s'adresse à des chrétiens déjà en possession de la vie surnaturelle. — La justice dont parle saint Paul est la justice *première,* c'est-à-dire le passage de l'état de péché à l'état de sainteté, comme l'objet même de la polémique et les explications réitérées de l'Apôtre le prouvent surabondamment; la justice de saint Jacques est la justice *seconde,* autrement dit l'accroissement de la justice, le développement régulier de la vie chrétienne. — En trois mots, saint Paul se place *avant* la justification de l'homme, saint Jacques *après;* le premier parle de la foi *vive,* le second d'une foi qui peut être *morte,* qui est en tout cas inactive; l'un

différentes sont les conclusions de Ménégoz, *Etude comparative de l'enseignement de S. Paul et de S. Jacques sur la justification par la foi* (dans *Études de théol. et d'hist.* etc. Paris, 1901, p. 121-150).

1. Jac. 2^{19} : Σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς Θεός ἐστιν; καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν. Pour que l'argument porte, il faut suppléer quelque chose. « Tu fais bien de croire en Dieu. [Mais cela ne suffit pas; car] les démons eux-mêmes croient. » Estius explique ainsi la comparaison : « Quemadmodum daemonibus ad salutem nihil prodest omnis illa notitia quam de rebus divinis habent, quia non adest bona voluntas; ita christiano, quamdiu non studet bonis operibus, fides ad salutem prodesse non poterit. » Il ne s'ensuit pas que la *foi* des démons soit de même nature que la foi informe des pécheurs.

déclare à l'*infidèle* que sans la foi il ne peut atteindre la justification, l'autre enseigne au *chrétien* à mettre sa conduite d'accord avec sa foi, car la foi seule ne lui suffit point.

La doctrine de Paul, tirée des profondeurs de sa théologie, dépassait les esprits ordinaires. Il était facile de lui donner un tour paradoxal ou d'en abuser pour mal vivre. On sait que l'Apôtre lui-même dut protester quelquefois contre les fausses interprétations de ses théories. Le frère du Seigneur se proposerait-il, lui aussi, d'obvier aux pernicieuses conclusions que l'ignorance ou la mauvaise foi pourraient déduire de ce principe : L'homme est justifié par la foi sans les œuvres? En d'autres termes, viserait-il saint Paul et voudrait-il non pas rectifier son enseignement mais l'expliquer, en le présentant sous un nouvel aspect? Beaucoup d'exégètes l'ont cru. L'exemple d'Abraham et le texte de la Genèse, communs aux deux apôtres, ne suffiraient pas à le prouver. Cet exemple et ce texte venaient presque infailliblement sous la plume d'un écrivain juif dès qu'il s'agissait de foi et de justice. Ainsi Philon, dans le long traité intitulé *Vie du Juste,* qu'il consacre au Père des croyants, cite plus de dix fois ce même texte, que le Talmud expose avec sa diffusion accoutumée. Ce qui montrerait une allusion voulue et non pas une rencontre accidentelle, c'est le contraste soutenu entre la foi et les œuvres, c'est la terminologie semblable recouvrant des idées différentes, c'est la manière dont saint Jacques formule sa thèse en prenant le contre-pied de la thèse de saint Paul. Quoi qu'il en soit, la polémique de Jacques — si polémique il y a — est dirigée contre les lecteurs peu clairvoyants ou mal disposés de Paul et nullement contre Paul lui-même dont Jacques, au concile de Jérusalem, avait approuvé solennellement l'évangile sans rien y trouver à reprendre ni à compléter

III. Le rôle de la loi.

1. Le pourquoi de la Loi. — 2. Enfance de l'humanité sous le régime de la Loi.

1. Les jugements de saint Paul sur la Loi mosaïque sont, à première vue, contradictoires. Tantôt il l'exalte jusqu'aux

cieux, tantôt il semble la rabaisser au-dessous de la loi naturelle. La Loi est sainte et spirituelle[1]; elle a pour but de donner la vie[2]; au dernier jour, ceux qui l'observent seront déclarés justes[3]. Elle fut établie par les anges, avec Moïse pour médiateur[4]; elle est une des neuf prérogatives et non la moindre des enfants d'Israël[5]. Elle conduit les hommes au Christ[6], qu'elle eut l'honneur de prophétiser[7]. Dans le Christ elle a sa fin et son accomplissement[8]. Enfin, pour résumer tous les éloges, elle n'est pas la Loi de Moïse; elle est la Loi de Dieu[9]. Mais voici la contre-partie. La Loi n'a rien mené à sa perfection[10]; elle est plutôt l'artisan de la colère divine[11]; elle s'est glissée sournoisement derrière le péché pour aggraver la prévarication[12]. Elle donne la connaissance du péché[13], sans la force de l'éviter. Tous ceux qui dépendent de ses œuvres et mettent en elle leur confiance tombent sous le coup de la malédiction[14].

Ainsi la Loi est en même temps un gage de la bonté de Dieu et un précurseur de sa colère. Aujourd'hui, elle est la messagère du ciel et la voie qui mène à la vie; demain, elle deviendra l'arme du péché[15] et un instrument de mort. Elle est im-

1. Rom. 7^{12-14} : ὁ νόμος ἅγιος, πνευματικός ἐστιν.

2. Rom. 7^{10} : Εἰς ζωήν, naturellement dans les vues de Dieu, car l'effet a été contraire. Cf. Rom. 10^{5}.

3. Rom. 2^{13} : « Factores legis justificabuntur. » Cf. Rom. 10^{5}; Gal. 3^{12}.

4. Gal. 3^{19} : « Ordinata (διαταγείς) per angelos in manu mediatoris. » Cependant ce mode de transmission a quelque chose d'imparfait.

5. Rom. 9^{4} : Νομοθεσία. Cf. Rom. 2^{13} : « Quid ergo amplius Judaeo est?... Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei. »

6. Gal. 3^{24} : Παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.

7. Col. 2^{16}. Elle est l'*ombre* (σκιά) dont le Christ est le *corps*.

8. Rom. 10^{4} : Τέλος ne veut dire que « fin, terme », mais le sens d'*accomplissement* ressort du texte précédent. Cf. Mat. 5^{17}.

9. Rom. 7^{22-25}; 8^{7}. — 10. Heb. 7^{19}.

11. Rom. 4^{15} : « Lex enim iram operatur. »

12. Gal. 3^{19} : « Propter transgressiones posita est » (προσετέθη, apposita est, addita est). Rom. 5^{20} : « Lex subintravit (παρεισῆλθεν, elle entra à la dérobée [παρά] derrière le péché) ut abundaret delictum. »

13. Rom. 3^{20} : « Per legem cognitio peccati. » Cf. Rom. 7^{7-8}.

14. Gal. 3^{10} : « Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. » Notez dans saint Paul et saint Jean la force de l'expression εἶναι ἐκ « dépendre d'une chose, y être rivé ».

15. 1 Cor. 15^{56} : « Virtus peccati lex » (son moyen d'action, l'instrument de sa puissance).

puissante à justifier et pourtant ceux qui l'observent seront déclarés justes. Quel est donc le mot de l'énigme?

Nous essayerons de le dire à propos de l'Épître aux Romains. Il ne s'agit ici que de la raison d'être de la Loi. L'Apôtre vient de prouver qu'elle ne contribue en rien à la justification de l'homme; il a montré que, si l'héritage des bénédictions messianiques dérive de la Loi, il ne peut dériver de la promesse toute gratuite faite au père des croyants, comme l'Écriture l'enseigne. Il poursuit ainsi : « Pourquoi donc la Loi? Elle fut surajoutée en vue des transgressions, jusqu'à ce que vint la postérité héritière des promesses[1]. » De tout temps, la doctrine de Paul a paru dure aux exégètes et ils ont tenté de l'adoucir en entendant : « pour diminuer, réprimer et punir les transgressions ». Mais ils n'ont pas réfléchi que la transgression est la violation d'une loi positive et que par conséquent, si aucune loi positive n'eût été donnée, il n'y aurait point eu de transgression possible : *Ubi non est lex nec praevaricatio* (παράβασις)[2]. La Loi ne pouvait donc pas avoir pour effet de diminuer ou de réprimer des transgressions qui, sans elle, n'existeraient pas. Au contraire, elle les fait naître; elle en est à tout le moins la cause occasionnelle, étant donnée la corruption actuelle de l'homme et son penchant au péché. C'est l'enseignement constant de l'Apôtre, qui appelle ailleurs la Loi une force active (δύναμις)[3] du péché et qui dit en propres termes : *Lex autem subintravit ut abundaret delictum*. Loin de diminuer les chutes (παράπτωμα), elle ne pouvait que les aggraver et les multiplier. La raison que Paul en fournit est claire; c'est que la Loi instruit l'homme de ses devoirs sans remédier à sa faiblesse : *Per legem cognitio peccati*[4]. En promulguant le code du Sinaï, Dieu pré-

1. Gal. 3[19] : Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. Dans saint Paul et en général dans le Nouveau Testament, τί équivaut souvent à διὰ τί « pourquoi »; c'est en ce sens que nous le prenons ici, car la phrase suivante exprime moins l'*essence* que le *but* de la Loi. L'autre traduction possible : « Qu'est-ce que la Loi? » cadre donc moins bien avec le contexte.

2. Rom. 4[15]. — 3. 1 Cor. 15[56].

4. Rom. 3[20] : Διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Saint Paul dit non pas γνῶσις mais ἐπίγνωσις « connaissance claire », parce qu'il y aurait une

voyait les désobéissances dont il serait l'occasion; mais il prévoyait en même temps le parti qu'il tirerait de ces fautes mêmes : réveiller la conscience, humilier le pécheur, le convaincre de son impuissance, lui faire désirer le secours divin. Le bien l'emporte ainsi sur le mal; et Dieu, qui ne saurait aimer le mal lui-même, se plaît à le réparer et à le rapporter au bien; mais, quand il le permet en vue du bien qui en résulte, l'Écriture dit couramment qu'il le veut et l'ordonne. Saint Paul exprime bien ces deux moments de la volonté de Dieu, passant sur le mal dont il n'est pas l'auteur comme sur un moyen, pour atteindre la fin qu'il se propose : « La Loi est intervenue *pour* multiplier les chutes... *afin que* la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle[1]. »

La Loi, étant ce qu'elle était, ne pouvait durer toujours. Ce n'était qu'un intermède dans le grand drame de l'humanité. Le jour où les promesses se réaliseront, elle perdra toute sa raison d'être. La manière dont elle fut donnée le présageait déjà. Moïse en fut le médiateur. Mais la présence du médiateur suppose deux parties contractantes; l'acte qui en résulte est un contrat bilatéral, apportant de part et d'autre des droits et des devoirs, dont la stabilité est conditionnelle, puisqu'il peut être résilié d'un consentement commun ou annulé pour violation d'un des deux contractants[2]. Bien différente sera la promesse. Là, Dieu est seul en cause et il n'y a chez lui à craindre ni inconstance, ni oubli, ni infidélité. Il s'engage par serment, pour inspirer plus de confiance à l'homme. Sa pro-

certaine connaissance du péché même sans la Loi. Bien que désignant la Loi de Moïse, νόμου est sans article comme il arrive souvent dans ces locutions prépositives. L'absence de l'article devant ἁμαρτίας peut être due à l'attraction (les autres mots de la phrase étant sans article) ou bien à l'indétermination. Dans ce dernier cas, il serait question non du péché originel seul mais de tout ce qui est péché.

1. Rom. 5^{20} : Νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Si le ἵνα est consécutif, il ne marque que l'effet produit par l'intervention de la Loi; s'il est final, il exprime une intention de Dieu qui veut la multiplication des chutes comme un moyen pour obtenir une fin digne de lui. Mais il ne veut les chutes que d'une volonté *conséquente,* une fois qu'il les voit arriver par la faute de l'homme.

2. Gal. 3^{19-20}. C'est là le sens de l'énigmatique : διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου· ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν.

messe n'est subordonnée ni au consentement ni au mérite de qui que ce soit; comme elle est absolue et sans conditions, elle sera sans repentance.

2. Mais ces explications paraissent elles-mêmes contradictoires. Si la promesse est absolue et toute gracieuse, pourquoi cette condition si onéreuse surajoutée après coup? Pourquoi cette charge insupportable qui a écrasé les Hébreux de son poids? « La Loi ne va-t-elle pas contre les promesses de Dieu? » Non, répond l'Apôtre. Elle ne serait contraire aux promesses que si elle donnait les avantages qui font l'objet des promesses[1], ou si elle devait durer encore lorsque le moment des promesses sera venu. Or il n'en est point ainsi. La Loi est incapable de vivifier, elle ne confère pas la justice surnaturelle. D'autre part, elle n'est qu'un état de transition, une étape avant le terme, un épisode avant le dénouement. Elle n'a pas refoulé l'empire du mal; elle l'a plutôt affermi, mais dans un but tout providentiel : « L'Écriture a enfermé toutes choses sous le péché, afin que la promesse qui est par la foi de Jésus-Christ soit donnée aux croyants[2]. » En attendant ce terme, il importait que l'homme ne pût s'échapper, qu'il fût bon gré mal gré conduit aux portes de la foi. Le rude régime de la Loi rendait ce service aux Juifs : « Avant la venue de la foi nous étions gardés prisonniers sous la Loi, étroitement enfermés pour être livrés à la foi qui devait, un jour, se révéler[3]. » La foi devait se révéler à la plénitude des temps. Elle représente l'âge mûr de l'humanité et le régime de la Loi en est par conséquent l'enfance. Cette idée suggère

1. Gal. 3^{21} : « Lex (ὁ νόμος = la Loi mosaïque) ergo adversus promissa Dei? Absit! (Dénégation énergique dont Paul se sert pour repousser les hypothèses impossibles ou les propositions absurdes). Si enim data esset lex, quae posset vivificare, vere ex lege esset justitia. » La pensée demeure suspendue; mais on la complète sans effort en ajoutant mentalement : « Et alors la Loi serait réellement contraire aux promesses qui nous annonçaient la justice comme un don gratuit. »

2. 3^{22} : « Sed [il n'en est pas ainsi, car] conclusit Scriptura omnia sub peccato (elle a montré que *tous* les hommes, Juifs et Gentils, sont asservis au péché), ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus. »

3. 3^{23}. La foi désigne ici l'Évangile comme économie nouvelle opposée au régime de la Loi.

à Paul une double comparaison qui achève de mettre en relief sa pensée. Avant l'avènement du Christ, l'homme était mineur et pupille, et la Loi était son pédagogue et son tuteur.

Le pédagogue antique ne ressemblait guère au précepteur moderne. Esclave fidèle et sûr, souvent fort ignorant, il accompagnait partout son pupille. Il le menait aussi à l'école — en portant ses livres, si l'on tient à ce détail de saint Augustin — et assistait, quelquefois sans y rien comprendre, aux leçons du maître. Sa probité inflexible, qui pouvait servir à former le caractère, contribuait surtout à faire désirer l'adolescence. C'était pour le jeune Romain un jour fortuné que celui où, déposant la bulle d'or avec la robe prétexte, il revêtait la toge virile. Les adieux au *paedagogium,* crayonnés en si grand nombre au pied du Palatin, ne contiennent pas de regrets. Par la rigueur de ses préceptes, la Loi faisait désirer le libérateur; par ses prophéties de plus en plus claires, elle permettait de le reconnaître d'avance; elle y préparait les cœurs en les maintenant, presque malgré eux, dans le monothéisme; c'est ainsi qu'elle conduisait au Christ qui est son terme et sa fin [1].

Tant que l'héritier est en bas âge, il ne diffère en rien d'un serviteur, bien qu'il soit le maître de tout; il est soumis aux tuteurs et aux intendants jusqu'au temps marqué par le père. De même, vous aussi, quand vous étiez petits enfants, vous étiez soumis comme des esclaves aux rudiments du monde. Mais, la plénitude des temps venue, Dieu envoya son Fils pour délivrer ceux qui étaient sous la Loi, pour nous conférer la qualité d'enfants [2].

Les siècles qui précédèrent l'avènement du Christ étaient pour le genre humain l'âge de la minorité. Les hommes étaient héritiers en vertu des promesses messianiques, car

1. Rom. 10^4 : τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην.
2. Gal. 4^{1-5}. Le parallèle se poursuit avec beaucoup de symétrie :

Quanto tempore heres *parvulus,*	Nos cum essemus *parvuli,*
nihil differt a *servo,*	eramus *servientes,*
sed *sub tutoribus et actoribus* est,	*sub elementis* mundi;
usque ad *praefinitum tempus,*	at ubi venit *plenitudo temporis,*
cum sit *dominus* omnium.	ut *adoptionem filiorum* reciperemus.

ces promesses étaient un testament concernant les Gentils aussi bien que les Juifs et l'Évangile est leur héritage commun; mais, pour entrer en possession de leur patrimoine, Juifs et Gentils devaient attendre la majorité du monde. Jusque-là ils étaient asservis à des institutions rudimentaires, qui cependant les préparaient à un état plus parfait et les y conduisaient par degrés. On se demande si l'Apôtre se représente le testateur comme vivant ou comme mort. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable. Du vivant de son père, le pupille ne serait ni héritier, ni propriétaire, ni sous la dépendance d'avoués et de tuteurs. On objecte que le droit romain ne laissait pas au testateur la faculté de fixer l'âge de l'émancipation; mais Paul fait abstraction du droit romain, il s'en tient au droit naturel qui, liant moins strictement la volonté du testateur, lui paraît plus apte à figurer le décret divin. Encore n'est-on pas bien sûr que le droit romain, surtout dans les provinces, fixât avec la dernière rigueur l'âge légal de la majorité. Quoi qu'il en soit, le libre choix du père doit entrer en ligne de compte, parce que la plénitude des temps qui met fin à l'enfance de l'humanité dépend du bon plaisir de Dieu.

On n'est pas d'accord non plus sur le sens des *elementa mundi* (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) auxquels les hommes, avant la venue du Christ, étaient asservis. En comparant attentivement Paul avec lui-même, nous montrerons ailleurs qu'il désigne par là les institutions rudimentaires, produit d'une révélation encore imparfaite ou de l'instinct religieux, qui régissaient Juifs et Gentils avant l'économie évangélique. L'apparition du Christ les délivre également, mais d'une façon différente : elle ôte aux Juifs le joug de la Loi, elle confère à tous la filiation adoptive, qui avait été promise à tous les enfants spirituels d'Abraham sans distinction de race, mais dont les Juifs étaient de fait les dépositaires. Maintenant, plus de différence : Juifs et Gentils atteignent à la fois « la plénitude des temps »; ensemble ils sont émancipés et appelés à revendiquer leurs droits d'héritiers.

Une allégorie scripturaire achève d'éclairer la pensée de Paul. Il voit dans les deux épouses d'Abraham la figure des

deux Testaments. Agar, l'esclave, représente la Synagogue; Sara, la femme libre, est l'emblème de l'Église. Agar enfante *selon la chair,* conformément aux lois de la nature, un fils esclave comme elle; Sara enfante *selon l'esprit,* en vertu d'une promesse miraculeuse, un fils qui doit être libre comme elle. C'est un principe universel de droit que les fils partagent la condition de la mère. Par suite, le Sinaï dont Agar était le symbole ne donnera naissance qu'à des esclaves; la céleste Jérusalem, l'Église figurée par Sara, ne mettra au monde que des hommes libres. L'allégorie est transparente[1]. Les Juifs, comme Ismaël, sont bien des enfants d'Abraham selon la chair mais, pas plus qu'Ismaël, ils ne sont les vrais héritiers d'Abraham. Les chrétiens, comme Isaac, sont les descendants d'Abraham selon l'esprit et, comme Isaac, ils héritent des promesses et des bénédictions spirituelles. Il en résulte que les judaïsants de Galatie qui veulent être sous la Loi, malgré les indications de la Loi elle-même, retournent en arrière, renoncent à leurs privilèges et se mettent dans le cas d'être exclus du patrimoine de leur père, comme leur prototype Ismaël.

L'Apôtre appelle *allégorie* cette application exégétique. Il ne parle certainement pas de l'allégorie proprement dite qui supprimerait la réalité du récit de la Genèse pour ne lui

1. Gal. 4^{21-31}. Rapports allégoriques (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα).

Les *deux épouses* d'Abraham.	Les *deux Testaments.*
Agar la *servante*	La Synagogue *esclave*
enfante *en Arabie*	enfante *au Sinaï*
un esclave *selon la chair.*	des esclaves *selon la Loi.*
Sara la femme *libre*	L'Église *libre*
enfante *pour Sion*	enfante *pour le ciel*
un homme *libre*	des hommes *libres*
en vertu de la *promesse.*	par le moyen de la *foi.*

Les colonnes verticales contiennent respectivement des notions de même ordre : d'un côté le type, de l'autre l'antitype, si l'on admet le sens spirituel proprement dit; ou bien d'un côté le fait biblique, de l'autre l'application oratoire (allégorie), si l'on se contente du sens accommodatice. — Les lignes horizontales présentent les divers éléments du sens typique ou du sens accommodatice; les idées placées en regard ont entre elles un rapport d'affinité (συστοιχεῖ, Vulgate : *conjunctus est*).

laisser qu'un sens figuré. Veut-il désigner un *type* biblique que l'Esprit-Saint aurait eu en vue en inspirant ce récit? Il faudrait l'admettre si l'on regardait son développement comme un argument scripturaire, destiné à prouver que le chrétien n'est plus sous la Loi; et il y aurait encore à se demander quelle est la part du type et celle de l'accommodation, car il est difficile de croire que l'intention du Saint-Esprit s'étendît à tous les détails de l'antitype. Mais Paul n'est-il pas aussi orateur; et une comparaison, une analogie, un rapprochement, n'ont-ils pas souvent plus de force, pour mettre une vérité en lumière, que l'argument théologique le plus sec et le plus serré? S'il en est ainsi, pourquoi lui refuserions-nous le droit que nous reconnaissons à tout orateur de tirer d'un texte biblique des applications accommodatices?

Avec cette allégorie s'achève le développement dogmatique. L'Épître aux Galates a cela de particulier que la morale fait corps avec le dogme : elle en est le corollaire immédiat. Paul termine donc par un ardent appel à la liberté du Christ[1]. Mais cette liberté de l'Évangile ne doit pas dégénérer en licence et il ne faut pas secouer le joug de la Loi pour tomber sous celui de la chair[2]. Tel est le dernier mot de l'Apôtre et la conclusion de l'Épître.

1. Gal. 5^{1}. Les nombreuses variantes de ce texte n'en changent pas substantiellement le sens. On peut lire : « Qua libertate Christus nos liberavit, state et nolite iterum jugo servitutis contineri », ou, en coupant autrement : « Non sumus ancillae filii sed liberae : qua libertate Christus nos liberavit. State », etc. La leçon la plus autorisée est : Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν, στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε, au lieu de τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν ᾗ Χριστός κτλ. du texte reçu.

2. Gal. 5^{13} : « Vos enim in libertatem (ἐπ' ἐλευθερίᾳ = *pour* [jouir de] la liberté) vocati estis fratres : tantum ne libertatem in occasionem detis carnis (**mieux** *carni :* τῇ σαρκί), sed per charitatem Spiritus servite invicem. » Suit l'énumération des œuvres charnelles (opera carnis) et des fruits de l'Esprit (fructus Spiritus), Gal. 5^{19-24}.

CHAPITRE II

L'ÉPITRE AUX ROMAINS

PREMIÈRE SECTION

La justice de Dieu seule voie du salut.

I. Impuissance de la nature et de la Loi.

1. Idée générale de l'Épître aux Romains. — 2. La nature impuissante chez les Gentils. — 3. La Loi impuissante chez les Juifs.

1. Depuis longtemps déjà le regard de l'Apôtre se fixait sur Rome. Un véhément désir d'y visiter la petite église naissante harcelait son esprit. « Il faut que je voie Rome[1] », se disait-il sans cesse. Ce n'était point l'espèce de fascination que la capitale du monde exerçait sur les provinciaux et sur les étrangers. Une voix intérieure l'y poussait irrésistiblement[2]. Toujours sa tactique avait été de s'attaquer aux grandes villes, d'y frapper le paganisme au cœur, persuadé que tôt ou tard, en vertu de cette force d'attraction qui les fait graviter autour des métropoles, les campagnes suivraient. Peut-être pressentait-il, par un instinct surnaturel, que le centre de l'univers était marqué d'avance pour être le centre de l'Église. Et puis il lui semblait que son œuvre en Orient était finie. L'Évangile solidement implanté à Antioche, à Corinthe, à Éphèse, dans les principales cités de la Galatie et de la Macédoine, le reste n'était plus qu'affaire de temps. La semence était jetée ; elle lèverait d'elle-même au souffle de la grâce : à d'autres de recueillir la moisson. Lui, il a prêché la bonne nouvelle de Jérusalem aux confins de l'Illyrie ; il n'y a plus de place pour lui en ces immenses régions. Les menées

1. Act. 19[21] ; Rom. 1[11-15] ; 15[23]. — 2. Act. 23[11].

des judaïsants, le péril des Galates, les désordres de Corinthe, la sollicitude de tant d'églises exposées à la séduction l'ont retenu jusqu'ici. Maintenant il est libre et son plan est arrêté : après avoir porté aux saints de Jérusalem le produit des collectes, il verra Rome. Et, par delà Rome, l'Espagne avec les mystérieux confins de l'Occident, tout un monde inconnu à conquérir au Christ, sollicitent son zèle.

Paul roulait ces pensées dans son esprit pendant l'hiver qu'il passa à Corinthe, au sein de la turbulente chrétienté revenue à résipiscence. Il attendait pour partir l'ouverture de la navigation, aux premiers jours de mars [1]. Une femme de Cenchrées, port voisin de Corinthe, se rendait directement à Rome. Il lui confia une lettre où il exposait sa doctrine sur les rapports de la foi et de la Loi, de la nature et de la grâce, avec plus d'ampleur qu'il ne l'avait fait dans l'Épître aux Galates. Cette dernière Épître où le sentiment déborde, où la passion bouillonne, n'a pas la marche méthodique et la calme sérénité qui conviennent à son présent dessein. Il la prendra pour canevas; mais il médite d'aller plus loin et de monter plus haut : au delà d'un épisode transitoire, au-dessus d'une controverse locale.

Les humbles commencements de l'église de Rome sont fort obscurs. La foi, apportée par des émigrants des provinces ou des pèlerins de Jérusalem, se propagea de proche en proche, sourdement et sans bruit, dans ce sol éminemment favorable aux cultes exotiques et à tous les genres de prosélytisme. L'Église y naquit-elle, comme presque partout ailleurs, au sein de la Synagogue? C'est possible, probable même. On a vu dans les troubles qui donnèrent lieu à l'expulsion des Juifs, vers l'an 49, l'indice d'une rupture violente entre la Synagogue et l'Église et le mot de Suétone semble fournir quelque appui à cette hypothèse [2]. Toujours est-il qu'au mo-

1. Son intention était de se rendre en Syrie par mer (Act. 20[3]), afin d'arriver à Jérusalem pour la Pâque. Mais le guet-apens (ἐπιβουλή) des Juifs l'obligea de prendre la voie de terre et il n'y parvint qu'à la Pentecôte.

2. *Claude*, 30 : « Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes expulit »

ment où Paul écrivait, la communauté chrétienne était mixte, mais avec un élément non-juif prépondérant [1]. Quand l'Apôtre s'adresse en général à ses auditeurs il leur donne le nom de *Gentils* [2], et il fonde son droit à leur écrire sur sa qualité de docteur des nations [3]. Sans doute, avant leur conversion, un certain nombre de néophytes avaient subi, à divers degrés, l'influence juive, qui les rendait plus accessibles au péril judaïsant; ces scrupuleux qui distinguent entre mets et mets, entre jour et jour, peuvent être des Juifs ou d'anciens prosélytes. Mais ils ne sont qu'une petite fraction, que les autres doivent supporter patiemment; ils ne donnent pas le ton à la communauté. Au lieu de lancer contre eux l'anathème, l'Apôtre assure à ces « faibles dans la foi » la tolérance la plus large [4]. Que nous sommes loin des judaïsants de Galatie! On ne voit nulle part que les adversaires de Paul aient déjà noué leurs intrigues. Rien ne sent la polémique directe; rien n'annonce la présence d'ennemis agissants. S'il y a des dangers, c'est pour l'avenir; et la solennelle mise en garde contre les fauteurs de troubles [5], ou pour mieux dire l'Épître entière, a pour but de les conjurer [6].

Impersonnelle comme l'Épître aux Éphésiens, bien qu'à un degré moindre, elle a presque l'allure d'un traité de théologie. Mais ce serait une grande erreur d'y chercher le résumé de la doctrine de Paul. Saint Paul suppose toujours chez ses correspondants les bases du christianisme; il ne revient pas sur le credo ou n'y revient que par voie d'allu-

1. Rom, 1^{5-6}; 11^{13}; 15^{15-16} etc. — 2. 1^{13}; 11^{13}.
3. 1^{5-14}; 15^{16}. — 4. 14^{1}-5^{1}. — 5. 16^{17-18}.
6. On cite, à l'encontre de notre opinion, Rom. 4^{1} (Abraham *notre* ancêtre selon la chair). Mais ce texte s'explique naturellement comme 1 Cor. 10^{1}, où Paul s'adressant aux Corinthiens, qui étaient certainement Grecs, appelle les anciens Hébreux *nos pères* (οἱ πατέρες ἡμῶν). Le passage Rom. 7^{1-6} offre aussi quelque difficulté. Paul dit à ses lecteurs qu'ils sont morts à la Loi (7^{4} : ὑμεῖς), ce qui semble supposer un état antérieur de sujétion. Mais, outre qu'il s'adresse quelquefois aux minorités comme si elles étaient l'ensemble, la Loi mosaïque, avant le christianisme, avait des prétentions même sur les Gentils, puisque c'était alors la seule institution religieuse sanctionnée de Dieu. Dans les chapitres IX-XI, où il est directement question des Juifs, Paul parle toujours d'eux à la troisième personne.

sion. L'Épître aux Romains n'est donc pas un catéchisme, comme les protestants d'autrefois affectaient de le croire : ce n'est qu'une thèse, fondamentale, il est vrai, qui peut s'appeler, en un sens restreint, l'évangile de Paul, mais n'en constitue réellement que la première moitié.

Du moment que c'est une thèse, il importe beaucoup d'en trouver l'énoncé ; et heureusement, pour une fois, les exégètes sont d'accord. L'idée centrale réside en ces mots placés immédiatement après l'entrée en matière :

> Je ne rougis pas de l'Évangile; car il est la force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et du Grec. En effet la justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi[1].

Il se dégage de cette phrase complexe plusieurs vérités capitales : Universalité du salut dans les vues de Dieu, qui destine l'Évangile à tous les hommes et, par l'Évangile, les invite tous à la foi, c'est-à-dire au salut ; égalité de tous, Juifs et Gentils, par rapport aux conditions du salut, avec une certaine priorité de fait et de droit en faveur des Juifs; lien naturel et, en ce qui touche Dieu, nécessaire, entre la justification et la glorification, entre le point de départ et le point d'arrivée ; justice de Dieu communiquée aux hommes par la foi de Jésus-Christ, à l'exclusion de la nature laissée à elle-même et de la Loi mosaïque. On peut dire en gros que les quatre premiers chapitres sont le commentaire de cette dernière proposition; les quatre suivants développent l'avant-dernière ; les chapitres IX-XI répondent à l'objection tirée de l'incrédulité des Juifs, à l'apparente violation de leur prérogative. Enfin l'universalité du salut dans les desseins de Dieu est supposée partout, affirmée plusieurs fois, sans être l'objet d'un développement spécial. La fin est consacrée, comme à l'ordinaire, aux applications parénétiques et aux salutations.

On le voit, l'intérêt et aussi la difficulté se concentrent sur cet énoncé : *La justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ.* Nous avons parlé dans l'Épître aux Galates de la justification

1. 1^{16-17}. Voir H. Denifle O. P., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom. 1^{17}) *und Justificatio*, Mayence, 1905.

par la foi; il nous reste à examiner le tour spécial que l'Apôtre imprime à sa thèse en remplaçant la justification par la justice de Dieu. On ne saurait nier que la justice de Dieu ne désigne le plus souvent un attribut divin et quelques rares exégètes l'entendent ici de même. La justice de Dieu serait sa sainteté, ou sa fidélité, ou sa résolution de ne pardonner à l'homme qu'avec une satisfaction proportionnée à l'offense. C'est, dit-on, le sens ordinaire dans l'Ancien Testament; c'est aussi quelquefois le sens dans saint Paul[1]. De plus, l'opposition entre la colère de Dieu qui se révèle du haut du ciel et la justice de Dieu qui se révèle dans l'Évangile nous invite à concevoir une justice qui fasse pendant à la colère, par conséquent la justice immanente de Dieu.

Ces arguments ont quelque force, mais ils sont contrebalancés par des raisons plus convaincantes; car personne ne peut méconnaître le parallélisme d'idée et d'expression entre notre texte et le passage suivant de l'Épître aux Philippiens : « N'ayant pas ma justice qui vient de la Loi, mais celle qui vient de la foi de Jésus-Christ, la justice de Dieu appuyée sur la foi[2]. » La justice qui viendrait de la Loi, sans l'appoint de la grâce, si elle était possible, serait la propriété absolue de l'homme et celui-ci pourrait, en toute rigueur, l'appeler *sa* justice; mais cette justice ne saurait plaire à Dieu qui n'aime en nous que ce qu'il y a mis; au contraire, la justice qui vient de Dieu, tout en étant le bien de l'homme à qui elle est donnée et qui la possède réellement, appartient aussi à Dieu dont elle dérive. Même sans sortir de notre texte, la citation d'Habacuc ne peut évidemment convenir qu'à une justice inhérente à l'homme, bien qu'elle ait en Dieu sa source : « La

1. Rom. 3^5 (εἰ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν); 3^{25-26} (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Dans tous les autres cas, il s'agit de la justice divine qui est dans l'homme; ou du moins le sens est discutable.

2. Phil. 3^9 : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Ici la *justice de Dieu* est décrite par ses cinq caractères : *a*). Elle n'est pas la propriété exclusive de l'homme (μὴ ἔχων ἐμὴν δ.) — *b*). Elle ne vient pas *de* la Loi (ἐκ νόμου). — *c*). Elle est produite *par* la foi de J.-C. (διὰ πίστεως). — *d*). Elle dérive *de* Dieu (ἐκ Θεοῦ). — *e*). Elle continue à s'appuyer *sur* la foi (ἐπὶ τῇ πίστει).

justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi[1]. » Du reste la justice de Dieu est définie plus loin et la définition ne laisse aucun doute sur sa vraie nature. C'est « la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ, destinée à tous les croyants et reposant sur eux[2] ». Une pareille justice ne reste pas enfermée en Dieu; elle se répand, se propage et se communique; elle devient personnelle à l'homme par le moyen de la foi.

Ainsi la « justice de Dieu » est parfois l'attribut qui lui convient en qualité de juge; mais c'est ici le renouvellement de l'homme par la foi et la charité, création véritable qui ne peut avoir que Dieu pour auteur. Ce qu'il y a d'original dans la doctrine de Paul, c'est de faire dériver notre justification de la justice intrinsèque de Dieu et non de sa puissance. Dieu exerce et montre sa justice en nous justifiant par sa grâce : tel est le paradoxe apparent qu'il nous faudra examiner après avoir prouvé que la vraie justice, celle que Dieu veut trouver et qu'il couronne en nous, est placée hors de la sphère de nos efforts et que par conséquent « nous sommes justifiés *gratuitement* » par la foi de Jésus-Christ[3].

Cette justice, qui est en même temps de Dieu et de l'homme, « s'est révélée dans l'Évangile ». La révélation d'une chose n'est pas toujours sa première manifestation. Une vérité est dite révélée quand elle est éclairée d'une lumière nouvelle. Tel, le mystère de la rédemption; telle, la justification par la foi, prédite obscurément et par la vie d'Abraham et par les indications des prophètes, en particulier d'Habacuc. Cette doctrine était demeurée à peu près incomprise, parce qu'on n'avait pas su la concilier avec les assertions de Moïse qui

1. Rom. 1^{17} : Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. La phrase, unie à la la précédente par la particule γάρ, explique pourquoi l'Évangile est « une force de Dieu pour le salut de tout croyant ».

2. Rom. 3^{21-22} : Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται... δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως κτλ. Comparez Phil. 3^{9}. Ce n'est évidemment pas la justice immanente de Dieu : *a*) qui se révèle indépendamment de la Loi; *b*) qui a été prédite par la Loi et les prophètes; *c*) qui est produite par la foi; *d*) qui fait que l'homme est justifié gratuitement. Il s'agit donc de la justice personnelle de l'homme.

3. Rom. 3^{24} : δικαιούμενοι δωρεάν.

semblaient rattacher à la Loi toute justice véritable. Maintenant, grâce à l'Évangile, la question est élucidée. Il est constaté que, sans la foi, la Loi ne peut rien; que la foi peut tout, même sans la Loi. C'est une révélation : *Justitia Dei in eo revelatur.*

Les mots *ex fide in fidem* pourraient être négligés sans que le sens en souffrît beaucoup. Ils tiennent lieu d'une locution adverbiale qualifiant, soit la justice de Dieu, soit la révélation qui s'en fait dans l'Évangile. L'exégèse la plus simple consiste à les regarder comme exprimant une gradation, un progrès : de la foi qui débute à la foi qui grandit, de la foi imparfaite à la foi consommée. L'Écriture est pleine de locutions pareilles : « Ils iront de vertus en vertus; ils seront transformés de clartés en clartés; de la mort à la mort; de la vie à la vie ».

2. L'impuissance de la Loi et de la nature à justifier l'homme pourrait se prouver par leur définition même, par la notion de justice surnaturelle, par le conflit actuel entre la chair et l'esprit. L'Apôtre ne s'interdit pas ce genre de démonstrations; mais, dans les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains, son argumentation revêt une forme plus simple, plus populaire. Parcourez, semble-t-il dire, l'histoire de l'humanité; y trouvez-vous réalisé l'idéal de justice que nous portons tous gravé dans notre âme? Non; chez les Juifs comme chez les Gentils, le péché a régné sans obstacle. La raison ne sut pas résister à l'entraînement du mal et la Loi fut une digue trop faible. Donc, à moins de désespérer du salut, terme de nos aspirations, il faut demander cette justice à l'Évangile qui la promet et qui la donne.

Le plaidoyer contre les Gentils est mené avec une vigueur et une concision dignes de Paul. Que faut-il pour leur ôter toute excuse? La connaissance de Dieu et de la Loi naturelle avec une conduite diamétralement opposée à ces lumières :

Le courroux de Dieu se révèle du haut du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes qui retiennent injustement la vérité captive. En effet, qu'ils connaissent Dieu, cela est manifeste en eux, Dieu le leur ayant fait connaître. Car ses attributs invisibles, tant sa puissans éternelle que sa divinité, sont contemplés dans [le miroir de] la

création sensible, présentés à l'esprit par ses œuvres. Aussi sont-ils inexcusables; puisque, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont perdus dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres. Tout en se disant sages, ils ont agi en fous; et ils ont transféré la gloire du Dieu incorruptible à des images représentant des hommes mortels et des oiseaux et des quadrupèdes et des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs impurs de leurs cœurs[1].

La colère de Dieu *se révèle,* non pas au tribunal intime de la conscience, ni dans les avis menaçants de l'Écriture Sainte, ni dans la scène redoutable de la parousie, comme le veulent un grand nombre d'exégètes, mais dès ce monde — remarquez le présent ἀποκαλύπτεται — dans le châtiment infligé par Dieu à l'impiété, dans l'aveuglement terrible dont les suites sont l'idolâtrie et une conduite ignominieuse. Les païens ont connu Dieu et ils l'ont méconnu : voilà leur crime et voilà la cause du courroux de Dieu. La distinction imaginée par quelques exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement. Paul parle des païens en général; il prouve que tous ont péché, qu'ils sont tous inexcusables, que leur faute est précisément d'avoir refusé à Dieu connu d'eux l'honneur qu'ils lui devaient. Les philosophes peuvent être plus coupables pour avoir péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'Apôtre, c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement.

Les païens ont connu Dieu : Paul l'affirme à plusieurs reprises avec une aveuglante clarté. Il ne dit pas qu'ils pouvaient le connaître; il dit qu'ils l'ont connu.

« Ils retiennent injustement la vérité captive[2]. » Bien que

1. Tout le passage (Rom. 1^{18-32}) n'est qu'une immense période dont les versets 18-23 forment la protase et les versets 24-32 l'apodose. L'idée est condensée dans le verset 18 et développée dans le reste mais en ordre inverse : *a*) vv. 19-20, connaissance de Dieu (développement de τὴν ἀλήθειαν κατεχόντων); *b*) vv. 21-23, conduite opposée à cette connaissance (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων); *c*) vv. 24-32, vengeance de Dieu irrité (ἀποκαλύπτεται ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ). Il nous paraît certain que ἀπ' οὐρανοῦ se rapporte à ἀποκαλύπτεται et non pas à ὀργή ni à Θεοῦ.

2. 1^{18} : ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. Le mot κατέχειν signifie « posséder » et « retenir ». Il peut

les Gentils ne soient pas nommés, on ne peut douter qu'ils ne soient en cause. Il s'agit d'eux dans tout le contexte et ils sont suffisamment désignés par leur impiété (ἀσέβεια). La vérité qu'ils retiennent captive, qu'ils oppriment, en l'empêchant de produire ses fruits naturels, c'est la connaissance de Dieu; et la Vulgate a raison d'ajouter ce mot *Dei* qui manque dans l'original. Il faut donc qu'ils la possèdent à quelque degré cette vérité qu'ils retiennent injustement.

« Qu'ils connaissent Dieu, cela est manifeste en eux; car Dieu le leur a manifesté[1]. » Ce n'est point là simplement une connaissance potentielle, mais une connaissance de fait, qui a Dieu pour auteur et qui paraît avec évidence dans l'esprit des Gentils (ἐν αὐτοῖς).

« Connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu[2]. » Saint Paul ne dit pas *pouvant connaître*, mais *connaissant* ou *ayant connu*. Les païens sont inexcusables *parce*

bien se traduire par « arrêter », au sens de « maintenir ce qu'on a sous la main pour l'empêcher d'agir ou de s'échapper », mais non au sens d'« éloigner de soi ce qu'on ne tient pas encore pour l'empêcher d'approcher ». Les deux textes qu'on cite à l'encontre (Luc. 4^{42}; 2 Thess. 2^{6-7}) ne prouvent pas le contraire. Ainsi, en toute hypothèse, « retenir (κατέχειν) la vérité dans l'injustice » c'est, soit la posséder, soit l'empêcher d'agir, ce qui suppose la possession. Bengel, dans son *Gnomon N. T.*, rend bien l'idée : « Veritas in mente nititur et urget, sed homo eam impedit. » — Que les mots ἐν ἀδικίᾳ veuillent dire « injustement », ou « par l'injustice », ou « injustes qu'ils sont », peu importe pour notre objet présent.

1. 1^{19} : διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. La raison pour laquelle (διότι) éclate le courroux de Dieu, c'est qu'ils connaissent Dieu sans l'honorer. L'adjectif verbal γνωστός qui dans Platon veut dire « connaissable » n'a dans la Bible que l'acception de « connu ». Cependant, comme Paul ne l'emploie pas ailleurs, on est libre de choisir. La traduction de la Vulgate « quod notum est Dei » a l'air d'une tautologie qu'on évite en prenant, avec Chrysostome, τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ au sens de ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ « la connaissance qu'on a de Dieu », comme dans τὸ δυνατόν (Rom. 9^{22}), τὸ χρηστόν (Rom. 2^{4}), τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ (1 Cor. 1^{25}). Seulement, dans notre texte, τοῦ Θεοῦ est un génitif objectif. — Ajoutons que ἐν αὐτοῖς n'équivaut pas à αὐτοῖς et ne signifie pas non plus « parmi eux », mais « en eux », dans leur raison et leur conscience. Pareillement, ἐφανέρωσεν ne peut s'entendre que d'une « manifestation » de la vérité perçue et non d'une présentation de la vérité à laquelle ils auraient fermé les yeux.

2. 1^{21} : διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν.

qu'ils ont connu Dieu sans l'honorer. Et il s'agit de la masse, non de rares privilégiés. Leur crime est de n'avoir point honoré Dieu selon leurs lumières, non pas possibles mais réelles. La connaissance actuelle pouvait-elle s'exprimer plus clairement?

« Connaissant le jugement de Dieu, savoir que ceux qui font ces choses sont dignes de mort, non seulement ils les font, mais ils approuvent même ceux qui les font[1]. » D'après le latin, les païens connaîtraient Dieu *en théorie* (*cum cognovissent*), mais l'ignoreraient *en pratique* (*non intellexerunt*). D'après le texte original, ils le connaissent sans réserve, mais ils agissent contrairement à leur connaissance, soit en faisant le mal, soit même en l'approuvant chez les autres : ce qui dénote un plus haut degré de malice, comme le remarquent les Pères. Paul ne relègue pas dans un passé lointain la connaissance que les païens avaient de Dieu : il en parle comme d'une chose présente, notoire. Qui connaît la loi de Dieu et la sanction infligée par lui au péché connaît la justice divine; mais qui connaît un attribut divin connaît Dieu lui-même.

Enfin l'Apôtre nous décrit avec une admirable précision le double chemin qui conduit tout homme raisonnable à une connaissance de Dieu, obscure et imparfaite tant qu'on voudra, mais néanmoins réelle : le spectacle de la création et la loi morale gravée dans nos cœurs.

La preuve cosmologique de l'existence de Dieu, réminiscence du Livre de la Sagesse, nous fait penser également à

1. 1^{32} : οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν. Le relatif οἵτινες « vu que » (*quippe qui*) insinue la cause du châtiment infligé par Dieu. Les païens connaissaient parfaitement (ἐπιγνόντες, plus fort que γνόντες) le δικαίωμα de Dieu. Δικαίωμα est « le décret, ce que Dieu déclare juste (δίκαιον) »; il s'agit ici d'après le contexte d'une sentence de condamnation, car la teneur en est exprimée aussitôt : c'est que les auteurs de ces crimes sont « dignes de la mort » éternelle. — Pour rendre la Vulgate conforme au texte grec, il faut omettre les mots : 1. *non intellexerunt;* 2. *et* (devant *non solum*); 3. les deux derniers *qui,* et noter de plus que *justitia Dei* n'est pas la justice immanente de Dieu, mais son jugement (τὸ δικαίωμα). La traduction littérale serait : *Qui cognoscentes judicium Dei (quod qui talia agunt digni sunt morte) non solum ea faciunt, sed etiam applaudunt facientibus.* L'édition critique de la Vulgate par Wordsworth et White omet le *et* devant *non solum* et les deux *qui* suivants.

Aristote et à Philon. Celui-ci compare les créatures à un marchepied qui nous hausse à l'idée de Dieu; mais, trop platonicien, il semble n'admettre qu'un argument probable et qu'une science conjecturale. D'après Aristote, « Dieu, tout invisible qu'il est, se rend visible par ses œuvres mêmes ». La Sagesse fait un pas de plus, en insinuant le mode de démonstration : « A travers la grandeur et la beauté des créatures leur ordonnateur est perçu par analogie. » Paul appuie encore davantage : « Les attributs invisibles de Dieu, tant sa puissance éternelle que sa divinité, intellectuellement perçus dans ses œuvres, sont vus distinctement par la création du monde[1]. » Tous les quatre indiquent bien l'origine de notre connaissance; mais Paul est le seul à préciser l'aspect de l'essence divine qui est le terme de l'opération mentale : c'est la puissance éternelle et la divinité. Pour lui les créatures sont un moyen de démonstration, aussi bien qu'un miroir où Dieu reflète ses principaux attributs. En effet, le spectacle du fini, du contingent et du relatif, nous conduit par la triple voie de la négation, de la causalité et de l'analogie, à la connaissance de l'infini, du nécessaire et de l'absolu. Le trait d'union entre Dieu et l'homme est l'intelligence (νοῦς); les bêtes voient comme nous le monde; mais, faute de penser, elles n'y voient pas Dieu.

Les trois attributs divins réfléchis dans le monde sont, d'a-

1. Philon, *De praem. et poen.* 7 (Mangey, t. II, p. 415) : Οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν.

Aristote, *De mundo*, 6 : Ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.

Sap. 13[5] : Ἐκ μεγέθους, καλλονῆς καὶ κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται (variante : καὶ καλλονῆς κτισμάτων).

Rom. 1[20] : Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Comme le moyen de démonstration paraît exprimé ici par deux équivalents (τοῖς ποιήμασιν et ἀπὸ κτίσεως κόσμου), certains exégètes, sous prétexte d'éviter une tautologie, traduisent ces derniers mots par « depuis la création du monde », sens que possède ἀπό dans Mat. 24[21]; Luc. 11[50]; Mc. 10[6]. Mais l'incise « depuis la création du monde » semble assez oiseuse et le rapprochement des quatre formules ne permet guère de supposer que la particule ἀπό, déductive dans les autres, ne l'est pas chez saint Paul. On évite très bien la prétendue tautologie en prenant *per modum unius* la locution τοῖς ποιήμασι νοούμενα (perçus intellectuellement *dans* les œuvres ou *par* les œuvres) et en joignant ἀπὸ κτίσεως κόσμου à καθορᾶται.

près saint Paul, la puissance, l'éternité et la divinité. Dieu est dans le monde comme la cause dans l'effet, mais il n'y est pas ordinairement perçu sous la notion abstraite de cause. Le spectacle de l'univers suggère plutôt à l'esprit l'idée d'un créateur *tout-puissant*. Cette puissance — le plus simple des raisonnements le montre — doit avoir toujours existé, puisqu'elle ne saurait se produire elle-même et que, si on la suppose produite par un autre, cet autre serait Dieu : elle est donc *éternelle*. A ce double attribut de puissance et d'éternité (ἡ ἀΐδιος δύναμις), Paul joint la *divinité* (θειότης). Le nom est très bien choisi. Au-dessus des dieux de l'Olympe, qui n'étaient dieux que par un abus de langage, les païens plaçaient un *supremum summumque numen*, appelé par les Grecs τὸ θεῖον ou ὁ θεός, dont le caractère était l'élévation incomparable, la majesté inaccessible, en un mot la transcendance. Voilà, croyons-nous, ce que Paul veut exprimer par ce troisième attribut. Il ne parle ici ni de la sagesse, quoiqu'elle soit si visible dans l'ordre de l'univers, ni de la bonté, quoiqu'elle éclate si radieuse dans la providence spéciale dont l'homme est l'objet; mais son énumération n'est pas exclusive et il n'affirme nulle part que le miroir de ce monde sensible ne réfléchisse aucun autre attribut divin.

Sans avoir besoin de sortir d'eux-mêmes, les païens trouvaient Dieu au fond de leur cœur. La loi naturelle y est gravée en caractères indélébiles. Nous avons vu que les païens « connaissent le jugement de Dieu et savent que les pécheurs méritent la mort »; mais la connaissance de la sanction implique celle d'un législateur suprême qui n'est autre que Dieu. Il est vrai que dans le passage classique où l'Apôtre enseigne l'existence de la loi naturelle, il ne la met pas explicitement en relation avec Dieu. C'est qu'il en parle incidemment et comme par parenthèse, à propos des principes de justice qui dirigent les verdicts divins.

Dieu ne fait pas acception de personnes. Car quiconque a péché sans loi, périra sans loi; et quiconque a péché dans la Loi sera jugé par la Loi. Car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui pratiquent la Loi seront justifiés :

(En effet quand les Gentils, qui n'ont pas de loi, font naturellement ce que la Loi prescrit, dépourvus qu'ils sont de loi, ils sont à eux-mêmes leur loi; car ils montrent l'œuvre de la Loi écrite dans leurs cœurs, leur conscience rendant aussi témoignage et leurs jugements mutuels les accusant ou même les excusant.)

[Il en sera ainsi] au jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes par Jésus-Christ, selon mon évangile[1].

1. Rom. 2^{11-16}. Nous croyons que la pensée principale se continue aux deux bouts de la parenthèse : « Ceux qui pratiquent la Loi seront justifiés ... au jour où Dieu », etc. Mais c'est la parenthèse seule (2^{14-15}) qui doit nous occuper ici.

a-d Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν,
e οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος·
f οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,
g συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως,
h καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.

a) *Lorsque* (ὅταν) indique non une hypothèse mais un fait, *quoties-cumque*. — *b*) *Des gentils* (ἔθνη, indéterminé), un païen quelconque. L'abstrait est pour le concret, comme il appert des pronoms masculins (οὗτοι, οἵτινες) qui s'y rapportent. — *c*) *Naturellement* (φύσει) ne peut signifier que « par les lumières naturelles »; car la Loi dans tout ce contexte n'est considérée que comme lumière surnaturelle. — *d*) *Font ce que la Loi* prescrit (τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, sous-entendu ἔργα ou δικαιώματα), sans indication de peu ou de beaucoup. Paul dit τὰ τοῦ νόμου et non pas τὸν νόμον, parce que les païens n'observent pas la Loi, même en faisant ce que la Loi ordonne. — *e*) *Ils sont à eux-mêmes leur loi*. Ils trouvent en eux-mêmes l'équivalent de la Loi, en tant qu'elle est un guide. La raison en est donnée aussitôt (οἵτινες, *quippe qui*). — *f*) Dans τὸ ἔργον τοῦ νόμου, le mot ἔργον peut être actif ou passif. S'il est passif, comme le veulent la plupart des commentateurs, le sens sera « l'œuvre faite conformément à la Loi » (synonyme de τὰ τοῦ νόμου); mais alors on ne comprend pas comment cette œuvre peut être écrite dans le cœur. S'il est actif, le sens sera « ce que fait la Loi » : la Loi ayant pour but d'éclairer et de guider l'homme, le païen trouve dans son cœur, dans sa conscience, cette direction et cette lumière. — *g*) *Leur conscience rendant aussi témoignage* (συμμαρτυρούσης) à l'existence de cette norme intérieure. Si l'on traduisait : « leur conscience *leur* rendant témoignage », le σύν du verbe composé resterait inexpliqué. Le latin *illis* ne répond à rien en grec et n'est probablement pas authentique. — *h*) L'incise la plus importante et la plus difficile est la dernière. La Vulgate actuelle n'est pas elle-même très claire : *et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus*. Plusieurs exégètes ne voient là qu'une paraphrase du témoignage de la conscience. La plupart y cherchent le verdict de la raison, en tant que distincte de la conscience. Mais ici ils se divisent. La majorité croit qu'il est question du même individu qui se juge lui-même. Seulement le μεταξὺ ἀλλήλων, rapporté aux jugements d'un indi-

C'est un fait que les Gentils se conforment quelquefois aux exigences de la Loi mosaïque, en tant qu'elle est loi morale. Le cas n'est pas chimérique et l'Apôtre ne le donne pas comme tel. Qu'il parle des païens et non des chrétiens venus de la gentilité cela ne souffre pas de doute et, sans les controverses pélagiennes, saint Augustin n'aurait jamais imaginé le contraire. Les païens se conforment donc quelquefois à la Loi de Moïse qu'ils ne connaissent pas. Il ne s'agit pas d'une rencontre involontaire, accidentelle, qui ne prouverait rien, mais d'un acte libre et réfléchi. Par le fait même, ils montrent l'existence d'une lumière intérieure qui les conduit et leur tient lieu de loi; ils sont à eux-mêmes leur loi, non pas leur loi ultime qui suppose le pouvoir d'obliger avec une sanction proportionnée, mais leur loi immédiate qui est la promulgation d'une loi supérieure; ils laissent voir l'œuvre de la Loi écrite dans leur cœur. La nature fait à leur égard ce que la révélation mosaïque fit à l'égard d'Israël : elle les instruit et les guide impérieusement. Le mot *naturellement* (φύσει), dont les pélagiens abusaient, ne peut signifier que « guidés, éclairés, poussés par la nature ». Il est donc oiseux de se demander si les Gentils, sans le secours de la grâce, ont observé peu ou beaucoup de préceptes de la loi naturelle; car ce n'est pas une affaire de plus ou de moins et le rôle de la grâce n'est pas ici en question. N'en eussent-ils observé qu'un seul, avec ou sans le secours de la grâce, ils auraient montré qu'ils la connaissaient. Ils le montrent, d'après saint Paul, de trois manières : par le fait qu'ils suivent une norme intérieure de bonté morale; par le témoignage qu'y ajoute leur conscience

vidu sur lui-même, est alors très difficile à expliquer. En effet, ou bien il s'agit de la *même action* sur laquelle les jugements individuels seraient en conflit, mais cette lutte et cette incertitude seraient plutôt contraires à l'existence de la conscience; ou bien il s'agit de diverses actions dont les unes sont condamnées et les autres absoutes par le verdict intérieur, mais le μεταξὺ ἀλλήλων n'a plus alors de raison d'être. Mieux vaut donc entendre ces mots de *divers individus* qui se condamnent ou s'absolvent les uns les autres (μεταξὺ ἀλλήλων). De cette façon, la loi naturelle se prouve par la conscience *et* par la raison qui nous fait approuver ou blâmer nos semblables. — Cf. Quirmbach (cathol.), *Die Lehre des heil. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz*, Fribourg-en-B., 1906, p. 60-85.

lorsque, après l'action, elle les approuve ou les gourmande; enfin par les blâmes ou les éloges qu'ils ont coutume de se décerner les uns aux autres.

Les païens ont donc connu Dieu en qualité de cause première et de législateur suprême. Les Pères de l'Église avaient remarqué — et l'histoire comparée des religions confirme leur remarque — que les idées religieuses des peuples sont souvent indépendantes de leur degré de civilisation et qu'elles sont en tout cas fort supérieures à leur mythologie. Qu'on lise à ce sujet saint Justin, saint Irénée, Théophile d'Antioche, Arnobe, saint Jérôme, surtout Clément d'Alexandrie, saint Augustin et Tertullien. Ce dernier s'élève au-dessus de tout par la mâle vigueur de son éloquente logique et son *De testimonio animae* est le meilleur commentaire indirect de ce chapitre de saint Paul.

Le concile du Vatican, s'appuyant sur notre texte, a défini que Dieu *peut* être connu de l'homme : avec certitude; par les seules lumières de la raison; au moyen des créatures; comme créateur et seigneur, comme Dieu unique et vrai. Mais saint Paul va plus loin : il parle du fait, non de la simple possibilité. Saint Thomas avait parfaitement saisi sa pensée quand il la résumait ainsi dans son commentaire : *Fuit in eis quantum ad aliquid vera cognitio Dei*. Ceux qui ont voulu l'entendre d'une connaissance potentielle nous semblent avoir obéi à des considérations étrangères à l'exégèse. Il est à peine besoin de noter combien la doctrine des premiers réformateurs s'éloignait sur ce point de l'enseignement de l'Apôtre. Le traditionalisme extrême y trouve aussi sa condamnation. Il en est de même de l'ontologisme. Quant au traditionalisme modéré, tout ce qu'on peut en dire de plus favorable c'est qu'il se concilie assez mal avec la théologie de Paul.

Pour avoir méconnu le Dieu que leur raison leur faisait connaître, les païens subirent la plus terrible des peines : ils furent livrés à eux-mêmes, c'est-à-dire à leurs passions, à l'esprit d'erreur et de mensonge, au sens réprouvé. Livrer quelqu'un à ses ennemis mortels ce n'est pas seulement permettre qu'il tombe sous leurs coups. L'attitude du général qui expose son armée à la déroute en cessant de la conduire,

ou celle du médecin qui voue son malade à la mort en suspendant les remèdes, n'est pas purement passive. Dans cet acte complexe de la justice divine on peut distinguer trois moments : Une permission, sans laquelle aucun mal n'est possible; un abandon partiel, c'est-à-dire une soustraction des grâces de choix qui laisse entier le libre arbitre avec la responsabilité morale, mais augmente la probabilité des chutes en raison du secours diminué; enfin un jugement par lequel Dieu retire ses grâces en punition de la malice, de l'ingratitude et de l'obstination des hommes. De la sorte, le premier péché devient la cause, non pas nécessaire mais occasionnelle, du second; et le second est le châtiment réel, quoique indirect, du premier.

Ainsi s'explique la naissance et le progrès de l'idolâtrie dans le monde. Avant d'être la mère de tant de désordres, elle fut elle-même la fille du péché. Il y eut deux phases dans la déchéance : d'abord l'obscurcissement graduel de l'esprit; ensuite la perversion du cœur et l'oblitération du sens moral. Pour s'être complu dans leurs sophismes, les païens sont abandonnés à leurs lumières qui ne sont que ténèbres et à leur sagesse qui n'est que folie. Pour avoir déshonoré Dieu en prostituant son culte à des créatures, ils sont livrés à l'ignominie qu'ils s'infligent mutuellement. Victimes de la justice divine, ils en sont aussi, les uns à l'égard des autres, les exécuteurs. C'est la peine du talion appliquée dans toute sa rigueur. Cependant l'Apôtre ne veut pas laisser supposer, chez les païens, un degré d'ignorance qui les excuserait. C'est pourquoi, après son aperçu historique sur l'origine, le progrès et les suites de l'idolâtrie, il revient à son point de départ; il montre, en concluant, les Gentils encore en possession de l'idée de Dieu et de la loi naturelle : « Or, connaissant le jugement de Dieu qui déclare dignes de mort les auteurs de ces actes, non seulement ils les font, mais ils applaudissent à ceux qui les font. »

Tel est le sombre tableau que Paul nous trace du paganisme. Il ne se dément pas dans ses autres Épîtres et les témoignages des écrivains profanes prouvent qu'il ne dit rien de trop. Tous les Juifs, le code mosaïque en main, jugeaient

fort sévèrement les Gentils : païen et pécheur, idolâtre et fornicateur étaient pour eux synonymes. Ils étaient surtout révoltés par les vices contre nature dont le monde gréco-romain leur présentait le hideux spectacle. Ce qui distingue Paul de ses compatriotes, c'est l'attitude empreinte de sympathie qu'il conserve envers les païens : il les plaint sans les mépriser et les accuse sans les damner irrémissiblement. Il les met sur le même pied que les Juifs et, s'il les englobe tous dans un même acte d'accusation, il leur laisse aux uns et aux autres l'espérance de l'Évangile.

3. Tant que l'Apôtre faisait le procès aux Gentils, il entendait le murmure approbateur des Juifs souligner toutes ses paroles. C'est maintenant contre eux qu'il va diriger son réquisitoire; tâche facile en apparence et pourtant fort délicate : facile, car il lui suffit de faire appel aux faits et au témoignage de l'Écriture; délicate, car il doit sauvegarder les privilèges qui élèvent les Juifs monothéistes au-dessus des Grecs idolâtres. Il montrera que ces prérogatives, ou ne leur appartiennent pas exclusivement, ou bien, au sens où elles leur sont propres, aggravent leur culpabilité au lieu de la l'atténuer.

Le témoignage des faits est écrasant; il remplit tout le chapitre II : « Toi donc, qui que tu sois, qui condamnes les autres, tu es inexcusable. En condamnant les autres, tu te condamnes toi-même, puisque tu fais précisément ce que tu condamnes[1]. » Impossible de prétexter l'ignorance ou la bonne foi : « Toi qui instruis les autres, tu ne t'instruis pas toi-même; tu défends le larcin et tu le pratiques; tu condamnes l'adultère et tu le commets; tu exècres les idoles et tu es sacrilège; tu te glorifies de la Loi et tu déshonores Dieu en violant la Loi[2]. »

1. Rom. 2^{1}. L'habileté consiste à forcer les Juifs, sans les mettre directement en cause, à prononcer leur propre condamnation.

2. Rom. 2^{21-23}. Les mots qui suivent (2^{24}) sont moins une citation proprement dite qu'une accommodation d'un texte d'Isaïe (52^{5}), d'après les Septante qui traduisent ici librement et ajoutent ἐν τοῖς ἔθνεσι.

Le témoignage de l'Écriture est encore plus décisif :

Il n'y a point de juste, pas un;
Nul homme intelligent, aucun qui cherche Dieu;
Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis;
Il n'y en a point qui fasse le bien, pas un seul[1].
— Sépulcre ouvert est leur gosier,
Leur langue ourdit la tromperie[2].
— Un venin d'aspic est sous leurs lèvres[3].
— Leur bouche déborde de malédiction et d'amertume[4].
— Leurs pieds sont agiles pour répandre le sang.
La ruine et la misère sont sous leurs pas,
Ils ne connaissent point le chemin de la paix[5].
La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux[6].

Dans cet agglomérat de textes bibliques, tous les éléments n'ont pas la même force probante. Seul, le premier passage est entièrement général : le Psalmiste se plaint de la malice des hommes parmi lesquels il ne trouve pas un seul juste; Isaïe s'adresse aux Juifs de son temps; le troisième texte et le quatrième ont pour sujet les ennemis de David; les deux autres concernent les pécheurs et les impies sans aucune indication relativement à leur nombre. Mais l'argument formé par cette enfilade de textes, qui rappelle la méthode rabbinique du *ḥaraz*, suffit au présent dessein de l'Apôtre. Voulant fermer la bouche aux Juifs, si fiers de leur origine et de leurs prérogatives, il prend au hasard, entre mille textes qui les accusent, cinq ou six passages connus, assez pour leur remettre en mémoire les perpétuelles objurgations des prophètes. Il ne prétend pas qu'il n'y ait jamais eu, dans la masse du peuple hébreu, un petit noyau de justes fidèles à Jéhovah; mais il soutient que la masse fut infidèle.

Malgré ces exceptions partielles, la thèse qu'il défend est des plus délicates, car il lui faut rabattre l'orgueil des Juifs sans toucher à leurs privilèges et établir l'égalité de tous dans le péché et devant la grâce sans contester la prééminence

1. Ps. 13 (14)$^{1-3}$. Ce qui prouve que l'Apôtre a ce passage en vue et non pas Ps. 52 (53)$^{2-4}$, qui est presque identique, c'est le mot χρηστότης.
2. Ps. 5^{10}. — 3. Ps. 139^{3} (hebr. 140^{4}).
4. Ps. 9^{28} (hebr. 10^{7}). — 5. Is. 59$^{7-8}$. — 6. Ps. 35 (36)^{2}.

du peuple élu. De là d'apparentes hésitations, de brusques retours en arrière. Qu'on en juge par ce curieux dialogisme que nous présentons sous forme de traduction légèrement paraphrasée[1].

LE CONTRADICTEUR. — « Quel est donc l'avantage des Juifs et quelle est l'utilité de la circoncision? »

PAUL. — « [Leur avantage est] grand de toute manière. Et d'abord ils reçurent en dépôt les oracles de Dieu. »

LE CONTRADICTEUR. — « Mais si quelques-uns [ou même un grand nombre d'entre eux] ont été infidèles? »

PAUL. — « [Qu'importe!] Est-ce que leur infidélité annule la fidélité de Dieu? Non, certes. Dieu est nécessairement véridique et tout homme est menteur, comme il est écrit : Afin que vous soyez justifié dans vos discours et que vous triomphiez quand on vous met en jugement.[2] »

LE CONTRADICTEUR. — « Mais si notre injustice fait valoir la justice de Dieu, que dirons-nous? Dieu n'est-il pas injuste en déchaînant la colère? Je parle selon l'homme. »

PAUL. — « Non, certes. Car comment Dieu jugerait-il ce monde [s'il n'était juge intègre]? »

LE CONTRADICTEUR. — « Cependant si la véracité de Dieu éclate pour sa gloire par mon mensonge même, pourquoi suis-je encore jugé comme pécheur, [puisque mon mensonge a servi la cause de Dieu]? N'y aurait-il pas plutôt lieu de dire : Faisons le mal pour que le bien en résulte? »

PAUL. — « Certains nous accusent calomnieusement d'enseigner cela; mais ils seront châtiés comme ils le méritent. »

LE CONTRADICTEUR. — « Eh bien! [Nous, Juifs], l'emportons-nous, [oui ou non, sur les autres]? »

PAUL. — « Pas entièrement. Car nous venons de montrer que tous, Juifs et Gentils, sont sous le [joug du] péché. »

Paul se met en présence d'un contradicteur dont il anéantit une à une les cinq objections; ou plutôt il se parle et il se répond à lui-même pour instruire le lecteur. Son dernier mot le ramène à sa thèse et il résume sous cette forme concise les trois premiers chapitres : *Omnes sub peccato esse*. Tous les

1. Rom. 3^{1-9}. — 2. Ps. 51 (52)^{6}.

hommes sont égaux dans le péché et devant la grâce. Maintenant, à côté du mal, il va placer le remède. Il le fera brièvement et sans commentaire, parce qu'il s'agit d'idées qui étaient l'objet de la catéchèse apostolique et devaient être familières à tous ses lecteurs.

II. Le salut par l'Évangile.

1. Part respective du Père, du Christ, de l'homme. — 2. Harmonies du plan rédempteur.

1. L'histoire de l'humanité avant le Christ se résume donc ainsi : « Tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché. » Mais Paul, qui croit à une providence surnaturelle, ne nous laisse pas sous le coup de cette constatation douloureuse. Il nous montre Dieu méditant des desseins de miséricorde et entrant en scène au moment où l'impuissance de la nature et de la Loi est bien évidente.

Maintenant s'est manifestée la justice de Dieu, indépendamment de la Loi, mais non sans le témoignage de la Loi et des prophètes, la justice de Dieu, dis-je, par la foi de Jésus-Christ, s'étendant à tous les croyants. Car pas de différence : tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu, justifiés [qu'ils doivent être] gratuitement, par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. Dieu l'a publiquement constitué instrument de propitiation par la foi, dans son sang, pour faire éclater sa justice [obscurcie] par la tolérance des péchés qu'il a supportés avec patience, pour faire éclater sa justice à l'heure actuelle, afin d'être [reconnu] juste lui-même et auteur de la justification pour quiconque relève de la foi de Jésus [1].

1. Rom. 3^{21-26}.

A) 21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας [καὶ ἐπὶ πάντας] τοὺς πιστεύοντας

B) οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

C) 25 ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Laissons de côté, pour le moment, la notion *justice de Dieu* qui sera étudiée dans le second volume et les deux mots *propitiation* et *rédemption* qui font l'objet de la note E.

Ce passage a paru à quelques auteurs l'abrégé et comme l'idée-mère de la théologie de saint Paul. Il en est peu certai-

ection A. — Il y a lieu d'examiner le temps, le mode, l'instrument, le sujet de cette justice. — *a*) *Le temps.* C'est le présent, le régime de l'Évangile (νυνί), par opposition au passé, au régime de la Loi. Le νυνί ne peut pas marquer la conséquence logique, car ce qui suit n'est pas le résultat de ce qui précède mais *vice versa.* D'ailleurs Paul a coutume d'indiquer l'opposition entre le passé et le présent au moyen de la conjonction νῦν (ou νυνί), souvent jointe au verbe φανεροῦσθαι, Rom. 16^{26}; Col. 1^{26}; 2 Tim. 1^{10}, etc. La particule δέ, dans δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ, n'est pas adversative; elle ne fait que reprendre le sujet de la phrase, selon un usage familier à Paul, et se traduirait bien par « dis-je ». — *b*) *Le mode.* La justice de Dieu *se révèle* d'une manière permanente dans l'Évangile (Rom. 1^{17} : ἀποκαλύπτεται); mais elle s'*est manifestée*, à la mort du Christ, d'un éclat qui dure encore (d'où le parfait πεφανέρωται). Elle s'est manifestée sans la Loi, *indépendamment d'elle* (χωρὶς νόμου) ; vu que la Loi manifestait le péché, non la justice (3^{20}). Elle s'est néanmoins manifestée *conformément à la Loi et aux prophètes* et avec leur *témoignage*, car la Loi (Gen. 15^{6}) raconte qu'Abraham fut justifié par la foi et Habacuc (2^{9}) assure que le juste vivra par la foi. — *c*) *L'instrument.* La foi n'est pas la justice, mais la justice est *par* la foi (διὰ πίστεως); car la foi est le premier pas vers la justice, la condition à laquelle la justice est attachée et le moyen dont Dieu se sert pour produire la justice en nous. Et ce n'est pas une foi quelconque, par exemple la foi dont le Christ est l'auteur (comme le prétend Berlage), ni celle dont il serait le sujet (comme le veulent Haussleiter et Kittel), mais celle dont il est l'objet : la foi *en* Jésus-Christ. — *d*) *Le sujet.* Ce sont *tous* les croyants et les *seuls* croyants. L'extension de la justice surnaturelle est déterminée de deux manières : elle n'est que là où se trouve la foi car, indépendamment de la foi, il n'y a point de distinction entre les hommes (3^{23}); elle se trouve partout où existe la foi véritable, car elle est produite par la foi ($3^{22\cdot24\cdot26}$). C'est ce que Paul exprime en disant qu'elle se dirige d'un mouvement spontané *vers* (εἰς) *tous* les croyants, à qui elle est également destinée et qu'elle se repose *sur* (ἐπί) *tous* les croyants. Si les mots καὶ ἐπὶ πάντας sont authentiques, comme c'est probable, ils ne peuvent s'expliquer autrement; car il est tout à fait arbitraire de dire que εἰς se rapporte aux Juifs et ἐπί aux Gentils, ou que les deux prépositions sont entièrement synonymes.

Section B). — Cette section, formant parenthèse, offre un certain nombre de difficultés de détail qui heureusement n'ont pas d'influence sérieuse sur le sens de l'ensemble. — *a*) La ponctuation de la Vulgate Clémentine laisse à désirer. *Non enim est distinctio* ne devrait pas être séparé par un point de ce qui suit, ni *justificati* de ce qui précède : c'est la même phrase qui continue : « Point de différence, [*car* tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, *vu qu'ils* sont et doivent être] justifiés » etc. *Non enim est distinctio, omnes enim*

nement qui entrent plus au vif de sa doctrine et qui soient plus riches en enseignements. Mais l'intelligence en est su-

peccaverunt reprend la pensée exprimée plus haut, 3⁹ : « Causati sumus Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse. » — *b Justificati* doit s'entendre comme s'il y avait un participe présent (δικαιούμενοι) ; autrement il y aurait contradiction évidente avec ce qui vient d'être dit : *egent gloria Dei.* — *c*) La *gloire de Dieu* désigne-t-elle la gloire céleste? ou la grâce, germe de gloire? ou la louange, l'approbation de Dieu? ou le motif de se glorifier devant Dieu? ou une sorte d'éclat surnaturel, de lumière divine, comparable à la *shekinah* des Hébreux (dans les Septante δόξα, *gloria*) ou au *hvarenah* des Persans? La dernière idée est cherchée de trop loin et le motif de se glorifier se dit chez saint Paul καύχημα (gloriatio) et non pas δόξα (gloria). — Comme ὑστεροῦνται a perdu son sens étymologique (*arriver trop tard* dans une course, *manquer le prix* dans un concours) et ne signifie plus guère que *manquer de, être privé d'*une chose qu'on devrait ou pourrait avoir, il vaut mieux entendre δόξα τοῦ Θεοῦ de la *grâce de Dieu* dont le pécheur est actuellement privé, soit de la grâce sanctifiante (cause formelle) soit de la faveur divine (cause efficiente) de la justification. — *d*) Les mots *justificati gratis per gratiam ipsius* ne renferment pas de tautologie : « justifiés *gratuitement* (δωρεάν) par la *bonté miséricordieuse* de Dieu (τῇ αὐτοῦ χάριτι). Inutile de chercher dans ces derniers mots la cause formelle de la justification.

Section C). — *a*) On pourrait être tenté de rapprocher προέθετο de πρόθεσις (le décret éternel de Dieu) et l'on paraphraserait ainsi : « Dieu avait jadis, de toute éternité, *décidé* que le Christ serait un jour *propitiation.* » Mais trois raisons s'y opposent : le *contexte*, dont tous les traits vont à marquer une éclatante manifestation de la justice divine (πεφανέρωται, εἰς ἔνδειξιν, πρὸς τὴν ἔνδειξιν) ; le *parallélisme* avec Gal. 3¹ (κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη) ; le *sens ordinaire* du verbe, surtout au moyen. — La voix moyenne s'explique par l'*intention* qu'a Dieu de manifester *sa* justice. La préposition composante de προέθετο ne dénote donc pas le temps mais le *lieu*, comme en latin *proponere* : « *placer devant* » les regards ou l'esprit de quelqu'un. — *b*) Ce que Dieu expose ainsi en public, pour que tous le voient et se l'approprient, c'est un *moyen de propitiation* (voir note E), *par la foi* (qui en assure l'application et l'efficacité individuelle), *dans son sang* (dans le sang du Fils, qui lui confère sa vertu intrinsèque). Les deux incises διὰ πίστεως et ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι sont indépendantes l'une de l'autre et se rapportent directement à ἱλαστήριον. — *c*) Dieu veut de la sorte réparer la négligence qu'il semble avoir montrée jadis à l'égard du péché (διὰ τὴν πάρεσιν, διά final avec l'accusatif). Le mot πάρεσις désigne « l'action de laisser faire, laisser passer » les crimes des hommes sans paraître y prendre garde. Cette attitude est expliquée par ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, « pendant que Dieu patientait ». — *d*) Et cette patience extraordinaire, cette apparente indifférence à l'égard du péché se justifie par *le dessein* que Dieu nourrissait de rendre

bordonnée à quatre ou cinq questions qu'il est impossible de traiter ici, parce qu'elles touchent à la sotériologie générale de l'Apôtre : En quoi consiste la colère de Dieu? Implique-t-elle de sa part une inimitié active et comment la concilier alors avec sa miséricorde toujours agissante? Qu'est-ce que la réconciliation? Est-elle unilatérale ou réciproque? En d'autres termes, Dieu se contente-t-il de nous réconcilier à lui, ou se réconcilie-t-il aussi avec nous? La rédemption par la mort du Christ est-elle de la part du Père un acte de justice ou un pur acte de bonté? Cette mort du Christ elle-même est-elle un vrai sacrifice d'expiation ou une simple manifestation d'amour? Faute d'avoir répondu d'avance à toutes ces questions, il restera plus d'un point obscur; mais peut-être notre texte nous fournira-t-il déjà de précieux éléments de solution.

Un trait frappant, qui est tout à fait dans l'esprit de la théologie paulinienne, c'est l'initiative du Père. La réconciliation de l'homme est absolument impossible si Dieu ne fait les premiers pas. Le Fils accepte le rôle de Sauveur et même le désire, mais c'est son Père qui prend les devants : « Il était dans le Christ, se réconciliant à lui-même le monde[1]. » Toujours l'initiative lui revient. Au Calvaire, « il expose publiquement son Fils comme victime de propitiation ». Il veut faire éclater aux yeux de tout le genre humain sa justice trop longtemps voilée par sa longanimité. Depuis des siècles, il tolérait les crimes des hommes, ou ne leur infligeait que des peines sans proportion avec leur nombre et leur malice. On pouvait se demander si le péché lui était odieux. Maintenant il montre ou plutôt il *démontre* (εἰς ἔνδειξιν) sa justice à la face du ciel et de la terre, en attachant la justification du pécheur à un acte et à un fait qui mettent en relief sa propre

plus éclatante la manifestation de sa justice, quand le moment serait venu (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, πρός final : *pour* démontrer). — *e*) Le résultat définitif de tout ce plan de Dieu « c'est d'être [et d'être reconnu] juste » en agissant de la sorte « et de justifier le croyant » (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα). On pourrait presque traduire : « d'être juste *en* justifiant ceux qui croient ».

1. 2 Cor. 5^{18-19}. Il est dans le Christ (ἐν Χριστῷ) quand il opère la réconciliation du monde et il se sert du Christ comme d'un instrument de réconciliation (διὰ Χριστοῦ).

justice. De cette façon la justice de l'homme pourra être appelée justice de Dieu, non seulement parce que Dieu en a l'initiative et qu'il en est la cause première, mais parce qu'il la fait dériver de sa justice immanente.

Le rôle du Fils se résume ainsi : Il est établi propitiateur (ἱλαστήριον); il opère la rédemption (ἀπολύτρωσις); et cela dans son sang (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) ou par son sang.

Nous prouverons ailleurs que la mort de Jésus a le caractère d'un sacrifice et d'un sacrifice de propitiation. Le Christ mourant est comparé à toutes les victimes de l'ancienne Loi, à l'agneau pascal, au sang de l'alliance et de l'expiation, à l'offrande pour le péché; presque tous les termes du rituel des sacrifices lui sont appliqués; et la manière dont il parle lui-même de sa propre mort ne permet guère de douter que l'enseignement des apôtres ne remonte jusqu'à lui. D'un autre côté, la rémission des péchés est constamment mise en rapport avec la mort de Jésus-Christ; c'est l'aspersion de son sang qui purifie les âmes, qui apaise la colère de Dieu et nous le rend propice, qui annule l'effet du péché. Voilà comment Jésus en croix est propitiateur, ou pour serrer de plus près le sens de saint Paul « moyen de propitiation » entre les mains du Père; et voilà comment il est rédempteur, en payant notre délivrance de son sang divin.

Cependant l'homme ne joue pas un rôle purement passif. Jésus-Christ lui mérite la justice surnaturelle; le Père la lui offre; mais il faut qu'il la prenne. Il est acteur, non simple spectateur, dans ce drame; et son salut ne s'opère pas sans lui. Son apport, c'est la foi. Car « la justice de Dieu est *par* la foi de Jésus-Christ[1] », par la foi dont il est la cause méritoire et par la foi dont il est le premier objet. Jésus-Christ est « propitiation *par* la foi[2] ». Victime agréable et sainte indépendamment de la foi, il contient une puissance infinie

1. Rom. 3^{22} : δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2. 3^{25} : ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Il est hors de doute qu'il faut joindre ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι non à διὰ πίστεως mais à ἱλαστήριον ou si l'on veut à προέθετο ἱλαστήριον. Le διὰ πίστεως est alors l'instrument qui applique au croyant la propitiation du Christ ou la vertu du sang rédempteur.

de satisfaction et de propitiation; mais la propitiation ne devient efficace qu'au moyen de la foi. Sans la foi, la satisfaction, toute suffisante et surabondante qu'elle est, demeure inactive. Dieu « justifie *quiconque relève de la foi* de Jésus-Christ[1] », mais il ne justifie pas autrement. La justification « atteint *tous les croyants*[2] et repose sur eux tous », mais elle n'arrive qu'à eux.

2. Le plan du salut, dans l'idée de l'Apôtre, doit remplir trois conditions :

Il doit être universel comme la grâce et la miséricorde. C'est une conséquence du monothéisme; puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, il est nécessairement le Dieu des Gentils aussi bien que des Juifs. D'autre part, il ne voit dans l'homme aucun motif de préférence; car « tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu ». Par suite, le temps des privilèges est passé et l'ère de l'égalité évangélique commence.

Il doit confondre l'orgueil de l'homme. Point de sentiment qui soit, aux yeux de Paul, plus déraisonnable, plus impie, plus injurieux à Dieu, que la vaine gloire de l'homme en matière de salut. Dieu, voulant que nulle chair ne puisse se glorifier devant lui, choisit la foi comme instrument de salut, pour forcer l'homme à lui rendre grâces.

Enfin il doit être conforme à la révélation ancienne ou du moins ne pas lui être contraire. L'Ancien Testament est la figure, la prophétie et la préparation du Nouveau; d'ailleurs il est évident que Dieu, l'auteur de la Loi aussi bien que de l'Évangile, ne saurait se contredire.

Or la méthode adoptée par Dieu, quand il fait dépendre le salut de la foi, satisfait aux trois conditions requises. Elle est *universelle*, car il n'y a pas de sentiment plus général, plus simple et plus spontané que la foi; et, puisqu'il fallait exiger quelque chose de l'homme pour ne pas le sauver

1. 3^{26} : τὸν ἐκ πίστεως, « celui qui prend pour guide ou pour levier la foi ». Comparez οἱ ἐξ ἐριθείας (2^{8}) et ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου (Gal. 3^{10}).

2. Il faut noter l'insistance avec laquelle Paul étend la justice à *tous* les croyants (Rom. 1^{16}; 3^{22}; 4^{11}; $10^{4\text{-}11}$ etc.) et fait de tous les hommes des croyants en puissance.

malgré lui et sans lui, on ne pouvait rien lui demander de plus convenable. Elle est la plus *propre à mater l'orgueil,* car la foi est le geste humilié du pauvre implorant l'aumône et la recevant déjà au moment où il l'implore[1]. Elle est *conforme aux données scripturaires* et « attestée par la Loi et les prophètes »; loin de contredire la Loi elle la « confirme[2] ». Témoin, David qui va parler au nom des prophètes et Abraham qui personnifie la Loi.

Le Psalmiste, conscient de ses fautes et désireux de recouvrer la justice perdue, ne cherche pas à conquérir de haute lutte l'amitié de Dieu. Il ne met pas sa confiance dans les sacrifices et les pratiques légales. Il lève les yeux au ciel et s'écrie : « Bienheureux ceux dont les iniquités sont remises! Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché[3]! » confessant, par son humble prière, la gratuité de la grâce et ne comptant que sur la foi.

La justification du Père des croyants est marquée par trois caractères qui en font le type frappant de la justification chrétienne. Premièrement, elle est antérieure à la Loi de Moïse et même à la circoncision; par conséquent indépendante d'elles : l'Écriture affirme que la foi lui fut imputée à justice avant même que la circoncision ait été mentionnée; la circoncision ne fut que le sceau de la justice reçue, le signe sacré qui le rendait apte à devenir le père des Juifs, comme il était déjà par la foi le père des croyants. De plus, elle est gratuite, car elle est donnée en retour d'une chose qui n'est pas équivalente à la justice et qui est elle-même un don de Dieu. Enfin, elle glorifie Dieu d'autant plus qu'elle ôte à l'homme tout sujet de vaine gloire.

La foi d'Abraham fut quatre fois mise à l'épreuve : lorsqu'il quitta sa patrie; lorsqu'il crut contre toute espérance à la naissance d'Isaac; lorsqu'il reporta sur ce dernier le droit d'aînesse; lorsqu'il se mit en devoir de l'immoler. Mais ce fut

1. Eph. 2^8. Sur ce texte, voir p. 328.

2. Rom. 3^{21} : μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Ici la Loi désigne évidemment la Thora, le Pentateuque. — 3^{31} : νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.

3. Rom. 4^{7-8}. Citation de Ps. 31 (32) $^{1-2}$.

après la seconde épreuve, où Dieu ne lui demandait que de croire, que l'Écriture lui rendit ce témoignage : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice[1]. » Cette réflexion est générale et qualifie d'une part l'attitude d'Abraham envers Dieu, de l'autre la conduite de Dieu envers Abraham. Il importe peu à quel moment précis Abraham devint juste. Tout ce qu'il faut retenir c'est que la justice lui fut conférée en retour de la foi; mais non pas au prix de la foi, car la foi n'est pas la justice et, si le raisonnement de saint Paul prouve quelque chose, elle n'équivaut pas à la justice.

1. Rom. 4^3 (cf. Gal. 3^6; Jac. 2^{23}), citant Gen. 15^6 d'après les Septante. Au lieu du passif, l'hébreu a l'actif : « Abraham crut à Dieu et Dieu lui imputa cela à justice »; mais, on le voit, le sens n'est pas changé. Λογίζεσθαί τινί τι est un terme d'affaires qui signifie proprement « mettre une chose au compte de quelqu'un », par exemple « créditer quelqu'un d'une somme qu'il a versée ». Avec εἰς suivi d'un accusatif le sens est « compter à quelqu'un telle chose pour tant ». Or Dieu, qui est juste, ne peut pas compter une chose pour moins qu'elle ne vaut; mais, parce qu'il est miséricordieux, il peut accepter une chose pour un prix supérieur à sa valeur réelle. C'est ainsi qu'il impute la foi à justice, bien que la foi ne soit pas la justice et ne soit pas équivalente à la justice. En effet, Paul distingue en Dieu deux sortes d'imputations : une qui est selon la justice commutative (κατὰ ὀφείλημα, Rom. 4^4), l'autre qui est à titre gracieux (κατὰ χάριν) et c'est la seconde que Dieu emploie quand il confère la justice en retour de la foi. Eu égard au contexte, saint Thomas a bien raison de dire : « Dictum est *reputatum est illi ad justitiam,* quod consuevit dici, quando id, quod minus est ex parte alicujus, reputatur ei gratis ac si totum fuisset. » Tous les commentateurs catholiques s'expriment de même et Estius, qui paraît d'un autre avis, se corrige assez pour retomber dans l'explication commune : « Fides... reputari dicitur ad justitiam... quia fides vera justitia est, *saltem quoad inchoationem.* »

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance.

I. Le Christ triomphe pour nous du péché

1. Vue générale. — 2. Adam et le péché. — 3. Le Christ et le péché.

1. Paul a prouvé que la justice de Dieu arrive à l'homme par Jésus-Christ et rien que par lui. Son cadre n'est pas rempli encore, car il s'était engagé à montrer que l'Évangile est non seulement la source de la justification, mais un instrument de salut dans la main de Dieu. Entre la justification et le salut, il y a loin : il y a la durée de cette vie d'épreuve; il y a la distance de la terre au ciel.

Les chapitres v à viii ont pour but d'établir que ces deux choses, la justice initiale et le salut final, bien que séparées par le temps et l'espace, sont unies par un lien de causalité. Elles sont les deux anneaux extrêmes d'une chaîne indissoluble dans la pensée et dans les plans de Dieu, quoique ce soit le triste privilège de notre libre arbitre de pouvoir la briser. La grâce est le germe de la gloire, la foi est le gage de la vision, les dons du Saint-Esprit sont les arrhes de la béatitude et l'état bienheureux des élus n'est que la floraison tardive mais spontanée de la charité, qui est elle-même un aspect particulier de la justice. « Nous sommes sauvés en espérance » et « l'espérance ne déçoit pas » : voilà le mot de la situation. Le salut final n'est qu'une affaire de patience et de temps. Évidemment, la certitude de cette espérance n'est pas en nous; elle est en Dieu; mais justement l'amour excessif dont Dieu nous aime, jusqu'à répandre dans nos cœurs le plus consolant et le plus précieux de ses dons, le Saint-Esprit, nous garantit pleinement l'avenir. En effet, il faut plus de puissance pour justifier le pécheur que pour lui conserver la justice et plus

de bonté pour le retirer de l'abîme que pour l'empêcher d'y retomber.

La preuve de l'amour de Dieu pour nous c'est que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. Justifiés maintenant dans son sang, combien plus serons-nous préservés par lui de la colère! Si, ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son fils; combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie[1]!

Cependant trois formidables obstacles se dressent devant nous : le péché, la mort, la chair. Dans cette section, l'Apôtre affirme que nous en triompherons avec Jésus-Christ ou plutôt que Jésus-Christ en triomphe pour nous. A la fin, tous nos

1. Rom. 5^{8-9}. Tout le passage 5^{1-11} lie cette deuxième section à la précédente. Les cinq premiers versets énoncent la thèse et indiquent la preuve; les six suivants l'établissent par une série d'arguments *à fortiori*. En voici les phrases essentielles : *a*) Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum... *b*) et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei... *c*) spes autem non confundit quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris... *d*) Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus : multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. — *a*) Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως, résumé des quatre premiers chapitres; εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν Θεόν, sujet des quatre chapitres suivants. On attendrait plutôt ἔχομεν (leçon de beaucoup de manuscrits et de Pères), qui donne une conclusion plus naturelle, la paix étant le fruit immédiat de la justification. Si l'on maintient le subjonctif ἔχωμεν des éditions critiques, il faudra traduire : Conservons la paix avec Dieu (Chrysost.), ou bien : Goûtons la paix (Sanday). En tout cas, la paix désigne la cessation des hostilités entre l'homme et Dieu, avec l'apaisement du côté de Dieu et la sécurité de la part de l'homme. — *b*) Καὶ καυχώμεθα « et nous exultons » (sens spécial aux Septante); ἐπ' ἐλπίδι, appuyés *sur* l'espérance comme sur un fondement inébranlable; τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, le latin *filiorum* est une glose qui n'altère pas le sens. Ici la gloire de Dieu est la béatitude éternelle, puisqu'elle est présentée comme objet de l'espérance. — *c*) Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει [allusion à Ps. 21 (22)[6], 24 (25)[20]], ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Malgré l'autorité de saint Augustin qui a entraîné un certain nombre de scolastiques, il s'agit ici et 8^{39} de l'amour de Dieu pour nous et non de notre amour pour Dieu. En effet, ce n'est pas précisément notre amour actuel pour Dieu qui nous rassure et assoit notre espérance, mais l'amour que Dieu a pour nous. — *d*) Les versets 8-9 contiennent nos quatre principaux motifs d'espérer : amour de Dieu pour nous, mort du Christ pour nous, état actuel de justification (δικαιωθέντες νῦν), argument *à fortiori* tiré du contraste entre le passé et le présent (πολλῷ μᾶλλον).

motifs d'espérer se réunissent comme en un faisceau et les trois personnes de la Trinité, avec la création tout entière, confirment notre espérance[1].

2. Le premier obstacle où se heurte notre espérance est le péché. Saint Paul aime à le personnifier; il se le représente comme l'ensemble des forces morales hostiles à Dieu. Le péché règne[2], il a un corps[3], des serviteurs[4], une armée qu'il soudoie[5]. Après nous avoir tués[6], il tue le Christ lui-même[7]. La mort est sa compagne assidue, reine aussi mais en sous-ordre[8]. La Loi mosaïque — qui le croirait? — est du cortège; elle est l'instrument actif du péché : *Virtus peccati lex*[9]. Le péché personnifié n'est donc pas seulement le péché originel; c'est le péché d'origine avec toute son escorte. Et voilà pourquoi dans le même contexte, quelquefois dans la même phrase, on glisse si facilement d'une acception à l'autre, le péché désignant tantôt la privation de la justice originelle, tantôt la concupiscence qui en dérive, tantôt le péché actuel qui en est l'effet.

Quand il est personnifié, comme il l'est presque toujours dans cette section, le *péché* prend en grec l'article défini; sans article, ce serait la notion générique du péché[10]. Mais il faut bien se garder de mesurer la valeur biblique de ce mot par sa signification profane. Chez les auteurs classiques, le péché (ἁμαρτία, *peccatum*) n'est le plus souvent qu'une erreur de jugement ou d'appréciation, un manquement aux usages

1. Victoire sur le péché (chap. v), sur la mort (chap. vi), sur la chair et la Loi conjurées (7^{1}-8^{11}), motifs d'espérer et hymne d'action de grâces (8^{12-39}).

2. Rom. 5^{21}. — 3. 6^{6}. — 4. 6^{17-20}. — 5. 6^{23}. — 6. 7^{11-13}. — 7. 6^{10}. — 8. 5^{14}.

9. 1 Cor. 15^{56} : ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.

10. Dans cette section (chap. v-vii), ἁμαρτία revient 31 fois avec l'article et 11 fois sans l'article. La distinction apparaît très nettement dans cette phrase : « Afin que *le Péché* se manifestât comme *péché* » (7^{13} : ἡ ἁμαρτία ἵνα φανῇ ἁμαρτία); et dans celle-ci : « La Loi est-elle donc *péché?* Non; mais je n'ai connu *le Péché* que par la Loi » (7^{7} : ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου). Mais la distinction n'est pas toujours si claire et le tour gnomique d'une pensée, la présence d'une négation et certaines locutions prépositives consacrées par l'usage peuvent justifier la suppression de l'article, même quand le mot est déterminé.

et aux convenances ou, si c'est une faute morale, c'est généralement une faute assez vénielle[1]. Au contraire, l'hébreu *ḥaṭṭath,* bien que répondant par l'étymologie au grec ἁμαρτία et au latin *peccatum,* désigne la perversion d'une volonté qui, nous éloignant de Dieu notre fin suprême, nous attire sa colère et nous constitue ses ennemis. Qu'on le considère comme acte ou comme état, le péché est donc le souverain mal de l'homme; et voilà pourquoi Paul le met si souvent en contraste avec la justice dans son sens le plus compréhensif. Il faut distinguer du péché deux mots qui n'ont avec lui qu'une synonymie restreinte. La *faute* (παράπτωμα, *delictum*), chute ou faux pas moral, exprime le péché actuel, soit d'Adam soit de ses descendants. La *prévarication* (παράβασις, *praevaricatio*) est la transgression d'une loi positive et se dit spécialement de la violation du précepte imposé à notre premier père. Toute transgression est un péché mais tout péché n'est pas une transgression. *Ubi non est lex, nec praevaricatio*[2].

La fin de l'incarnation est la destruction du péché. Par Jésus-Christ, vient de dire l'Apôtre, nous avons la paix avec Dieu; par lui, l'accès au ciel; par lui, la réconciliation; par lui, l'assurance et la joie anticipée du salut :

C'est pourquoi comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé par tous les hommes parce que tous ont péché, — car jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé en l'absence d'une loi : cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'ont point péché à l'imitation de la prévarication d'Adam, lequel est la figure de celui qui devait venir[3].

1. La notion du péché sera étudiée plus à fond dans la seconde partie de cet ouvrage.

2. Rom. 4^{15}. Παράβασις, de παρά et βαίνω, « aller à côté » de la norme, de la loi (5^{14}). Παράπτωμα, de παρά et πίπτω, « tomber à côté » du but ($5^{15.16.17.18.20}$).

3. Rom. 5^{12-14}. Sur la construction irrégulière de la phrase et sur le lien qui l'unit à ce qui précède, voir la note G.

Le *monde* n'est pas ici l'univers, mais le genre humain. Ce sens est fréquent dans saint Paul (Rom. $3^{6.19}$; $11^{12.15}$; 1 Cor, $4^{9.13}$; 6^{2}; 2 Cor. 5^{19} etc.) mais ne lui est nullement spécial (cf. Joan. $3^{16.17}$; $12^{19.47}$ etc.). La Vulgate (*in hunc mundum*), ajoutant le mot *hunc* qui manque dans le grec, pourrait donner la fausse impression que ce monde dans

La construction est irrégulière et la première phrase, restée suspendue, ne s'achève pas; mais le sens général est parfaitement clair, car l'esprit n'a aucune peine à suppléer le terme de comparaison, indiqué sans être énoncé. La pensée va et vient aux deux pôles de cette antithèse : Un homme a pu nous perdre; un homme, qui est plus qu'un homme, pourra nous sauver. Comme le règne du péché a été le fait d'un seul homme, le règne de la justice dérivera aussi d'un seul homme. Adam, le premier chef de l'humanité, nous a entraînés dans sa chute; Jésus-Christ, second Adam et chef de l'humanité renouvelée, nous emportera avec lui dans son ascension vers Dieu. Tel est le sens de l'énigmatique « c'est pourquoi » qui commence la phrase, de la particule comparative « comme » à laquelle rien ne semble répondre, enfin des mots « lequel est la figure de l'Adam à venir » qui terminent la digression et en même temps complètent, sous une forme grammaticalement incorrecte, la comparaison restée en suspens. Paul n'a besoin pour sa thèse que d'un argument de parité; mais il lui est impossible de s'y renfermer. Au péché qui abonde il ne peut se défendre d'opposer la grâce qui surabonde. Un simple parallèle entre les deux Adam lui paraît injurieux au Christ; et à tout moment, sans y songer, il le transforme en contraste. Vers la fin toutefois, se ressouvenant que ce surcroît de preuve n'est pas nécessaire, il reprend l'argument de parité, non sans l'abandonner une fois encore pour conclure : « Ubi abundavit delictum superabundavit gratia. »

N'oublions pas que l'Apôtre a présent à l'esprit le récit de

lequel entre le péché par le fait d'Adam, est opposé à un *autre* monde où le péché serait déjà entré d'une autre manière. Mais il n'est fait dans notre texte aucune allusion au péché antérieur des anges.

La *mort* est principalement (*in recto*) la mort physique, la séparation de l'âme et du corps. Ce sens est absolument requis par le verset 14, qui explique et justifie le verset 12, par l'allusion manifeste au récit de la Genèse (2^{17}; 3^{19}), enfin par la nécessité d'éviter la tautologie qu'offrirait l'acception de « mort spirituelle » ou de « péché » attribuée à θάνατος. Je dis *principalement*, car la mort physique, dans saint Paul, est très souvent mise en connexion avec la mort de l'âme et avec la mort éternelle, ce qui permet à l'Apôtre de passer si facilement d'une acception à l'autre (Cf. Rom. $5^{17\text{-}21}$).

la Genèse dont ses lecteurs ne contestent pas l'autorité. Un seul homme, portant l'humanité dans ses flancs, a introduit dans le monde le péché et la mort. Il s'est vu priver, lui et ses descendants, des prérogatives surnaturelles dont il était le dépositaire. Il s'est fait maudire avec toute sa postérité. C'était presque un lieu commun, pour les contemporains de saint Paul, qu'Adam est l'auteur de la mort et du penchant au mal, que sa chute est la nôtre. Le quatrième livre apocryphe d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch, composés, celle-ci peu de temps avant la catastrophe de l'an 70, celui-là quelque vingt ans après, mais toujours dans le courant du premier siècle, sont à ce point de vue très explicites. La théologie talmudique hérita de ces idées, non sans y mêler bien des fables. En tout cas, il était admis que le genre humain, par le fait de la transgression d'Adam, est passible de mort, dominé par le désir mauvais, voué à la malédiction. Si ce n'est pas là tout à fait le péché d'origine tel que nous l'entendons, c'est quelque chose de fort approchant; car la peine suppose la faute et la malédiction implique l'offense.

Paul ne se propose donc pas de prouver l'existence du péché d'origine. Il se sert seulement de l'universalité de la chute, connue et acceptée sur la foi des Écritures, pour expliquer et rendre vraisemblable l'universalité de la rédemption. Toute son argumentation se résumerait assez bien dans cette proposition complexe : S'il est certain, comme vous n'en doutez pas, que tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam, vous devez croire, à plus forte raison, qu'ils seront constitués justes par l'obéissance du Christ. Il suppose la proposition conditionnelle plutôt qu'il ne la prouve; mais il l'affirme à quatre ou cinq reprises fort explicitement et son affirmation nous tient lieu de preuve : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. » — « La mort a envahi tous les hommes parce que tous ont péché. » — « Par une seule faute [est tombée] sur tous les hommes une sentence de condamnation. » — « Par la désobéissance d'un seul homme, tous, quel que soit leur nombre, ont été constitués pécheurs. » — Enfin Adam, auteur du péché, est la « figure » du Christ, au-

teur de la réparation. Cette dernière vérité, énoncée une fois directement, est au fond de tout ce parallèle et domine le passage entier.

Pour résumer, saint Paul rapporte au premier Adam : le règne du péché dans le monde, l'universalité de la mort, une condamnation qui s'étend à tous les hommes et qui a pour antithèse la justice conférée par le second Adam.

L'entrée du péché dans le monde n'est pas pour l'Apôtre la simple apparition d'un phénomène passager, mais l'inauguration solennelle d'un règne : « Par un seul homme le péché entra dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort passa par tous les hommes, parce que tous ont péché[1]. » Ce

1. Rom. 5^{12} : δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν,
καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,
καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν
ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

En dehors des points étudiés dans la note G, remarquons A) le sens de εἰσῆλθεν et de διῆλθεν, B) le sens de ἐφ' ᾧ, C) le sens de ἥμαρτον.

A) Εἰσῆλθεν ne peut pas désigner la première ni la simple apparition du péché dans l'humanité. En effet : *a*) Le péché personnel d'Adam ne se dit pas ἡ ἁμαρτία, mais bien παράπτωμα, παράβασις, παρακοή. — *b*) Le péché d'Adam ne fut pas le premier; d'après le récit de la Genèse, auquel évidemment il est fait allusion, Ève pécha la première. C'est pourquoi il est écrit : Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας (Eccli. 25^{24}). — *c*) Paul lui-même mentionne expressément l'antériorité de la faute d'Ève (2 Cor. 11^3; 1 Tim. 2^{14}). L'entrée du péché par le fait d'un seul homme est donc l'invasion du péché, l'inauguration d'un règne (5^{21} : ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία). — Le mot διῆλθεν, employé pour la mort, n'est pas tout à fait synonyme de εἰσῆλθεν, dit du péché; il exprime mieux le passage de la mort dans chaque individu : καθάπερ τις κλῆρος πατρὸς διαβὰς ἐπὶ τοὺς ἐγγόνους (Euthymius).

B) Que la locution ἐφ' ᾧ signifie « parce que » et ne puisse pas signifier autre chose dans ce contexte, c'est maintenant hors de question. Ἐφ' ᾧ, appliqué à un homme ne donnerait pas de sens satisfaisant; aussi ne faut-il pas s'étonner qu'aucun écrivain de langue grecque, avant Théophylacte, n'y ait songé. Voir Patrizi, *Delle parole di san Paolo in quo omnes peccaverunt*, Rome, 1876. — Le sens du latin *in quo* est moins certain. Il y a cependant tout lieu de croire que les mots de la Vulgate *in quo omnes peccaverunt* veulent dire *parce que tous ont péché*. En effet, la locution ἐφ' ᾧ, employée trois fois par saint Paul, est traduite une fois dans la Vulgate par *eo quod* (2 Cor. 5^4), une autre fois par *in quo* dans le sens de « parce que » (Phil. 3^{12}). Cf. Rom. 8^3, où *in quo* (parce que) répond à ἐν ᾧ (même sens). De plus les mots *per unum hominem* sont beaucoup trop éloignés pour que le pronom relatif de *in quo* puisse s'y rapporter en passant par-dessus les

n'est pas le péché personnel d'Adam, qui s'exprime par d'autres termes — faute, transgression, désobéissance — et d'ailleurs n'est pas le premier en date, précédé qu'il fut par le péché d'Ève; ce n'est pas non plus, par métonymie, la peine du péché, car la peine du péché n'entraîne pas une autre peine; c'est donc un péché commun à tous, multiple et unique, celui en vertu duquel la mort envahit tous les hommes, qui constitue tous les hommes pécheurs, qui attire sur tous une

substantifs plus rapprochés *mundus* et *peccatum*. — La formule théologique « pécher en Adam » se rencontre déjà dans saint Ambroise, *Apol. pro Davide*, II, 71 (XIV, 915) : Omnes in primo homine peccavimus. Elle est calquée sur le mot de l'Apôtre : Sicut in Adam omnes moriuntur (1 Cor. 15^{22}). Le premier qui la trouve formellement dans saint Paul est l'Ambrosiaster : In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Saint Augustin, qui en 412 rapportait les mots *in quo* soit à Adam soit au péché (*De peccatorum meritis et remiss.* I, 10 [11], XLIV, 115), opta pour la première explication en 420 (*Contra duas epist. Pelagianor.* IV, 4 [7], XLIV, 614) quand il s'aperçut que le mot grec correspondant à *peccatum* était féminin. Il cite comme autorité l'Ambrosiaster qu'il appelle *sanctus Hilarius*. Les Latins suivent généralement une des deux explications de saint Augustin : *Sive in Adamo, sive in peccato* (Pierre Chrysol., Primasius, Bède, Pierre Lombard, S. Thomas, Denys le Chartreux, etc.); *in quo, id est in Adamo* (Sédulius, Fulgence de Ruspe, Walafride Strabon, Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher, S. Bonaventure, etc.). Parmi les Grecs, Théophylacte rapporte aussi ἐφ' ᾧ à Adam.

C) Dans la dernière incise (la mort a passé par tous les hommes *parce que tous ont péché*), on peut se demander s'il s'agit du péché actuel ou du péché d'origine. Tout milite en faveur de la seconde alternative, à condition toutefois de ne pas considérer le péché originel *à l'état isolé*, mais avec son escorte de maux, dans laquelle se trouve aussi le péché actuel : *a*) Il est faux que tous les hommes meurent parce qu'ils ont commis des péchés actuels, car tous n'en sont pas capables, faute de raison ou de connaissance. — *b*) Ce n'est pas moins contraire à l'affirmation expresse de Paul. Dans la phrase suivante il dit que la mort a frappé même ceux qui n'ont pas péché à la ressemblance de la *transgression* d'Adam, c'est-à-dire qui n'ont pas imité le péché actuel de notre premier père; comment veut-on qu'il dise ici exactement l'opposé? — *c*) Le parallélisme exige que tous meurent par Adam comme tous sont vivifiés par le Christ. Bengel dit très bien (*Gnomon N. T.*) : *Omnes peccarunt Adamo peccante; sicut omnes mortui sunt, salutariter, moriente Christo.* De même saint Jean Chrysostome. Il faut avouer cependant que quelques Pères semblent attribuer la mort aux péchés individuels. Tel saint Cyrille d'Alexandrie dans les scolies publiées sous son nom (LXXIV, 784 et 789, avec la note de Mai). Mais ils font dériver les péchés actuels du péché d'Adam qui causa en définitive la mort de tous les hommes.

sentence de condamnation, auquel la justice du Christ peut seule porter remède. C'est, si l'on veut, le péché d'origine, non pas isolé, mais tel que l'Apôtre le présente d'ordinaire, avec son escorte de malédictions.

Ne lui faisons pas dire que tous les hommes ont péché *en* Adam. La formule peut être très théologique et il en fournit quelque part le modèle en disant que « tous meurent *en* Adam »; mais enfin elle n'est pas de lui et il ne faut pas songer à traduire le texte grec (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) ni même le latin (*in quo omnes peccaverunt*) par « *en* qui tous ont péché ». L'expression grecque signifie indubitablement *parce que;* et tel est aussi, dans la Vulgate, le sens de la locution correspondante *in quo*. Hâtons-nous d'ajouter, pour rassurer les théologiens, qu'en traduisant : « Parce que tous ont péché », comme l'exigent le lexique, la grammaire et le contexte, non seulement toutes les parties de la phrase se suivent et s'enchaînent mieux, mais l'argument en faveur du péché originel gagne en clarté et en force probante. En effet, Paul affirme alors directement deux choses : que tous les hommes ont péché, même ceux qui n'ont pas imité la prévarication d'Adam; et qu'un péché, qui n'est pas le péché actuel, est pour tous une dette de mort.

Le péché et la mort ont la même universalité, parce que l'une est l'effet et la conséquence de l'autre. Le lien causal qui rattache la mort au péché s'exprime de deux manières. Premièrement : « Par le péché la mort est entrée dans le monde *et ainsi* la mort est passée par tous les hommes. » En second lieu : « La mort est passée par tous les hommes, *parce que* tous ont péché. » La mort de chaque homme ne peut être attribuée à ses péchés actuels : il faut donc qu'il y ait, en dehors des péchés actuels, un péché de nature dont chaque homme est assez responsable pour en subir la peine. Voici comment l'Apôtre prouve la prémisse de cet enthymème : Dans la période qui s'écoula entre Adam et Moïse, des péchés se commettaient dans le monde, mais il n'y avait pas encore de loi positive qui punît de mort les pécheurs. Or, une peine particulière, comme serait la peine de mort, n'est appliquée qu'autant qu'elle est promulguée. Cependant c'est un fait

évident que la mort fut universelle dans la période qui nous occupe; elle ne s'explique donc point par les péchés personnels des hommes. Elle s'explique d'autant moins que tous « n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam[1] », c'est-à-dire n'avaient pas imité sa désobéissance. Quels étaient ces fils d'Adam qui n'avaient pas péché à l'instar de leur père? Saint Paul ne le dit pas. On peut songer à ceux qui n'ont point l'usage de leur raison, tels que les enfants en bas âge, et que la mort n'épargne pas plus que les autres : signe manifeste qu'elle n'est pas la punition des fautes individuelles. Pour donner à cette argumentation une force invincible il faut sans doute supposer avec le récit de la Genèse que, dans les vues de Dieu, l'homme était destiné à l'immortalité et ne pouvait être frustré de ce privilège qu'en contrevenant au précepte divin, soit personnellement, soit dans la personne de celui qui, représentant l'humanité entière, agissait en qualité de mandataire universel au nom de tous ses descendants.

Ainsi donc, comme par une seule faute [est venue] sur tous les hommes la condamnation, de même par un seul mérite [viendra] sur tous les hommes la justification de vie.

En effet, comme par la désobéissance d'un seul homme tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance d'un seul tous, malgré leur nombre, seront constitués justes[2].

1. Rom. 5[13] : ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· [14] ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.

Il y a là deux arguments distincts pour conclure que tous les hommes ne meurent pas à cause des péchés actuels mais à cause du péché d'origine : *a*) Avant Moïse il n'existait pas de loi divine punissant de mort le péché actuel; donc la mort n'était pas alors la peine du péché actuel. — *b*) D'ailleurs tous les hommes n'ont pas commis des péchés actuels, « n'ont pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam »; donc ils meurent pour une autre cause.

2. Mettons en regard les parties parallèles du texte.

5[18] : Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα,	οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς.
5[19] : Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,	οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Il ne faut pas séparer ces deux phrases qui s'éclairent mutuellement. La seconde explique et justifie (γάρ) *la première et en détermine chaque mot. L'unique faute* (παράπτωμα) *qui se résout pour tous les hommes en une sentence de condamnation est la désobéissance d'Adam; l'unique acte méritoire* (δικαίωμα) *qui se résout pour tous les hommes en un verdict de justification est l'obéissance du Christ. Cette sentence de condamnation constitue pécheurs tous les hommes. Saint Paul*

Que dans le premier membre δι' ἑνὸς παραπτώματος et δι' ἑνὸς δικαιώματος soient « la faute d'un seul, le mérite d'un seul » — ce qui répond mieux au parallélisme — ou bien « une seule faute, un seul acte méritoire » cela n'a presque aucune importance au point de vue théologique. Ce qui importe c'est la synonymie suggérée par les parties correspondantes des deux phrases : παράπτωμα est expliqué par παρακοή, comme δικαίωμα par ὑπακοή, de même εἰς κατάκριμα est expliqué par ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν, comme εἰς δικαίωσιν ζωῆς par δίκαιοι κατασταθήσονται, enfin εἰς πάντας ἀνθρώπους explique οἱ πολλοί et réciproquement. Ce dernier exemple montre que οἱ πολλοί n'exclut pas l'universalité mais l'inclut au contraire; seulement οἱ πολλοί (ceux qui sont nombreux = tous malgré leur nombre) est choisi de préférence à πάντες pour contraster directement avec le *seul* auteur du péché et de la justice, le *seul* acte délictueux ou méritoire.

En somme, la comparaison du verset 19 renferme dans ses deux membres trois termes identiques : *a*) *être constitué* (καθίστασθαι); *b*) *tous malgré leur nombre* (οἱ πολλοί); *c*) *un seul homme;* plus deux couples de termes antithétiques : *d*) l'*obéissance* opposée à la *désobéissance* ὑπακοή et παρακοή); *e*) *justes* opposé à *pécheurs* (δίκαιοι et ἁμαρτωλοί).

Le sens de καθίστημι n'est pas douteux. Construit avec εἰς il signifie « établir, mettre dans une position, dans un état »; par exemple εἰς ἀρχήν, εἰς ἀπορίαν, « établir chef, mettre dans l'embarras ». Construit avec deux accusatifs (dont, au passif, l'un devient sujet et l'autre prédicat) il signifie « établir, instituer, constituer, rendre quelqu'un ceci ou cela » : πολλάκις με ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν (Platon, *Phil.* 16 B). Les deux autres exemples du N. T. sont très clairs, Jac. 4[4] : « Quicumque voluerit amicus esse saeculi hujus, inimicus Dei *constituitur* » (καθίσταται = est vraiment rendu tel); 2 Petr. 1[8] : « Haec si vobiscum adsint, et superent, non vacuos nec sine fructu vos *constituent* (καθίστησιν = vous rendent, vous font).

Les commentateurs catholiques ont donc raison d'affirmer que le dogme du péché originel et celui de la justice réelle ressortent de notre texte avec une égale évidence. Beaucoup d'exégètes protestants en conviennent aujourd'hui, au moins pour ce qui a trait au péché originel. Si d'autres sont d'avis contraire c'est afin de trouver dans le péché originel une *imputation* qui réponde à leur prétendue justice *imputative*. Cette préoccupation se fait jour chez Godet (2[me] édit. p. 527), plus encore chez Zahn (p. 284-5) et surtout chez Weiss (*Meyer's Kommentar*, p. 257).

l'affirme expressément. Qu'on tourmente son texte tant qu'on voudra, on n'en tirera jamais que ce qu'il proclame bien haut, savoir que tous les hommes ont été établis, faits ou rendus pécheurs; et non pas seulement regardés, traités comme pécheurs. Cette dernière interprétation se heurterait à la double impossibilité de concevoir que Dieu regarde et traite comme pécheurs ceux qui ne le sont pas réellement et de trouver un sens raisonnable à cette phrase : « Tous ont été traités comme pécheurs *par* la désobéissance d'Adam. »

3. La justice conférée par le Christ étant « une justification de vie », le péché légué par le premier Adam ne saurait être ni moins véritable ni moins réel. On objecte qu'en fait tous les hommes ne sont pas justifiés dans le Christ. Saint Thomas se charge de répondre : « *Tous* les hommes qui naissent d'Adam selon la chair pèchent et meurent en lui et par lui; ainsi *tous* les hommes qui renaissent spirituellement dans le Christ sont justifiés et vivifiés en lui et par lui. » Une simple réflexion dissipera l'obscurité que cette réponse laisse subsister encore. Par les mérites du Christ tous les hommes sont justifiés en puissance et le seraient en fait, s'ils remplissaient les conditions requises. L'universalité du péché est absolue parce qu'elle dérive d'une condition inhérente à notre existence : le fait qui nous constitue hommes et fils d'Adam nous constituant pécheurs. Au contraire, nous ne devenons pas membres du Christ comme nous devenons membres de la famille humaine, sans notre participation. La foi qui nous engendre à la grâce et le baptême qui nous régénère sont quelque chose de surajouté à notre nature. Cette réserve faite, l'universalité du péché et celle de la justice sont dans le même rapport.

Achevons brièvement le parallèle, ou plutôt le contraste, entre le premier et le second Adam. Comme Adam est le type du Christ et que le type, de sa nature, est moins parfait que l'antitype, à côté des rapports il y aura des différences :

Il n'en est pas du don gratuit comme de la faute. Car si, par la faute d'un seul, beaucoup meurent, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don accordé en vue d'un seul homme, Jésus-Christ, se ré-

pandront-ils sur beaucoup avec abondance. Et il n'en est pas du don comme de l'acte d'un seul homme qui a péché. Car le jugement [est parti] d'un seul acte [pour aboutir] à une sentence de condamnation, mais le don gratuit [part] de plusieurs fautes [pour aboutir] à un verdict d'acquittement. Or si, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul homme, à plus forte raison ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils par le seul Jésus-Christ[1].

Ainsi, deux différences capitales : différence dans les causes et différence dans les effets. D'un côté, un homme, Adam; de l'autre, un Homme-Dieu, Jésus-Christ : telle est la cause morale. D'un côté, le péché; de l'autre, la justice : telle est la cause formelle. Mais il est évident que Jésus-Christ représente mieux l'humanité qu'Adam et la raison enseigne que le bien l'emporte en puissance sur le mal. Il s'ensuit que la réparation sera plus efficace que l'acte destructeur. Les causes étant inégales, les effets doivent l'être pareillement. Aussi voyons-nous que le point de départ de la ruine est un péché unique se transmettant de proche en proche; mais le point de départ du relèvement est une infinité de péchés à expier. La surabondance de la grâce est rendue encore plus éclatante

1. On peut rendre sensible le contraste par une disposition du texte qui éclaire en même temps la valeur des termes opposés.

5[15] : Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα·

Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χ. εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.

5[16] : Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα·

Τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

5[17] : Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Le parallèle se continue encore mais sur un point seulement : la cause unique (διὰ τοῦ ἑνός) et l'effet multiple (οἱ πολλοί). Tout le reste est contraste (οὐχ ὡς) et différence par excès (πολλῷ μᾶλλον) du côté de Jésus-Christ.

par l'abondance même du péché : *Ubi abundavit delictum superabundavit gratia.*

Des données qui précèdent se dégagent ces trois corollaires :

Le règne du péché dans l'humanité remonte à une cause unique; il dérive en définitive d'un seul acte, la désobéissance de notre premier père. C'est pourquoi le relèvement ou, pour maintenir l'antithèse, le règne de la justice pourra remonter à une même cause, la personne du Christ, et dériver d'un seul acte méritoire, l'obéissance du Christ jusqu'à la mort de la croix. Il suffit pour cela que l'auteur de la réparation ait avec le genre humain le même rapport que l'auteur de la chute; en d'autres termes, que le Christ soit le chef de l'humanité et l'antitype d'Adam.

De cette source unique découlent respectivement : d'un côté la mort universelle, la tyrannie de la chair, le flot toujours croissant des péchés actuels; de l'autre la régénération, l'effusion de la grâce et les fruits de l'Esprit-Saint.

Le péché qui envahit le genre humain par la faute d'un seul n'est pas une pure dénomination extrinsèque; il constitue tous les hommes pécheurs, même ceux qui n'ont pas imité la transgression d'Adam; il entraîne sur tous une sentence de condamnation; il devient propre à chacun, comme la grâce, la justice et la vie que le Christ leur apporte.

En quoi consiste précisément ce péché d'origine? Comment se communique-t-il? Pourquoi nous est-il imputé? En quel sens nous devient-il propre? Qu'il consiste dans la privation de la justice originelle dont Adam avait le dépôt et qu'il n'a pas su conserver; qu'il nous soit imputé en vertu de la solidarité qui fait de la volonté d'Adam la volonté de toute sa race; qu'il se transmette par voie de génération naturelle comme son contraire se transmet par le fait de la régénération surnaturelle : c'est ce que les paroles et les raisonnements de saint Paul nous permettraient d'inférer. Mais ces déductions et ces spéculations dépassent l'objet de la théologie biblique et il convient de les abandonner à une autre science.

II. Le Christ nous fait triompher de la mort.

1. Le baptême, mort mystique. — 2. Mort mystique, principe de vie.

1. La vie et la mort étant deux notions corrélatives, il est impossible que la modification de sens subie par l'une ne réagisse pas sur la signification de l'autre. Pour saint Paul comme pour saint Jean, la vie dans toute sa plénitude est à la fois la vie de la grâce et la vie de la gloire, la participation à la justice du Christ, la béatitude céleste qui est la floraison spontanée de la charité et l'existence glorieuse du corps ressuscité qui est le complément de la béatitude. De même, la mort désigne tantôt la séparation physique de l'âme et du corps, tantôt la privation de la grâce sanctifiante, tantôt la perdition éternelle appelée par saint Jean une seconde mort, tantôt toutes ces choses ensemble, unies qu'elles sont entre elles par un lien de dépendance intime. Tous les effets du péché sont compris sous le nom de mort; tous les effets de la grâce sont compris sous le nom de vie : « La solde du péché c'est la mort; la gratification de Dieu c'est la vie éternelle[1]. » Ce serait trop limiter la solde du péché que de la restreindre à la mort physique, car elle a pour pendant la vie éternelle qui n'est pas seulement la restauration du composé humain

1. Rom. 6^{23} : Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος. Pour bien entendre ce texte il faut le rapprocher de 6^{16}, où l'Apôtre dit que l'homme se met volontairement au service « soit du péché pour la mort soit de l'obéissance pour la justice » (ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην). Le péché est donc conçu comme un empereur ou un général qui enrôle des soldats et leur doit une solde. A l'opposite, Dieu donne à ceux qui le servent une gratification, χάρισμα. Tertullien traduit *donativum*, la libéralité accordée par les empereurs à leur armée en certaines circonstances, mais c'est peut être pousser trop loin l'harmonie des métaphores. Quoi qu'il en soit, tout l'effet du péché est appelé *mort*, cf. 6^{21}. Sans doute l'effet direct du péché est la mort de l'âme (Rom. 7^{10} : εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον. 8^{6} : τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη), comme l'effet direct de la justice ou de la grâce est la vie de l'âme, mais il s'y joint presque toujours par concomitance une allusion aux suites ultérieures. Il peut être intéressant de noter que Philon oppose assez souvent la mort de l'âme à la vie du péché, κακίας (*Alleg. leg.* I, 33, *De profug.* 21 etc.) et qu'il connaît également la mort éternelle (ἀΐδιος, *De poster. Cain*, 11).

mais la participation à la vie du Christ, ici-bas par la grâce, là-haut par la gloire. Nous vivons dans la mesure où nous sommes associés à la vie du Christ. Or, c'est dans sa mort que Jésus-Christ nous fait participer à sa vie : nous ne vivons en lui qu'autant que nous mourons en lui. Cela se passe en droit au Calvaire, en fait au baptême. Pour qui s'est une fois bien pénétré de la pensée de l'Apôtre sa méthode d'argumentation est des plus simples. Le baptême nous applique le fruit du Calvaire. Jésus-Christ nous y associe, d'une manière mystique mais néanmoins réelle, à sa mort et à sa vie. En nous associant à sa mort, il neutralise le principe d'activité que le péché avait déposé en nous et qui constituait le vieil homme; en nous associant à sa vie, il détruit tous les germes de mort et nous confère le privilège d'une vie sans fin : vie de l'âme et vie du corps, vie de la grâce et vie de la gloire. Sans doute nous ne possédons qu'en espérance une partie de ces faveurs, mais « l'espérance ne déçoit pas ». Dieu veut parfaire son œuvre en nous et il s'y oblige en nous octroyant un gage certain de sa fidélité : nous n'avons qu'à nous laisser vivre.

Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ Jésus nous fûmes baptisés dans sa mort? Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que comme le Christ fut ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Car si nous sommes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons de même par celle de sa résurrection[1].

On le voit, l'Apôtre a tout à la fois présent à l'esprit le rite primitif du baptême et l'étymologie du mot grec baptiser. « Baptiser » veut dire « plonger » et le rite primitif traduisait à l'imagination et aux yeux ce sens étymologique. L'immersion, symbole de sépulture et par conséquent de mort — car on n'ensevelit que les trépassés — était aussitôt suivie de l'émersion, emblème de résurrection et de vie. Être baptisé dans le Christ (εἰς Χριστόν) ce n'est pas simplement lui

1. Rom. 6^{3-5} : Ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; Tous les verbes à l'aoriste montrent qu'il s'agit d'un acte bien déterminé dans le temps.

être assujetti comme un esclave à son maître ou un homme-lige à son suzerain, ni lui être lié par serment comme un soldat à son général, ni même lui être consacré comme un temple à la divinité; c'est encore et surtout lui être incorporé, c'est être plongé en lui comme dans un élément nouveau, c'est devenir une partie de lui-même, un autre lui-même. Non content d'affirmer qu'au baptême nous sommes plongés dans le Christ, saint Paul dit que « nous sommes plongés dans la mort du Christ », en d'autres termes dans le Christ mourant. En effet nous sommes associés au Christ et nous devenons ses membres au moment précis où il devient lui-même Sauveur. Or, ce moment coïncide pour Jésus avec celui de la mort, figurée et mystiquement réalisée pour nous au baptême. A partir de là, tout nous devient commun avec Jésus-Christ; nous sommes crucifiés, ensevelis, ressuscités avec lui; nous partageons sa mort et sa vie nouvelle, sa gloire, son règne, son héritage. Union ineffable, assimilée par Paul à la greffe qui mêle intimement deux vies jusqu'à les confondre et absorbe dans la vie du tronc la vie du rameau greffé; opération merveilleuse, qui nous rend nous et le Christ σύμφυτοι (animés du même principe vital), σύμμορφοι (asservis à un même principe d'activité), ou, comme Paul s'exprime ailleurs, nous revêt du Christ et nous fait vivre de sa vie[1].

2. Il est évident que pour saint Paul le baptême n'est pas une imitation purement figurative de la mort du Christ, ni un simple acte du néophyte qui chercherait à s'approprier la mort du Sauveur en la considérant comme sienne, car cette fiction ne changerait rien à la réalité des choses; le baptême amortit vraiment en nous le vieil homme, il infuse vraiment dans nos veines la sève divine, il crée vraiment en nous un être nouveau. En tant que rite sacramentel et indépendamment de la foi, qui n'est pas même nommée ici, il opère ces merveilleux effets. Ce n'est pas dénaturer la pensée de l'A-

1. Dans l'allégorie de la greffe, Rom. 11^{17-24}, le tronc figure le peuple élu sur lequel les Gentils sont greffés (ἐγκεντρίζειν); mais l'olivier franc dans son ensemble représente l'Église, c'est-à-dire le corps mystique du Christ, et remplace la vigne véritable de saint Jean 15^{1}.

pôtre que de la traduire ainsi, en style théologique moderne : Les sacrements sont des signes efficaces qui produisent *ex opere operato* ce qu'ils signifient. Or, le baptême représente sacramentellement la mort et la vie du Christ. Il faut donc qu'il produise en nous une mort, mystique dans son essence mais réelle dans ses effets, mort au péché, à la chair, au vieil homme, et une vie conforme à la vie de Jésus-Christ ressuscité. La majeure de cet argument appartenait à la catéchèse élémentaire; la mineure était si connue des auditeurs de Paul qu'il se borne à la rappeler; la conclusion est un des plus solides fondements de sa morale.

Mais l'efficacité du baptême n'est pas son objectif principal : il la suppose plus qu'il ne la prouve. Son dessein est de montrer que le baptême est la prise de possession d'une vie immortelle et indéfectible. Tous les néophytes savent que le baptême anéantit le péché et nous met relativement au péché dans un état de mort qui, dans l'intention de Dieu, doit être durable et définitif. Ce même rite baptismal, conclut l'Apôtre, n'aura pas moins d'efficacité en tant qu'il figure et reproduit la résurrection et la vie glorifiée du Christ : « Si nous sommes greffés au Christ par la ressemblance de sa mort, assurément nous le serons aussi par celle de la résurrection[1]. » Mais cette nouvelle vie étant destinée à durer toujours, en la donnant Dieu s'oblige à la conserver : « Si nous mourûmes avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. Car sa mort fut une mort pour le péché une fois pour toutes; mais sa vie est une vie pour Dieu. Ainsi réputez-vous morts pour le péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ[2]. »

1. Rom. 6^5 : Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. On peut se demander si σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι est bien rendu dans la Vulgate par *complantati similitudini* et s'il ne serait pas mieux traduit par « complantanti [Christo] similitudine mortis ejus », en regardant le datif grec comme instrumental. Nous préférons le second sens, comme plus conforme au contexte, mais le premier est grammaticalement plus simple. Le futur ἐσόμεθα ne marque pas un fait à venir mais exprime une conséquence logique : « *Si nous sommes* unis au Christ dans sa mort, *nous lui serons* unis aussi (nous lui sommes nécessairement unis) dans sa résurrection ».

2. Rom. $6^{8\text{-}11}$: Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ... ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ κτλ. Les

La nouvelle vie reçue au baptême est entre nos mains; il dépend de nous de la conserver ou de la perdre. Pour ce qui est de Dieu, il veut qu'elle soit immortelle et que la grâce se change en gloire au terme de l'épreuve.

Nous aboutissons donc toujours au même point de départ : « L'espérance ne déçoit pas. »

III. Victoire de l'Esprit sur la chair.

1. La Loi au service de la chair. — 2. La chair vaincue par l'Esprit.

1. Le troisième obstacle au salut est la chair, dont la Loi mosaïque fut l'auxiliaire inconsciente. Origène avait déjà remarqué qu'une des principales difficultés du chapitre VII de l'Épître aux Romains est le changement continuel de sens qu'y subit le mot *loi*[1]. Lorsqu'il désigne par antonomase la Loi mosaïque, il prend d'ordinaire en grec l'article défini; mais il peut s'en passer, soit dans certaines locutions génitives ou prépositives consacrées par l'usage, soit parce qu'il est alors considéré comme une sorte de nom propre. Du reste la Loi peut signifier le code mosaïque lui-même, ou le livre qui le contient, ou l'Ancien Testament tout entier par opposition à l'Évangile. Mais là ne s'arrête pas l'équivoque.

Quand je veux faire le bien, je découvre en moi cette *loi* que le mal est à mes côtés. Car je prends plaisir à la *loi* selon l'homme intérieur, mais je vois une autre *loi* dans mes membres qui lutte contre la *loi* de ma raison et qui me subjugue sous la *loi* du péché qui est dans mes membres[2].

mots ὃ γὰρ ἀπέθανε forment un nominatif ou plutôt un accusatif absolu : *Quant à sa mort; pour ce qui est de sa mort...* On remarquera un manque de fini dans le parallèle entre le Christ et nous. Le Christ est mort une seule fois *pour* le péché (τῇ ἁμαρτίᾳ), pour vivre à Dieu éternellement; de même nous devons mourir une seule fois *au* péché (τῇ ἁμαρτίᾳ), pour vivre à Dieu sans fin. L'emphase du discours porte sur « une seule fois »; et l'identité de l'expression grecque suffit à justifier l'autre rapprochement, quoique la relation de la mort au péché soit toute différente en nous et dans le Christ. Le Christ meurt *pour* le péché, relativement au péché, en tant qu'il en finit avec le péché dont Dieu l'avait chargé (2 Cor. 10^{21}) et dont il s'était chargé lui-même; nous mourons *pour* le péché, en tant que nous secouons son joug et répudions son allégeance.

1. *In Roman.* 7^{7} (grec dans *Philocalie,* chap. IX). — 2. Rom. 7^{21-23}.

Dans ce texte si court, le mot *loi* est pris dans cinq sens différents, que nous allons énumérer en suivant l'ordre où ils se présentent : la *loi d'expérience,* définie par ce fait que lorsque l'homme veut faire le bien il constate en lui la présence du mal; la *loi de Dieu,* c'est-à-dire la Loi mosaïque, car bien que saint Paul reconnaisse l'existence de la loi naturelle il ne lui donne pas le nom de loi, surtout de loi de Dieu; la *loi des membres,* ou plus exactement la loi qui est dans les membres, la concupiscence et les instincts pervers; la *loi de la raison* qui est le dictamen de la conscience, ou la loi de Dieu en tant que promulguée dans l'entendement; la *loi du péché,* autrement dit la puissance du mal qui pèse sur l'humanité déchue. Cette observation préliminaire va trouver son application dans le raisonnement de l'Apôtre :

Ignorez-vous, frères, — car je parle à des gens qui savent ce que c'est qu'une loi, — que la loi exerce son empire sur l'homme aussi longtemps qu'il vit. En effet, la femme mariée est liée par une loi à son mari [tant qu'il est] vivant. Mais si le mari vient à mourir, elle est déliée de la loi du mari. Donc, tant que vit son mari, elle s'appellera adultère si elle est à un autre homme. Mais si son mari vient à mourir elle est libre de la loi, de sorte qu'elle n'est pas adultère en étant à un autre homme. Ainsi, mes frères, vous êtes, vous aussi, morts à la loi par le corps du Christ, de manière à appartenir à un autre qui est ressuscité des morts, afin de porter des fruits pour Dieu[1].

1. Rom. 7^{1-4}. Le mot « loi » revient six fois dans ce court passage, quatre fois avec l'article défini et deux fois sans article. La dernière fois (ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ), il s'agit incontestablement de la Loi mosaïque; la première (γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ), il s'agit de la loi en général, bien que le fait soit contesté. Les autres cas sont douteux. Dans l'aphorisme : ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου κτλ, la loi désigne la Loi de Moïse ou plus probablement « toute loi », tout ce qui rentre dans le *genre* loi (ainsi s'explique l'article défini). — La femme mariée est liée à son mari par *une* loi (νόμῳ), soit par *une* disposition de la Loi mosaïque, soit plus vraisemblablement par un lien moral, appelé loi par métaphore. Son mari une fois mort elle est libre de *la* loi du mari (ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός) : soit *du* point de la Loi mosaïque qui concerne le mari, soit plutôt de ce lien moral déterminé par le contexte et par l'adjonction du génitif.

Si l'on tient à donner à l'allégorie un certain équilibre, on pourra présenter ainsi les équations :

La femme = le *moi,* immuable dans ses divers états.

La grande difficulté de ce passage tient sans doute aux acceptions différentes du mot *loi,* dont le sens précis demeure parfois douteux; mais elle vient surtout d'un manque d'harmonie très frappant entre les termes de la comparaison, de sorte que la conclusion ne semble pas répondre aux prémisses. Comment s'explique ce manque d'harmonie? C'est que l'Apôtre vise en même temps deux thèses d'inégale importance : l'une, la principale, qu'il vient de mettre en relief à la fin du chapitre VI, l'autre qu'il va développer tout au long dans la suite du chapitre VII. La première peut se formuler ainsi : « Le chrétien, mort dans le baptême, est affranchi du péché et devient capable, uni au Christ, de porter des fruits de justice. » La seconde pourrait s'exprimer de la sorte : « La Loi mosaïque a été l'auxiliaire inconsciente du péché; mais désormais elle ne fait plus obstacle aux fruits du salut. »

Paul en appelle d'abord à un fait d'expérience et de sens commun : une loi, ou plus généralement un lien moral quelconque, ne poursuit l'homme que jusqu'à la mort. A Rome, patrie des plus fameux légistes, on pouvait ignorer moins qu'ailleurs un principe de droit si évident. Par exemple une femme mariée devient libre à la mort de son mari et il lui est loisible de contracter un second mariage sans être accusée d'adultère. On s'attendrait à cette conclusion : « De même la Loi est morte pour vous et vous êtes délivrés de son joug. » Mais, si l'Apôtre la laisse deviner, il ne s'y arrête point, parce qu'elle n'est qu'accessoire. Il se souvient que le baptême est une mort mystique à tout le passé, et le point de départ d'une vie nouvelle, vie de justice et de sainteté. Il imprime donc à sa pensée un tour différent : « Ainsi, mes frères, vous êtes

Le mari = le vieil homme qui asservit le *moi.*
La loi du mari = le péché inhérent au vieil homme.
La mort du mari = le baptême, mort au vieil homme.
Le nouveau mariage = l'union avec le Christ.

Dans le baptême, la mort du chrétien au péché (la loi du mari) étant *ipso facto* la mort du péché au chrétien, l'Apôtre peut conclure indifféremment ou que nous sommes morts à la loi ou que la loi est morte pour nous. Seulement cette loi n'est pas directement la Loi mosaïque; mais il y a entre elles une connexion nécessaire; car mourir au péché c'est mourir à la Loi.

morts à la Loi par le corps du Christ, de manière à appartenir à un autre qui est ressuscité des morts, afin de porter des fruits pour Dieu. » Autrefois, asservis à la chair, ils ne portaient que des fruits de mort. « Mais maintenant nous avons été délivrés de la Loi, étant morts à cette Loi qui nous tenait » sous son empire et rien ne s'oppose plus à notre fécondité surnaturelle. Il est probable que l'idée de mariage flotte toujours devant l'esprit de Paul; car, comme les prophètes, il aime à présenter l'union de l'âme avec Dieu sous ce symbole. En effet il se sert ici pour désigner notre appartenance au Christ du même mot qui exprime la relation de la femme à son second mari.

Une chose est certaine; c'est que la Loi est morte pour le chrétien et que le chrétien est mort pour la Loi. En d'autres termes, il n'y a plus rien de commun entre la Loi et le chrétien; et c'est justice, car elle était l'auxiliaire du péché et de la chair. Cette dernière considération va être exposée par l'Apôtre dans une des pages les plus hardies de son œuvre :

Que dirons-nous donc? La Loi est-elle péché? Non certes. Mais je n'ai connu le péché que par la Loi; car je n'aurais pas connu la convoitise si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras pas. Or le péché, mettant à profit le précepte, a opéré en moi toute convoitise; car, à défaut de loi, le péché est mort. Moi, je vivais sans Loi jadis; mais quand vint le précepte le péché reprit vie. Et moi je mourus et il se trouva que le précepte destiné à donner la vie avait produit la mort. Car le péché, mettant à profit le précepte, me séduisit et me tua par son moyen. Ainsi la Loi est sainte et le précepte est saint et juste et bon. Alors ce qui est bon est devenu pour moi la mort! Non certes; mais le péché, pour paraître péché, a opéré en moi la mort par quelque chose de bon, afin que le péché devînt pécheur à l'excès par le moyen du précepte. Nous savons en effet que la Loi est spirituelle : mais moi je suis charnel, vendu comme esclave au péché. Mon action est pour moi une énigme; car ce que je veux je ne le fais pas et ce que j'abhorre je le fais. Or si je fais ce que je ne veux pas je rends témoignage à la Loi qu'elle est bonne. Mais si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui l'opère, mais le péché qui habite en moi. Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite rien de bon. Vouloir est à ma portée; mais opérer le bien, non. Car je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui l'opère,

mais le péché qui habite en moi. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? Grâces à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ[1]!

Quel est le héros de tout ce drame lugubre et comment la Loi, destinée à donner la vie, a-t-elle abouti à donner la mort? Telles sont les deux questions préjudicielles que suggère la lecture de ce morceau.

L'opinion jadis soutenue par saint Méthode, dans une longue explication de notre texte[2], doit être écartée haut la main. Le *moi* de ce chapitre désignerait l'humanité enfermée dans le premier homme; la *loi* serait la défense de toucher au fruit défendu; le *péché* serait le diable. L'homme, au paradis terrestre, vécut d'abord *sans loi;* mais quand vint le *précepte* divin, le *diable* se mit en campagne; et l'homme *mourut,* c'est-à-dire fut frappé d'un arrêt de mort. S'étonnera-t-on qu'une si étrange exégèse n'ait rallié qu'un seul adepte, Cajetan?

Que Paul parle d'expérience, qu'il évoque le douloureux souvenir d'impuissantes luttes et d'humiliantes défaites, c'est possible, probable même, tant son accent est poignant d'émotion. Mais il ne se met pas seul en scène et tout le monde convient que le *moi* dont il fait usage est fictif en quelque mesure. Joue-t-il le rôle du Juif harcelé par la Loi et conscient de sa faiblesse, ou celui du chrétien régénéré par la grâce, mais

1. Rom. 7^{7-25}. Ce passage peut se résumer ainsi : La Loi est bonne, puisqu'elle est de Dieu; mais moi je suis charnel, c'est-à-dire asservi au péché. La Loi, en m'instruisant de mon devoir, réveille en moi la concupiscence native qui se révolte contre toute règle. De la sorte la Loi devient pour moi une occasion de chute; et voilà comment elle est un agent, un instrument de péché.

D'après les meilleures autorités, l'Apôtre écrit, Rom. 7^{14} : ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι (et non pas σαρκικός). En théorie, σάρκινος voudrait dire *carneus,* « de chair »; et σαρκικός *carnalis,* « ayant relation à la chair ». Mais cette distinction est nulle en pratique et l'échange des deux formes adjectives dans 1 Cor. 3^{1-3} montre que Paul les regarde comme pleinement synonymes.

2. *De resurrect.* II, 1-8 (édit. Bonwetsch, 1891, p. 189-204). L'opinion de saint Méthode et de Cajetan a été reprise de nos jours par un petit nombre d'exégètes protestants suivis par le P. Lagrange (*Ep. aux Romains,* 1916, p. 168).

toujours importuné par la nature? A partir des controverses pélagiennes, Augustin se fit le champion de la seconde hypothèse qui, grâce à lui, a trouvé chez les scolastiques de nombreux adhérents, auxquels se joignirent plus tard les coryphées du protestantisme. En changeant d'opinion il cédait, disait-il, à l'autorité d'interprètes parmi lesquels il compte — à tort, bien certainement — saint Ambroise. Quelques expressions de saint Paul sembleraient d'abord favoriser cette exégèse. « Je me complais dans la Loi de Dieu »; est-ce la parole d'un pécheur? « Ce n'est pas moi qui opère le mal »; un autre que le juste peut-il parler ainsi? S'il est appelé « charnel, vendu comme esclave au péché », c'est que sa délivrance est encore incomplète. Il ne *fait* pas le bien qu'il voudrait, parce qu'il voudrait le *parfaire*.

Telles sont les raisons d'Augustin. On notera d'abord que sa distinction entre faire et parfaire est illusoire, car elle repose sur une traduction inexacte du texte; le contraste indiqué par saint Paul n'est pas entre parfaire et faire mais entre faire et vouloir[1]. L'argument qui semblait décisif à l'évêque d'Hippone, savoir que le juste seul peut dire : « Je me complais dans la Loi de Dieu selon l'homme intérieur », n'a pas non plus beaucoup de force. On trouve chez les païens — et, à plus forte raison, chez les Juifs prévaricateurs — une foule d'aveux semblables : ils aiment et approuvent le bien; ils embrassent et opèrent le mal[2]. Au surplus, en adoptant sa nouvelle opinion, l'illustre docteur ne condamnait pas l'ancienne : « J'expliquais, dit-il, les paroles

1. Rom. 7^{18} : Velle adjacet mihi; *perficere* autem bonum non invenio. C'est pur hasard que la Vulgate traduise ici κατεργάζεσθαι par *perficere*. Partout ailleurs (cinq fois dans ce contexte) elle traduit *facere* (7^{20}) ou *operari*, sans aucune idée de perfection.

2. La pensée est fréquente, surtout chez les tragiques. On cite souvent le mot d'Ovide (*Metam.* VII, 19) :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Il faudrait plutôt rapprocher Epictète sur ce thème : *Tout péché suppose un combat, une lutte* (Πᾶν ἁμάρτημα μάχην περιέχει). Certaines phrases rappellent tout à fait saint Paul. Par exemple (*Dissert.* II, 26) : « Le pécheur ne fait pas ce qu'il veut et il fait ce qu'il ne veut pas » (ὃ θέλει οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ).

de l'Apôtre, où est exposé le conflit entre l'esprit et la chair, de l'homme soumis à la Loi avant le règne de la grâce. Je n'ai compris que beaucoup plus tard qu'elles *pouvaient aussi s'entendre* — et cela avec plus de probabilité — de l'homme spirituel[1]. »

Que les paroles de l'Apôtre *puissent* s'appliquer au juste lui-même, on l'accorde à saint Augustin qui n'en demande pas davantage. Les écrivains mystiques, à l'exemple de Cassien et de saint Hilaire, ont toujours tiré parti de ce sens accommodatice. Mais là n'est point la question. Nous cherchons la vraie pensée de Paul et tout le contexte nous crie, de la première à la dernière ligne, que le *moi* représente l'homme aux prises avec la concupiscence sous le *régime* de la Loi et trop faible pour ne pas succomber dans cette lutte inégale. Telle était l'opinion unanime des Pères avant saint Augustin et telle est de nouveau l'opinion commune des exégètes. Seule elle rend compte d'expressions qui seraient plus qu'étranges dans la bouche d'un juste sous la loi de grâce. Des phrases comme celles-ci : *Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato*, ou bien : *Perficere bonum non*

1. *Retract.* I, 23, 24, 26; II, 1. — Dans quatre de ses ouvrages, Augustin soutient encore l'opinion commune, *Expositio quarumd. propos. ex epist. ad Rom.* prop. XXXVIII-XLVI (XXXV, 2070-2); *Comm. in Galat.* 47 (XXXV, 2139); *De 83 diversis quaestion.*, qu. LXVI (XL, 60-66); *Ad Simplician.* I, 1, n° 7 et 9 (XL, 115-117). — Il faut chercher sa nouvelle exégèse de ce chapitre dans *Contra duas epist. Pelagian.* I, 16-23 (XLIV, 559-562), car dans le *Contra Julian.* VI, 11 (XLIV, 1520) et le *De praedest. sanctor.* 8 (XLIV, 966), il se contente de renvoyer aux *Rétractations*.

Les commentateurs grecs et latins entendent comme nous le *ego* du chap. VII; par exemple saint Irénée (*Contra haeres.* III, 20), Tertullien (*De pudicitia*, 17), saint Basile (*Reg. brev. tract.*, 16), saint Ambroise (*De Abraham*, II, 6; *De Jacob*, I, 4; *De Isaac*, 2 etc.), saint Jérôme (*In Daniel.* 3[29]; *Ad Algas. epist.* CXXI, 8) etc. Cependant Pélage exagère en reprochant à Augustin d'être seul de son avis et d'avoir contre lui *tous* les auteurs ecclésiastiques (dans Aug. *De gratia Christi*, XLIV, 379). Augustin pourrait alléguer en sa faveur saint Hilaire, *In Psalm. 118, litt. ghimel*, 3 (édit. Zingerle, Vienne, 1891, p. 379), qui applique en passant au juste Rom. 7[24]. Plus tard (entre 428 et 431) Cassien, *Coll.* XXIII, 10-17 (édit. Petschenig, Vienne, 1886, p. 654-667) mettra dans la bouche de l'abbé Théonas une longue explication analogue. Mais ni l'un ni l'autre ne prétend donner le sens littéral.

invenio, ou encore : *Sentio legem captivantem me in lege peccati*, entendues de l'homme transformé par le baptême, sont diamétralement opposées à la lettre et à l'esprit de toutes les Épîtres. Mais surtout souvenons-nous du sujet traité. L'Apôtre veut prouver que la Loi mosaïque devait périr, parce qu'elle a été l'auxiliaire du péché, qu'elle a provoqué la colère divine, en multipliant les transgressions. Il faut donc qu'il se remette en idée sous le régime de la Loi, avant l'économie de la grâce; et c'est ce qu'il fait réellement. L'exclamation finale : « Grâces à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ! » est le cri de soulagement d'un homme qui se réveille comme d'un songe, heureux de voir que son rêve n'était qu'un affreux cauchemar.

Mais comment la Loi qui est bonne, spirituelle et sainte, a-t-elle fomenté le péché, nourri la concupiscence, contribué à donner la mort? Il suffit de se rappeler ce que c'est qu'une loi, la Loi mosaïque aussi bien que les autres. La loi est une lumière, mais par elle-même elle n'est pas une force. Sans elle la prévarication, c'est-à-dire la transgression d'une volonté positive de Dieu, serait impossible : *Ubi non est lex, nec praevaricatio*. Elle a donc pour premier effet d'augmenter le nombre des péchés et d'en aggraver la malice : *Lex autem subintravit ut abundaret delictum*. La loi nous fait connaître, par une expérience douloureuse, le dérèglement de notre nature : *Per legem cognitio peccati*. Elle est le moyen d'action du péché et son instrument de règne : *Virtus peccati lex*. Le péché l'utilise à ses fins pour donner l'assaut à notre volonté chancelante; sans elle il n'aurait pas toute son énergie, il serait à moitié mort ou ne posséderait qu'une vie latente : *Sine lege enim peccatum mortuum est*. S'il en est ainsi, qui peut s'étonner qu'elle provoque la colère divine? *Lex enim iram operatur*[1]. Ce n'est pas tout. La loi est une

1. Reprenons les six textes qui condamnent la Loi. — *a*) Rom. 4[15] : οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις. Le mot νόμος est sans article défini; il vaut donc mieux l'entendre d'une « loi quelconque »; bien que, s'il était question de la Loi de Moïse, la négation pût expliquer l'absence de l'article. — *b*) Rom. 5[20] : νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Quoique le mot νόμος soit sans article il désigne certai-

barrière morale qui irrite l'homme sans l'arrêter; un but fixé d'avance à son activité libre qui l'humilie sans l'attirer. Pour une volonté inconstante et fragile, autant de préceptes nouveaux autant d'occasions de chute. Car la défense aiguise le désir, le commandement attise l'orgueil, le fruit prohibé paraît plus succulent. La tentation longtemps comprimée aspire à la revanche; elle fait explosion à l'improviste; elle obsède la volonté qui se prend de vertige, comme le voyageur côtoyant un abîme. Le rôle de la loi est de dire : Fais ceci; évite cela. Proposée à des êtres d'une rectitude parfaite, auxquels il suffirait de montrer le bien pour le faire aimer, elle n'aurait que des avantages. Mais la condition présente de l'humanité est tout autre. La loi s'est glissée sournoisement derrière le péché originel pour lui venir en aide et il en est résulté ce paradoxe étrange que « le précepte, destiné à donner la vie, aboutit à la mort[1] ».

Cela nous ramène au problème psychologique étudié par saint Paul et dont, à vrai dire, nous ne nous sommes jamais éloignés. Voulez-vous savoir, dit l'Apôtre, comment le péché nous tue par le moyen de la Loi : « Il fut un temps où je vivais sans Loi[2] » et vous aussi, ô Juifs à qui je parle et dont

nement la Loi mosaïque; mais il la désigne sous son concept général, qui pourrait convenir à toute loi. — *c*) Rom. 3^{20} : διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Le tour de la phrase est gnomique et tous les articles sont supprimés, mais le contexte montre que l'Apôtre a en vue la Loi mosaïque; ἁμαρτία peut être le péché originel ou le péché actuel, car la Loi nous donne une connaissance plus claire (ἐπίγνωσις) de l'un et de l'autre. — *d*) 1 Cor. 15^{56} : ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Ici point de doute : c'est la Loi mosaïque et le péché d'origine. — *e*) Rom. 7^{8} : χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Tour gnomique comme ci-dessus; mais le contexte indique qu'il s'agit spécialement de la Loi mosaïque et du péché originel. — *f*) Rom. 4^{15} : ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. Ici encore il est clairement question de la Loi mosaïque.

1. Rom. 7^{10} : Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον. Le mot εὑρέθη semble exprimer une découverte inattendue dont l'antithèse qui suit accentue le caractère paradoxal. Que le μοι signifie « par moi » ou « pour moi », peu importe.

2. 7^{9} : Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ. Si on met l'emphase sur ἔζων, l'Apôtre veut dire qu'il *vivait*, avant l'âge de raison, de la vie de la grâce : et c'est le sens le plus naturel. Mais il est possible de le joindre à χωρὶς νόμου et d'entendre simplement : Je vivais sans Loi, c.-à-d. je n'étais pas sous la dépendance de la Loi.

je joue le rôle. Ce temps ne peut être que celui de l'enfance, avant le premier éveil de la raison; car, depuis ce moment jusqu'au baptême, la Loi n'a cessé de revendiquer ses droits sur ceux que le sang lui assujettissait. Dès le jour où le Décalogue promulgué par la Loi découvrit à ma conscience son caractère impératif, le péché qui paraissait mort, qui l'était en effet, ne tarda pas à reprendre vie[1]. Il manifesta aussitôt sa présence en révélant une autre loi, la loi de la chair, contraire à la Loi de Dieu. Le résultat du conflit fut la mort de l'âme : *Ego autem mortuus sum.* Ce n'est pas la Loi, il est vrai, qui a causé directement ma mort spirituelle : c'est le péché qui en est responsable; il a saisi l'occasion de la Loi; il a abusé d'une chose bonne en elle-même pour me donner la mort. Mais il n'en est pas moins certain que, sans la Loi, le péché serait resté dans un état d'inertie, de langueur et d'impuissance.

A ce raisonnement on peut opposer deux choses : la première, qu'à défaut de la Loi mosaïque, la loi naturelle aurait produit le même résultat; la seconde, qu'on pourrait argumenter de même contre la loi de grâce. Les deux objections reposent sur un malentendu.

Pour le Juif, la loi naturelle se confond avec la loi positive. Paul n'a connu le péché que par la Loi; et il entend bien parler du code mosaïque, car il ajoute aussitôt : « Je ne connaîtrais pas la concupiscence si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras point[2]. » Il choisit à dessein l'article du Décalogue où la raison a le plus besoin d'être éclairée par la révélation; mais il pourrait dire la même chose des autres. L'enfant juif savait par cœur la Loi avant de la comprendre, et la Loi s'emparait de lui au moment précis où s'éveillait sa conscience. En fait, il ne connaissait que par la Loi le dérèglement de sa nature. Si l'on avait objecté à Paul que la raison

1. 7^{9} : ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Ici encore on est bien tenté de donner au verbe ἀνέζησεν toute sa force : « revécut, reprit vie »; d'autant que, grâce à la circoncision ou au remède providentiel qui préludait au baptême, le péché originel était *mort* dans l'enfant juif. Cependant la préposition ἀνά dans les composés ne fait quelquefois que renforcer le sens du mot simple.

2. Rom. 7^{7}. Allusion à Ex. 20^{14-17}; Deut. 5^{18-21}.

laissée à elle-même aurait pu faire le même office il n'y eût pas contredit; mais il aurait remarqué qu'on déplaçait la question et qu'il n'envisageait pas cette nouvelle hypothèse.

Ce dont il n'aurait pas convenu c'est que son raisonnement puisse s'appliquer à la loi de grâce. Celle-ci, comme son nom l'indique, porte en elle-même son antidote, puisque la grâce y est inhérente à la loi. Au contraire, la grâce s'ajoutait à la Loi mosaïque comme un élément extrinsèque. Non pas que Dieu commande l'impossible et refuse de proportionner son secours aux obligations qu'il impose; mais, dans l'ancienne économie, la grâce dérivait d'un principe étranger et, lorsqu'on discute la valeur de la Loi, il ne faut mettre en ligne de compte que ce qui lui appartient en propre.

La Loi mosaïque devait donc disparaître : disparaître *tout entière*, car Paul ne faisait point la distinction qui nous est si familière aujourd'hui entre la loi cérémonielle et la loi morale. Pour lui, la Loi forme bloc; elle subsiste ou tombe à la fois. On peut constater que jamais, dans ses exhortations parénétiques, il n'en appelle à la Loi de Moïse. Il ne lui demande guère qu'un simple *confirmatur* [1]; il peut l'alléguer quelquefois comme révélation mais non comme règle impérative [2]. Il ne s'appuie même pas sur le Décalogue écrit; s'il le mentionne en passant, c'est seulement pour dire que tous ses préceptes sont résumés dans la loi d'amour [3]. La Loi est donc à jamais abolie. Les chrétiens sont morts à la Loi et la Loi est morte pour eux [4]. Le Christ était sa fin (τέλος), le but où elle tendait et le terme où elle devait cesser [5]. Elle a été déchirée, clouée à la croix [6]. Et qu'on ne dise pas que la pensée de Paul a évolué; qu'il est devenu avec le temps ou plus hostile ou plus favorable à la Loi mosaïque. Avant qu'il eût écrit une seule ligne de ses Épîtres, dès l'assemblée de Jérusalem, ses idées étaient pleinement arrêtées là-dessus et les contradictions des critiques montrent que son changement d'attitude est imaginaire [7].

1. 1 Cor. 14^{34}. Cf. 1 Cor. 9^{8}; 1 Tim. 5^{18}.
2. Rom. 12^{19}. — 3. Rom. 13^{8}; Gal. 5^{14}. Cf. 1 Tim. 1^{5}.
4. Rom. 7^{4}; Gal. 2^{19}; 4^{31}. — 5. Rom. 10^{4}. — 6. Col. 2^{14}; Eph. 2^{15}.
7. Clemen (*Die Chronol. der paulin. Briefe*, 1893) prétend que Paul,

La Loi périt parce qu'elle a servi d'instrument au péché, augmenté les prévarications, allumé le courroux divin ; elle fait place à une institution plus parfaite parce qu'elle n'était qu'une phase transitoire dans les plans rédempteurs et parce que, rendue impuissante par la chair[1], elle a déjoué les desseins de Dieu. Cette dernière considération nous ramène à notre sujet. Il nous faut examiner maintenant comment la chair vaincue ne fait plus obstacle à notre espérance.

2. Ici entre en scène un nouvel antagoniste, l'esprit, qui engagera avec succès contre la chair cette lutte où la Loi trop faible a succombé.

La chair et l'esprit étant presque toujours en fonction l'un de l'autre ne peuvent guère se définir que l'un par l'autre. Ils s'opposent de trois manières principales : comme parties intégrantes du composé humain (opposition physique) ; comme substances complètes, ayant pour caractère commun la vie, pour différence la matérialité (opposition ontologique) ; comme principes antagonistes du bien et du mal dans l'ordre surnaturel (opposition morale et religieuse).

C'est la troisième opposition seule qui nous intéresse en ce moment. Il est évident qu'à ce point de vue la chair est en relation avec le péché et il s'agit de déterminer la nature et l'origine de cette relation.

d'abord favorable à la Loi, lui est ensuite devenu hostile et que les Épîtres aux Romains et aux Galates marquent le tournant. Sieffert, tout au rebours, essaye de démontrer (dans *Theolog. Studien* en l'honneur de Weiss, 1897) que l'opposition de Paul à la Loi est allée *crescendo*. Clemen s'est depuis rétracté (dans *Theol. Lit. Zeitung*, 1902, fasc. 8) mais plusieurs critiques maintiennent son premier point de vue : tels Hausrath, Halmel, Franke, etc. Ils s'appuient principalement sur Gal. 5[11] : Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω τί ἔτι διώκομαι ; Mais ce texte s'explique aisément par les actes de condescendance de Paul (Act. 16[3] ; cf. Gal. 1[10] ; 2[3-5]) qui le faisaient accuser par ses adversaires d'avoir été jadis partisan de la circoncision. — Les vues de Zahn (*Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Paulus*[2], 1892) sur l'attitude de Paul envers la Loi sont plus justes.

1. Rom. 8[3] : Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, κτλ. Sur le nominatif ou accusatif absolu et sur la valeur (active ou passive) de ἀδύνατον, voir le *Commentaire* de Sanday, p. 191-192. Le sens adopté est indépendant de ces controverses.

Un groupe assez nombreux de théologiens et d'exégètes radicaux a eu l'idée d'attribuer à saint Paul le dualisme grec. La chair, mauvaise par essence, serait fatalement et en soi pécheresse. On n'a pas réfléchi que l'antithèse matière et esprit n'est pas biblique; mais on a méconnu surtout combien le dualisme grec fut toujours antipathique au monothéisme hébreu. Pour tout Juif nourri de la lecture de la Bible, Dieu est le créateur de toutes choses et tout ce qu'il a fait est bon; pas de matière incréée et autonome, pas de démiurge indépendant de Dieu. La logique des Hébreux ne sortait pas de ce dilemme : Si la matière est mauvaise par elle-même, ou bien Dieu est l'auteur du mal ou bien le mal cesse d'être le mal. Supposé que la chair fût de soi mauvaise, loin de songer à la sanctifier il faudrait travailler à l'anéantir; l'idéal chrétien serait l'ascétisme hindou, prélude du nirvana bouddhique. Mais tel n'est pas l'idéal de Paul. Pour lui, le corps est accessible aux influences de l'Esprit-Saint, dont il est dès ici-bas le temple. L'Apôtre recommande aux fidèles de se purifier « de toute souillure de la chair et de l'esprit »; il souhaite pour lui-même que la vie de Jésus se manifeste dans sa chair mortelle en attendant d'être revêtu d'un corps spirituel. Nous sommes à mille lieues du dualisme platonicien, qui aspire à dépouiller le corps pour rendre à l'âme sa liberté native. Comment le Christ réparerait-il la nature humaine si elle était essentiellement pécheresse? Comment serait-il sans péché si le péché est inhérent à la chair? Et comment condamnera-t-il le péché dans la chair s'il est lui-même pécheur?

La relation du péché à la chair n'est donc pas essentielle mais accidentelle; elle n'a pas son fondement dans la nature des choses mais dans un fait historique. Nous l'avons vu plus haut, le péché d'un seul homme a constitué tous les hommes pécheurs. La nature humaine n'est plus ce qu'elle devait être dans les vues de Dieu. Elle est charnelle, vendue comme esclave au péché. Saint Paul reproche aux Corinthiens d'être hommes et de marcher selon l'homme; il veut dire selon l'homme tel que le péché l'a fait et non tel que la grâce peut le refaire. Mais si le désordre embrasse tout

l'homme, si l'homme tout entier est constitué pécheur; si l'entendement peut devenir charnel quand il est déréglé; si Paul reprend les vices qui relèvent de l'intelligence, l'orgueil, l'inimitié, les dissensions, l'envie, l'idolâtrie, avec autant de vigueur que ceux qui dérivent de la nature sensible; d'où vient que le péché est d'ordinaire si étroitement associé à la partie matérielle du composé humain? Car, abstraction faite de tous les textes obscurs[1], on ne saurait nier que la chair ne soit une chair de péché, dans laquelle le péché réside et où rien de bon ne demeure[2]. Et pour montrer qu'il s'agit bien de l'organisme matériel, l'Apôtre remplace quelquefois la chair par le corps ou par les membres du corps[3]. Il aspire à secouer son corps de mort, qu'il asservit et meurtrit pour n'en être pas victime[4] : il le regarde donc comme le foyer spécial du péché.

C'est que, si le désordre est général, il est plus apparent et même plus réel dans les appétits sensibles. Malgré sa déchéance, notre raison conserve toujours une certaine affinité avec Dieu et les choses de Dieu; elle est le siège de la conscience; elle approuve la loi divine et nous en impose le joug. Au contraire, les instincts sensuels sont sourds et aveugles; au lieu d'obéir, comme le voudrait l'ordre, ils n'aspirent qu'à commander; leur violence et leur brutalité désarçonnent la raison; ils bouleversent de fond en comble l'harmonie de notre nature; ils ont presque toujours leur part dans le dérèglement des facultés supérieures et cette part est prépondérante.

Mais, si l'on s'en tient là, l'explication est incomplète. Il faut remonter plus haut. L'origine et l'invasion du péché sont très clairement rapportées par saint Paul à la trans-

1. Col. 3^5 (νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κτλ.). Ces « membres terrestres » sont-ils ceux du vieil homme, ou ceux du péché personnifié, ou doivent-ils s'entendre des membres du corps, considérés comme organes des passions?

2. Rom. $7^{18\text{-}20}$.

3. Rom. 6^{12} (le péché régnant dans le *corps*); 7^{23} (la loi du péché dans les *membres*); 8^{13}, etc. Le *corps du péché* (Rom. 6^6 : τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας), comparé au *corps de mort* (Rom. 7^{24} : τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου) et au *corps charnel* (Col. 2^{11} : τοῦ σώματος τῆς σαρκός), doit aussi désigner le corps comme foyer principal de la concupiscence.

4. 1 Cor. 9^{27}; Rom. 7^{25}.

gression, à la désobéissance d'Adam. La chair n'y joue aucun rôle. Mais le péché d'Adam nous est commun parce que nous sommes avec lui une même *chair*. A un moment donné *toute chair* a été concentrée en Adam. C'est parce que nous descendons de lui *selon la chair* que nous avons avec lui cette solidarité, en vertu de laquelle son péché est le nôtre. Le fleuve de la vie humaine a été souillé à sa source et c'est par la propagation de la chair que la souillure se transmet de proche en proche.

C'est comme antidote à la puissance actuelle de la chair que Dieu nous confère l'Esprit-Saint. Nous prouverons ailleurs, en étudiant la psychologie de saint Paul, qu'il appelle esprit, non seulement la troisième personne de la Trinité, mais l'ensemble des dons, des propriétés et des grâces, en un mot la nature nouvelle que la présence de l'Esprit-Saint produit en nous. Entre ce principe nouveau et la chair, l'incompatibilité est absolue : « Ceux qui dépendent de la chair ont les pensées de la chair; ceux qui dépendent de l'Esprit ont les pensées de l'Esprit. Or la pensée de la chair c'est la mort, comme la pensée de l'Esprit est vie et paix; car la pensée de la chair est la haine de Dieu... Aussi bien ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous[1]. » L'esprit s'éteint dans la mesure où la chair progresse; la chair recule dans la mesure où l'esprit triomphe; et cet antagonisme se poursuit sans trêve, jusqu'à la victoire définitive de l'esprit.

Car cette victoire est certaine, du moment que l'Esprit de Dieu habite en nous. Nous n'avons pas reçu l'esprit de servitude mais l'esprit de filiation : ce qui le prouve, c'est le nom

1. Rom. 8^{4-9}. Il faut remarquer le sens tout nouveau que donne aux expressions ἐν σαρκί et κατὰ σάρκα le voisinage et le contraste de l'Esprit-Saint ou de son action en nous. Ailleurs (Gal. 2^{20}; Phil. 1^{22-24}; 2 Cor. 10^{3}) ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί voulait dire simplement « vivre de cette vie mortelle ». Cf. 1 Tim. 3^{16}; Col. 2^{1}; Eph. 2^{11}. De même κατὰ σάρκα n'avait pas toujours (par exemple Rom. 1^{3}; 4^{1}; 9^{5-5}; 1 Cor. 1^{26}) le sens péjoratif que nous lui voyons ici.

de « Père » qui s'échappe de nos lèvres avec confiance et avec amour; c'est le témoignage que l'Esprit-Saint rend à notre esprit; ce sont les aspirations, les saints désirs qu'il nous suggère[1]. Pour que cet hôte divin opère en nous les effets que promet sa présence et aboutisse à la destruction totale du corps de mort et de péché, il suffit de ne pas éteindre l'esprit et de nous livrer à sa conduite. De ce côté encore, notre espérance est assurée.

On objectera peut-être que l'Apôtre piétine sur place; qu'il met toujours aux prises, sous divers noms, les mêmes antagonistes; qu'abstraction faite de la Loi qui s'est glissée derrière le péché pour venir en aide à la chair, la lutte du bien et du mal, dans les chapitres V-VIII de l'Épître aux Romains, se résout en ces trois antithèses dont les termes paraissent respectivement identiques :

Le péché et la justice (V).

La mort et la vie (VI).

La chair et l'esprit (VII-VIII).

L'objection n'est fondée que partiellement. Le péché, la mort et la chair, d'une part, la justice, la vie et l'esprit, de l'autre, sont des notions connexes mais distinctes. Elles se traduiraient en théologie moderne par ces équivalents :

Péché d'origine et grâce du Christ.

Péché habituel et grâce sanctifiante.

Concupiscence[2] et grâce actuelle

1. Rom. $8^{9.15.16.23}$.

2. Saint Augustin a pris la peine de définir la concupiscence, *Enarr. in Psalm.* CXVIII (XXXVII, 1522) : « Non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quae habentur et quae non habentur; nam concupiscendo fruitur homo rebus quas habet, desiderando autem absentia concupiscit. » Un peu plus haut, il explique *concupiscentia carnis* par *mala dilectio* et *concupiscentia spiritus* par *bona dilectio*. Nous acceptons volontiers cette définition, mais nous avons craint qu'elle ne fût pas assez présente à l'esprit de tous les lecteurs. — Saint Thomas, au moins dans la *Somme*, envisage la concupiscence au point de vue philosophique et la définit ainsi (*1ª 2æ qu. XXX, a. 1*) : « Concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur. » Ce n'est donc point, comme le remarque justement Sylvius, l'appétit en général, ni même l'appétit sensible dans toute son extension et c'est moins encore la corruption de la nature, que les théologiens appellent *fomes peccati*. — Bien que

Ce ne sont là, bien entendu, que des approximations. Le péché originel et la grâce du Christ sont généralement contemplés par saint Paul dans leurs causes, la révolte d'Adam et la mort volontaire de Jésus-Christ, mais avec toutes leurs conséquences possibles. Le péché habituel et la grâce sanctifiante sont rarement considérés sans la mort éternelle et la résurrection bienheureuse, qui sont leurs aboutissants naturels. Enfin l'Apôtre rattache presque toujours la grâce actuelle à la source d'où elle découle, l'Esprit de sainteté, et comprend sous le terme générique de chair ce que les théologiens nomment la concupiscence. Si nous avons évité nous-même le mot de concupiscence, c'est qu'il est maintenant équivoque et qu'il signifie souvent le désir mauvais, ou même le désir sensuel, au lieu de désigner en général la corruption de notre nature intellectuelle et sensible, le penchant au mal, le *yetser hara'* de la théologie talmudique.

IV. Motifs certains de notre espérance

1. Témoignage de la création et du Saint-Esprit. — 2. Témoignage du Père et du Fils. — 3. Opinion divergente de saint Augustin.

1. La seconde partie de l'Épître aux Romains se clôt par un chant de triomphe. Paul n'a rien écrit de plus vibrant ni de plus lyrique. L'émotion nous soulève avec lui, pendant qu'il déroule les perspectives, belles comme des rêves, de l'espérance chrétienne.

Jetons un regard en arrière. Nos trois grands ennemis — quatre, en comptant la Loi — gisent impuissants devant la croix du Sauveur. Le péché est détruit : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus[1]. » La mort est vaincue d'avance par les germes d'immortalité déposés en nous. La Loi, qui était de connivence avec le péché, est abolie. Seule, la chair lutte encore contre l'esprit;

la *chair* ne soit pas la *concupiscence* ainsi entendue, Paul a coutume d'établir entre la chair et l'appétit sensible une relation qu'il nous faudra examiner en étudiant la psychologie de l'Apôtre.

1. Rom. 8^{1} — Victoire sur le péché, chap. v; sur la mort, chap. vi; sur la Loi, chap. vii; sur la chair, $8^{1\text{-}18}$.

mais, avec l'appoint de la grâce, la victoire est assurée. Le présent nous garantit l'avenir et notre sort est dans nos mains : « Nous sommes sauvés en espérance », mais notre espérance est certaine. Pour attester cette connexion étroite, intime, nécessaire, entre la grâce et la gloire, Paul en appelle à quatre témoins : la création entière, l'Esprit-Saint, Dieu le Père, Jésus-Christ. Il y a dans la déposition de ces quatre témoins un crescendo de mouvement, de lumière et de certitude[1] : *La création matérielle,* associée jadis malgré elle à notre déchéance, a le pressentiment et la promesse qu'elle sera un jour associée à notre glorification. — *Le Saint-Esprit* nous donne dès ici-bas tant de gages de la béatitude qu'il nous en garantit par avance la possession. — *Dieu le Père* a établi un lien naturel entre les effets de sa miséricorde qui s'appellent mutuellement, depuis la première étincelle de la foi jusqu'à la claire vision du ciel. — Enfin *l'amour de Jésus-Christ* pour nous parle un langage encore plus éloquent et nous savons que rien ne pourra jamais nous en détacher si ce n'est nous-mêmes. Écoutons d'abord la voix de la création.

Dans son attente anxieuse, la création aspire à la manifestation des enfants de Dieu. Car la création a été assujettie à la vanité, non de bon gré mais à cause de celui qui l'y a soumise, avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de l'esclavage de la corruption, pour [participer à] la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que, jusqu'à maintenant, la création tout entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement[2].

1. L'audition des témoins (Rom. 8^{19-39}) a lieu dans cet ordre : la nature (8^{19-25}), le Saint-Esprit (8^{26-27}), le Père (8^{28-33}), le Fils (8^{34-39}).

2. Rom. 8^{19-22} : Ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται κτλ. — *a*) La créature ou création (κτίσις, quatre fois dans ce contexte) est la création matérielle à l'exclusion des êtres raisonnables. — *b*) La vie et le sentiment lui sont donnés par prosopopée. Elle attend (ἀπεκδέχεται), elle espère (ἐπ' ἐλπίδι), elle est impatiente (ἀποκαραδοκία), elle a des répugnances (οὐχ ἑκοῦσα), elle gémit et éprouve les douleurs de l'enfantement (συνστενάζει καὶ συνωδίνει, le σύν exprimant plutôt un sentiment *collectif* qu'un sentiment *partagé* avec nous). — *c*) La nature fut violentée en quelque sorte quand, après le péché, elle fut asservie à des usages vains et profanes (τῇ ματαιότητι); elle se soumit cependant à l'ordre de Dieu (διὰ τὸν ὑποτάξαντα), mais sur cette double assurance, qu'elle serait délivrée un jour et glorifiée avec l'homme.

« Soumise malgré elle à la vanité », la nature matérielle est maintenant asservie à un maître qui la profane et la prostitue. Saint Paul lui prête vie et sentiment; il nous fait entendre ses plaintes; il la décrit frémissante sous un joug abhorré et soupirant après la délivrance. Car elle sait que sa servitude prendra fin, que sa glorification est liée à la nôtre. Dieu lui en fit la promesse formelle quand il l'obligea pour un temps à servir des rebelles. Un mot d'une intraduisible énergie (ἀποκαραδοκία) nous la représente la tête dressée, le front tendu, l'œil ardemment fixé sur le terme encore lointain de son espérance. Ne cherchons toutefois dans cette hypotypose que ce que l'Apôtre a voulu y mettre. Il ne parle nulle part d'une rénovation physique de la nature. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre, de quelque manière qu'on les entende, sont étrangers à son eschatologie. Il se fait seulement l'interprète des vœux de la création, certain que l'état violent où le péché l'a mise cessera au moment marqué pour notre transformation glorieuse.

Le témoignage du Saint-Esprit est plus distinct que celui de la nature; surtout il est plus intime. Par les désirs qu'il nous suggère, par les prières qu'il nous met aux lèvres, par sa présence même, il atteste notre gloire future. Avec la grâce sanctifiante, les dons inhérents aux sacrements, sans parler des charismes qui sont le lot des privilégiés, nous possédons dès ici-bas toutes les prémices de l'Esprit. Or les prémices sont l'annonce de la moisson. Mais tandis qu'entre les primeurs et la récolte mille accidents peuvent surgir, il n'y a, entre la gloire et la grâce qui en est le germe, d'autre péril à craindre que notre inconstance. En attendant, l'hôte de nos âmes ne reste pas inactif. Les désirs qu'il nous inspire se traduisent par des soupirs inénarrables, parce qu'ils ont pour objet ce que l'œil de l'homme n'a point vu, ni son oreille entendu, ni son cœur ressenti. Ni ces désirs ni ces gémissements ne sauraient être frustrés, puisqu'ils ont pour auteur l'Esprit de vérité lui-même. Il en est ainsi pareillement des prières qu'il forme en nous sans nous, sachant mieux que nous ce qu'il nous convient de demander. Quand il fait monter à nos lèvres ce nom de Père : *Abba, Pater*, il té-

moigne pour nous de notre filiation adoptive. « Mais si nous sommes fils, nous sommes héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ; pourvu que nous souffrions avec lui afin d'être glorifiés avec lui. » Une partie de notre héritage, la principale, c'est la gloire céleste. Nous ne la possédons pas encore, n'étant sauvés qu'en espérance; mais nous y avons droit et personne ne peut nous déshériter sans notre consentement. Tel est — autant qu'il est exprimé dans ce passage — le triple témoignage de l'Esprit-Saint[1].

2. Si la création tout entière aspire à notre glorification future, si l'Esprit-Saint nous en suggère le vœu et la demande, c'est le Père qui nous en donne l'assurance formelle.

Nous savons qu'il fait tout concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon le propos.

Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né entre plusieurs frères.

Mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés.

Et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés.

Et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

Que dirons-nous à cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous, comment ne nous accordera-t-il pas avec lui tout le reste? Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie, qui condamnera[2]?

Le début de ce passage en est aussi la clef. Mais il soulève deux controverses : l'une accessoire, quoique non dépour-

1. Le témoignage du Saint-Esprit (8^{15-17} et 8^{23-27}) est coupé en deux par celui de la création. Dans la première partie, l'Esprit-Saint, qui est un esprit de filiation (πνεῦμα υἱοθεσίας) et non un esprit de crainte servile (πνεῦμα δουλείας), atteste notre qualité de fils et partant notre titre d'héritiers de Dieu (κληρονόμοι Θεοῦ) et de cohéritiers du Christ (συνκληρονόμοι Χριστοῦ). — Dans la seconde, le Saint-Esprit, en nous inspirant le désir du bonheur éternel qui est la floraison spontanée de l'état de grâce (8^{23} : ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ, ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν), rend témoignage à notre destinée glorieuse. Il rend un témoignage analogue — et plus clair encore — en nous faisant demander notre glorification future. Car c'est lui, plutôt que nous, qui est l'auteur de cette prière et de ces soupirs (8^{26} : αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, 8^{27} : κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων).

2. Rom. 8^{28-30}. Voir sur l'exégèse des Pères la note H.

vue d'importance; l'autre capitale et décisive pour l'intelligence de l'ensemble.

Quel est le sujet de la phrase? Est-ce le mot « tout » (πάντα) et faut-il traduire : « Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu »? Ou bien « Dieu », qui vient d'être nommé et qu'il est d'ailleurs si facile de sous-entendre dans une proposition de cette nature? Le sens serait alors : « A ceux qui aiment Dieu, il vient en aide en tout pour le bien »; ou en donnant au verbe grec la signification transitive qu'il comporte : « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment[1]. » Trois raisons principales me font préférer cette dernière traduction : d'abord l'autorité des Pères grecs, plus sensibles aux fines nuances de leur langue; ensuite le mot employé (συνεργεῖν) qui se dit mieux des personnes que des choses et dont la particule composante semble indiquer un concours de causalités, une action commune; enfin le contexte qui exige un même sujet pour cette phrase et la suivante dont le sujet est certainement Dieu, bien que Dieu n'y soit pas nommé. Du reste, je le répète, cette question de philologie est secondaire.

L'autre problème ne l'est point. Il s'agit de savoir si les mots « appelés selon le propos » expliquent les mots « ceux qui aiment Dieu », avec lesquels ils se trouvent en apposition, ou au contraire les restreignent; en d'autres termes, si tous ceux qui aiment Dieu sont appelés selon le propos, ou si ces derniers forment comme une classe privilégiée

1. Rom. 8[28] : Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. La Vulgate ajoute après *vocati sunt* le mot *sancti* qui n'est pas dans le grec, mais qui ne change rien au sens, car pour saint Paul tous les *vocati* sont chrétiens et tous les chrétiens sont *sancti*. Un changement plus grave c'est qu'elle traduit comme si πάντα était le sujet de συνεργεῖ tandis que c'est « Dieu » qui est plus probablement le sujet de ce verbe. La leçon συνεργεῖ ὁ Θεός est patronnée par un groupe important d'autorités (voir les commentaires de Sanday et de Meyer-Weiss). Beaucoup de Pères grecs, sans lire ὁ Θεός, tirent ce sujet de l'accusatif τὸν Θεόν qui précède immédiatement. Augustin, lui aussi, lit *cooperatur*, comme son texte le montre, bien que les éditeurs lui fassent dire souvent *cooperantur*. Estius rejette cette leçon sous le curieux prétexte qu'en parlant de Dieu il faudrait dire *operatur* plutôt que *cooperatur*.

parmi les amis de Dieu. Dans la seconde hypothèse, le concours secourable de Dieu, dont parle saint Paul, ne serait promis qu'à une catégorie de chrétiens, ceux que Dieu appela selon le propos; dans la première, il est promis à tous les justes.

Nous adoptons sans hésitation aucune la première hypothèse en nous fondant sur le langage constant de saint Paul, sur son raisonnement actuel et sur la tradition patristique. On sait que pour l'Apôtre la vocation (κλῆσις) est toujours l'appel efficace à la foi. Les *appelés* (κλητοί) sont ceux qui ont répondu de fait à l'appel de Dieu. C'est donc à peu près un synonyme de chrétiens, mais avec une allusion aux prévenances divines. La distinction de deux classes d'appelés dont les uns viennent et les autres ne viennent pas — distinction qui peut s'autoriser de la parabole des invités dans saint Matthieu — est tout à fait étrangère à l'usage de Paul. Pour lui, tous les appelés le sont nécessairement selon le propos, c'est-à-dire selon le dessein bienveillant de Dieu, parce que le propos (πρόθεσις), tel qu'il l'entend, a pour objet la collation de la grâce sanctifiante et non pas, au moins directement, celle de la gloire céleste. Il s'ensuit qu'en ajoutant : « ceux qui sont appelés selon le propos », il n'entend ni limiter ni restreindre son assertion précédente, mais qu'il exprime seulement le motif de la bienveillance divine envers tous ceux qui aiment Dieu : ce motif est l'appel à la foi dont ils ont été favorisés.

S'il restait l'ombre d'un doute, l'argumentation de l'Apôtre le dissiperait. Dans la seconde partie de l'Épître aux Romains, et spécialement au chapitre VIII, il énumère nos innombrables raisons d'espérer. Il parle à *tous* les chrétiens, car *tous* sont tenus à l'espérance. Son raisonnement revient à dire que Dieu achèvera son œuvre, que la grâce est un germe de gloire, que les trois personnes divines nous sont favorables et que l'obstacle à notre salut ne peut plus venir que de nous. Dieu le Père « fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qu'il a appelés selon son propos » bienveillant; car, en les appelant, il leur donne un gage précieux et un sûr garant de ses futurs bienfaits. Si les mots

« appelés selon le propos » restreignaient le sens des « amis de Dieu », au lieu de l'expliquer, l'Apôtre raisonnerait ainsi : *Tous* doivent espérer, parce que *quelques-uns* sont protégés par Dieu contre toute éventualité; l'espérance de *tous les chrétiens* est certaine, parce que *les* prédestinés en obtiendront infailliblement l'effet. Impossible d'argumenter avec moins de logique. Est-il étonnant que les Pères n'aient pas compris de la sorte le Docteur des nations?

Quand certains exégètes donnent à l'appel selon le propos un sens limitatif, sous prétexte qu'en fait tout ne concourt pas au bien des amis de Dieu, puisque plusieurs, cessant de l'aimer, tombent dans sa disgrâce, ils ne réfléchissent pas que Paul parle des dispositions de Dieu à l'égard des justes. Ces dispositions bienveillantes sont universelles, bien qu'elles puissent être contrecarrées par le libre arbitre de l'homme. Tous doivent dire comme l'Apôtre : *Si Deus pro nobis quis contra nos?* La condition de notre coopération est sous-entendue; le danger de notre volonté fragile, aussi. C'est pourquoi, malgré toutes les assurances, la crainte, si souvent inculquée par saint Paul et par ses collègues dans l'apostolat, reste toujours utile et nécessaire. Mais ce n'est point là la question. Comme nous l'avons déjà dit et comme on ne saurait trop le répéter, la fermeté inébranlable de notre espérance dérive de Dieu et non pas de nous. Or le secours divin nous est assuré, car la longue série des bienfaits de Dieu nous est une preuve authentique de son persévérant amour.

Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi la vocation à la foi nous est-elle une garantie sûre des dispositions bienveillantes du Père à notre égard? C'est qu'elle n'a point en elle-même sa finalité et qu'elle remonte jusqu'aux profondeurs des conseils divins : c'est un « appel selon le propos ». Ce propos est le propos de Dieu et non pas le propos de l'homme : le souci exagéré de sauvegarder le libre arbitre et la crainte excessive du fatalisme gnostique firent autrefois préférer à quelques Pères grecs la seconde acception; mais il n'y a plus aucun motif d'atténuer la pensée de Paul, qui deviendrait une indéchiffrable énigme s'il asseyait notre espérance sur l'appui branlant des dispositions humaines.

Les actes de Dieu relatifs à notre salut s'enchaînent l'un à l'autre et se succèdent dans cet ordre :

Prescience (προέγνω)
Prédestination ou propos (προώρισεν).
Vocation ou élection (ἐκάλεσεν).
Justification (ἐδικαίωσεν).
Glorification (ἐδόξασεν).

La vocation ou appel efficace à la foi est un acte intermédiaire, qui, précédant la justification et la glorification, succède à la prescience et à la prédestination. La prédestination n'est pas la prescience. Confondre pratiquement ces deux choses, avec Calvin et Estius [1], d'ordinaire mieux inspiré, c'est imputer gratuitement à Paul une intolérable tautologie. Combien plus sage est la distinction de saint Thomas qui voit dans la prescience un acte d'intelligence et dans la prédestination un acte de volonté [2]. Si *connaître d'avance* est la même chose qu'*aimer* d'*avance*, serait-ce d'un amour que la prescience n'éclairerait pas? Mais comment placer en Dieu cet amour aveugle? La volonté suit l'intelligence et ne la précède point. Assurément Dieu, en regardant le bien, ne peut s'empêcher de l'aimer, comme en regardant le mal, il ne peut s'empêcher de le haïr; mais il ne s'ensuit pas que, même pour Dieu, prévoir ou connaître d'avance signifie approuver, aimer d'avance. Qu'on cherche tant qu'on voudra, dans l'Écriture ou ailleurs, un exemple de cette acception étrange, on ne le rencontrera pas.

La prescience étant donc un acte de l'entendement et le

1. Ainsi Calvin : « Dei praecognitio, cujus hic Paulus meminit, non nuda est praescientia, sed adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit. » De même Estius : « Praescientia est praedilectio ac praeordinatio in bonum... quos praescivit, id est ab aeterno praedilexit et amicos habere voluit. » Estius ajoute que Rickelius, Sasboldus, Pererius, avec d'autres modernes et même le vieil Origène, sont de son avis. Quant à Origène, Estius se trompe sûrement; et l'autorité de Rickelius, de Sasboldus, de Pererius, même jointe à celle d'Estius et de Cajetan, ne suffit pas à établir une signification si insolite et si contraire au sentiment des Pères.

2. Praescientia importat solam notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum.

regard divin fixé sur l'avenir n'ayant pas d'horizon qui le limite, il faut tirer la limitation du contexte lui-même; car il est évident que dans cette phrase : « Ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils[1] », les deux verbes ont la même extension et cette extension ne saurait être universelle, puisqu'en fait tous les hommes ne reçoivent pas la filiation adoptive. La limitation du pronom relatif (οὓς) peut se trouver dans ce qui précède, « ceux qui aiment Dieu, ceux qui sont appelés selon le propos »; ou bien dans ce qui suit, « prédestinés à être conformes à l'image de son Fils ». La première construction est plus naturelle et beaucoup plus simple, d'autant que la particule causative (ὅτι, plus expressif que *nam*) unit intimement les deux membres et nous invite, sous peine d'imputer à Paul un sophisme, à chercher dans le second l'exposé des bienfaits de Dieu envers ceux qui l'aiment et qu'il a favorisés du don initial de la foi. Mais, au fond, le sens ne change point; et il reste toujours vrai que les expressions « ceux qui aiment Dieu, ceux qu'il a appelés selon le propos, ceux qu'il a connus d'avance, ceux qu'il a prédestinés » ont la même extension et s'appliquent aux mêmes personnes.

Je sais bien que les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de l'incise « être conformes à l'image du Fils »[2].

1. Rom. 8[29] : Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.

Il n'y a pas à tenir compte de l'opinion des quelques exégètes (Corn. a Lapide et autres) qui voient dans la phrase une anacoluthe et traduisent : « Car ceux qu'il a prévus et prédestinés devoir être conformes à l'image de son Fils » etc. Non seulement ils attribuent à Paul, sans aucun profit, une incorrection grammaticale, mais le ὅτι (parce que) reste alors inexpliqué puisqu'il n'est suivi d'aucun verbe, l'incise relative ne lui appartenant pas; ou bien il faut considérer le relatif οὓς comme un pronom démonstratif, ce qui est absolument impossible. La période est donc complète, οὓς προέγνω formant la protase et καὶ προώρισεν l'apodose. Par conséquent καί signifie « aussi » et les membres ont la même extension.

2. Quelques commentateurs (comme Cornely) entendent par l'*image du Fils*, le corps glorieux du Christ. Ils se fondent sur Phil. 3[21] (ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ), où σύμμορφος est appliqué au corps glorifié, et sur 1 Cor. 15[49] (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου), où Paul enseigne qu'à la résurrection nous

Pendant que la plupart et les plus distingués entendent cette conformité de la ressemblance, imparfaite encore mais très réelle, que confère la grâce sanctifiante, quelques-uns y voient l'assimilation consommée que donne la gloire céleste. Au point de vue théologique, cette diversité d'opinions est sans importance; car l'appel efficace à la foi et la persévérance finale se résolvent par les mêmes principes. Mais, si l'on s'en tient aux textes de saint Paul, ce sont les premiers qui ont raison. En effet, dans sa langue, « prédestiner » n'a jamais pour terme — du moins pour terme exclusif — la gloire du ciel. Dieu *prédestine* l'homme à la grâce ou la grâce à l'homme. Il nous a prédestinés à la filiation adoptive et cette filiation est pleinement nôtre dès ici-bas. De sorte que, pour saint Paul, tous les justes sont prédestinés au sens où ils sont tous appelés et tous élus; car la vocation et l'élection sont chez lui deux mots synonymes, avec une idée de préférence ou de choix que l'élection implique et que, par elle-même, la vocation ne renferme point. Si l'on réfléchit à la manière dont l'Apôtre a coutume de décrire notre conformité avec Jésus-Christ, qu'il suppose accomplie dès maintenant, à l'universalité de ses expressions qui embrassent tous ceux qui aiment Dieu, c'est-à-dire tous les justes, au lien qu'il établit toujours entre la vocation absolue à la grâce de la foi et l'élection conditionnelle à la gloire céleste, à son dessein manifeste de fonder notre espérance sur une base sûre, au soin qu'il prend de présenter notre glorification

porterons l'image de l'Adam céleste. — D'autres (comme Estius) l'entendent de la gloire du ciel dans son intégrité, pour le corps et pour l'âme; ils citent à l'appui les mêmes textes que ci-dessus. — Les interprètes les plus autorisés de la pensée de Paul (voir la note H) entendent la conformité *de l'image du Fils de Dieu* de la *conformité* que donne la grâce sanctifiante, la filiation adoptive, la présence et l'action intime du Saint-Esprit. C'est par là en effet que nous participons à la *forme* du Fils (Gal. 4^{19} : μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν); c'est par là que le Christ devient le premier-né entre plusieurs frères (Rom. 8^{29} : εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, qui explique précisément cette *conformité*). Saint Paul nous invite à nous *transformer* de la sorte (Rom. 12^{2} : μεταμορφοῦσθε) et nous indique le moyen de reproduire en nous, dès ici-bas, cette *image* du Christ (2 Cor. 3^{18} : τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα).

comme réalisée dès cette vie, en droit et en puissance sinon en fait et en acte, on trouvera sans doute l'opinion commune beaucoup plus plausible. C'est par la grâce sanctifiante que nous participons graduellement à la *forme* du Fils; c'est par elle que le Christ devient le premier-né entre plusieurs frères; saint Paul nous invite à nous *transformer* de la sorte et nous indique le moyen d'obtenir, dès ce monde, cette métamorphose. Ajoutons seulement que la *conformité à l'image du Fils,* opérée par la grâce et la filiation adoptive, ne doit pas être considérée comme une chose *différente* de la ressemblance complète conférée au terme de l'épreuve.

Cela posé, le reste du texte va sans difficulté : « Ceux qu'il a prédestinés (à être conformes à l'image de son Fils), il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés[1]. » L'*appel efficace* à la foi — c'est toujours celui qu'entend saint Paul — suit infailliblement la prédestination à ce même appel, comme la justification s'enchaîne à la vocation et la glorification à l'octroi de la justice. L'état glorieux dont parle l'Apôtre est-il celui des justes de la terre ou bien celui des élus du ciel? Saint Thomas se pose la question et la laisse indécise. Au contraire, saint Jean Chrysostome et les autres Pères grecs optent résolument pour le premier sens. Ils y sont naturellement induits par le temps passé du verbe (ἐδόξασεν, *glorificavit*), qu'il faudrait prendre autrement soit

1. Rom. 8^{30} : οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Dans quel sens Dieu a-t-il glorifié ceux qu'il a justifiés? Saint Thomas se pose la question sans la résoudre : « *Hos et magnificavit* [c'est ainsi qu'on lisait dans beaucoup de manuscrits au lieu du texte actuel *glorificavit*] : et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiae; alio autem modo per exaltationem gloriae... Ponit autem praeteritum pro futuro, *si intelligatur de magnificatione gloriae*, vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum. » Il est certain que la gloire accordée par Dieu aux hommes doit s'entendre quelquefois de la gloire du ciel, Rom. 5^{2} (ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ); 8^{18} (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν); 1 Cor. 15^{43}; Phil. 3^{21}; Col. 1^{27}; 1 Tim. 3^{16}; 2 Tim. 2^{10}; mais elle se dit aussi de l'état glorieux que confère la grâce sanctifiante, Rom. 2^{10}; 3^{23}; 1 Cor. 2^{7}; 2 Cor. 3^{18} (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Cf. 2 Cor. $3^{8.9.11}$ etc

pour un passé proleptique, soit pour un aoriste gnomique ou d'habitude, acceptions très rares dans le Nouveau Testament. Il est certain que la gloire accordée par Dieu aux hommes doit quelquefois s'entendre, quand le contexte l'exige, de la béatitude céleste; mais elle signifie non moins souvent la condition glorieuse inhérente à la grâce sanctifiante. Nous pensons que saint Paul désigne *per modum unius* l'une et l'autre. On évite ainsi de faire violence au langage, puisque la glorification, assurée du côté de Dieu, est déjà commencée en fait et en principe; on satisfait au but présent de l'Apôtre qui est de confirmer notre espérance par les bienfaits reçus de Dieu; enfin on se conforme à son usage bien connu de présenter le salut comme une faveur dont nous jouissons déjà et que nous devons néanmoins espérer. Paul n'a pas coutume d'établir entre la grâce et la gloire, entre l'élection initiale et le salut final, la ligne de démarcation rigide qui est dans nos habitudes d'esprit. Pour lui, pas de solution de continuité : la grâce se transforme spontanément en gloire, comme l'arbuste devient arbre en vertu de sa force vitale.

Reste le témoignage du Fils qui corrobore, en l'expliquant, le témoignage du Père :

> C'est Dieu qui justifie : qui [nous] condamnera? Le Christ Jésus, qui est mort ou plutôt ressuscité, qui siège à la droite de Dieu, lui qui intercède pour nous! Qui pourra nous séparer de l'amour du Christ?... Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les puissances, ni le présent, ni l'avenir, ni les hauteurs, ni l'abîme, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus Notre Seigneur [1].

Voilà le triomphe de l'espérance : elle s'étend à tous les justes et n'est point l'apanage de quelques privilégiés, car la charité du Christ embrasse tous ceux qui l'aiment. Nous

1. Rom. $8^{33\text{-}35\cdot38\text{-}39}$. La Vulgate lit sans point d'interrogation : *Christus Jesus, qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Mais on obtient ainsi une phrase très gauche; il faut suppléer un verbe au mode personnel : « *c'est* Jésus qui » et de plus sous-entendre la réponse à la question précédente : « Qui nous condamnera? » *Personne, car c'est* Jésus etc. Vu contraire, l'interrogation admirative que nous supposons renferme en elle-même une réponse négative très énergique.

avons quatre insignes preuves de l'amour que Jésus-Christ nous porte. Il est mort pour nous justifier; il est ressuscité pour nous associer à sa gloire; il est assis à la droite du Père pour nous faire régner avec lui; il continue à intercéder pour nous. Les deux premiers gages subsistent dans leurs effets; les deux derniers nous garantissent l'efficacité de cet amour. Notre assurance n'est pas une simple persuasion; c'est une certitude de foi : rien ne peut nous séparer du Christ que nous-mêmes. A ce point de vue, la certitude est conditionnelle; car, s'il est impossible de douter de l'amour du Christ pour nous, nous ne pouvons dire sans présomption que notre amour pour le Christ ne faillira jamais.

En terminant, Paul fond en un seul témoignage la promesse du Fils et du Père et nous présente, comme suprême motif d'espérance, « l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus », l'amour que nous porte le Père en considération de Jésus-Christ qui nous a tant aimés.

3. Cette interprétation aussi fidèle que possible de la pensée de Paul est conforme au sentiment commun des Pères grecs et latins. Tous, si l'on excepte saint Augustin dans sa seconde manière, sont d'accord sur les trois points suivants : La prescience, qui est essentiellement un acte intellectuel, précède la prédestination et la dirige, les justes n'étant pas connus d'avance parce qu'ils sont prédestinés, mais bien prédestinés pour avoir été connus d'avance. — La prédestination est un acte de la volonté conséquente de Dieu; elle se rapporte, dans le texte de saint Paul, au don de la grâce efficace et non pas directement à la collation de la gloire céleste. — Dans ce même texte les mots *connus d'avance, prédestinés, appelés, justifiés,* fort probablement aussi *glorifiés,* désignent les mêmes personnes, les amis de Dieu, les chrétiens dont la foi est vivifiée par la charité.

Est-il vrai que saint Augustin, sur la fin de sa carrière, déserta le chemin battu, pour se frayer des voies nouvelles entièrement ignorées de ses prédécesseurs? En 428, deux ans avant sa mort, son disciple Prosper d'Aquitaine lui soumettait cette question, qu'il jugeait très embarrassante : « Comment

se fait-il qu'à peu près tous nos devanciers, d'un accord unanime, fassent dépendre de la prescience le propos et la prédestination de Dieu, en sorte que Dieu constitue les uns vaisseaux d'honneur et les autres vases d'ignominie parce qu'il prévoit la fin de chacun et qu'il sait d'avance quelle sera leur volonté et leur action sous le concours de la grâce divine[1] ? » Saint Augustin ne conteste pas le fait. Il se borne à dire qu'avant la naissance du pélagianisme ses prédécesseurs n'avaient pas à insister sur la nécessité de la grâce, qu'au fond ils ne sont pas contraires à sa doctrine et qu'il pourrait même s'en autoriser pour la défendre. Tout cela est parfaitement exact. Il fallait cependant qu'il y eût entre eux et lui, soit dans la manière de parler, soit dans la façon d'envisager la thèse, soit dans le point de vue général, des différences assez notables pour que saint Prosper en fût si frappé. L'historique de ses variations, instructif à bien des égards, nous aide à le comprendre.

Jusqu'en 394, l'évêque d'Hippone rattachait l'appel selon le propos à la prescience divine et il écrivait sans hésiter : « Dieu ne prédestine que celui qu'il prévoit devoir croire et suivre l'appel divin » ; ou encore : « Celui que Dieu prévoit devoir croire, il l'a élu pour lui donner l'Esprit-Saint. » Il maintient ainsi le problème sur son véritable terrain, l'appel efficace à la foi. Malheureusement, comme on le voit par ses écrits et comme il l'avouera plus tard sans ambages, il entendait alors d'une manière erronée le pouvoir que nous avons de répondre à l'appel divin. Il pensait, non seulement que nous sommes libres de croire ou de ne pas croire — ce qu'il a toujours admis — mais que la foi est de nous tandis que les œuvres sont de Dieu : ce qui est totalement inadmissible. Cette fausse distinction, qu'il blâmera un jour avec raison chez les hérétiques, est d'autant plus étonnante chez lui qu'elle contredit formellement un texte de saint Paul et qu'elle n'a aucun fondement dans l'exégèse des autres

1. Migne, XLIV, 953 (ou bien parmi les lettres de saint Augustin, ccxxv, 8). Saint Augustin répond dans *De praedest. sanctorum*, 27 (XLIV, 980). Pour les textes du saint docteur et les sentiments des autres Pères, voir la note H.

Pères. Il ne manquera pas de la rétracter plus tard, pour lui substituer la formule orthodoxe que tout acte salutaire est de Dieu, aussi bien la foi que les œuvres.

Cependant son exégèse ne suivit pas le progrès de sa théologie. Dans les dernières années de sa vie, il se préoccupa surtout de la persévérance finale et lui appliqua le passage où saint Paul traite de l'appel efficace à la foi. Le problème de l'Apôtre était ainsi déplacé et transporté, de la prédestination à la grâce, à la prédestination à la gloire. Pour la théologie, l'inconvénient n'était pas grave, puisque les deux questions sont connexes et peuvent se résoudre par les mêmes principes; mais il en était autrement pour l'exégèse. Les assertions de saint Paul prenaient un tour et une ampleur qu'il n'avait pas voulu leur donner et son but manifeste de fournir à tous les justes un motif d'espérance était méconnu.

Cette première déviation allait en entraîner une autre. Du moment qu'il entendait la prédestination d'une prédestination à la gloire céleste, Augustin dut imaginer un double appel divin, non plus comme autrefois un appel efficace et un appel inefficace, suivant la réponse affirmative ou négative de la volonté humaine, mais deux appels efficaces dont l'un est selon le propos de Dieu, parce qu'il doit être couronné par la persévérance finale, tandis que l'autre ne serait pas selon le propos, parce que, dans les desseins de Dieu, il ne serait pas destiné à durer toujours. Ici le langage de saint Augustin devenait tout à fait insolite : aucun de ses devanciers, si l'on excepte l'Ambrosiaster, n'avait conçu une vocation efficace à la foi qui ne fût point selon le propos. Cette diversité de langage prouve que la pensée d'Augustin et celle de ses prédécesseurs n'évoluent pas dans les mêmes sphères. Ni saint Paul ni ses interprètes ne font une théorie complète de la prédestination. Ils partent d'un fait — l'état de l'homme juste — et ils montrent que cet état renferme en lui-même un motif certain d'espérance, parce qu'il est un sûr garant de la bienveillance et de la protection persévérante du Père céleste. Mais l'évêque d'Hippone veut sonder les profondeurs des conseils divins et il voit clairement qu'il lui faut remonter même au-dessus de la prescience, autre-

ment l'initiative du salut appartiendrait à l'homme. Qu'est-ce en effet que la prescience si ce n'est la prévision de l'acte humain sous l'influence de la grâce divine? Le décret général d'un ordre de grâce et l'offre individuelle de la grâce précèdent donc logiquement la prescience elle-même et celle-ci ne saurait être le premier des actes divins dans l'affaire de notre salut. Cela, les autres Pères ne le nient point et saint Paul l'enseigne souvent quand il parle du plan rédempteur, mais il en fait abstraction dans les textes qui nous occupent.

Il s'ensuit que saint Augustin et les autres Pères sont beaucoup plus d'accord qu'une vue superficielle ne le ferait croire. Tous savent bien que le concours de l'homme à l'appel divin suppose la grâce, sans laquelle ce concours n'est même pas concevable. Ils diffèrent comme exégètes et non comme théologiens. L'exégèse ordinaire, s'attachant aux textes de saint Paul, considère l'homme *après* l'usage de la liberté et sauvegarde suffisamment l'initiative de Dieu, puisque rien dans l'ordre du salut n'est possible sans la vocation, qui dépend de Dieu seul. Cependant, au premier regard, la différence entre deux hommes appelés de la même manière, et dont l'un répond à l'appel lorsque l'autre y résiste, semblerait résider uniquement dans leur acte libre. Augustin porte la question plus loin et plus haut, *avant* l'instant où l'homme fait usage de sa liberté. Il établit que l'acte de foi lui-même est un don de Dieu. Celui qui correspond de fait à l'appel divin peut n'avoir pas reçu plus de secours; il a certainement reçu plus de bienfait et partant plus de grâce : et même, en un sens, plus de secours puisqu'il l'a reçu au moment opportun. Un appel rendu efficace par la correspondance effective de l'homme est une plus grande faveur que le même appel non suivi d'effet par la résistance de la volonté libre. Or la raison dernière de cette prédilection divine, appelant tel homme au moment où Dieu prévoit qu'il suivra l'appel, ne saurait consister dans l'acte même de l'homme ni dans la prévision de cet acte. C'est le mystère de la distribution des grâces que Dieu, en vertu de sa prescience, sait devoir être efficaces pour l'un et inefficaces pour l'autre; mystère qui arrache à saint Paul cette exclamation : *O altitudo!*

TROISIÈME SECTION

Le scandale de la réprobation des Juifs.

I. Dieu fidèle et juste dans le rejet des Juifs.

1. Dieu libre dans son élection. — 2. Dieu maître de ses miséricordes. 3. Exégèse des Pères.

1. Au moment où le développement dogmatique semble épuisé et où l'on n'attend plus que la conclusion morale, une objection angoissante, implacable, se dresse devant l'Apôtre qui ne peut s'empêcher de l'aborder de front. Il est avéré maintenant que la masse des Juifs, résistant aux invitations du Christ, déjouant les efforts des Douze et de Paul lui-même, restera en dehors de l'Église où les Gentils affluent de toutes parts. Contraste affligeant et inexplicable énigme! N'est-ce pas le renversement de toutes les prophéties et un démenti donné par les faits aux promesses divines? Cent fois Jéhovah s'était proclamé le libérateur et le sauveur de son peuple; le Messie devait être en première ligne le rédempteur des Juifs; Sion était marquée d'avance comme centre de la théocratie messianique et comme trait d'union des nations infidèles. Or, non seulement les Gentils entrent dans l'Église sans passer par la Synagogue, mais ils y entrent presque seuls, tandis que les Juifs, dont les droits semblaient prépondérants, sinon exclusifs, s'en trouvent bannis.

Tel est le problème dont l'examen remplit trois chapitres (IX-XI) d'une obscurité proverbiale. La difficulté tient principalement à deux causes : l'habitude bien connue de saint Paul d'isoler les divers aspects d'une question, de s'y cantonner pour un temps, d'en scruter les recoins les plus ténébreux, sans s'inquiéter des malentendus possibles, des fausses interprétations probables; ensuite la multiplicité inouïe des citations bibliques qui rompent à toute minute le fil de l'argumen-

tation, jettent dans l'esprit du lecteur des idées partiellement étrangères à la thèse et forment un conglomérat hétérogène de textes dont il est indispensable d'analyser le sens littéral avant d'en fixer l'application particulière. Il n'est peut-être pas dans l'Écriture de page où il fût plus dangereux de perdre de vue la pensée d'ensemble, en exagérant la portée des détails. Voyons d'abord quel est le point précis de la question. Ce n'est pas : « Pourquoi tel homme est-il prédestiné à la gloire et tel autre voué à la damnation? » ni : « Pourquoi, de fait, tel homme est-il sauvé et tel autre réprouvé? » ni même : « Pourquoi tel homme, de préférence à tel autre, est-il appelé à la foi? » L'objet de Paul est concret et son but tout pratique. Il veut lever le scandale causé par l'infidélité des Juifs et répondre à cette demande : « Pourquoi le peuple de Dieu, héritier-né des bénédictions et des promesses messianiques, a-t-il répudié l'Évangile, seul moyen de salut? » Nous donnerons une idée générale de la réponse en disant que, des trois chapitres consacrés à la question, le premier venge la justice et la fidélité de Dieu sans entrer dans le vif du problème, le second en explique le pourquoi de la part de l'homme, le troisième en expose la raison providentielle.

Paul ne conteste aucune des prérogatives des Hébreux[1]. *Israélites,* ils portent le nom de l'un des plus grands favoris de Jéhovah; ils jouissent de l'*adoption* divine et sont, collectivement et comme nation, fils de Dieu; à eux fut manifestée

1. Rom. 9[4-5] : οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται·
ὧν ἡ υἱοθεσία (la filiation adoptive),
καὶ ἡ δόξα (l'éclat surnaturel),
καὶ αἱ διαθῆκαι (les alliances réitérées),
καὶ ἡ νομοθεσία (la législation mosaïque),
καὶ ἡ λατρεία (l'ensemble du culte révélé),
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι (les promesses messianiques),
ὧν οἱ πατέρες (les patriarches),
καὶ ἐξ ὧν Χριστός κτλ.

Ce dernier texte, magnifique témoignage à la divinité de Jésus-Christ, sera étudié dans la seconde partie de cet ouvrage. — Dans la version latine, quelques-uns des neuf titres — en particulier *obsequium,* qui rend peu exactement λατρεία — sont assez indistincts.

la *gloire* (la *shekînah*), cet éclat surnaturel dont l'arche et le temple étaient parfois enveloppés; à eux appartiennent les *alliances,* contractées en de solennelles circonstances entre Dieu et le peuple; à eux la *Thora,* établie par les anges et promulguée par Moïse au milieu des foudres du Sinaï; à eux le *culte* légitime, le seul digne de Dieu et le seul agréé de lui; à eux les *promesses* messianiques, allant sans interruption d'Abraham au dernier des prophètes; à eux les *patriarches,* l'égide et l'orgueil d'Israël; enfin par-dessus tout, à eux le *Christ,* né de la lignée d'Abraham et du sang de David selon la chair, lui qui est en même temps le Dieu souverain des siècles. Ces neuf privilèges, si glorieux par les souvenirs qu'ils évoquent, si navrants par les contrastes qu'ils suggèrent, tombent l'un après l'autre comme un cri de douleur toujours plus aigu du cœur déchiré de l'Apôtre, qui désirerait être anathème pour ses frères et payer leur salut de sa vie et de son bonheur[1]. Et cette longue énumération, d'une gradation si savante et d'un effet si poignant, rend plus intense l'intérêt du problème et plus troublant le paradoxe du rejet des Juifs. Les Gentils qui ne sont rien à Dieu et à qui Dieu n'est rien sont appelés à la foi, tandis que la nation sainte, la race sacerdotale, la maison de Jéhovah en est exclue! Les héritiers naturels sont déshérités, les enfants légitimes supplantés par des intrus, les promesses semblent oubliées, les pactes violés. Comment concilier tout cela avec la fidélité et la justice divines?

Parlons d'abord de la fidélité. Les prétentions des Juifs reposent sur un malentendu. S'ils invoquent le nom d'Abraham comme un palladium qui doit les mettre à l'abri de tout mal, s'ils regardent le sang d'Israël comme une sorte de sacrement qui doit les sauver *ex opere operato,* sans égard aux dispositions personnelles, leur erreur est complète et inexcusable. C'est méconnaître le sens et la portée des engagements divins. Il y a l'Israël selon la chair et il y a l'Israël de Dieu : au premier rien n'est dû, au second appartient la

1. Rom. 9[3] : Ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.

promesse. Il y a de même la postérité charnelle d'Abraham et il y a sa postérité spirituelle; seule, cette dernière hérite des bénédictions : « Tous ceux qui portent le nom d'Israël ne sont pas Israël, et tous ceux qui descendent d'Abraham ne sont pas enfants d'Abraham[1]. » L'histoire sainte fournit la preuve évidente de ce double fait. Entre tous les enfants d'Abraham, Isaac seul, le fils du miracle, le fils de la promesse, hérite des bénédictions promises à la lignée d'Abraham : Ismaël et les fils de Céthura n'y ont point de part. La qualité d'enfant d'Abraham n'est donc rien par elle-même et c'est un abus de s'en prévaloir contre Dieu, qui reste le maître de ses dons et de ses bienfaits. Il en est exactement de même pour Isaac. Une nouvelle sélection se fait entre ses enfants et ici la liberté de Dieu éclate davantage. Les mêmes circonstances extérieures accompagnent la conception et la naissance des deux jumeaux. La seule différence serait en faveur d'Ésaü qui voit le premier la lumière. Cependant l'élection de Dieu, indépendante de tout droit acquis et de toute considération humaine, se porte sur Jacob.

Avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent fait quoi que ce soit de bien ou de mal, afin que le propos de Dieu qui est selon l'élection subsistât, [propos dérivant] non des œuvres mais de celui qui appelle, il fut dit à leur mère : « L'aîné servira le plus jeune » ; de même qu'il est écrit : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü[2] ».

1. Rom. 9^{6-7}.

2. 9^{11-13} : Μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι· καθὼς γέγραπται· τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα. Il y a plusieurs remarques à faire sur ce difficile passage. — *a*) Les mots latins *secundum electionem propositum Dei* doivent s'entendre *per modum unius* « le propos qui est selon l'élection » (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις), qui ne dépend que du libre choix. — *b*) Pareillement, les mots *non ex operibus sed ex vocante* se rapportent non à ce qui suit mais à ce qui précède et devraient entrer dans la parenthèse de la Vulgate. — *c*) Les mots *sicut scriptum est* (καθὼς γέγραπται) sont mal à propos rapprochés de *dictum est ei* et complétés par *quum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali :* ce qui donne un sens faux et contraire à l'affirmation de l'Apôtre. Les paroles de Malachie, auxquelles saint Paul se refère, ne furent pas écrites *avant,* mais *après* les mérites et les démérites des deux frères. Le *sicut* n'indique point une identité de situation mais une similitude

Puisque l'Apôtre appuie son argumentation sur des textes scripturaires, il faut croire qu'il ne les détourne pas de leur vrai sens. Remontons donc aux deux endroits cités. Il fut dit à Rébecca :

> Il y a dans ton sein deux nations,
> Et deux peuples sortiront de ton ventre;
> Un des peuples dominera l'autre
> Et l'aîné servira le plus jeune[1].

Ni dans le texte de la Genèse ni dans celui de Malachie, fondus ensemble en une citation composite, il n'est question d'Ésaü et de Jacob en tant qu'individus. Ils apparaissent comme chefs de race et sont identifiés, suivant l'usage biblique, avec leur descendance qui forme avec eux une même personne morale. Ésaü lui-même ne fut jamais le serviteur de Jacob; il ne le fut que comme père des Iduméens et dans la personne de ses enfants. Dans le texte de Malachie, il est encore plus clairement question de peuples et non d'individus :

> Je vous ai aimés, dit le Seigneur. Vous dites : Comment nous avez-vous aimés? — Ésaü n'est-il pas le frère de Jacob? dit le Seigneur. Cependant j'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü et j'ai voué ses montagnes à la dévastation et son héritage aux fauves du désert. Si Édom vient à dire : « Nous sommes perdus, mais nous relèverons nos ruines »; ils bâtiront, dit le Seigneur, et moi je détruirai; et on les appellera la nation impie, le peuple contre lequel Jéhovah est irrité à jamais[2].

Ces deux textes ont cela de commun qu'ils visent des nations et non des personnes, mais d'ailleurs les deux cas diffèrent entièrement. Avant l'existence des deux peuples et la naissance de leurs chefs, indépendamment de tout mérite acquis ou prévu, Dieu destine aux Israélites, de préférence aux Iduméens, l'honneur et la faveur d'être les dépositaires des

dans les conclusions que Paul tire des deux textes. — *d*) Enfin il est inutile d'adoucir le *Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* ainsi que certains théologiens se croient obligés de le faire, comme si la *haine* devait s'entendre d'un *moindre amour*. Ces théologiens ne réfléchissent pas que l'amour pour Jacob coupable est de la part de Dieu un amour de miséricorde, et la haine pour Ésaü pécheur la juste haine dont Dieu poursuit le péché.

1. Gen. 25^{23}. — 2. Mal. 1^{1-3}.

espérances messianiques et les héritiers des promesses. De ce privilège découlaient des prérogatives temporelles et spirituelles, avec une providence spéciale qui garantissait Israël de la ruine. Les Israélites n'étaient pas pour cela assurés du salut, ni préservés de l'infidélité; mais ils avaient, comme membres du peuple élu, un avantage sur les autres et ils le devaient non à leurs mérites ni à ceux de leurs pères, mais au libre choix de Dieu. Malachie nous transporte à un autre point de l'histoire des deux peuples frères. Irrité contre leurs crimes, Dieu suscite Nabuchodonosor pour les châtier ensemble; mais tandis qu'Édom, comme nation, disparaît de la face du monde, Israël, comme nation, survit. Est-ce une faveur purement temporelle? En soi, oui; dans sa cause et dans ses effets, non. Israël est épargné, tout coupable qu'il est, parce qu'il porte l'espérance du monde. En résumé, avant tout mérite, Dieu choisit Israël de préférence à Édom; après leur commun démérite, il pardonne à Israël de préférence à Édom. Conclusion : en l'absence de tout mérite, Dieu est maître de ses préférences; à égalité de démérites, Dieu est maître de ses miséricordes. Ces textes, comme on le voit, prouvent bien l'indépendance de Dieu dans la distribution de ses grâces, mais n'ont aucun rapport direct avec le salut éternel de Jacob ou la damnation d'Ésaü, moins encore avec la prédestination ou la réprobation de l'homme en général. Si certains théologiens y avaient réfléchi ils se seraient épargné bien des théories oiseuses.

La fidélité de Dieu se trouve ainsi vengée. Dieu a tenu tous ses engagements dans la mesure où il les avait pris; car il ne s'était jamais lié envers chacun des individus. Il a détesté Édom, parce qu'Édom était digne de haine; il a chéri Israël et continue à l'aimer encore, quoique Israël soit indigne d'amour; mais cela n'a pas empêché beaucoup d'Israélites de n'avoir point de part à ces faveurs spéciales. Dieu serait-il injuste à leur égard? On voit que la pensée de l'Apôtre prend un autre pli : il s'agissait des nations; il va être question des personnes.

2. Ici comme là, Dieu conserve son indépendance. Il

accorde ses grâces quand il veut et comme il veut. L'exemple de Moïse et de Pharaon le montre à deux points de vue différents. Moïse réclame une faveur à laquelle nul homme n'a droit : voir la face de Dieu. Dieu la lui refuse, tout en lui en accordant une autre qu'il ne demandait pas. Au pauvre qui tend la main, le riche fait l'aumône qu'il veut ou même n'en fait aucune : la justice ne l'oblige à rien. Dans le cas d'une faveur absolument gratuite où ne peut entrer aucun mérite antécédent — comme dans l'exemple admirablement choisi par saint Paul — cette conclusion s'impose par son évidence : *Non est volentis neque currentis sed miserentis est Dei*. Qu'on ne traduise pas avec un certain nombre de Pères, trop soucieux de sauvegarder la liberté de l'homme : « Il *ne suffit pas* de vouloir et de courir, il faut que Dieu fasse miséricorde »; ni même : « Rien ne sert de vouloir et de courir, *si* Dieu ne fait miséricorde. » La seule traduction légitime et conforme au contexte est celle que suggère saint Augustin : « Rien ne sert de vouloir et de courir, *tout* dépend du Dieu des miséricordes. » Une grâce purement gratuite, telle que celle où aspirait Moïse, ne peut être subordonnée à l'action de l'homme ni conditionnée par elle.

L'endurcissement de Pharaon prouve au fond la même chose, car la grâce *efficace* de la conversion est une grâce purement gratuite. L'endurcissement de l'homme peut être considéré comme un châtiment de Dieu qui retire peu à peu ses secours en punition des fautes précédentes : c'est ainsi que l'Apôtre a expliqué l'aveuglement des païens au commencement de sa lettre. Mais, pour ce qui regarde Pharaon, l'Écriture nous représente son endurcissement comme un effet de la patience et de la longanimité de Dieu. Dieu l'endurcit en multipliant les miracles qui devraient le toucher et, comme les Juifs contemporains du Christ, l'aveugle à force de lumière. Origène a très justement observé que Pharaon commence à s'amollir sous la main de Dieu qui le frappe et qu'il s'endurcit de nouveau quand Dieu semble temporiser. En tout cas, ainsi que le remarquent plusieurs Pères à la suite d'Origène, Dieu n'endurcit que l'homme déjà dur par sa propre faute et il ne l'endurcit que pour une fin digne de sa justice et

de sa sagesse. Aussi l'endurcissement est-il attribué tantôt à l'homme qui en est l'auteur véritable par ses résistances volontaires, tantôt à Dieu qui en est la cause occasionnelle par trop de bénignité ou qui le permet par une juste vengeance, tout en le subordonnant à une fin plus haute : « Je t'ai suscité, est-il dit à Pharaon, précisément pour montrer en toi ma puissance et pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre. » Le mot grec signifiant « exciter » et « susciter », il faut adopter la seconde acception, seule conforme au sens de l'original, mais il convient de laisser à la particule « pour » (ὅπως) sa valeur naturelle. Il y a de la part de Dieu plus qu'une simple permission; il y a intention et finalité. L'acte d'un général qui abandonne à l'ennemi une armée rebelle ou celui d'un médecin qui se désintéresse d'un malade récalcitrant n'est pas une permission pure : c'est un châtiment ou une vengeance. Souvenons-nous toutefois que Dieu ne saurait vouloir directement le mal; il ne le sanctionne que pour le corriger ou pour l'ordonner au bien. Ses desseins sont impénétrables : « Il fait miséricorde à qui il veut », car il n'est point de volonté qu'il ne pût fléchir par sa grâce; et « il endurcit qui il veut », en le laissant persévérer et s'ancrer dans son endurcissement, pour des raisons dont il ne doit compte à personne.

Tu me diras donc : Pourquoi se plaint-il encore? car qui résiste à sa volonté?

O homme! qui es-tu donc, toi qui te constitues l'adversaire de Dieu? Est-ce que l'œuvre dit à l'ouvrier: Pourquoi m'as-tu faite ainsi? Le potier [qui pétrit] de l'argile n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse et un vase d'honneur et un vase d'ignominie?

Et si Dieu, voulant montrer sa colère et manifester sa puissance, a supporté avec beaucoup de longanimité les vases de colère disposés pour la perdition; afin de manifester la richesse de sa gloire envers les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire, [envers] nous qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs mais aussi d'entre les païens [1]?...

1. Rom. 9^{19-24}. — A) Le v. 19 contient l'objection : *Dicis itaque mihi : Quid adhuc* (ἔτι, « les choses étant ainsi ») *queritur? voluntati enim ejus quis resistit?* (τίς ἀνθέστηκεν; au parfait : « Qui lui a jamais résisté? Personne »).

Cette objection vise sans aucun doute l'aphorisme du verset précédent : « Donc Dieu fait miséricorde à qui il veut

B) Les vv. 20-21 contiennent, non la réponse, mais une fin de non-recevoir. L'objection n'est pas admissible. Paul se contente de lui opposer trois questions qui portent en elles-mêmes leur réponse :

a) La première question (*O homo tu quis es qui respondeas Deo?*) avec la particule μενοῦνγε, non traduite dans la Vulgate, a une saveur ironique qu'on rendrait assez bien par : ah oui! Les mots *homme* et *Dieu*, aux extrémités de la phrase, font ressortir l'opposition et accentuent l'ironie. Le néant devant l'infini n'a qu'à se taire.

b) La seconde question (*Numquid dicit figmentum ei qui se finxit : Quid me fecisti sic?*) le montre mieux encore, car il est absurde que l'œuvre s'insurge contre l'ouvrier. Citation libre d'Isaïe 45^{9-10}; 29^{16}.

c) La troisième question (*An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*) est amenée par la mention accidentelle du potier, auquel Dieu est souvent comparé dans l'Écriture, Is. 29^{16}; 45^{8-9}; Jer. 18^{6}; Eccli. 36 (33)$^{12-13}$. Mais Paul semble s'être souvenu surtout de Sap. 15^{7}, où il ne s'agit pas de Dieu mais d'un potier fabriquant des objets divers avec la même argile : Καὶ γὰρ κεραμεύς... ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐναντία, πάνθ' ὁμοίως· τούτων δὲ ἑτέρου τίς ἑκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτὴς ὁ πηλουργός. Notez que tous les objets fabriqués par l'artisan sont utiles et bons, quoique d'une bonté et d'une utilité inégales; et c'est bien ainsi que Paul les considère dans un autre texte où il semble faire encore allusion à ce même passage de la Sagesse, 2 Tim. 2^{20-21} : *In magna autem domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed et lignea, et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam.* Les vases de bois et d'argile sont moins précieux que les vases d'or et d'argent, mais ils ont leur prix; les vases destinés à des usages vils (*vasa ad contumeliam*) sont moins nobles que les autres (*vasa ad honorem*), mais ils ont leur genre d'utilité. Au demeurant, ce n'est pas cette utilité inégale que visent Paul dans Rom. 9^{21} et l'auteur de la Sagesse, mais la pleine liberté de l'artisan d'assigner un but à son ouvrage et par suite l'obligation pour ce dernier d'accepter sans protester la condition qui lui est faite. Le fond de la question n'est pas touché encore.

C) Les vv. 22-24 contiennent une réponse indirecte sous forme de question conditionnelle dont les termes sont à peser attentivement : *Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta ad interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam? Quos et vocavit* etc. On voit que la phrase reste suspendue, la citation d'Osée entraînant ailleurs l'esprit de l'Apôtre; mais il est clair qu'elle exige ce complément : « Qu'avez-vous à objecter? » ou autre semblable; et la réponse à la question complète est : « Rien. »

Les vases de colère *se sont disposés* pour la perdition (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν). Il n'est pas douteux que le participe passé n'ait en grec le sens moyen, car : *a*) C'est le sens de ce participe au seul endroit

et il endurcit qui il veut. » Elle est moins contre le raisonnement de l'Apôtre que contre la conduite de Dieu qui, d'une part, fait des reproches aux pécheurs, de l'autre, tient dans ses mains le cœur des hommes, comme l'Écriture en témoigne souvent. Elle est absurde, puisqu'elle laisse supposer, soit que Dieu est l'auteur du péché, soit qu'il se plaint sans raison du pécheur : caprice, arbitraire ou inconséquence. Elle s'appuie sur l'expression matérielle d'une pensée qui trouvait dans le contexte sa limitation et son commentaire. La maxime : *Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut* tirait la morale de l'histoire de Moïse et de Pharaon. Dieu, dans l'octroi des faveurs purement gratuites, fait miséricorde à qui il veut, comme il en usa pour Moïse; dans la punition du coupable, auquel il retire son secours efficace, ou qu'il comble de nouvelles avances dont le pécheur abuse par sa faute, il endurcit qui il veut, comme il fit pour Pharaon. L'objection porte donc à faux. Aussi Paul n'y répond-il pas directement; il se contente de reproduire la réponse ordinaire des auteurs inspirés en pareille occurrence.

C'est assez pour fermer la bouche aux contradicteurs. L'homme n'a jamais le droit d'intenter un procès à Dieu, ni

où il se lise encore (1 Cor. 1^{10}; comparez les participes parfaits de 2 Tim. 2^{21}). — *b*) Si Paul avait voulu exprimer le passif, il l'aurait fait sans équivoque, en se servant par exemple de καταρτισθέντα. — *c*) Le changement de construction et l'emploi de l'actif pour les vases de miséricorde (σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν) montre que son intention est différente et qu'il ne veut pas représenter Dieu comme l'auteur des vases de colère. Saint Jean Chrysostome, suivi par les meilleurs exégètes, paraphrase donc bien notre texte en expliquant : κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν, τουτέστιν ἀπηρτισμένον, οἴκοθεν μέντοι καὶ παρ' ἑαυτοῦ.

Dieu supporte avec patience les vases de colère. La raison qu'en donne saint Paul (θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν) peut s'entendre en deux sens opposés : 1. « *Parce qu'il* veut manifester sa colère », c'est-à-dire dans le dessein de montrer plus tard combien sa vengeance est terrible (Origène, l'Ambrosiaster, saint Jérôme, saint Thomas, Tolet, Estius et la majorité des commentateurs). 2. « *Quoiqu'il* veuille manifester sa colère » dès maintenant, il patiente pour laisser au pécheur le temps de faire pénitence (Reithmayr, Cornely, Sanday, Godet, Weiss etc.). Cette seconde interprétation paraît seule rendre compte de ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ. Cf. Rom. 2^4.

de lui demander compte de ses actes et de ses desseins. La créature n'a rien à reprocher au Créateur, pas plus que l'œuvre à l'artisan. Il est probable que l'Apôtre n'a pas autre chose en vue : la plupart des Pères l'ont ainsi compris et les textes allégués en preuve ne disent rien de plus. Le point précis de la comparaison sera donc l'attitude que doit garder l'œuvre envers son ouvrier, la créature devant son Créateur. Paul ne dit pas : « Dieu *se comporte* à l'égard des créatures libres comme l'ouvrier à l'égard de la matière inerte » : il détruirait ainsi sa propre argumentation et ôterait à Dieu tout droit de se plaindre, puisqu'on n'a jamais vu un ouvrier de bon sens reprocher à l'ustensile fabriqué par lui de n'être pas meilleur. Paul ne dit pas davantage : « Dieu *pourrait* se comporter à l'égard de l'homme comme l'artisan à l'égard de son œuvre », car il fortifierait l'objection de l'adversaire, au lieu de l'écarter; et il est d'ailleurs manifeste que la conduite de l'ouvrier ne peut pas mesurer celle de Dieu. Paul dit : « Dieu traiterait-il sa créature comme le potier façonne l'argile, la créature n'aurait pas le droit d'élever la voix contre lui », car l'œuvre, en tant qu'œuvre, n'a aucun droit contre l'ouvrier. Que si l'on veut pousser plus loin la similitude et voir dans le potier, façonnant des vases pour divers usages, l'image de Dieu façonnant à son gré les cœurs et les destinées des hommes, on ne le fera qu'à ses risques et périls, sans la garantie de l'Apôtre.

En tout cas, sous peine de travestir la pensée de Paul, il ne faudra jamais oublier les différences qui existent, soit du côté de l'ouvrier, soit du côté de l'œuvre.

Différences du côté de l'ouvrier. L'homme est capable de caprice, d'arbitraire, de folie, d'injustice : Dieu ne l'est pas et, s'il peut tout, il ne peut rien contre sa sagesse. L'homme, s'il n'a perdu le sens, ne s'irrite point contre l'œuvre de ses mains, car il la modèle à son gré, sans coopération comme sans résistance de la part de l'œuvre : au contraire, la colère de Dieu éclate avec justice et raison contre le pécheur, qui frustre ses vœux et ne correspond pas à ses grâces.

Différence du côté de l'œuvre. Une volonté libre ne saurait être assimilée à une matière inanimée; et Dieu ne manipule

point la liberté comme le potier pétrit l'argile. Si l'on veut à tout prix étendre jusque-là la comparaison, l'on devra du moins observer que la masse commune dont l'artisan tire ses ouvrages est bonne ou indifférente et ne peut pas servir d'emblème à la masse du genre humain corrompue par le péché d'origine : idée d'ailleurs complètement étrangère au contexte.

L'exégèse la plus pernicieuse serait d'identifier les *vases d'honneur* et *d'ignominie* avec les *vases de* colère et *de* miséricorde. Rien n'autorise cette hypothèse, car l'expression est différente et la situation n'est pas la même. Les vases affectés par l'artisan à des usages vils ne sont nullement l'objet de sa colère; ils sont bons et utiles, comme les vases d'honneur, quoique d'une bonté et d'une utilité moindres. D'un autre côté, les vases de colère et de miséricorde ne sont pas les vases *destinés, réservés* à la colère et à la miséricorde. Il s'agit du passé et du présent, non pas de l'avenir. Les vases de miséricorde sont les hommes à qui Dieu a fait miséricorde en les appelant à la foi. Les vases de colère sont ceux qui méritent par leur infidélité la juste colère de Dieu. Ils « se sont disposés pour la perdition »; l'attitude de Dieu à leur égard est de « les supporter avec une longanimité sans bornes », pour leur donner la chance de se repentir, quoique la justice semblât lui conseiller une prompte vengeance.

3. Le contraste d'Ésaü et de Jacob, l'histoire de Moïse et de Pharaon, l'allégorie du potier, avec les réflexions que ces récits suggèrent à l'Apôtre, ont exercé de tout temps la sagacité des exégètes catholiques [1].

Origène, autant qu'on en peut juger par l'infidèle traduction de Rufin [2], se tirait d'affaire en mettant dans la bouche d'un adversaire fictif les textes les plus embarrassants du chapitre IX et en supposant que saint Paul riposte à chaque

1. Cf. V. Weber (cathol.), *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels, resp. der Verse 14-23 des Römerbriefs bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich*, Wurzbourg, 1889.

2. *Comment. in epist. ad Roman.*, VII, 14-18 (XIV, 1141-1152).

objection : A Dieu ne plaise! Cependant, peu satisfait d'une exégèse qui devait après lui avoir tant de succès, il reprend les textes un à un et montre comment ils s'accordent avec le libre arbitre. C'est dans le livre des *Principes,* où la question est traitée *ex professo,* qu'il convient de chercher sa véritable pensée[1]. L'ardent champion de la liberté humaine ne méconnaît nullement le rôle de la grâce ni l'initiative de Dieu; mais il remarque fort justement que le devoir de l'interprète est d'harmoniser des données contradictoires en apparence. Une série de similitudes ingénieuses servent à expliquer l'endurcissement de Pharaon : le soleil dessèche la terre et liquéfie la cire, la pluie fait pousser là les chardons et ici le froment; ainsi la longanimité de Dieu et la manifestation de sa puissance, qui auraient dû toucher le cœur de Pharaon s'il avait été mieux disposé, ne font que l'endurcir. Ce fut Origène qui mit en honneur la formule, si aimée des Pères grecs, que l'œuvre du salut ne dépend pas uniquement des efforts de l'homme mais aussi et principalement de la miséricorde divine. Sous sa plume, la comparaison du potier perdait son effrayant mystère : c'étaient les vases de colère qui se disposaient eux-mêmes à la perdition. L'orthodoxie aurait pu le suivre jusqu'au bout, s'il n'avait fait intervenir les mérites et les démérites acquis dans une existence antérieure, pour expliquer l'inégale destinée d'Ésaü et de Jacob. Les éditeurs cappadociens de la Philocalie suppriment ce passage. Saint Jérôme, qui partout ailleurs s'attache à ses pas avec une docilité peut-être excessive, l'abandonne ici sans ménagements[2].

L'influence exercée par Origène sur saint Jean Chrysostome n'est pas niable; mais s'il s'inspire souvent du grand Alexandrin, Chrysostome ne le copie pas[3]. Les textes difficiles sont à ses yeux des objections présentées par saint Paul lui-même pour réduire au silence les Juifs incrédules. Ils ne contiennent pas encore la réponse de l'Apôtre mais ils la préparent, en montrant par l'Écriture qu'il est des mystères dont l'homme

1. *Periarchon,* III, 1 (texte grec dans la *Philocalie,* chap. XXI).
2. *Epist. 120 ad Hedibiam* (XXII, 997-1001).
3. *Homélies* XVI-XIX sur l'Épître aux Romains.

ne saurait se rendre raison. Mais, les prendrait-on pour sa vraie pensée, il n'y aurait pas d'inconvénient. Par exemple le texte *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei* s'entendra en ce sens qu'il ne suffit pas de vouloir et de courir mais que la grâce est indispensable : « Il faut vouloir et courir et mettre sa confiance en la bonté divine, non en ses propres forces, selon ces paroles : Non pas moi seul, mais la grâce de Dieu avec moi. » La comparaison du potier a pour but d'imposer silence aux questionneurs téméraires. En poussant plus loin l'analogie entre l'artisan et Dieu, on aboutirait à l'absurde. Dieu n'a dans sa conduite à l'égard de l'homme ni arbitraire, ni caprice; car il est sage. Il ne saurait imputer à sa créature ce dont il est lui-même l'auteur; car il est juste. On objecte l'histoire de Pharaon. Mais Pharaon a tout fait pour se perdre, tandis que Dieu n'a rien négligé pour l'amender et ne s'est enfin décidé à le châtier qu'en le voyant incorrigible : « D'où vient, en un mot, que les uns soient des vases de colère et les autres des vases de miséricorde? La raison en est dans leur volonté propre. Dieu, infiniment bon, témoigne à tous la même bonté. » La différence entre les hommes tient à l'usage différent des grâces : « Tous n'ont pas voulu répondre à l'appel divin; mais, pour ce qui concerne Dieu, tous ont été sauvés, car tous ont été appelés. »

Telle est, avec des nuances de détail, l'exégèse de l'Église grecque. Tous les commentateurs, Théodoret, saint Jean Damascène, OEcuménius, Euthymius, Théophylacte, serrent de près Chrysostome. Saint Basile, saint Isidore de Péluse, saint Cyrille d'Alexandrie et les autres, ne s'en éloignent guère, s'il est permis d'en juger par les courtes citations des *Chaînes* bibliques. Il est juste de dire que les écrivains grecs n'ont jamais eu affaire au pélagianisme. Photius est à peu près le seul à mentionner les controverses pélagiennes et il ne distingue même pas entre pélagiens et semi-pélagiens.

Le mystérieux anonyme, appelé par convention Ambrosiaster, occupe une position mitoyenne entre les Grecs et Augustin, qui le connaît et le cite sous le nom de *saint*

Hilaire. L'Ambrosiaster se distingue des Grecs en ce qu'il regarde les textes difficiles du chapitre IX, à une exception près, comme la véritable pensée de Paul et non pas comme une objection de quelque contradicteur fictif; il se distingue d'Augustin en ce qu'il explique tous les actes de Dieu, vocation, élection, prédestination, justification, glorification, par la prescience éternelle. C'est même là, on peut le dire, l'idée directrice de son commentaire. S'il parle, comme Augustin, des prédestinés et des élus au salut éternel, s'il entend leur glorification de la gloire éternelle, s'il admet deux espèces de vocations à la grâce, l'une qui est selon le propos, parce qu'elle a de fait la gloire pour terme final, l'autre qui ne serait pas selon le propos, par la faute de l'homme qui en neutralise l'effet, ces rencontres partielles avec Augustin ne font qu'accentuer les divergences radicales. Car, pour l'Ambrosiaster, la prescience divine ne fait point acception de personnes. Dieu veut le salut de tous les hommes, mais tous les hommes ne veulent pas se sauver; il fait miséricorde à celui qu'il prévoit devoir correspondre à la grâce; sa volonté n'est ni aveugle, ni arbitraire, ni destructive du libre arbitre : Pharaon y résiste et Dieu en fait un terrible exemple de justice. Où l'anonyme franchit les bornes de l'orthodoxie c'est quand il émet cet aphorisme : *Praeparare unumquemque est praescire quid futurum est.* Du reste on s'aperçoit bien qu'il ne touche pas au vif du problème; il ne parle jamais que de la volonté de Dieu *conséquente;* on peut reculer la question et, sur cette matière épineuse, le dernier mot n'est pas dit : ce sera le rôle d'Augustin.

Quelque admiration qu'on éprouve pour le génie théologique de l'évêque d'Hippone, on ne saurait fermer les yeux sur les défauts de son exégèse. Dans la seconde des *Questions diverses à Simplicien,* où il examine l'élection de Jacob et l'endurcissement de Pharaon, il prouve parfaitement bien que la vocation de Jacob est entièrement gratuite et ne dépend d'aucun mérite actuel ou prévu, soit comme cause, soit même comme condition du choix divin. Mais il oublie que, dans les textes allégués par saint Paul, Ésaü et Jacob sont des nations et non des individus; que la vocation de

Jacob est une destination à la dignité théocratique et non pas un appel à la foi; que l'amour pour Jacob et la haine contre Ésaü se rapportent à un moment de leur histoire où l'un et l'autre se sont rendus criminels. Il entrevoit, il est vrai, ce dernier point; mais il n'en tire pas les conséquences, tout absorbé qu'il est dans le problème qui le préoccupe [1]. A partir des controverses pélagiennes, la théologie d'Augustin envahit de plus en plus son exégèse et l'exégèse en souffrit quelquefois. S'il eut le mérite de soutenir que, dans la vocation selon le propos, il s'agit du propos de Dieu, que la prescience n'est pas la raison ultime des décrets divins relatifs à notre salut, que les passages difficiles du chapitre IX de l'Épître aux Romains expriment bien la vraie pensée de Paul, on peut regretter qu'il néglige trop souvent le contexte, le recours à l'original, le sens littéral des citations bibliques, qu'il regarde l'élection et le propos de Dieu comme une prédestination à la gloire, qu'il se mette enfin sur plusieurs points en opposition avec tous ses prédécesseurs. Mais, pour n'être pas le prince des exégètes, il n'en reste pas moins l'incomparable docteur de la grâce.

II. Raisons providentielles de l'abandon des Juifs.

1. Responsabilité des Juifs infidèles. — 2. Leur conversion toujours possible, un jour certaine.

1. Paul a l'habitude de mettre en saillie des points de vue contradictoires en apparence sans prendre toujours la peine de les concilier. De son vivant, cette tactique fut plus d'une fois un prétexte d'accusations et une cause de malentendus. Fermez l'Épître aux Romains à la fin du chapitre IX, vous serez tenté d'en résumer la doctrine dans ces maximes d'un sens profond, mais trop faciles à travestir dès qu'on les sépare de leur contexte : « Rien ne sert de vouloir, tout dépend du bon plaisir divin. Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut. Les destinées des hommes sont dans ses

1. *De divers. quaestion. ad Simplician.* lib. I, qu. 2 (XL, 110-127). Voir sur les variations de S. Augustin la note H.

mains comme l'argile dans celles du potier. » Une conclusion fausse, quoique spécieuse, serait que l'homme n'a point de part dans l'affaire de son salut, que son activité est complètement absorbée par l'initiative divine. Mais qu'on lise un peu plus avant, on trouvera le correctif. On verra que l'homme répond librement à l'appel divin, qu'il est le maître de son sort éternel, que son incrédulité est inexcusable, que son endurcissement comble la mesure de ses crimes. Selon qu'on isole un de ces contrastes en l'exagérant, on est janséniste ou pélagien, disciple de Calvin ou d'Arminius; on prédestine au salut et à la damnation, sans tenir compte des actions de l'homme, ou l'on exalte le pouvoir de l'homme au point de supprimer l'initiative et l'indépendance de Dieu.

Le nouvel aspect de la doctrine de Paul peut se formuler en ces deux propositions accompagnées de leurs preuves[1] :

La faute de l'incrédulité des Juifs retombe sur eux.

En effet : Ils ont cherché le salut par une voie qui ne pouvait pas les y conduire. — Ils ne sauraient alléguer ni l'ignorance ni la bonne foi; leur tort est d'avoir suivi les traces de leurs pères, libres et infidèles comme eux. — Mais, s'ils le veulent, ils peuvent, même encore, remédier au mal en embrassant l'Évangile.

Du reste, le rejet d'Israël n'est ni total ni définitif.

Il n'a pas été total, puisque l'Église compte par myriades les judéo-chrétiens. — Il ne sera pas définitif, puisqu'un jour la nation en masse se convertira.

Qu'ils aient eu « du zèle pour Dieu », on ne peut leur refuser ce témoignage; mais c'est un zèle mal éclairé « qui n'est pas selon la science[2] ». Ils se sont aheurtés à la pierre d'achoppement, à Jésus-Christ, qui leur offrait le salut par la foi[3]. Ils comptent uniquement sur l'observation de la Loi, sans réfléchir qu'ils vont à l'encontre de la Loi dont le Christ est le but et le terme[4]. Ils veulent conquérir une justice qui leur soit propre, qui les dispense de l'humilité et de la reconnaissance, et ils méconnaissent ainsi la vraie justice

1. Rom. 9^{30}-11^{36} : Responsabilité des Juifs (9^{30}-10^{21}); espoir de salut pour eux comme pour les Gentils (11^{1-36}).
2. 10^{2}. — 3. 9^{32}. — 4. 10^{4}.

dont le caractère essentiel est de confondre l'orgueil[1]. Enfin ils cherchent leur salut dans le particularisme judaïque, alors « qu'il n'y a plus de différence entre Juifs et Grecs[2] », comme l'Écriture elle-même l'insinue clairement. Aveugles et malheureux qui s'obstinent dans le sentier abrupt et rocailleux de la Loi, quand le chemin frayé par le Christ est si droit, si large, si aisé. Il ne s'agit pas de monter au ciel pour y trouver un Sauveur, puisque Jésus-Christ s'est fait homme; il n'est pas question de descendre aux abîmes, puisque Dieu en a retiré le Christ; il suffit de croire de cœur que Jésus est le Seigneur et de confesser de bouche que Dieu l'a ressuscité des morts[3].

L'objection que cette explication provoque, c'est que l'infidélité des Juifs semble ainsi se réduire à une erreur invincible et partant excusable. S'ils ont fait fausse route, pour avoir « ignoré la justice de Dieu[4] », c'est un malheur, non une faute. Paul ne leur laisse pas le bénéfice de cette ignorance. L'Évangile leur a été prêché; il est impossible qu'ils ne l'aient point entendu, puisqu'il a retenti jusqu'aux extrémités du monde[5]. Ils n'ont pas « obéi à l'Évangile[6] » : telle est la vraie cause de leur incrédulité. Ce spectacle, tout affligeant qu'il est, n'a rien de nouveau pour qui connaît l'histoire d'Israël. La dureté de cœur est de tradition chez les Juifs. Isaïe s'en plaignait déjà de son temps : « Seigneur, disait-il, qui a prêté foi à notre message?... Tout le jour, j'ai étendu les mains vers un peuple qui refuse de me croire et qui me contredit[7]. » Bien avant Isaïe, ils avaient mérité les mêmes reproches[8]. Leur infidélité présente, objet de tant d'étonnement et de scandale, n'est qu'un fait de plus à joindre aux annales de leurs apostasies.

2. Mais la porte de l'Église ne leur est pas fermée. Paul continue à prier pour eux[9] : il ne prierait pas s'il savait qu'ils sont rejetés sans retour. Il s'efforce au prix de mille peines d'en gagner quelques-uns au Christ et ses efforts sont

1. Rom. 10^3; 9^{31-32}. — 2. 11^{32}. — 3. 10^{5-10}. — 4. 10^3. — 5. 10^{18}. — 6. 10^{16}. — 7. 10^{21} citant Is. 65^2. — 8. 10^{19} citant Deut. 32^{21}. — 9. 10^1.

souvent couronnés de succès[1]. C'est l'incrédulité qui les a retranchés de l'olivier franc; mais la foi peut les y greffer de nouveau[2]. Nous avons ici l'exacte contre-partie du chapitre IX et toute théorie qui néglige un de ces aspects de la question mutile la pensée de l'Apôtre.

Cependant la question reculée n'est point pleinement résolue. Les Juifs portent la peine de leur endurcissement et la responsabilité de leur réprobation retombe sur eux; la justice et la fidélité de Dieu se trouvent ainsi vengées; mais, puisqu'il tient dans ses mains les cœurs des hommes, n'était-il pas de sa sagesse et de sa bonté de faire de la race élue le noyau de l'Église et d'élargir l'ancienne théocratie au lieu de la transférer?

Tel est le problème que Paul aborde en terminant. Tout d'abord, il remarque qu'il est mal posé. « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple? » Cette question appelle une négation énergique. En effet, elle contredit une affirmation de l'Écriture trois fois répétée; et le simple rapprochement de « Dieu » et de « son peuple » montre assez l'impossibilité d'un rejet qui serait de la part de Dieu une inconstance, sinon une infidélité. « Non certes, Dieu n'a pas rejeté son peuple, qu'il a connu d'avance[3]. » L'homme modifie ses choix, parce qu'il

1. Rom. 11^{14} : « et salvos faciam aliquos ex illis ».

2. 11^{23} : « Sed et illi, si non permanserint in incredulitate, inserentur. »

3. $11^{1.2}$: Μὴ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο... Οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. La réponse, moins les mots ὃν προέγνω, est tirée de Ps. 93 (94)^{14}, dont la question est la contradictoire. Cf. Ps. 94 (95)^{4} et 1 Sam. 12^{22}. Les mots ὃν προέγνω, *quem praescivit*, sont entendus par saint Augustin (*De dono persev.* XVIII, n° 45) et son école au sens de « qu'il a prédestiné »; par Origène, Chrysostome et leurs adhérents ordinaires au sens de « qu'il a prévu devoir être fidèle ». Pour les uns comme pour les autres, l'incise est limitative et restrictive. Mais cela paraît inadmissible. En effet : *a*) Paul prendrait le mot « peuple » dans une acception toute différente dans la question et dans sa réponse et la difficulté subsisterait tout entière. — *b*) Sa réponse serait un truisme et reviendrait à ceci : « Dieu n'a pas rejeté ceux qu'il a prédestinés », ou plus simplement : « Dieu n'a pas rejeté ceux qu'il n'a pas rejetés ». — *c*) On donne à προέγνω le sens de « prédestiner » qu'il n'a pas, ou on le complète par une idée que rien ne suggère. Il vaut mieux lui laisser son sens naturel (connaître d'avance) qui convient parfaitement.

n'en prévoit pas tous les inconvénients. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu qui a choisi Israël pour son peuple, en dépit des infidélités prévues. La raison que Paul en donne, c'est que les dons de Dieu sont sans repentance. Israël, malgré son indignité présente, reste cher à Dieu à cause des patriarches; et l'élection dont ils furent l'objet engage en quelque sorte la fidélité divine[1].

Mais autre chose est de rejeter le peuple, en tant que peuple, autre chose est de permettre l'égarement des individus. En réalité, les individus n'ont jamais été protégés contre l'apostasie par le fait d'appartenir au peuple élu. Nous voyons dans l'histoire sainte que la providence a seulement veillé à ce que la défection ne fût jamais totale. Ce qui distingue Israël des autres nations, c'est qu'il peut être châtié, dispersé, exterminé presque, mais jamais sans espoir de retour. Toujours Dieu lui laisse un *reste,* un *rejeton,* un *germe,* dans lequel se concentre pour un temps toute la vie nationale et sur lequel fleurira le salut. Parmi les exemples de cette conduite providentielle, dont les prophètes à chaque page nous rappellent la loi, Paul en choisit un qui s'adapte admirablement aux conditions d'alors. Quand Élie se plaignait à Dieu de l'apostasie générale dont il était le témoin attristé, Dieu lui répondit qu'il s'était réservé sept mille hommes n'ayant pas fléchi le genou devant Baal. C'était le cœur de la nation sainte, l'espoir d'Israël et la preuve vivante de la fidélité de Dieu. « De même, conclut l'Apôtre, en ce temps-ci il y a eu un *reste,* selon l'élection de la grâce[2]. » L'application saute aux yeux. On ne peut pas dire

1. 11^{29} : Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ. L'Apôtre parle de dons entièrement gratuits, telle qu'est l'élection théocratique. N'ayant d'autre raison d'être que la bonté de Dieu, ils ne donnent point sujet au repentir. Israël, comme nation, reste donc cher à Dieu (11^{28} : κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας) : et parce qu'il est le peuple élu et parce qu'il descend des patriarches.

2. 11^{5}. C'est là le *reste* qu'Isaïe, 6^{13}, compare au tronc ravagé par le fer et le feu et qu'il symbolise par le nom donné à un de ses enfants, 7^{3} : *Shear Iashoub* « *reliquiae convertentur* » (Vulgate : *Qui derelictus est Jasub*). Voir Is. $10^{21\text{-}22}$; Jer. 23^{3}; Ezech. 14^{22}; Mich. 2^{12}; 5^{3}; Soph. 3^{13} etc.

que Dieu ait rejeté son peuple, pas plus qu'on ne pouvait le dire à l'époque d'Élie.

Ainsi s'évanouit l'objection théologique; mais une difficulté qu'on pourrait appeler de sentiment, une objection populaire, subsiste. Si, en droit, la nation, comme nation, n'est pas rejetée; en fait, la masse des individus est infidèle. Comment ce fait se concilie-t-il avec la providence spéciale dont Dieu entourait Israël?

La réponse de Paul tient en deux mots : l'apostasie des Israélites n'est pas absolue et elle n'est pas définitive. En d'autres termes : ceux qui sont infidèles aujourd'hui pourront être fidèles demain; en tout cas, à la fin des temps, Israël reviendra à résipiscence et rejoindra en masse l'Église. Il y a là un enseignement théologique et une prophétie; mais l'Apôtre y mêle des considérations profondes sur la providence surnaturelle et les voies impénétrables de Dieu.

Que l'apostasie ne soit pas complète, l'expérience est là pour le montrer. Paul lui-même, issu du plus pur sang juif, n'est-il pas chrétien[1]? L'Église de Jérusalem est florissante; elle a rayonné dans toute la Palestine; un grand nombre de Juifs de la *diaspora* ont embrassé l'Évangile. Quelques mois après l'envoi de notre lettre, saint Jacques pourra signaler à saint Paul les nombreuses myriades d'Hébreux convertis[2]. Ce n'est qu'une minorité, mais une minorité importante. Elle peut augmenter; l'Apôtre espère qu'elle augmentera et il prodigue dans cette espérance ses efforts avec ses prières.

Mais, quant à la conversion finale d'Israël, l'espérance est une certitude. Paul promulgue hautement « ce mystère », soit qu'il le tire de ses propres révélations, soit qu'il le présente comme une conséquence infaillible des oracles prophétiques : « L'endurcissement partiel d'Israël s'est produit jusqu'à ce qu'entrât la plénitude des nations et ainsi tout Israël sera sauvé[3]. » Admirable tactique de Dieu! Les Gentils, d'abord incrédules, ont été appelés à la foi, grâce

1. Rom. 11^{1}. Une autre explication est cependant possible.
2. Act. 21^{20} (πόσαι μυριάδες). Cf. Act. 4^{32}; 5^{14} etc.
3. Rom. $11^{25.26}$, avec renvoi aux prophètes.

à l'incrédulité des Juifs; les Juifs refusent de croire à la miséricorde faite aux Gentils, pour être à leur tour l'objet de la miséricorde. « Dieu a enfermé tous les hommes dans l'infidélité afin de leur faire miséricorde à tous[1]. » N'est-ce pas le cas de s'écrier : « O profondeur de richesse et de sagesse et de science! » Et peut-on ne pas adorer les insondables jugements de Dieu et ses inscrutables desseins! C'est le dernier mot de l'Apôtre.

1. Si les coryphées de la Réforme refusaient de croire à la conversion finale des Juifs, c'était uniquement pour des préjugés dogmatiques. Luther disait que les Juifs, étant aussi durs que la pierre, que l'acier, que le *diable,* — car il mêlait le diable à tout, — n'étaient pas susceptibles de conversion. Les protestants modernes sont revenus en général à une meilleure exégèse de saint Paul, dont l'enseignement n'est pas équivoque. L'Apôtre a déjà fait pressentir, au cours du chap. XI, la conversion finale des Juifs (v. 11-12, 16, 23-24) : il l'annonce maintenant sans ambages (v. 25-26). Le texte grec est encore plus explicite que la Vulgate : πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (*omnis Israel salvus fiet,* et non pas *fieret;* il s'agit d'un fait et non d'une intention). Saint Paul appelle cela un *mystère;* c'est-à-dire, conformément à son langage, un plan rédempteur qui était le *secret* de Dieu, parce qu'il procède de sa volonté libre, mais qui a cessé d'être un *secret* depuis que Dieu l'a révélé à ses confidents pour être publié partout. Ce mystère, ce dessein providentiel, consiste en ceci : Dieu a permis l'aveuglement (*caecitas*) ou plutôt l'endurcissement (πώρωσις) de la majorité des Juifs pour hâter l'évangélisation des Gentils et piquer ainsi d'émulation les Juifs eux-mêmes; mais lorsque les nations païennes dans leur ensemble (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) seront entrées dans l'Église, le tour d'Israël viendra et alors *tout* Israël sera *sauvé.* Il s'agit évidemment du *salut* messianique et la *totalité* doit s'entendre de la masse d'Israël comme nation, abstraction faite des individus. La *plénitude des nations* s'entendra de même. Pour le détail, voir Cornely ou Lagrange.

LIVRE QUATRIÈME

LA CAPTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

LES ÉPITRES DE LA CAPTIVITÉ

1. Cadre historique et traits généraux.

1. Paul prisonnier du Christ. — 2. Caractères communs de ces Épîtres.

1. Les trois lettres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens, avec le billet à Philémon qui sert comme de préambule ou de post-scriptum à la première, forment entre elles un groupe encore plus étroitement apparenté que les quatre grandes Épîtres. Aux traits communs de doctrine, à l'unité de temps et de lieu, s'ajoute ici l'identité de la scène et du décor extérieur. Ambassadeur du Christ dans les fers, Paul est prisonnier[1]; mais il prévoit sa libération prochaine, il fait des plans pour le jour de la délivrance[2]. Sa captivité n'est pas rigoureuse; il jouit d'une demi-liberté; il voit ses amis, converse avec ses disciples, poursuit même son apostolat effectif[3]. Tous ces détails nous font songer à Rome plutôt qu'à Césarée et nous y plaçons la composition de ces lettres, avec une pleine certitude pour l'Épître aux Philippiens, avec une très forte probabilité pour les trois autres. Celles-ci furent expédiées ensemble et par le même courrier[4]. Nous croyons qu'un intervalle assez

1. Eph. 3^{1}; 4^{1}; 6^{20}; Philem. v. 1 et 9; allusion aux chaînes, Phil. $1^{7.13.14.17}$ Col. $4^{3.18}$; Philem. v. 10 et 13.
2. Phil. $1^{25\text{-}26}$; 2^{24}; Philem. v. 22.
3. Phil. 1^{20}; Eph. 3^{12}; 6^{19}; Philem. v. 8. Cf. Act. 28^{31}.
4. Eph. 6^{21}; Col. 4^{7} (Tychique).

court les sépare de l'Épître aux Philippiens qui, selon toute apparence, est la dernière de la série. Cela nous reporte à l'an 61 ou 62.

La situation historique n'est pas difficile à restituer. Un esclave de Philémon, Onésime, avait quitté son maître après l'avoir volé[1]. Rome, ce rendez-vous de toutes les misères et ce cloaque de tous les vices, dans son immense et confuse population cosmopolite, promettait un asile sûr aux esclaves fugitifs, aux repris de justice, aux aventuriers de toute espèce. Onésime s'y rendit. Peut-être espérait-il trouver chez l'ami de son maître secours et protection. Il y trouva mieux encore : la foi et le baptême. En le renvoyant à Colosses, Paul lui remit le petit billet, écrit de sa propre main, qui est notre Épître à Philémon. Avec lui partait Tychique, chargé d'un message spécial pour l'église de Colosses. Il y avait là quelque chose d'insolite. Paul n'avait pas coutume de bâtir sur les fondements d'autrui et cette église n'était pas son œuvre : Épaphras en était l'apôtre. Il est vrai qu'elle tenait à Paul par les liens les plus intimes; les fidèles se réunissaient dans la maison de son ami Philémon, sous la direction d'Archippe, probablement le fils de ce dernier. Il y a même lieu de conjecturer qu'Épaphras, effrayé des dangers courus par ses néophytes et trop faible pour résister seul au torrent des idées nouvelles, avait imploré l'assistance d'un plus puissant que lui : l'humble missionnaire s'effaçait derrière l'apôtre dont l'intervention semblait seule capable de conjurer le mal[2]. Les doctrines théosophiques mêlées de pratiques singulières qui s'infil-

1. Cela semble résulter de Philem. v. 18-19 : Εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει ἐμοὶ ἐλλόγα... ἐγὼ ἀποτίσω. Paul ne ferait pas allusion à cette injustice, à cette dette, il ne la prendrait pas sur lui, s'il n'en avait connaissance par les aveux du coupable.

2. C'est Épaphras qui a signalé à Paul les dangers de cette jeune chrétienté, Col. 1^{8}. L'état de ses néophytes lui cause une grande inquiétude (ἀγωνιζόμενος) et de vives préoccupations (πολὺν πόνον), Col. $4^{12.13}$. On ne comprendrait donc pas qu'il en restât éloigné, s'il ne comptait sur le secours de Paul. Le ton de la lettre fait voir que l'entente la plus complète et une parfaite harmonie de vues règnent entre ces deux hommes.

traient sourdement à Colosses ne pouvaient manquer d'envahir tôt ou tard les cités voisines, Hiérapolis et Laodicée, et de gagner aussi à la longue la capitale de la province, Éphèse, en relations suivies avec les villes de la vallée du Lycus[1]. Paul jugea donc à propos de reprendre, sous une forme plus générale, le sujet développé dans l'Épître aux Colossiens, en laissant de côté tout ce qu'elle contenait de personnel et de local. De cette pensée naquit la lettre circulaire adressée à plusieurs églises d'Asie et connue maintenant sous le nom d'Épître aux Éphésiens. L'Épître aux Philippiens dut son origine à une cause toute fortuite. Un habitant de Philippes, Épaphrodite, avait porté à Paul prisonnier une généreuse offrande de la part de ses concitoyens[2]. Son intention était, semble-t-il, de se vouer au service de l'Apôtre; mais il tomba gravement malade et, à peine rétabli, la nostalgie le prit. Paul, acquiesçant à ses vœux, lui confia pour ses compatriotes une lettre débordante d'affection, où remerciements et éloges revêtent la forme la plus noble et la plus délicate.

2. Dans les Épîtres de la captivité, plusieurs questions vitales d'autrefois passent au second plan; quelques-unes, à peine ébauchées jusqu'ici, prennent une importance prépondérante : mais les théories nouvelles sont toujours greffées sur les doctrines anciennes, comme ces dernières ont un écho dans les écrits présents. Il y a un développement, expliqué et justifié par les circonstances; il n'y a nulle part solution de continuité.

La crise judaïsante s'est calmée; la guerre livrée jadis aux champions du judaïsme s'éteint graduellement : partout la

1. Ces trois villes forment un triangle isocèle dont la base, d'une dizaine de kilomètres, a pour extrémités Hiérapolis et Laodicée, assises en face l'une de l'autre des deux côtés du Lycus et dont le sommet, Colosses, est en amont et sur le Lycus même, à seize ou dix-huit kilomètres de chacune d'elles. La vallée du Lycus était la route commerciale reliant Éphèse à la Galatie et à la Cilicie.

2. Phil. 4[18]. Cet Épaphrodite n'a de commun que le nom avec l'Épaphras des Épîtres précédentes. Bien qu'Épaphras soit la forme abrégée d'Épaphrodite, les deux noms sont toujours distincts dans nos lettres.

lutte se termine, tout porte à le croire, par le triomphe des idées de Paul. Il subsiste bien à l'horizon quelques nuages : la violente et brusque sortie contre « les chiens, les mauvais ouvriers, les partisans de la mutilation[1] », en est la preuve; mais, si les chiens aboient encore à distance, ils n'osent plus s'exposer aux coups terribles de l'Apôtre. Les faux docteurs de Colosses sont, il est vrai, teintés de judaïsme; mais c'est un judaïsme conciliant qui ne veut plus s'imposer à tout prix, trop heureux d'être toléré, un judaïsme assez semblable à celui des scrupuleux de Rome qui distinguaient entre jour et jour, entre mets et mets. Sans pitié pour les erreurs de principe d'un dogmatisme intransigeant, Paul sait condescendre aux inquiétudes des consciences pusillanimes; et voilà pourquoi le ton de sa polémique, en face d'ennemis qui désarment, est si fort amorti. En revanche, des tendances nouvelles se font jour. La prédication primitive au sujet de Jésus avait été simple. On envisageait en lui le Fils de Dieu, le messie, le rédempteur, le sauveur unique, le juge suprême; on racontait sa naissance du sang de David, ses miracles et ses enseignements, sa mort et sa résurrection, la promesse de son retour glorieux. Il y avait là tous les éléments d'une christologie, à condition de les réunir et de les fondre en un système. Mais d'abord on n'y songea pas. Il suffisait de savoir qu'il faut croire et espérer en lui, qu'il faut l'aimer et lui obéir. Cependant le besoin inné de connaître et de comprendre ne devait pas tarder à faire valoir ses droits et il était juste de le satisfaire. D'où venait Jésus? Qu'était-il dans son existence antérieure? Quel était son rôle dans la création du monde et la vie de l'Église? Faute de répondre à ces questions, les néophytes cherchaient le mot de l'énigme dans les idées héritées de leurs pères, qu'ils n'avaient pas dépouillées toutes au seuil du baptistère et ils se faisaient une théologie à leur guise. Il convenait de les illuminer, de les initier à la sagesse, de leur

1. Phil. 3^{2-3} : Videte canes, videte malos operarios, videte *concisionem* (κατατομήν). Nos enim *sumus circumcisio* (ἡ περιτομή). Noter le sarcasme et le jeu de mots. Ce qui rend l'ironie plus sanglante c'est que κατατομή et κατατέμνω se disent des mutilations proscrites par la Loi (Lev. 21^{5}; 1 Reg. 18^{28}; Is. 15^{2}).

dévoiler le mystère, de les élever enfin à cette science supérieure dont ils étaient si jaloux et si fiers. Le premier caractère de ce groupe d'Épîtres est donc une christologie très développée.

Le second est un enseignement plus précis sur la nature et la constitution de l'Église. L'Église était en train de s'organiser. Grâce aux efforts de Paul, l'union entre les deux fractions du christianisme s'opérait à vue d'œil. Elle n'était plus retardée que par les dernières prétentions des judéo-chrétiens qui, n'insistant plus guère sur l'observation intégrale de la Loi, demandaient qu'on en retînt du moins quelque chose et par l'universalité même de l'Église, composée de peuples si divers d'esprit, de sang, de mœurs, de langue, qui se jalousaient, se détestaient, se méprisaient mutuellement. Il fallait tout fondre en un dans le Christ; car l'Église n'est pas la somme des croyants isolés, ni l'ensemble des chrétientés nationales, mais le corps mystique du Christ, animé d'un même Esprit, participant à la même vie, aspirant à la même fin, sous la dépendance du même chef. Telle est la vérité qui prendra le plus de relief dans les Épîtres de la captivité.

En les parcourant, on est frappé de la part faite à l'intelligence. Les mots relatifs à la connaissance intellectuelle, tels que vérité, science, doctrine, révélation, sagesse, compréhension, lumière, avec leurs dérivés et les vocables de sens contraire, sont répétés à profusion. Dans le même ordre d'idées, un certain nombre de termes font ici leur apparition pour la première fois. Jadis Paul semblait faire de la sagesse l'apanage des parfaits; maintenant il la souhaite à tous, ainsi que cette science éminente qu'il qualifie lui-même de *surscience* (ἐπίγνωσις)[1]. Enfin une de ses préoccupations les plus vives est d'expliquer le secret, caché aux générations passées et aujourd'hui révélé aux apôtres et aux prophètes, qu'il désigne sous le nom de *Mystère*. N'exagérons point cependant le contraste avec les grandes Épîtres. Il est intéressant de comparer, dans

1. Le mot paulinien ἐπίγνωσις forme trait d'union entre les diverses Épîtres de Paul. Il se trouve dans chacune des lettres de la captivité et des Pastorales. Il est particulièrement fréquent dans les premières.

les deux groupes, les notions de justice, de foi, de grâce, de loi, de péché. Les théories longuement développées aux Romains ou aux Galates sont ici rappelées comme des axiomes, comme des résultats acquis, acceptés. Mais elles reçoivent souvent une expression plus brève et en même temps plus précise. Je désire avoir, dit l'Apôtre, « non pas ma justice qui serait le fruit de la Loi, mais la justice produite par la foi du Christ, la justice qui vient de Dieu, fondée sur la foi[1] ». Nous connaissons bien cette justice engendrée par la foi et que la Loi ne saurait atteindre, justice qui est en même temps de Dieu et de l'homme : de Dieu parce qu'elle émane de lui, de l'homme parce qu'elle lui est inhérente; et nous remarquons aussi que l'équivoque grammaticale de « justice de Dieu » a été levée. Non moins admirable dans sa concision est cette autre formule : « Vous avez été sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et cela non point par vous-mêmes, c'est un don de Dieu; non par les œuvres, afin que nul ne se glorifie[2]. » Si le salut — c'est-à-dire la grâce habituelle — est substitué à la justification, c'est que la controverse ne roule plus sur le *passage* de l'état de péché à l'état de justice. Comme les œuvres de la Loi ne sont plus en question, ce sont les œuvres sans distinction qui prennent leur place. La thèse s'élargit

1. Phil. 3^9 (cf. Rom. 1^{17}; 3^{21-22}) : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. La couleur paulinienne de ce passage saute aux yeux et n'est plus guère niée par personne. Il est inutile d'en marquer le détail.

2. Eph. 2^{8-10} : Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ. Il faut remarquer : *a*) Le salut déjà accompli en principe (σεσωσμένοι). Cf. Rom. 8^{24}; Tit. 3^5 et 1 Cor. 1^{18}; 15^2; 2 Cor. 2^{15}. — *b*) Le salut par (διά) la foi, essentiellement paulinien. Cf. Rom. 4^{23-25}; Gal. 2^{16}; 3^{14-26}; Phil. 3^9 etc. — *c*) L'instrumentalité de la grâce (τῇ χάριτι) ou de la foi, opposée à celle des œuvres (οὐκ ἐξ ἔργων). Cf. Rom. 3^{24} (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); 11^6 (εἰ χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων) etc. — *d*) Le choix d'un moyen de salut qui ôte tout prétexte à la vaine gloire (ἵνα μή τις καυχήσηται). Cf. 1 Cor. 1^{29} (ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ); 4^7; 2 Cor. 10^{17} et Rom. 4^2. — *e*) La transformation produite par la grâce, présentée comme une *création* (ποίημα, κτισθέντες). Cf. 2 Cor. 5^{17} (εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις); Gal. 6^{15} (καινὴ κτίσις) etc. — *f*) Le οὐκ ἐξ ὑμῶν répond au : *Quid habes quod non accepisti?* (1 Cor. 4^7), à Tit. 3^5 et est notoirement dans le goût de Paul.

et se généralise. Mais le rôle de la foi, comme principe et instrument du salut, la nécessité absolue de la grâce et sa définition comme don de Dieu échappant au mérite, sont tout à fait dans l'esprit de Paul et l'expression finale (ut ne quis glorietur) est aussi d'une saveur bien paulinienne.

II. Le billet à Philémon.

1. La question de l'esclavage. — 2. Le cas d'Onésime.

1. Ce petit chef-d'œuvre de tact, d'urbanité, de noblesse, de grâce exquise, fut la première déclaration chrétienne des droits de l'homme. La question de l'esclavage avait déjà préoccupé l'Apôtre. Il ne pouvait songer à le proclamer aboli : la raison sociale, la sécurité de l'État, la pénétration pacifique du christianisme, l'intérêt bien entendu des esclaves eux-mêmes ne le permettaient point. L'empire romain comptait alors dix fois plus d'esclaves que de citoyens; une fortune de plusieurs milliers de *servi* n'avait rien d'exceptionnel et tel propriétaire en possédait plus de vingt mille. Prêcher brusquement l'émancipation à ces foules, c'était déchaîner la guerre civile, provoquer un cataclysme où l'empire pouvait sombrer et, en attendant, attirer sur l'Église naissante de terribles représailles. Du reste, l'expérience de tous les siècles montre ce qu'a d'utopique et de funeste, même pour ceux qui en bénéficient, le passage trop brusque de la servitude à la liberté. Inculquer à l'esclave sa dignité d'homme, apprendre au maître à voir en lui un frère, combler peu à peu l'abîme entre les castes, en rappelant aux chrétiens leur union dans le Christ et leur égalité devant Dieu : voilà tout ce que pouvait le christianisme à ses débuts. Le reste était affaire de temps : le ferment de liberté, d'égalité et de fraternité, déposé au sein de l'Église, lèverait infailliblement au cours des siècles, amenant, sans révolution ni secousse, d'un côté la libération progressive des esclaves, de l'autre l'extension des principes de justice et d'humanité qui rendraient désormais impossible le retour à la servitude.

Paul avait octroyé la charte de liberté chrétienne quand il écrivait aux Galates : « Vous êtes tous enfants de Dieu par la

foi, dans le Christ Jésus. Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme : tous vous êtes un dans le Christ Jésus[1]. » Pour des chrétiens, identifiés individuellement au Christ dans l'unité de son corps mystique, les inégalités naturelles de race, de condition, de sexe, ne comptent plus pour rien. Un esclave vaut un homme libre. « Que chacun, dit encore saint Paul, vive dans la condition où le Seigneur l'a mis, dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé... Vous étiez esclave? N'en ayez cure. » Suit une phrase ambiguë à force de concision et qu'on a interprétée dans des sens diamétralement opposés : *Sed et si potes fieri liber magis utere*[2]. Au gré des uns, l'Apôtre conseille de rester dans la servitude : « Même si tu peux devenir libre, demeure plutôt esclave. » Selon les autres, il recommande de saisir l'occasion de la liberté qui s'offre : « Si tu peux devenir libre, profites-en. » Quoi qu'il en soit, la thèse générale est la même : l'esclave appelé à la foi étant l'affranchi de Jésus-Christ et l'homme libre appelé à la foi étant l'esclave de Jésus-Christ, les différences sont extrinsèques, accidentelles, sans portée religieuse, négligeables au point de vue chrétien. Le christianisme n'annule ni les mariages ni les contrats, il ne rompt point les liens de parenté ou de subordination, mais il transforme les âmes et les rend supérieures aux contingences humaines.

1. Gal. 3^{27-28} : Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε. Il dit : « Vous êtes une même personne », et non pas « une même chose », parce que les chrétiens forment ensemble un seul Christ mystique.

2. 1 Cor. 7^{20-21}. L'amphibologie existe aussi en grec : Ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γένεσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Il faut cependant avouer que le καί favorise la première interprétation, qui est celle des anciens commentateurs grecs et latins, et qui semble mieux cadrer avec le contexte et avec l'esprit de Paul. On lira avec fruit les opuscules de Steinmann (cathol.), *Die Sklavenfrage in der alten Kirche*, Berlin, 1910; et *Paulus und die Sklaven zu Korinth*, Braunsberg, 1911. Après avoir fait l'historique de l'exégèse de 1 Cor. 7^{21}, depuis Origène, l'auteur soutient que le sens du verset peut très bien être : « Si toutefois il t'est possible de devenir libre, tant mieux; use de ta liberté comme un bon serviteur du Christ. » Mais il faut pour cela lire trop de choses entre les lignes.

Paul trace leurs devoirs aux maîtres comme aux esclaves. A ceux-ci, il enjoint une obéissance entière, sincère, intérieure, surnaturelle, sans trompe-l'œil ni basse flatterie, une obéissance relevée par la pensée de faire le bon plaisir de Dieu, soutenue par la crainte de ses jugements et l'espérance de ses rétributions éternelles. Aux maîtres, il prescrit la justice et l'équité envers leurs esclaves, il défend les menaces et les mauvais traitements, il rappelle le souvenir du Juge rigoureux et infaillible qui ne fait point acception de personnes. Les droits et les devoirs de l'esclave! Quelle étrange utopie aux yeux du monde raffiné de ce temps-là! C'était une question gravement débattue par les philosophes si l'esclave avait une âme. En tout cas, ce ne pouvait être qu'une âme servile dont il ne fallait attendre ni noblesse ni moralité. L'esclave n'avait pas plus de devoirs que l'animal : il n'avait, comme lui, qu'une tâche à remplir.

Quant à ses droits, l'axiome universellement reçu parmi les jurisconsultes était qu'il n'en pouvait avoir. L'esclave était un corps, une bête de somme, une machine vivante, une pièce de mobilier. On l'achetait le prix d'un cheval, on acquittait pour lui les mêmes péages, on le dressait, on l'exploitait de même, quitte à le revendre au rabais quand il était vieux ou usé. Du reste, on pouvait impunément en engraisser les murènes, le faire servir à des expériences de vivisection, le condamner à un célibat perpétuel, abuser ou trafiquer de sa pudeur, le séparer arbitrairement de sa compagne et de ses petits. Si certains propriétaires, par intérêt, par apathie, par crainte ou par humanité, traitaient mieux leurs esclaves, ceux-ci n'en restaient pas moins à la merci de toutes les passions et de tous les caprices. Les sociétés protectrices des animaux n'existaient point à Rome; les lois d'Adrien, d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle, pour mettre les *mancipia* un peu à l'abri du despotisme, n'étaient pas encore portées et ne furent jamais efficaces. Il fallut attendre que l'idée chrétienne, avec Constantin, Théodose et Justinien, pénétrât dans les mœurs aussi bien que dans le code.

2. Le cas d'Onésime était grave. Comme fugitif, il devait

avoir le front marqué au fer rouge d'un F indélébile et le cou garni d'un carcan. Comme voleur, il était à la discrétion de son propriétaire, pour mourir sous les fouets ou pour tourner la meule toute sa vie. Paul sait tout cela et il ne craint pas d'exposer le coupable à la vengeance et au ressentiment de son maître. Il reconnaît les droits de Philémon; il n'a pas voulu retenir Onésime sans son consentement; il ne lui demande pas en propres termes l'affranchissement de l'esclave, mais on voit bien qu'il y compte, qu'il en est sûr. Il lui suggère clairement cet acte de libéralité, d'autant plus méritoire qu'il sera plus spontané; il insinue qu'il pourrait le lui imposer au nom de son autorité paternelle et apostolique; mais, de fait, il ne le lui impose point[1]. Ce qu'il lui demande sans détour, c'est l'impunité d'Onésime. Lui, Paul, répond pour l'esclave; il se charge de sa dette; sur un ton moitié enjoué moitié sérieux, il en contracte l'obligation formelle, non sans laisser entendre que, s'ils réglaient leurs comptes, c'est Philémon qui resterait débiteur[2]. Conformément aux principes du christianisme, Philémon doit désormais regarder son esclave comme un frère, comme un futur compagnon de gloire dans le ciel[3]. Par une suprême délicatesse, après avoir tracé ce sublime idéal de charité et de

1. Les ordres, les conseils et les prières se mêlent au point qu'il est malaisé de dire où les uns finissent et où les autres commencent. — A) Paul *supplie* (παρακαλῶ) : *a*) comme ami (διὰ τὴν ἀγάπην), *b*) comme vieillard (πρεσβύτης), *c*) comme apôtre (Παῦλος), *d*) comme prisonnier du Christ Jésus (δέσμιος X. Ἰ.), en faveur de son fils qu'il a engendré dans les chaînes, c'est-à-dire de ses entrailles (τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα). — B) Il ne fait que *conseiller*, attendant le consentement de l'intéressé (χωρὶς τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι) et son acceptation spontanée (κατὰ ἑκούσιον). — C) Cependant il pourrait *commander* comme représentant du Christ vis-à-vis d'un chrétien (πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν); il compte sur l'*obéissance* de Philémon (πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ); il se sert même à l'occasion de l'impératif (προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ, ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα).

2. Paul promet d'indemniser Philémon (18-20). Rien ne manque à ce contrat, pas même la signature du débiteur (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω). Mais ni Paul ni Philémon n'ont songé un instant que le payement dût se faire en *espèces sonnantes*, comme le veulent certains exégètes modernes.

3. Οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν (v. 16). Philémon doit recevoir Onésime comme il recevrait Paul lui-même (15 : ὡς ἐμέ).

générosité chrétiennes, Paul exprime l'espoir que son ami, non content de remplir tous ses vœux, les dépassera.

On a souvent rapproché notre Épître d'une lettre écrite par Pline le Jeune sur un sujet semblable et dans une conjoncture analogue. Bien que le billet de Pline soit fort beau pour un païen, la comparaison est tout à l'avantage de l'Apôtre. Pline conjure son ami Sabinianus d'épargner la torture à un esclave fugitif. Qu'il sévisse à l'avenir sans pitié, en cas de récidive; pour le moment, le coupable est assez puni par les reproches acerbes et les menaces de Pline lui-même. Paul recommande tout autrement à Philémon le fils bien-aimé qu'il a engendré dans les chaînes.

Quoique l'Apôtre apprécie très haut l'indépendance morale de l'homme, il est permis de se demander si son esprit a jamais spéculé sur ce que l'esclavage antique avait d'injuste et d'inhumain. Chez les Hébreux, l'esclavage était le plus souvent volontaire et ne différait guère de la simple domesticité. Pour les compatriotes, il prenait fin au bout de six ans au plus, sauf le consentement formel de l'intéressé; et le législateur avait prévu comme ordinaire le cas où ce consentement serait librement donné. Il en était tout autrement dans les milieux païens, où l'esclave n'était plus un homme. Mais, là aussi, il y avait des droits acquis et des intérêts à ménager. Le brusque arrêt d'une machine si nécessaire au fonctionnement de l'empire était trop périlleux; et le rejet sans préparation de cette institution tant de fois séculaire était à peine moins inique et moins immoral que son maintien inconditionné. C'était assez que l'esprit chrétien la minât par la base et, en attendant sa chute définitive, en corrigeât les abus.

CHAPITRE II

PRÉÉMINENCE DU CHRIST

I. Les faux docteurs de Colosses.

1. — Éphésiens et Colossiens. — 2. L'hérésie de Colosses.

1. Les deux Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens sont entre elles comme les Épîtres aux Galates et aux Romains. La plus courte et la première écrite, dans chaque groupe, sert respectivement de canevas à la suivante. La lettre aux Colossiens, plus alerte, plus vivante, plus personnelle, vise un but précis et immédiat et s'attaque à un adversaire déterminé; l'Épître aux Éphésiens, plus pleine, plus mûrie, plus étudiée, fait abstraction des controverses et observe la marche régulière d'un traité dogmatique. Le sujet est de même, la suite des idées aussi; beaucoup d'expressions et de tours de phrases sont identiques. Cependant la seconde n'est ni le décalque ni le pastiche de la première. On y reconnaît un esprit qui puise librement dans son propre fonds, sous l'empire des mêmes desseins ou des mêmes besoins : il n'y a rien de l'imitateur servile dont la main se trahit par le soin excessif qu'elle prend de se cacher.

L'Épître aux Colossiens n'a de spécial que la polémique contre les sectaires[1], un mot de circonstance[2] et quelques détails d'un caractère personnel[3]. Par contre, l'Épître aux Éphésiens n'a de particulier que l'entrée en matière[4], la définition et la description du corps mystique[5], avec la panoplie finale[6]. Encore y a-t-il, dans les parties propres à chacune, plusieurs idées et locutions communes aux deux. Les rapports deviennent même plus étroits dans la section

1. Col. 2^{1-9}, $^{16-23}$. — 2. 3^{1-4}. — 3. 4^{9-18}.
4. Eph. 1^{3-14}. — 5. 3^{15}-4^{21}; 5^{23-32}. — 6. 6^{10-17}.

parénétique. Sauf deux ou trois versets, tout le premier chapitre de la lettre aux Colossiens pourrait se reconstituer à l'aide de fragments pris çà et là dans la lettre aux Éphésiens, mais placés dans un contexte différent. Cette comparaison minutieuse est une preuve très forte en faveur de l'authenticité des deux Épîtres.

A vouloir les étudier séparément, on s'exposerait à mille redites. Mieux vaut saisir l'idée dominante de chacune d'elles et y rattacher les passages parallèles de l'autre. L'idée maîtresse de l'Épître aux Colossiens est sans contredit la prééminence du Christ considéré, soit dans sa vie divine au sein du Père, soit dans ses rapports avec le monde; celle de l'Épître aux Éphésiens est non moins clairement l'union des fidèles avec le Christ et dans le Christ comme membres du corps mystique. La première aurait pour épigraphe : « Il faut que le Christ prime en toutes choses[1] »; et la seconde pour formule : « Le Christ est tout en tous[2] ».

2. Les hypothèses émises au sujet des novateurs de Colosses sont aussi variées que les couleurs de l'arc-en-ciel. Tour à tour, ces sectaires sont devenus pythagoriciens, épicuriens, stoïciens, néo-platoniciens, esséniens, pharisiens, ébionites, cabalistes, chaldéens ou mages, gnostiques, partisans de Cérinthe ou de Valentin et même — qui le croirait? — élèves d'Apollos ou disciples de Jean. Cette bigarrure, qui fait peu d'honneur au flair critique des exégètes et montre que leur imagination se développe parfois aux dépens du bon sens, doit nous enseigner la circonspection dans la solution d'un problème où les inconnues dépassent les données.

Il est certain que la très grande majorité des fidèles de Colosses venait de la gentilité. S'il y avait parmi eux des Juifs convertis, ils devaient y être en proportion infime, puisque saint Paul ne fait aucune allusion à leur existence. Ces mots « la Loi qui était contre nous, qui nous était contraire[3] », ne prouvent nullement l'origine juive des Colossiens; car la Loi était nuisible aux Gentils comme aux Juifs,

1. Col. 1^{18}. — 2. Col. 3^{11}. — 3. Col. 2^{14}.

quoique pour des raisons différentes. D'autre part, avant leur conversion, les Colossiens étaient « étrangers[1] » à la théocratie d'Israël; et ils n'ont jamais reçu d'autre circoncision que la circoncision spirituelle, celle du Christ[2]. Le fait d'avoir eu pour apôtre un païen converti, Épaphras, n'est pas non plus sans signification : il est bien difficile d'imaginer qu'il eût pu constituer et organiser une église dont la majorité ou une très notable portion aurait été de race juive.

Néanmoins les tendances des faux docteurs sont nettement judaïsantes, non pas de ce judaïsme intransigeant qui voulait s'imposer en Galatie ou même à Corinthe, mais d'un judaïsme tempéré et à petite dose, d'un judaïsme bénin, capable de transactions et de compromis. Les tendances judaïsantes ressortent évidemment du passage suivant : « Que nul ne vous juge dans le manger ou le boire, ou en matière de fêtes, de néoménies, ou de sabbats : c'est là une ombre des choses futures dont le corps [c'est-à-dire la réalité et la substance] appartient au Christ[3]. » Qui possède le corps ne s'acharne pas après l'ombre et qui tient la réalité n'a que faire de la figure. Néoménies, sabbats, lois relatives aux aliments et autres prescriptions judaïques n'ont plus d'importance ni même de signification; elles n'avaient un sens

1. Col. 1^{12} : ἀπηλλοτριωμένοι. Cf. Eph. 2^{12} : ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. — 2. Col. 2^{11-13}.

3. Col. 2^{16-17} : *In cibo aut in potu.* Les prohibitions mosaïques relatives aux boissons ne concernaient que certaines personnes (prêtre officiant, Lev. 10^{9}; naziréen, Num. 6^{3}) ou certains cas particuliers (liquides contenus dans des vases souillés, Lev. 11^{34-36}). Mais probablement les sectes juives rigoristes, comme les esséniens et les thérapeutes et certainement les réchabites, avaient étendu les défenses de Moïse et proscrivaient le vin, les boissons fermentées. — *In parte* (ἐν μέρει, en fait de) *diei festi, aut neomeniae aut sabbatorum.* Ces trois mots mis ensemble embrassent toutes les fêtes juives, annuelles (ἑορτή), mensuelles (νεομηνία), hebdomadaires (σάββατα). Gal. 4^{10} (ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς) a la même énumération en ordre inverse, le dernier mot désignant sans doute les années sacrées (jubilaires). — *Quae sunt umbra futurorum : corpus autem Christi.* Ces fêtes étaient l'ombre (σκιά), la figure, le type de l'avenir, c'est-à-dire de l'économie chrétienne. Mais le corps (τὸ δὲ σῶμα), la réalité, l'antitype *est* (sous-entendu ici, parce qu'il se trouve dans la phrase précédente) du Christ, c'est-à-dire lui appartient, le concerne.

qu'autant qu'elles figuraient l'avenir. Maintenant ces vieux préceptes sont morts pour nous, parce que Jésus-Christ les a cloués à la croix, pour les empêcher de tyranniser plus longtemps les hommes; et nous sommes morts pour eux, puisque nous participons mystiquement à la mort réelle du Christ.

Si en mourant avec le Christ vous fûtes délivrés des éléments du monde, pourquoi vous laissez-vous encore imposer des lois comme si vous viviez dans le monde? On vous dit : « Ne prenez pas, ne goûtez pas, ne touchez pas! Tout cela est d'un usage pernicieux. » [Oui; mais seulement] d'après les préceptes et la tradition des hommes[1].

Ce judaïsme n'est pas du tout l'observation pure et simple de la Loi; il s'y mêle des préceptes arbitraires qui n'ont jamais eu la sanction de Dieu et que Paul, à l'exemple du Maître, qualifie de traditions humaines : telles, les restrictions relatives aux boissons, dont le législateur des Hébreux n'avait point parlé. En revanche, les novateurs ne semblent pas avoir insisté sur la circoncision; autrement l'Apôtre ne se contenterait pas d'une allusion dédaigneuse à la circoncision faite de main d'homme[2] qui n'a pas, comme le baptême,

1. Col. $2^{20.22}$: *Si mortui estis* (εἰ ἀπεθάνετε, à l'aoriste), si vous *mourûtes* avec le Christ dans le baptême, comme vous ne pouvez en douter (Rom. 6^{2-6}). — Pour *ab elementis hujus mundi*, voir t. II, note Q. — *Quid adhuc tanquam viventes in mundo decernitis?* Traduction obscure et peu exacte. Il faudrait : Pourquoi vous laissez-vous imposer des lois? (δογματίζεσθε, au passif ou mieux au moyen). — *Ne tetigeritis* etc., ce sont les lois arbitraires et purement humaines qu'on veut leur imposer (*secundum praecepta et doctrinas hominum*). Ces préceptes sont d'origine *humaine*, en tant qu'ils vont au delà des prescriptions mosaïques.

2. Col. 2^{11} : *In quo circumcisi estis circumcisione non manu facta* (ἀχειροποιήτῳ) *in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi*. Le *sed* est de trop et trouble le sens : « Vous fûtes circoncis [au baptême] d'une circoncision *non-faite-de-main-d'homme* [c'est-à-dire *spirituelle*] qui dépouille complètement [ἐν τῇ ἀπεκδύσει] le corps de chair, [je veux dire] de la circoncision du Christ. » Ici l'allusion à la circoncision *faite de main d'homme* est indirecte et contenue dans son contraire, la circoncision ἀχειροποίητος. L'allusion est directe dans Eph. 2^{11} : *Vos gentes in carne, qui dicimini praeputium, ab ea quae dicitur circumcisio in carne, manu facta* (χειροποιήτου) : « Vous, Gentils, qui êtes appelés incirconcis par ce qu'on appelle la circoncision faite de main d'homme en la chair. »

la vertu de nous dépouiller « du corps de chair », c'est-à-dire des influences malsaines opposées à l'action de l'Esprit.

On voit par là que le judaïsme de Colosses ne ressemblait guère à celui des pharisiens de Jérusalem, d'Antioche et de Galatie. Il se fondait en un syncrétisme bizarre avec des spéculations et des pratiques d'origine bien différente. « Veillez à ce que nul ne nous entraîne comme un butin par la philosophie et une tromperie vaine, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon le Christ[1]. » La philosophie n'est pas ici l'étude ou l'amour de la sagesse, mais un ensemble de rêveries que les charlatans de Colosses décoraient peut-être du nom de philosophie pour hypnotiser les foules, chez qui les grands mots sonores en imposent toujours. L'Apôtre leur restitue leur vrai nom de tromperies vaines. Elles s'appuyaient sur « les traditions des hommes » et l'on peut entendre également par là soit les doctrines d'une école philosophique, par exemple celle de Pythagore, soit les enseignements que les sectes juives d'alors prétendaient avoir reçus de Moïse par transmission orale, soit un de ces systèmes hybrides, résultant d'un syncrétisme judéo-païen, si communs à cette époque. La dernière hypothèse est assurément la plus probable et celle qui rend le mieux compte de ce mélange déconcertant d'observances et de spéculations contradictoires. Les Juifs ont fourni surtout les pratiques; les philosophes païens ont donné les idées. Or tout cela — idées et pratiques — est rangé par saint Paul parmi les éléments du monde (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Les éléments du monde représentent les notions rudimentaires qui conviennent à l'enfance de l'humanité et que les sages — ou Dieu lui-

1. Col. 2[8] : διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. — Le nom de *philosophie* était alors fort en honneur. Philon s'en sert continuellement pour désigner la religion juive, la révélation mosaïque; Josèphe appelle écoles de philosophie (φιλοσοφίαι τρεῖς, *Antiq.* XVIII, I, 2 etc.) les pharisiens, les sadducéens et les esséniens. Rien d'étonnant si les séducteurs de Colosses s'affublaient du titre de philosophes. — Comme les pharisiens contemporains du Christ, comme plus tard les cabalistes, les gnostiques en appelaient volontiers à la *tradition*. Cf. saint Hippolyte, *Philosophumena*, V, 7; VII, 20; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17.

même s'accommodant à sa faiblesse — lui apprennent comme un alphabet, pour la préparer à un enseignement plus relevé, plus viril, plus divin. La Loi de Moïse, elle aussi, est comprise dans cette institution élémentaire. Dès qu'apparaîtra celui en qui la plénitude de la divinité habite corporellement et en qui sont cachés tous les trésors de science et de sagesse, ces lueurs crépusculaires s'évanouiront comme des ombres : tout enseignement qui n'est pas « selon le Christ » sera réprouvé.

Deux pratiques, fruit direct des spéculations philosophiques, n'ont pas un caractère judaïsant bien prononcé : l'ascétisme exagéré et le culte mal entendu des anges. « Ces observances — dit l'Apôtre, faisant allusion aux prohibitions diverses auxquelles se soumettaient les Colossiens — ont un renom de sagesse par leurs dehors de piété spontanée, d'humilité et de mépris du corps, [mais] n'ont en soi rien d'honorable, [n'aboutissant] qu'à engraisser la chair [1]. » Voilà un effet bien inattendu des privations et des austérités. Les macérations embrassées arbitrairement peuvent *engraisser la chair* tout en exténuant le corps. On reconnaît bien là le langage et la

1. Col. 2^{23} : ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. La Vulgate est ici presque inintelligible, parce que : *a*) L'on ne se rend pas compte que *in superstitione et humilitate et non ad parcendum corpori* sont les trois choses qui donnent à ces doctrines un renom de sagesse. — *b*) *Superstitio* a un sens trop ouvertement défavorable. — *c*) *Non ad parcendum* devrait être rendu par un seul mot tel que *vexatio* (Ambrosiaster) afin de maintenir la même construction. — La dernière incise (non in honore aliquo ad saturitatem carnis) compte de toute manière parmi les plus difficiles. Estius explique : « Ces pratiques ne donnent pas au corps l'honneur qui lui est dû, en le soumettant à d'excessives rigueurs. » Mais ce sens ne satisfait point. Ici *chair* et *corps* ne sont pas synonymes et πλησμονή doit garder l'acception péjorative qui lui est habituelle. Les autres explications proposées ne sont pas plus satisfaisantes. Le seul sens raisonnable paraît être de voir dans οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός une incise adversative suggérée par le μέν de l'incise précédente et de les faire dépendre de ἔστι exprimé au commencement de la phrase : « Ces pratiques, *il est vrai* (μέν) sont réputées pieuses, humbles, austères; [*mais*, en réalité, elles *sont*] peu honorables (οὐκ ἐν τιμῇ τινι); [elles ne sont que] pour engraisser la chair (c.-à.-d. pour développer en nous les instincts mauvais). »

doctrine de Paul. Quant à dire quelles étaient ces abstinences, de quels principes elles s'autorisaient, comment elles dérivaient des spéculations théoriques, la forme trop elliptique du discours ne le permet pas. Le même sentiment de modestie outrée, s'alliant à la même prétention de sagesse, mettait en honneur le culte des puissances supérieures au détriment du seul Médiateur véritable. Que les fidèles se tiennent en garde contre les menées de ce faux dévot, qui les tromperait après s'être trompé lui-même, « faisant fond sur ses visions, vainement enflé dans son entendement charnel et n'adhérant pas à la tête [1] », d'où part tout l'influx vital pour animer le corps mystique. L'entendement *charnel* est celui qui se ferme à l'action du Saint-Esprit et s'ouvre aux inspirations de la nature, toujours sujette à l'illusion et à l'erreur. Cela fait supposer que les dévotions des Colossiens se rattachaient à leurs vues philosophiques et étaient le produit de leurs instincts visionnaires.

Quel nom donner à ces illuminés? La chose importe médiocrement et peut-être n'y a-t-il pas de nom usité qui leur convienne. On les a qualifiés d'*esséniens gnostiques* [2]. Ces deux mots, de prime abord, semblent jurer ensemble, le gnosticisme historique étant par essence anti-judaïsant. Mais il n'en fut pas ainsi à l'origine; et l'exemple de Cérinthe

1. Col. 2^{18-19}. La leçon du texte reçu (ἃ μὴ ἑώρακεν), difficile au point de vue grammatical, est d'une exégèse très facile : « s'occupant de ce qu'il n'a *pas* vu ». Au contraire, la leçon adoptée par les critiques, qui omettent la négation, donne un sens assez surprenant. Le texte serait-il corrompu, ainsi que plusieurs le supposent? Sur les diverses conjectures au sujet de la vraie leçon, voir Abbott, *Internat. Critic. Comment.*, p. 268-270.

2. Lightfoot, *Colossians and Philemon* [11], a deux doctes dissertations intitulées : *The Colossian Heresy*, p. 71-111, et : *The Essenes*, p. 347-417. L'auteur montre bien : *a*) que le gnosticisme est antérieur au christianisme et indépendant de lui; *b*) qu'il fit d'abord alliance avec le judaïsme et ne rompit définitivement avec lui que vers le milieu du deuxième siècle; *c*) que les tendances des esséniens avaient d'étroits rapports avec celles des gnostiques; *d*) que l'hérésie de Cérinthe représente un gnosticisme judaïsant plus développé que celui dont nous trouvons les traces dans l'Épître aux Colossiens. Cf. A. L. Williams, *The Cult of the Angels at Colossæ* (*Journal of Theol. Studies*, t. X, avril 1909, p. 413-438).

montre que le judaïsme ébionite pouvait s'accommoder d'un gnosticisme rudimentaire. La dénomination proposée est donc acceptable, pourvu qu'il soit entendu qu'on ne parle ni d'esséniens ni de gnostiques proprement dits. Les esséniens étaient cantonnés aux environs de la mer Morte et l'on ne constate pas leur présence, même à l'état sporadique, hors des limites de la Palestine et de la Syrie. D'un autre côté, les déclamateurs de Colosses ne s'identifient avec aucune secte gnostique historiquement connue. Les caractères essentiels de cette hérésie mobile et changeante, le dualisme, les émanations des éons, le docétisme enfin, percent à peine dans les erreurs de Colosses. Si c'est de l'essénisme, ce n'est plus l'essénisme palestinien; et si c'est du gnosticisme, ce n'est pas encore le gnosticisme du deuxième siècle. Mais voilà justement où gît la difficulté : comment expliquer les tendances judaïsantes dans une église où l'élément juif était si minime, la couleur essénienne des doctrines dans un pays si éloigné de la Palestine, les idées gnostiques avant l'apparition du gnosticisme?

Les Juifs étaient fort nombreux dans la vallée du Lycus. Ils s'y étaient incroyablement multipliés depuis le jour où Antiochus le Grand avait transplanté en Lydie et en Phrygie deux mille familles de captifs israélites. Cent vingt ans avant notre époque, la contribution envoyée par le seul district de Laodicée au temple de Jérusalem se montait à plus de vingt livres pesant d'or : ce qui suppose une population adulte de plus de dix mille hommes libres. L'influence religieuse de ces Juifs abhorrés et méprisés, partout où ils s'établissaient, est aussi certaine qu'inexplicable. On admirait leur morale et le sérieux de leurs convictions, on assistait à leurs assemblées, on écoutait volontiers la lecture de leurs livres saints et, si l'on acceptait rarement la circoncision, on se soumettait à leurs autres rites. D'autant plus que sans renier leur rigoureux monothéisme, qui leur donnait une telle supériorité sur les pauvres mythologies païennes, ils savaient l'agrémenter de spéculations théosophiques alors à la mode. Les esséniens, les thérapeutes, Philon, le livre d'Énoch, les Oracles sibyllins, le quatrième livre des Machabées, témoignent assez de cet

état d'esprit. Jamais les Juifs n'avaient fait pareil effort pour étendre leur prosélytisme sous le couvert de la philosophie. On leur attribuait la spécialité des sciences occultes. A Rome, ils étaient confondus avec les Chaldéens; un peu partout, ils passaient pour astrologues et cette réputation, loin de leur nuire, grandissait leur action.

Ce judaïsme nouveau devait trouver faveur parmi les Phrygiens, de tout temps célèbres par leur tendance à l'illuminisme. On eût dit que leur sol même les y portait. Cette nature âpre, tourmentée, secouée périodiquement d'affreux tremblements de terre, déchirée de crevasses qui vomissent encore des vapeurs sulfureuses, semblait le théâtre d'anciennes luttes entre puissances surhumaines. On montrait à Hiérapolis, non loin de Colosses, une bouche de l'enfer appelée Plutonium. Un ancien philosophe de ces contrées, Thalès, avait dit : « Le monde est un être animé et rempli de démons. » Les rites pratiqués en l'honneur de Cybèle, de Diane, de Sabazius, nous montrent jusqu'où pouvait aller l'exaltation mystique de ces peuplades. La Phrygie fut toujours le sol nourricier des sectes gnostiques les plus extravagantes. On y passait de la licence la plus effrénée au plus rigide puritanisme. C'était la patrie de tous les fanatismes et de tous les excès.

II. La primauté du Christ.

1. Titres et fonctions du Christ. — 2. Chef des anges.
3. En lui réside la plénitude ou plérome.

1. Les erreurs des Colossiens obligeaient l'Apôtre à restituer à Jésus-Christ, avec sa vraie place à côté du Père, son rôle dans la création du monde et la vie de l'Église :

Dieu nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés.

Ce Fils est Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, parce qu'en lui tout a été créé au ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances.

Tout a été créé par lui et pour lui; et il existe avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui.

Et il est la tête du corps, de l'Église : lui qui est principe, premier-né d'entre les morts, afin d'avoir la primauté en tout[1].

Saint Paul, selon son habitude, accumule sur la tête du Christ, sans se soucier de ce que nous pourrions appeler l'ordre chronologique, tous les titres qui lui appartiennent à raison de ses deux natures. Pas plus que saint Jean, il n'est disposé à diviser le Christ. Dans sa vie antérieure, le Christ est l'image de Dieu, le premier-né, le créateur, le conservateur, la fin de toutes choses; dans sa vie humaine, il est le premier-né des morts, la tête du corps mystique, le rédempteur des hommes et le pacificateur universel; des deux manières, il est le Fils bien-aimé, il est la fin des créatures, il domine toutes les puissances célestes, enfin il possède la plénitude.

La plupart de ces titres, communs à plusieurs lettres, seront étudiés ailleurs. Nous ne retenons ici que les trois points spéciaux à notre Épître.

I. Le Christ est image du Père, premier-né des créatures, auteur, conservateur et fin de toutes choses.

II. Le Christ est élevé au-dessus de tous les esprits célestes, soit comme leur créateur, soit comme leur chef.

III. Le Christ possède toute plénitude, plénitude de divinité et plénitude de grâces.

L'image du Dieu invisible — ou peut-être, plus exactement, de Dieu l'invisible[2] — est une expression empruntée au livre

1. Col. 1^{14-20}. *a*) Tout le passage Col. 1^{15-23} est suspendu au pronom relatif ὅς. *b*) 1^{15-17} a trait à la vie divine du Christ, soit en lui-même — comme image du Père — soit dans ses rapports avec la création, à laquelle il est antérieur (πρὸ πάντων, πρωτότοκος) et dont il est la cause efficiente (δι' αὐτοῦ), le conservateur (ἐν αὐτῷ) et la fin (εἰς αὐτόν). *c*) 1^{18-23} a trait à sa vie humaine ou plutôt à sa vie théandrique, comme chef de l'Église et premier-né d'entre les morts. *d*) La construction grammaticale des deux sections est la même : d'abord énonciation du fait (v. 15 et 18), puis justification du fait débutant par une formule identique ὅτι ἐν αὐτῷ (v. 16-17 et 19-23).

2. Col. 1^{15} : Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. La même phrase sans l'épithète τοῦ ἀοράτου se trouvait déjà dans 2 Cor. 4^{4}. La grammaire, l'usage de Paul et la théologie demandent que Θεός (avec l'article défini) désigne le Père et alors le qualificatif τοῦ ἀοράτου doit lui convenir, en

de la Sagesse et n'est en réalité qu'un synonyme du Fils. Qui dit image dit ressemblance et dérivation. Le fils est l'image du père, dont il est le vivant portrait, mais le père n'est point l'image du fils, bien qu'il en porte la ressemblance, parce qu'il n'en dérive pas. Selon l'énergique et rigoureuse expression de saint Grégoire de Nazianze, « le Verbe est image en tant qu'il procède du Père, car il est de l'essence de l'image d'être une reproduction, une copie de son archétype[1] ». Le Dieu invisible de notre texte est évidemment le Père. L'invisibilité lui convient soit en tant que Dieu, et alors elle lui est commune avec le Fils sa parfaite image, soit en tant que Père, comme saint Paul semble l'insinuer et comme l'ont pensé un grand nombre d'anciens écrivains ecclésiastiques : en ce cas, elle désignerait l'attribut personnel et incommunicable en vertu duquel le Père, source et principe de la divinité, envoie les autres personnes et n'est pas envoyé par elles[2]. Comme image du Père, le Fils se trouve apte à le révéler aux hommes; mais ce n'est pas précisément cette aptitude qui le constitue à l'état d'image : il serait image alors même qu'il n'existerait aucune créature raisonnable pour recevoir sa révélation, comme il resterait Fils alors même qu'il n'y aurait personne pour recevoir de lui la filiation adoptive.

Plus parfaite est l'image, mieux elle exprime son modèle; et l'on peut concevoir une image si parfaite qu'elle égale son prototype. « Tel le Fils de Dieu, portant en lui tout le Père, en tout identique au Père, et n'en différant que par le fait d'être engendré[3]. » Cependant la notion d'image n'implique

tant que Père, d'une façon spéciale, c'est-à-dire comme archétype se manifestant dans son image et par elle. L'auteur de la Sagesse (7[26]) avait dit de la sagesse personnifiée ou personnelle : Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου... καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Pour l'idée, comparer Joan. 1[18]. Philon donne aussi à son Logos le titre d'image de Dieu, *De Mundi opif.*, 8; *De confus. ling.*, 20, 28; *De Profugis*, 19; *De Monarch.*, II, 5; *De Somn.*, I, 41. On sait qu'il tirait sa théorie du Logos-Image de Gen. 1[26-27].

1. *Orat.*, XXX, 20 (XXXVI, 129).

2. Voir dans Petau, *De Trinit.*, VIII, 2, la longue liste des écrivains ecclésiastiques qui attribuent l'invisibilité au Père en tant que Père, soit à cause de notre texte, soit à cause de Joan. 1[18].

3. S. Jean Damasc., *De fide orthod.*, I, 8 (XCIV, 816). Cf. *De Imag.*,

pas cela et l'égalité, si elle existe, doit se déduire d'autres principes. Le Fils de Dieu est l'image du Père et parce qu'il est son Verbe — le Verbe, de sa nature, exprimant l'intelligence qui le produit — et parce qu'il est son Fils, car la génération, en vertu de son concept propre, tend à reproduire le principe générateur. Mais il n'est pas certain que cette relation entre le Fils et l'image soit dans l'esprit de Paul.

Si la qualité d'image est absolue et relative à la fois, celle de *premier-né* est seulement relative et ferait par conséquent défaut au cas où rien ne serait créé. Les Pères observent à bon droit que l'expression « premier-né de toute créature[1] »

1, 9 (XCIV, 1240). Saint Chrysostome conclut que le Fils est invisible de ce qu'il est l'image parfaite du Dieu invisible (ἡ τοῦ ἀοράτου εἰκὼν καὶ αὐτὴ ἀόρατος καὶ ὁμοίως ἀόρατος). Origène avant lui avait dit la même chose (εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών, texte rapporté par saint Athanase, *De decret. Nic.* 27. Cf. *Periarchon*, II, VI, 3 (XI, 211).

1. Col. 1[15] : πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.

A) Trois précieuses indications nous sont fournies par le contexte : *a*) Le Christ est « premier-né de toute créature », *parce que* toutes choses ont été créées en lui et qu'il est donc non seulement supérieur mais antérieur à toutes choses. — *b*) Le Christ « est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui » : son antériorité dans la durée est la raison d'être de sa prééminence. — *c*) Les mots πάσης κτίσεως doivent s'entendre non au sens collectif (de toute la création) mais au sens distributif (de toute créature). En effet : α) On ne cite pas d'exemple où πᾶσα κτίσις (toute créature) soit pour πᾶσα ἡ κτίσις (toute la création). — β) L'assertion que κτίσις (l'ensemble de la création), comme κόσμος et autres mots du même genre, peut se passer d'article défini est erronée. Cela n'arrive que lorsque ces mots sont précédés d'un nom indéfini régi par une préposition qui se construit d'ordinaire sans article défini : ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (Marc. 13[19]; 2 Petr. 3[4]), πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1[4]; 1 Petr. 1[20]; Joan. 17[24]). Ce n'est point notre cas; d'ailleurs la raison ne vaudrait point avec πᾶς, qui, au sens de *totus*, réclame impérieusement l'article, à cause de la confusion qu'engendrerait la suppression.

B) Au sens propre, πρωτότοκος signifie « premier-né », c'est-à-dire *ne le premier*, que ce soit ou non le premier d'une série. Le premier-né des Juifs était ainsi appelé et consacré à Dieu avant qu'on sût s'il aurait des frères. C'est en ce sens que Jésus est dit *premier-né* de Marie (Luc. 2[7]). — Au sens métaphorique, il signifie « chéri comme un premier-né, avantagé comme un premier-né ». Ainsi Israël était le *premier-né* de Dieu (Ex. 4[22] : υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ) et le roi théocratique, figure du Messie, est établi *premier-né* (Ps. 88 [89][28] : πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν). Il est possible que Hebr. 1[6] et 12[23] s'inspirent de

ne peut signifier que « né avant toute créature ». En effet, pour que le Fils fût rangé dans la catégorie des créatures, il faudrait ou que lui-même eût été créé ou que la créature eût été produite par voie de génération ; or, en dehors de lui, rien n'est engendré, puisqu'il est le Fils unique, et d'autre part il n'est pas créé lui-même, puisque tout ce qui a été créé, au ciel et sur la terre, a été créé par lui, en lui et pour lui. En définitive, les trois titres de Fils, d'image et de premier-né se rapportent à la vie divine du Verbe et sont trois aspects de sa génération éternelle, mais il y a entre eux cette distinction que la notion de Fils est absolue par rapport aux êtres

ces deux textes (Hebr. 12^{23} se référant à Ex. 4^{22} et Hebr. 1^{6} à Ps. 88^{28}, mais ce dernier texte est plutôt visé dans Hebr. $2^{11\cdot12\cdot17}$). — On a prétendu que πρ. πάσης κτίσεως pouvait se traduire *souverain du monde entier*. Or πρωτότοκος ne signifie pas « souverain » ; c'est, par métaphore, « avantagé comme un premier-né » et par conséquent « héritier » ; les idées sont voisines mais différentes. De plus, πᾶσα κτίσις ne signifie pas « le monde entier, toute la création » (comme πᾶσα ἡ κτίσις) ; le sens est distributif, non collectif.

C) Presque tous les Pères avant et après Nicée (Justin, Clément d'Alex. Tertullien, Origène, Basile, Isidore de Péluse, Chrysostome, Sévérien, Théodoret, etc.) entendent correctement ce titre du Christ préexistant. Quelques-uns (Athanase, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alex., Théodore de Mops.), par une crainte exagérée de l'arianisme, l'expliquèrent du Christ incarné. Mais Paul n'est pas encore arrivé à l'incarnation et le πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, qui vient plus bas (1^{18}) après la qualité de « chef de l'Église », est tout différent. Entendu du Christ incarné, πρωτότοκος marquerait la prééminence, comme dans Ps. 88 (89)^{28}, et non la priorité ; mais alors comment expliquer le génitif πάσης κτίσεως, puisque le Fils, d'après ce qui suit immédiatement, ne rentre pas dans la catégorie des créatures ? — D'un autre côté, πρωτότοκος est passif (engendré avant) et non pas actif (engendrant avant), comme l'entend peut-être saint Basile (*Contra Eunom.*, IV) et certainement saint Isidore de Péluse (*Epist.* III, 31) qui accentue πρωτοτόκος sur la pénultième. — Dans le composé πρωτότοκος, le premier élément est donc comparatif (comme dans Joan. 1^{15} : πρῶτός μου ἦν) et a rapport à la durée. Chrysostome (οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν) et Théodoret (οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς) expriment très bien cela. La paraphrase de Justin *Dialog.* 100, VI, 709) est aussi excellente : Πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. Du reste Paul se paraphrase lui-même quand il dit quatre lignes plus loin (Col. 1^{17}) : καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων. — Il est au moins curieux d'entendre un rabbin du moyen âge (R. Bechaï) donner à Dieu lui-même le titre de *premier-né du monde*, à raison de sa préexistence éternelle.

créés, celle d'image est absolue et relative, celle de premier-né est relative dans son expression, puisqu'elle inclut l'idée d'un terme extérieur au Fils, mais s'appuie sur une perfection absolue, indépendante de l'existence des créatures.

« Premier-né de toute créature » n'a rien de commun avec « premier-né d'entre les morts[1] ». La résurrection glorieuse étant une sorte de naissance à une vie nouvelle, Jésus-Christ qui entre avant les autres dans cette vie de gloire s'appelle à bon droit « le premier-né des morts », ou encore « les prémices des dormants ». Quoique plus estimées que le reste de la récolte, les primeurs ne sont pas d'une espèce différente. Ainsi le Christ, pour être élevé sans comparaison au-dessus de ceux qu'il associe à son triomphe, n'en appartient pas moins à la catégorie des ressuscités. L'appellation de « premier-né entre plusieurs frères[2] » se justifie de même. La grâce sanctifiante nous confère réellement la filiation divine. Dès lors le Fils bien-aimé daigne nous recevoir pour frères et nous partageons vraiment avec lui, bien que par analogie seulement, ce titre de fils de Dieu. Mais qui ne voit combien diffère la relation du Verbe aux créatures sorties de ses mains? Celles-ci ne sont point ses sœurs, non plus que les filles de Dieu. Il n'est donc leur « premier-né » que parce qu'il les précède dans l'existence.

Les divers rapports du Fils avec le monde sont ramassés en une formule lapidaire : Tout est *par* lui, tout est *en* lui, tout est *pour* lui[3]. Le Fils est la cause *efficiente*, la cause *exemplaire* et la cause *finale* de tous les êtres.

1. Col. 1^{18} : πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, à rapprocher de Apoc. 1^{5} (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν) et de 1 Cor. 15^{20} (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). Cf. 1 Cor. 15^{23}.

2. Rom. 8^{29} : εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Cela se produit quand nous revêtons l'*image*, la *forme* du Fils de Dieu (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

3. Col. 1^{16} : ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Cf. Joan. 1^{3}. Il est à noter que ces trois locutions paraissent respectivement deux fois dans le contexte (Col. 1^{15-20}) : et se rapportent la première fois au Christ préexistant (1^{15-18}), l'autre fois au Christ incarné (1^{19-20}). Remarquez également que les trois locutions s'appliquent à Dieu sans distinction de personnes, Rom. 11^{36} :

L'insistance de saint Paul à comprendre toutes choses, « les visibles et les invisibles, au ciel et sur la terre », dans l'activité créatrice du Fils ne le cède point à celle de saint Jean lui-même. Il y a cependant une différence : c'est que saint Jean, employant l'aoriste, indique la première production des êtres créés, tandis que saint Paul, se servant du parfait, désigne aussi la relation actuelle des créatures au Fils comme à leur créateur. Elles ont été créées par lui et « elles subsistent en lui[1] ». Sans lui, sans la Sagesse incréée, toutes les créatures, incapables de durer par elles-mêmes, se disperseraient, s'émietteraient et, à force de se combattre, s'abîmeraient de nouveau dans le néant. C'est lui qui leur conserve, avec l'existence, la cohésion et l'harmonie. Le Logos de Philon, lien de l'univers, avait le même rôle.

Non seulement « tout a été créé par lui », mais « tout a été créé *en* lui ». L'Apôtre nous laisse à deviner comment. Beaucoup de Pères, à la suite de saint Hippolyte et d'Origène, supposent que c'est en qualité d'exemplaire divin, comme lieu des idées et archétype universel. L'hypothèse est séduisante et, bien qu'il faille se garder d'imposer aux apôtres les spéculations platoniciennes et philoniennes sur le *monde intelligible* (κόσμος νοητός), on ne voit pas comment Dieu a créé le monde « dans le Fils », si le monde n'était pas en quelque façon dans le Fils; or il n'y était et ne pouvait y être que d'une manière intelligible, comme dans son modèle et son exemplaire. Cette explication trouvera

Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν. La Vulgate porte : *ex ipso et per ipsum et in ipso,* mais on sait qu'après *in* l'accusatif et l'ablatif sont très souvent mis l'un pour l'autre.

1. Col. 1[17] : πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Aristote avait dit (*De Mundo,* VI) : Ἐκ τοῦ θεοῦ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν. Le parallélisme d'idées n'est qu'apparent à cause du datif ἡμῖν. Il est réel au contraire dans cette parole du Stagirite (*Ethic. Eud.* VII, 9) : Τὸ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν, où le verbe συνέστηκεν est employé absolument. Platon attribue la même fonction au démiurge : Συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ. Philon (*Quis rer. divin. heres*) l'assigne à la providence : Συνέστηκε προνοίᾳ θεοῦ. Le mot employé par Aristote, Platon, Philon et saint Paul signifie d'après le contexte « maintenir son équilibre, sa cohésion ». Reiske le définit assez bien : « Corpus unum integrum, perfectum, secum consentiens esse et permanere. »

un appui solide dans le Prologue de saint Jean, si l'on adopte la ponctuation suivante : « Ce qui est venu à l'existence était vie *en* lui. »

Cause efficiente (δι' αὐτοῦ) et cause exemplaire ou formelle (ἐν αὐτῷ), il est aussi cause finale (εἰς αὐτόν). L'expression ne laisse pas de surprendre. Non que le Fils ne soit, aussi bien que le Père, cause finale des créatures ; mais la finalité semblerait appartenir au Père par appropriation exclusive. On serait donc tenté de rapporter ce titre au Verbe fait homme auquel tout l'univers est subordonné comme à l'envoyé et au mandataire de Dieu ; mais, dans la phrase de saint Paul, le passage de la nature divine à la nature humaine ne s'étant pas produit encore, mieux vaut s'en tenir au sens le plus simple. Nous constatons ainsi une fois de plus que l'appropriation des particules n'a rien d'exclusif.

2. Les dogmatiseurs de Colosses, à force de compter sur la médiation des anges, couraient risque de méconnaître le grand Médiateur. Peut-être quelques-uns ne mettaient-ils plus entre eux et lui qu'une différence de degré[1]. Paul recommande à l'occasion le respect des anges, mais il ne veut pas que ce soit au détriment du Christ[2]. Il sait que les anges apportèrent la Loi à Moïse[3] ; qu'ils habitent aux cieux[4], dans la lumière[5] ; qu'ils assistent aux rites augustes de l'Église[6], aux luttes et aux triomphes de l'Évangile[7] ; qu'ils escorteront, au dernier jour, le Juge suprême[8] ; que l'un d'eux, un archange, donnera le signal de la résurrection[9]. Il ne proscrit que le culte arbitraire des anges, un culte qui serait dérogatoire à l'honneur de Jésus-Christ. Entre eux et lui la comparaison n'est pas possible : ils sont dans le rapport de la créature au créateur, du fini à l'infini.

Ce n'est pas dans les spéculations communes au début de notre ère, ni chez les auteurs d'apocalypses juives, que nous chercherons un éclaircissement à la pensée de Paul. Ces

1. Cela paraît résulter de Col. 2^{19} (*non tenens caput*).
2. 1 Cor. 11^{10}. Cf. Gal. 4^{14}. — 3. Gal. 3^{19}. Cf. Hebr. 2^{2}.
4. Gal. 1^{8}. — 5. 2 Cor. 11^{14}. — 6. 1 Cor. 11^{10}.
7. 1 Cor. 4^{9}. — 8. 2 Thess. 1^{7}. — 9. 1 Thess. 4^{16}.

spéculations n'avaient rien d'uniforme. Les archanges, dont alors on s'occupait beaucoup, étaient tantôt sept, ainsi rangés dans le *Livre d'Énoch :* Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, Remiel; tantôt six, par exemple dans le *Targum de Jonathan;* tantôt cinq, avec des noms différents; tantôt quatre seulement, énumérés sans aucun ordre fixe. Saint Paul, lui, ne parle qu'une seule fois de l'Archange, pour désigner l'archange saint Michel, expressément mentionné par saint Jude; il ne fait pas la moindre allusion à la triade connue des Séraphins, des Chérubins et des *Ophanim,* « qui gardent le trône de la majesté divine et ne dorment jamais ». Au surplus, tandis que les mauvais esprits possèdent dans la démonologie juive de basse époque une incroyable variété de dénominations, les bons anges, dont le rôle est très effacé, sont le plus souvent anonymes.

Quatre textes de saint Paul suggèrent l'idée d'une hiérarchie angélique : Le Christ siège « au-dessus de toute principauté et puissance et vertu et domination et de tout autre nom prononcé non seulement en ce siècle mais au siècle futur[1] ». — Tout a été créé par le Fils et pour lui : « les choses visibles et les invisibles, soit trônes, soit dominations, soit principautés, soit puissances[2] ». — Le Christ, à son avènement glorieux, « renversera toute principauté et toute puissance et vertu[3] ». — Rien ne peut nous séparer de l'amour de Jésus-Christ : « ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les futures, ni les puissances[4] ».

Mais on s'aperçoit vite que les deux derniers passages n'ont avec notre question qu'une analogie purement verbale. Les principautés, les puissances et les vertus, que Jésus détruira ou renversera au jour de son triomphe, ne sont pas

1. Eph. 1^{21} : ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ πάντος ὀνόματος κτλ.

2. Col. 1^{16} : ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα... εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.

3. 1 Cor. 15^{24} : ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

4. Rom. 8^{38} : οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις.

les anges, auquels il ôterait alors leurs fonctions désormais inutiles, comme l'ont prétendu certains scolastiques; ce sont les forces hostiles au Christ, de quelque nature qu'elles soient et de quelque nom qu'elles s'appellent; à moins qu'on ne préfère y voir les seuls démons, selon le sentiment de quelques Pères. Si, dans le texte de l'Épître aux Romains, les anges, les principautés et les puissances étaient placés ensemble, on pourrait les entendre d'une même classe d'êtres spirituels; mais étant séparés, d'après la meilleure leçon, il n'y faut chercher que des forces morales ou des influences surhumaines d'un ordre quelconque.

Restent les passages parallèles des Épîtres de la captivité, qui nous présentent deux listes d'esprits angéliques :

Principautés	Trônes
Puissances	Dominations
Vertus	Principautés
Dominations	Puissances

Les noms différents doivent marquer des différences de rang ou de nature. Pourquoi des mots distincts pour signifier une chose identique? S'il y a au ciel, comme sur la terre, des tribus et des familles, cela suppose une diversité de rangs, de rapports, de fonctions[1]. En quoi consiste cette hiérarchie céleste et combien de degrés elle renferme, saint Paul ne nous l'apprend pas plus que les autres et on peut dire en toute assurance qu'il ne vise pas à nous l'enseigner. Ses énumérations se suivent sans ordre fixe et il est certain qu'elles sont incomplètes. Paul, qui n'a pas la prétention de les épuiser, ne semble y attacher que très peu d'importance. Son but manifeste est d'établir la vérité suivante : Jésus-Christ est, comme Dieu, le créateur de tous les anges; comme homme, il est le chef de toutes les puissances célestes, quelque haut placées qu'on les imagine.

Mais veut-il affirmer que la grâce des anges dérive du Christ? Nous ne le pensons pas. Rien ne nous autorise à pré-

1. Eph. 3[15] : Πατριά signifie proprement « famille, tribu, nation ».

tendre que la pacification universelle, produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconciliation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu[1]. Il en résulte que la qualité de chef par rapport aux anges n'entraîne pas une communauté de vie surnaturelle, mais simplement une prééminence de dignité et d'honneurs. Dieu a placé son Fils *au-dessus* de toutes les puissances célestes et il l'a donné pour *tête* à l'Église qui est son corps[2]. Aussi le Christ n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges. Comme ceux-ci font partie de son royaume, il peut bien être appelé leur chef; mais il ne leur communique pas l'influx vital parce qu'ils n'appartiennent pas à son corps mystique.

3. La christologie de l'Épître aux Colossiens se résume en cette formule : « La plénitude de la divinité réside dans le Christ. » La plénitude ou *plérome* semble avoir été l'un des mots de passe des novateurs de Colosses; car, la première fois que l'Apôtre nomme le plérome, il en parle comme d'une chose connue de tous et n'ayant pas besoin d'explication. C'est signe que le mot faisait partie de la terminologie des adversaires. Saint Paul s'en empare pour en corriger l'abus, comme, au sentiment de plusieurs, saint Jean arrache aux hérétiques de son temps le terme de Logos, en lui donnant un sens orthodoxe.

Que signifie le mot *plérome*[3] et que veut dire, en particulier, le *plérome de la divinité ?*

1. Col. 1^{20}, Cf. Eph. 1^{10}.

2. Eph. 1^{21-23}. La différence de relation entre les anges, soumis par Dieu au Christ, et l'Église, qui est le corps du Christ et à qui le Christ sert de tête, est assez clairement indiquée dans cette phrase.

3. Le mot πλήρωμα (17 fois dans le N. T., 12 fois dans S. Paul) est toujours traduit par *plenitudo*, sauf Marc 2^{21} (*supplementum*) et Marc 6^{43}; 8^{20}; Rom. 15^{29} (*abundantia*). — Le verbe πληροῦν ayant trois sens : *a*) remplir, *b*) compléter, *c*) accomplir, le mot πλήρωμα qui en dérive signifiera : *a*) plénitude, *b*) complément ou supplément, *c*) accomplissement. Il désigne, comme les autres noms en μα, soit le résultat de l'action, soit l'action elle-même considérée comme achevée et non pas proprement l'action de remplir, de compléter, d'accomplir.

Plus tard les gnostiques appelèrent *plérome* l'ensemble des émanations divines, la somme totale d'être divin répandu dans l'univers. Il y a des raisons de croire que cet usage remonte à Cérinthe. S'il nous était permis de supposer que cette terminologie avait cours parmi les Colossiens[1], nous

Les exemples qu'on cite à l'encontre, outre qu'ils sont fort rares, sont empruntés à des poètes et ne sauraient déterminer l'usage ordinaire de la prose.

A) Au premier sens de *plénitude* (*ce qui est plein* ou *ce qui remplit*) se rattache l'idée d'*ensemble*, de *totalité*, fréquente dans l'usage profane comme dans l'usage biblique : Πλήρωμα τῆς πόλεως veut dire « la population de la ville » et πλήρωμα tout court signifie « la cargaison, l'équipage » d'un navire, ou, par extension, « le navire » lui-même, lorsqu'il est armé ou chargé. D'un autre côté nous avons la locution biblique *la terre et sa plénitude* (la terre et tout ce qu'elle renferme, 1 Cor. 10^{26}, citant Ps. 23 [24]^{1}), *la plénitude des paniers* (les paniers pleins, Marc. 6^{43}; 8^{20}) *la plénitude des nations* (l'ensemble des peuples païens, Rom. 11^{25}) *la plénitude des Juifs* (l'ensemble du peuple juif, Rom. 11^{12}) et peut-être *la plénitude des bénédictions du Christ* (toutes les bénédictions, Rom. 15^{29}).

B) Les deux autres acceptions sont beaucoup moins bien représentées. Cependant le sens d'*accomplissement* paraît dans la locution *plénitude des temps* (Gal. 4^{4}; Eph. 1^{10}) et dans *plenitudo legis est dilectio* (Rom. 13^{10}, expliqué par 13^{8} : *qui diligit proximum legem implevit*). — Quant à la notion de *complément*, elle se montre dans Mat. 9^{16}; Marc. 2^{21} (τὸ πλήρωμα τὸ καινόν, *supplementum novum*).

C) Voici maintenant les cinq textes où le *plérome* figure au sens technique :

Il est le principe, le premier-né des morts, obtenant la primauté en tout, car il a plu [à Dieu] de placer en lui toute la *plénitude* (Col. 1^{19}).

En lui habite corporellement toute la *plénitude* de la divinité et vous êtes remplis en lui (Col. 2^{9}).

Dieu l'a donné pour chef souverain à l'Église qui est son corps, la *plénitude* de celui qui se complète entièrement en tous (Eph. 1^{23}).

Puissiez-vous connaître la charité du Christ, supérieure à toute science, afin d'être remplis de toute la *plénitude* de Dieu (Eph. 3^{19}).

[Aspirons] à former un homme parfait, ayant pour mesure la *plénitude* même du Christ (Eph. 4^{13}).

1. A la vérité, le *plérome* est resté associé au système de Valentin, dont il fait partie intégrante; mais d'autres sectes l'adoptèrent aussi en invoquant formellement l'autorité de S. Paul. Au dire de S. Hippolyte (*Philosoph.*, v, 12 et x, 10, XVII, 3162 et 3422), les pérates, secte apparentée aux ophites et aux naassènes, fondaient sur Col. 1^{19} et 2^{9} une conception du plérome qui n'a du reste rien de commun avec la théorie de l'Apôtre. L'Arabe Monoïmos (*Ibid.*, VIII, 13, XVII, 3359) et les naassènes (*Ibid.*, v, 8) faisaient aussi entrer le plérome dans leurs rêveries. S. Irénée expose un système gnostique d'après lequel

obtiendrions un sens très acceptable : L'essence divine n'est pas dispersée en une multitude d'éons, échelonnés entre la matière et l'absolu, comme vous l'enseignent vos faux docteurs ; elle est tout entière ramassée, concentrée dans le Christ, « elle habite corporellement en lui[1] ». Mais cette exégèse n'est-elle point un anachronisme? Nous arrivons d'ailleurs au même résultat en laissant au *plérome* son sens ordinaire de totalité. La plénitude de la divinité sera alors l'ensemble des perfections qui constituent l'essence divine, autrement dit la divinité elle-même.

Dieu habite dans l'âme et dans le corps des justes comme dans son temple, mais il y habite par des grâces finies, toujours susceptibles d'augmentation, non dans la plénitude de sa puissance et de ses attributs : surtout il n'y habite pas *corporellement*. Pour y habiter ainsi il faut qu'il soit substantiellement uni à l'humanité, de manière à former avec elle un composé théandrique, comme l'âme informant le corps constitue avec lui une seule nature. Les deux formules théologiques : *In ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter,* et : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis,* sont donc équivalentes. Seulement le mode d'habitation n'est pas le même. En saint Jean, il est question du *séjour passager* du Verbe fait chair, qui daigne planter un moment sa tente (ἐσκήνωσεν) au milieu de nous; en saint Paul, il s'agit de la

le Christ serait descendu en Jésus, au baptême, sous la forme d'une colombe et serait *rentré dans le plérome* après avoir enseigné aux hommes le Père invisible (*Contra haeres.* I, 26; III, 11; VII, 16, VII, 685, 880 et 920). Dans le premier passage, où cependant le plérome n'est pas nommé (*revolasse iterum Christum de Jesu*), cette doctrine est expressément attribuée à Cérinthe; dans le second texte, Cérinthe est mentionné en compagnie des nicolaïtes et d'autres hérétiques. — Le plérome de Valentin est fort différent de celui que nos Épîtres laissent supposer chez les adversaires de Paul : c'est moins l'ensemble des forces divines que le *lieu* des éons, et il est ainsi opposé au κένωμα, le *lieu* des phénomènes et des êtres périssables. Au contraire, le sens fondamental de *plérome,* dans le gnosticisme *palestinien,* serait plutôt l'acception biblique de plénitude, d'ensemble et de totalité.

Cf. Lightfoot, *Colossians*[11], 1892, p. 255-271 : *On the meaning of* πλήρωμα.

1. Col. 2[20] : Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Ce texte est expliqué dans le second volume.

demeure stable, permanente et définitive (κατοικεῖ), de la divinité dans l'humanité du Christ.

Pour l'autre formule : *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*[1], il faut résister à la tentation d'y chercher encore le plérome de la divinité. Le contexte s'y oppose et le texte ne ressemble guère au précédent. Il y manque deux mots essentiels : *divinitatis* et *corporaliter*. Il s'agit ici de la plénitude dont parle saint Jean : *Vidimus... plenum gratiae et veritatis... Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* La plénitude de la divinité habitant corporellement dans le Sauveur y apporte une plénitude de grâces. Il y a donc en lui deux plénitudes dont l'une dérive de l'autre. La plénitude de grâces accordée au Sauveur dépend du bon plaisir du Père — le sujet du verbe *complacuit* — elle est subordonnée à ses fonctions de chef de l'Église et de pacificateur universel. Mais elle n'est pas dans le Christ comme la grâce est dans les autres saints; elle y est à demeure, permanente (κατοικεῖν); elle découle naturellement de l'autre plénitude, le plérome de la divinité; elle est la source dont le trop-plein déborde et remplit les membres du Christ. Plus on rapprochera l'Épître aux Colossiens du Prologue de saint Jean, plus on y découvrira d'étroits rapports.

Dans l'Épître aux Éphésiens, Paul souhaite aux fidèles d'être remplis « à la mesure (εἰς) de toute la *plénitude* de Dieu[2] ». Nous ne croyons pas, avec saint Jean Chrysostome,

1. Col. 1^{19} : ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

2. Eph. 3^{19} : Ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ. Sans le πᾶν, on pourrait entendre : Soyez remplis de la plénitude de Dieu, c'est-à-dire : comme Dieu est plein. Comparez : Soyez parfaits *comme* votre Père céleste est parfait, Mat. 5^{48}. Mais dirait-on bien : Soyez parfaits de *toute* la perfection de Dieu? — Théodoret propose : Soyez remplis de manière à ce que Dieu habite parfaitement en vous; mot à mot : De manière à être vous-mêmes la plénitude de Dieu, autrement dit : tout pleins de Dieu. Cf. Σπυρίδων πληρώματα = des corbeilles pleines. Mais cette idée est nouvelle dans le N. T. et l'on ne voit pas la raison d'être de πᾶν. — Reste donc l'alternative : Toutes les richesses dont Dieu est la source, toutes ses perfections communicables aux saints : *Ut per haec efficiamini divinae consortes naturae,* 2 Pet. 1^{4}. — On constatera la différence qu'il y a entre πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (la plénitude qui appartient à Dieu ou qui vient de Dieu, génitif possessif ou géni-

qu'il veuille parler de la perfection absolue de Dieu; car, s'il n'est pas inouï que les auteurs sacrés nous proposent Dieu comme un idéal parfait sur lequel nous devons modeler nos actions, il est certainement beaucoup plus naturel de voir ici la plénitude de grâces et de dons spirituels dont Dieu est l'auteur. D'autre part, entendre « le plérome de Dieu » du Christ ou de l'Église, quand rien dans la phrase ne suggère ni le Christ ni l'Église, c'est faire violence au langage.

Ailleurs encore, l'Apôtre nous représente Jésus-Christ prodiguant ses soins à l'Église, « jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, de manière à former un homme parfait, selon l'âge mûr de la plénitude du Christ[1] ». L'homme parfait c'est le Christ mystique composé du chef et des membres et destiné à une perfection dont il peut se rapprocher indéfiniment sans en atteindre jamais la limite. Si le corps répondait pleinement à la tête, le Christ mystique serait un homme parfait, en ce sens qu'il ne lui manquerait rien de la perfection qu'il peut et doit posséder. Les imperfections ne viennent pas de la tête qui a la plénitude; elles dérivent du corps qui aspire et tend à la perfection (ἄνδρα τέλειον), sans jamais pouvoir arriver au plus haut sommet. Saint Paul lui propose pour modèle et pour mesure (εἰς μέτρον) « l'âge mûr de la plénitude du Christ », c'est-à-dire la personne du Christ glorifié, dans cette plénitude de perfection que l'Apôtre compare à la maturité de l'âge et qui exclut tout progrès et toute croissance nouvelle.

Enfin lorsque l'Église, corps mystique du Christ, est désignée sous cette appellation mystérieuse : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν

tif de cause) et πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (la plénitude de la divinité, génitif d'apposition = la divinité dans toute sa plénitude).

1. Eph. 4[13] : μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες... εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Notez que l'Apôtre écrit οἱ πάντες « tous ensemble, collectivement » et non point πάντες « tous individuellement, chacun en particulier ». De même il dit εἰς ἄνδρα τέλειον et non pas εἰς ἄνδρας τελείους. Que la relation indiquée par nous soit bien dans son esprit, la suite du texte le montre : αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, κτλ.

πᾶσιν πληρουμένου[1], sans subtiliser davantage et prenant le plérome dans son acception la plus ordinaire, nous entendons que le Christ est complété par l'Église, comme la tête est complétée par les membres. Jésus-Christ a beau remplir tout de sa plénitude, il n'en a pas moins besoin d'être complété pour exercer son action rédemptrice ; et l'Église le complète comme une puissance passive qu'il informe de sa vertu ou comme un réceptacle qu'il remplit de ses grâces. Elle est donc nommée à juste titre « le complément de celui qui remplit tout de toute manière », ou mieux sans doute « le complément de celui qui se complète entièrement en tous » ses membres.

En résumé, la *plénitude de la divinité* c'est la divinité elle-même, ou dans un sens technique peut-être en usage dès le premier siècle, « la totalité d'être divin », par opposition aux parcelles et aux prétendues émanations de cet être.

La *plénitude de Dieu* c'est l'ensemble des biens surnaturels qu'il aime à répandre sur ses amis, quand il les rend participants à la nature divine, et dont il a constitué Jésus-Christ dépositaire universel.

La *plénitude du Christ* c'est la mesure surabondante de grâces que le Sauveur reçoit de son Père, pour les déverser sur l'Église qui est son corps et sur les fidèles qui sont ses membres.

En un sens tout différent, l'Église est la *plénitude du*

1. Eph. 1[23] : ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. — Quel est le sens exact de πλήρωμα et quelle est la voix (passive ou moyenne) du participe πληρουμένου, telle est la double question à résoudre. — A) Tout le monde convient (contre Wetstein) que τὸ πλήρωμα est une apposition à τὸ σῶμα αὐτοῦ et (contre Oltramare) qu'il ne peut pas signifier « la perfection, l'œuvre parfaite ». Des trois sens de πλήρωμα (*accomplissement, plénitude, complément*), le premier ne convenant pas ici, il faut choisir entre les deux autres. Haupt (*Meyer's Kommentar*[8]) défend énergiquement le sens de *plénitude*. A. Ewald (collection Zahn) préfère le sens de *complément ;* Barry (collection Ellicott) et Abbott (*Intern. Commentary*) de même. Avec raison. Le sens de *compléter* pour πληροῦν (cf. Passow) et de *complément* pour πλήρωμα (cf. Thayer) étant incontestable, rien ne s'oppose à

Christ, parce qu'elle le complète et l'achève dans l'économie de la rédemption, la sève de la grâce ne pouvant arriver de la tête aux membres que par l'intermédiaire du corps.

Cette dernière expression, la plus remarquable de toutes, nous conduit de plain-pied à la théorie du Christ mystique qu'il nous faut étudier sommairement.

cette explication aussi simple que naturelle. — B) Quelques auteurs (Abbott, Ewald) qui expliquent πλήρωμα comme nous, prenant le participe πληρουμένου au moyen transitif, obtiennent cette antithèse : « L'Église est le *complément* de celui *qui complète* toutes choses. » Mais il est bien préférable de prendre πληρουμένου au passif (*qui est complété*) ou mieux encore au moyen réfléchi (*qui se complète*). Il n'y a pas à objecter l'accusatif τὰ πάντα, car c'est une locution adverbiale signifiant « de toute manière, tout à fait » (Hérodote I, 122; V, 97; Xénophon, *Anab.* II, I, 1 : οἰόμενοι τὰ πάντα νικᾶν). Cf. le *Lexicon* de Scott.

On peut consulter le savant article de J. Armitage Robinson, *The Church as the Fulfilment of the Christ* (dans *The Expositor,* 5e série, t. VIII, 1898, p. 241-259). L'auteur rapproche notre texte de Col. 1^{24} : ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Il regarde l'expression τὰ πάντα ἐν πᾶσιν comme une sorte de locution adverbiale, pareille à l'anglais « all in all » ou au grec classique παντάπασιν mais avec plus d'emphase, et nous invite à comparer 1 Cor. 12^{6}; 15^{28}; Col. 3^{1}. Enfin il cite en faveur de son exégèse l'ancienne version latine : *supplementum ejus qui omnia et in omnibus impletur,* la première version syriaque, les versions coptes, saint Jean Chrysostome et surtout le commentaire très pénétrant d'Origène que les chaînes bibliques nous ont conservé.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

I. Le Christ mystique.

1. Analogie du corps humain. — 2. L'âme du corps mystique. 3. La tête du corps mystique.

1. Le sujet principal de l'Épître aux Colossiens était la personne même du Christ; celui de l'Épître aux Éphésiens est l'Église, prolongement du Christ dans le temps et l'espace, complément ou *plérome* du Christ.

L'Apôtre prend le Christ en deux sens très différents. Quand il identifie la lignée véritable d'Abraham, l'ensemble des croyants, avec le Christ[1], lorsqu'il assure qu'au baptême nous sommes plongés, ensevelis dans le Christ[2], lorsqu'il dit que le Christ a plusieurs membres et que nous sommes ces membres[3], il ne parle pas du Christ naturel mais du Christ mystique. Le Christ naturel, le Verbe incarné, le prêtre-victime du Calvaire, est une partie et la principale du Christ mystique; ce n'est pas le Christ mystique tout entier. Le Christ mystique, c'est la vraie vigne avec ses rameaux, c'est l'olivier franc avec ses branches, c'est Jésus époux avec l'Église son épouse, c'est la tête avec tous ses membres. Le Christ naturel nous rachète, le Christ mystique nous sanctifie; le Christ naturel est mort pour nous, le Christ mystique vit en nous; le Christ naturel nous réconcilie à son Père, le Christ mystique nous unifie en lui. En un mot, le Christ mystique c'est l'Église complétant son chef et complétée par lui.

La théorie du corps mystique n'est pas le fruit des années. Il est impossible d'en retracer le développement graduel;

1. Gal. 3^{16}. — 2. Rom. 6^{3}. — 3. 1 Cor. 12^{12}; Gal. 3^{27} etc.

elle n'a pas d'histoire. A part les applications et les conséquences, elle est contenue tout entière dans ce mot du Sauveur à Paul : « Je suis Jésus que tu persécutes. » Ce serait n'y rien comprendre que d'y voir une simple abstraction, un pur être de raison. C'est une réalité de l'ordre moral, mais une réalité véritable, puisqu'elle est le sujet d'attributions, de propriétés et de droits. Mystique n'est pas l'opposé de réel et il y a des réalités en dehors de ce qu'on palpe et de ce qu'on pèse. Remarquons toutefois que cette réalité s'exprime par une métaphore, comme tous les objets immatériels et supra-sensibles; or, pour bien saisir la valeur d'un terme métaphorique, il faut se reporter à la comparaison latente sous la métaphore. La meilleure illustration du corps mystique sera donc l'analogie du corps humain.

Deux choses sont essentielles à un organisme parfait : la variété des organes, avec la diversité de site, de structure et de fonctions qu'elle implique; puis, leur unité dans un principe commun de vie et de mouvement. Sans diversité des parties, on a une masse inerte, non un organisme; sans unité de force motrice et de principe vital, on aurait un agrégat d'êtres vivants, non un corps animé. A ces deux conditions primordiales s'ajoute la relation de dépendance, contenue implicitement dans l'idée d'organisme, par laquelle les membres subissent l'influence les uns des autres et deviennent aptes à une action collective. Bien loin de nuire à l'unité, la diversité l'embellit et l'achève. « Le corps n'est pas un seul membre mais plusieurs... Si tout n'était qu'un seul membre où serait le corps? » Diversité d'organes, identité de vie : telle est la formule du corps humain et telle est aussi la formule du corps mystique.

2. A tout corps vivant il faut une âme et une tête : l'âme du corps mystique c'est l'Esprit-Saint; la tête, c'est la personne adorable de Jésus-Christ.

Non seulement l'Esprit-Saint habite dans l'Église et dans chacun des justes comme dans son temple[1], mais il y est

1. Rom. 8^{9-11}; 1 Cor. 3^{16}; 6^{19}.

comme un principe de cohésion, de mouvement et de vie[1]. Et il n'agit point en nous comme s'il était hors de nous; il se mêle si intimement à notre activité intérieure que notre action est la sienne et la sienne est la nôtre. Ainsi nous vivons par lui, nous sommes mus par lui[2]. C'est lui en effet qui, faisant monter de notre cœur à nos lèvres le nom de « Père », témoigne que nous sommes les enfants de Dieu. Comme la forme spécifie l'être, la présence en nous de l'Esprit vivificateur nous confère notre dignité surnaturelle, la filiation adoptive[3]. L'Esprit-Saint étant l'Esprit du Seigneur, c'est par lui que nous devenons *conformes* à l'image du fils de Dieu. Car « celui qui adhère au Seigneur est un même Esprit[4] » avec lui, en tant qu'il est enveloppé dans la même atmosphère de vie divine. Aussi saint Paul, chaque fois qu'il parle de notre *transformation* surnaturelle, a-t-il soin de faire intervenir l'Esprit de Dieu[5].

Puisque tel est le rôle du Saint-Esprit, il faut qu'il ait part à la naissance du Christ mystique; ou plutôt à sa croissance et à son développement, car le Christ mystique n'est plus à naître. Les éléments de l'organisme humain vivent ou meurent suivant l'emprise ou l'abandon de l'âme; il en est de même des éléments qui forment le corps mystique : « Le corps est un, quoiqu'il ait plusieurs membres et tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps. Il en est de même du Christ : en effet nous fûmes tous baptisés dans le même Esprit en un même corps... et tous nous fûmes abreuvés d'un seul et même Esprit[6]. » S'il s'agissait ici du breuvage eucharistique, ce serait une manière de parler bien hardie et bien singulière. L'aoriste grec montre qu'il est question d'un fait unique; dès lors nous ne pouvons penser qu'à la réception du Saint-Esprit par l'imposition des mains, autrement dit à la confirmation. C'est donc le baptême et la confirmation qui nous incorporent au Christ mystique; et cela par un influx de l'Esprit-Saint qui nous met en communication vitale avec la tête et en relation organique

1. 1 Cor. 12^{4-11}; Eph. 4^{4}. — 2. Rom. 12^{11}; 9^{14}; Gal. $5^{16-18-25}$.
3. Rom. 8^{14-17}. — 4. 1 Cor. 6^{17}. — 5. 2 Cor. 3^{18}. — 6. 1 Cor. 12^{12-13}.

entre nous, double rapport que Paul désigne d'un nom très heureux : la *communion de l'Esprit* [1].

3. Qui dit tête dit prééminence et supériorité, influx vital et communauté de nature, principe d'unité et mesure de perfection. Ce sont en effet les diverses relations que l'Apôtre met en lumière dans les six passages où Jésus-Christ est représenté comme chef de l'Église, discrètement encore et sans appuyer dans l'Épître aux Colossiens, avec plus de décision et une entière sûreté de touche dans l'Épître aux Éphésiens :

Le Christ est le *chef* de toute principauté et de toute puissance [2].
Il est la *tête* du corps, [à savoir] de l'Église [3].
Comme le mari est le *chef* de la femme, ainsi le Christ est le *chef* de l'Église, étant le sauveur de son propre corps [4].
Dieu l'a donné pour *chef* souverain à l'Église, qui est son corps, le complément de celui qui se complète entièrement en tous [5].
N'adhérant pas à la *tête*, d'où tout le corps... tire sa croissance [6].
Croissons à la mesure de celui qui est la *tête*, le Christ [7].

Le premier de ces textes n'exprime que la simple prééminence. Quand Jésus-Christ est appelé chef (ou tête) de toute principauté et de toute puissance, il est à croire que ce titre n'a pas de relation avec l'allégorie du corps humain; car, alors même que la grâce des anges dériverait de la médiation du Christ, il manquerait, pour réaliser l'allégorie du corps, la communauté de nature. Aussi le Christ est-il nommé chef des anges sans que les anges soient jamais appelés corps du Christ : ce qui prouve qu'il n'est leur chef (κεφαλή) que par sa dignité suréminente.

Peut-être faudra-t-il entendre de même le texte suivant : « Il est la tête du corps, de l'Église; comme il est le principe, le premier-né des morts, afin d'obtenir la primauté en tout. »

1. 2 Cor. 13^{13}; Phil., 2^{1} (κοινωνία πνεύματος). C'est directement la *communauté* d'idées, de sentiments, qui est l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme des fidèles, mais cette communauté même suppose une participation *commune* aux dons de l'Esprit-Saint.
2. Col. 2^{10}. — 3. Col. 1^{18}. — 4. Eph. 5^{23}.
5. Eph. 1^{23}. — 6. Col. 2^{19}. — 7. Eph. 4^{15}.

L'idée dominante du passage est la primauté. Il est donc possible que l'Apôtre, en décernant au Christ le titre de chef de l'Église, n'en ait point ici d'autre en vue, bien que la référence à l'allégorie du corps soit formelle.

Mais, dans les quatre passages restants, l'idée de prééminence n'est ni la seule ni même la plus saillante. En vertu d'une métaphore biblique très usitée, les époux sont une même chair, un même corps, dont le mari est la tête, « comme le Christ est le chef de l'Église et le sauveur de son propre corps ». Ici la comparaison avec le corps humain se complique d'une allusion aux rapports mutuels des époux. Le Christ et l'Église sont entre eux comme le mari et la femme : d'un côté amour et protection, de l'autre respect et obéissance; mais les époux à leur tour sont entre eux comme la tête et le corps dans le composé humain. Leur union est parfaite : ils sont un même principe d'opération, une même âme, une même vie, sans détriment de la primauté qui appartient à la tête.

Plus remarquable encore est le texte dont il a été question ci-dessus, à propos du *plérome :* « Dieu a donné le Christ comme chef incomparable à l'Église qui est son corps, le complément de celui qui se complète entièrement en tous » ses membres. Jésus-Christ, Dieu parfait et homme parfait, a besoin d'un complément pour former le corps mystique. On peut dire qu'à ce point de vue il ne se suffit pas à lui-même; ainsi la tête, qui centralise toutes les sensations et détermine tous les mouvements, ne peut exercer les fonctions vitales sans un organisme qui la complète et qui lui soit substantiellement uni. A la rigueur, la tête est le complément du corps au même titre que le corps est le complément de la tête; mais il est naturel que la partie moins noble soit présentée comme le complément de l'autre.

Le rôle que saint Paul assigne à la tête, pour en faire le symbole du Christ, est vraiment extraordinaire quand il prémunit les fidèles contre les illuminés de Colosses, avant-coureurs des fauteurs de schismes et d'hérésies :

Que personne ne vous frustre [de la palme], sous couleur d'humilité et de culte des anges, faisant fond sur ses visions, vainement enflé [d'orgueil] dans son intellect charnel et n'adhérant pas à la tête, de qui tout le corps, entretenu et uni ensemble au moyen des jointures et des ligaments, reçoit la croissance [voulue] de Dieu [1].

1. Col. 2[18] : Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,

A) [18] Nemo vos seducat, volens in humilitate et religione angelorum, quae non vidit ambulans, frustra inflatus sensu carnis suae,

[19] καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ.

B) [19] et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.

A) Le v. 18 offre trois difficultés principales : *a*) *Sens de* καταβραβευέτω. On ne connaît que deux exemples de ce mot dans l'antiquité profane et l'on se demande s'il veut dire ici *frustrer de la palme* (βραβεῖον), par une manœuvre frauduleuse, ou bien par une sentence inique portée en qualité de βραβεύς (arbitre du combat). La seconde acception est préférable, car elle est adoptée par les commentateurs grecs, elle répond bien au v. 16 (μή τις ὑμᾶς κρινέτω) et elle donne un sens très satisfaisant sans avoir contre elle les deux exemples connus. — *b*) *Sens de* θέλων. La plupart des exégètes joignent θέλων à ἐν ταπεινοφροσύνῃ (*se complaisant dans* une [fausse] humilité et dans un culte [mal entendu] des anges). D'autres prennent θέλων absolument (que personne *volontairement, de propos délibéré*). D'autres enfin sous-entendent l'infinitif καταβραβεύειν (que personne *voulant* [vous frustrer de la palme] ne vous frustre en effet par une dévotion indiscrète). La première interprétation est évidemment la plus simple; c'est un hébraïsme que S. Paul peut avoir fort bien emprunté à l'usage des Septante. — *c*) *Sens de* ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, supposé que ce soit la vraie leçon, au lieu de ἃ μὴ ἑώρακεν du texte reçu et de la Vulgate. Cf. p. 340, note 1. Le verbe ἐμβατεύειν signifie au propre « pénétrer dans, s'emparer de, envahir », au figuré « scruter, s'adonner à », peut-être « s'appuyer sur ». *Scrutant curieusement ses* [prétendues] *visions, faisant fond sur elles,* décrit bien l'état d'esprit des visionnaires de Colosses et donne un sens qui dispense de recourir à des corrections de texte conjecturales et toujours hasardeuses.

B) Le v. 19 est beaucoup plus clair dans l'ensemble. *a*) Avec l'accusatif, κρατεῖν signifie « s'attacher fortement à, adhérer à », par exemple 2 Thess. 2[15] : κρατεῖτε τὰς παραδόσεις (attachez-vous fermement aux traditions) etc. — *b*) La construction *ad sensum* τὴν κεφαλὴν ἐξ οὗ n'offre pas de difficulté, puisque la *tête* est en fait une *personne*, et il n'est pas besoin de prendre ἐξ οὗ au neutre (d'où), ce qui est peu naturel. — *c*) Ἐπιχορηγεῖν veut dire « fournir, pourvoir de » et le participe passif est bien rendu par la Vulgate *subministratum*. — *d*) Συμβιβαζόμενον est moins heureusement traduit par *constructum;* c'est plutôt « lié ensemble, uni de manière à former un tout », en songeant aux parties

En négligeant les nuances d'expression difficiles à rendre, le sens de la phrase est clair. Puisque le fidèle est au Christ dans le rapport du membre à la tête, s'isoler du Christ c'est se vouer à l'impuissance et à la mort : voilà ce que faisaient en pratique les visionnaires de Colosses qui, s'abandonnant à leurs rêves et s'enflant de pensées charnelles, cherchaient en dehors de lui des patrons et des médiateurs. La tête, en effet, est pour tout le corps et pour chacune de ses parties un principe d'unité, de cohésion et de croissance ; séparé de la tête, le tronc est incapable même de rester à l'état de cadavre ; il se désagrège bientôt et se résout en ses derniers éléments. L'union du corps avec la tête et l'influx vital de la tête sur le corps ont lieu au moyen de jointures et de ligaments, tels que nerfs, muscles, tendons, cartilages. Saint Paul n'en explique pas ici le symbolisme ; mais, dans le passage parallèle de l'Épître aux Éphésiens, où l'allégorie est poussée davantage, il assimile à ces canaux de communication les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs ; il est donc probable que la métaphore des ligaments et des articulations désigne encore ici les dons charismatiques.

composantes. — *e*) Le sens ordinaire de ἁφή est « contact » ou bien « toucher » (le sens du toucher). La seconde acception ne convient pas ici et demanderait d'ailleurs le nom au singulier. Il faut donc s'arrêter à la première. On pourra traduire « jointures, articulations », pourvu qu'on entende par là non les parties jointes ou articulées, mais les *points de contact* de ces parties. Voir Lightfoot sur ce texte. — *f*) Σύνδεσμος (au pluriel σύνδεσμοι ou σύνδεσμα) possède en anatomie le sens spécial de « ligament » (faisceau de tissus fibreux servant d'attache aux os, aux cartilages) ; mais ce sens technique ne doit pas être pressé ici et l'on peut entendre les muscles, les tendons, les nerfs. — *g*) L'accusatif τὴν αὔξησιν (dans αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ) n'est pas pour renforcer αὔξει, mais pour amener le complément τοῦ Θεοῦ et marquer la nature et la source de cette croissance. C'est une croissance voulue de Dieu et produite par lui.

La construction de la phrase est simple. La carcasse en est : ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὔξει. Deux qualificatifs sont attachés à τὸ σῶμα pour indiquer les conditions de l'accroissement : il faut que le corps soit « alimenté, entretenu » (ἐπιχορηγούμενον) et de plus « solidement uni en un tout » (συμβιβαζόμενον) et il l'est au moyen des contacts multiples (ἁφαί) qui font communiquer les diverses parties entre elles et au moyen des ligaments (σύνδεσμα) qui les tiennent unies. On voit que ἁφαί se rapporte spécialement à ἐπιχορηγούμενον et σύνδεσμα à συμβιβαζόμενον.

Voici maintenant le texte parallèle, allégé d'une parenthèse étrangère à notre sujet. Paul explique pourquoi Dieu a mis dans l'Église des personnages doués de charismes :

Il les a établis en vue du perfectionnement des saints pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi, à l'entière connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la mesure de la pleine croissance du Christ, afin que... adhérant à la vérité dans la charité, nous croissions de toute manière en celui qui est la tête, le Christ.

C'est par lui que tout le corps, bien organisé et uni ensemble, grâce au secours mutuel des membres qui opèrent chacun selon sa mesure, s'accroît et s'édifie dans la charité [1].

1. Eph. 4[12] : πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, A)

[13] μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ... B)

[15] ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, C)

[16] ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. D)

[12] ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi :

[13] donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi...

[15] veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus :

[16] ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.

A) Le v. 12 dépend de ἔδωκεν (Dieu a donné à l'Église les apôtres, les prophètes etc., *pour... pour... pour*) : *a*) Chrysostome considère ces trois *pour* comme coordonnés et dépendant *directement* de ἔδωκεν. Le changement de préposition (πρός et εἰς) ne s'y oppose pas absolument, mais la place du second membre est alors singulière et contraire à tout ordre logique. — *b*) Plusieurs font dépendre la première incise de ἔδωκεν et les deux autres (débutant par εἰς) parallèlement de la première (De Wette, Olshausen etc.) ou parallèlement de ἔδωκεν mais dans un rapport différent de πρός (Abbott : Dieu a donné les apôtres et les prophètes *en vue de... pour... pour*). — *c*) L'exégèse la plus simple est peut-être de subordonner les trois incises l'une à l'autre : Dieu établit apôtres et prophètes *pour* « perfectionner » les chrétiens (les rendre *aptes* à leur mission ; καταρτίζειν de ἄρτιος « apte, complet, parfait »), *afin que* ces chrétiens s'acquittent bien de leur ministère et *qu'ainsi* le corps du Christ soit édifié. La seule difficulté est d'accorder un « ministère » à chaque chrétien ; mais le mot ministère a le sens le plus large,

Saint Paul, on le voit, mêle et superpose les images disparates de corps et d'édifice; de plus il considère le corps

et du moment que S. Paul reconnaît à chaque fidèle la possession d'un charisme (v. 7), il suppose aussi nécessairement que chacun a un ministère à remplir.

B) Le v. 13 exprime le but final auquel tendent les charismes d'enseignement dont il vient d'être question : produire l'unité de foi et de connaissance surnaturelle afin d'empêcher les fluctuations de doctrine et les menées astucieuses des séducteurs (v. 14). Bien que l'Apôtre ait en vue spécialement ce point particulier, il élargit sa thèse et parle de la croissance de l'Église en général. L'Église, dans son ensemble, doit *tendre à devenir un homme parfait* (εἰς ἄνδρα τέλειον), c'est-à-dire à former dans sa perfection le Christ mystique. En conséquence, elle doit se proposer pour mesure et pour idéal le *Christ physique* qui est son chef. Celui-ci ayant atteint toute la plénitude voulue (πλήρωμα), tout son développement normal — double sens de ἡλικία — ne peut donc plus croître que dans ses membres, dont il reste la *mesure* (μέτρον) idéale.

C) Au v. 15 est exprimée la condition de la croissance que l'Apôtre a principalement en vue : être uni au Christ par une foi sincère que la charité anime et soutient. Les mots ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ vont ensemble et ἀληθεύειν ne signifie pas seulement « dire la vérité » mais la » pratiquer, la cultiver, l'aimer » ; car les verbes en -εύω signifient faire l'action exprimée par le substantif correspondant en -εια, or ἀλήθεια ne veut pas dire seulement « véracité » mais « vérité » au sens le plus large. Cette condition était développée au v. 14 sous son côté négatif : ne pas être inconstants comme des enfants (νήπιοι), ni soulevés et secoués comme des vagues (κλυδωνιζόμενοι) par les vents des doctrines changeantes (παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας), par le fait d'hommes trompeurs (ἐν τῇ κυβείᾳ = par la *duperie*, la *tricherie*), d'hommes fourbes (ἐν πανουργίᾳ = par la *fourberie*), qui ne cherchent qu'à égarer avec leurs perfides stratagèmes (πρὸς μεθοδείαν πλάνης).

D) Le v. 16 offre de grandes ressemblances avec Col. 2^{19}. Les mots essentiels sont ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται = [Le chef] grâce auquel tout le corps *opère par lui-même et pour lui-même* (ποιεῖται au moyen) son accroissement. Le mot τοῦ σώματος est répété, au lieu de αὐτοῦ, parce que ce démonstratif pourrait se rapporter à μέρος qui précède. — Comme dans Col.2^{19}, les conditions de l'accroissement sont exprimées par deux participes; seulement συναρμολογούμενον est substitué à ἐπιχορηγούμενον parce que l'idée dominante est ici l'*unité* de l'Église, tandis que là c'était l'*union* avec son chef. Les deux participes συναρμ. et συμβιβ. sont à peu près synonymes, mais le premier signifierait plutôt *apte connexum* et le second *solide colligatum*. — Les mots διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας sont diversement interprétés. D'abord ils peuvent se rapporter à ce qui précède et désigner *un moyen d'union* du corps mystique (Abbott), ou à ce qui suit et marquer *une condition de croissance* de ce même corps (Haupt). Le mot ἁφή signifiant proprement « contact » et ἐπιχορηγία « approvisionnement »,

à la fois comme le tronc distinct de la tête et comme l'organisme tout entier : autant de causes d'obscurité et d'embarras. On peut détailler ainsi sa pensée, dont aucun commentaire n'épuise la richesse. Le Christ mystique, composé de l'Église et de son chef, tend à devenir un *homme parfait;* ce qui doit s'entendre d'une personnalité collective. La croissance que l'Apôtre a ici en vue est plutôt intensive qu'extensive; elle consiste dans l'augmentation de la foi et de la connaissance surnaturelle, puisque les charismes mis en jeu ont trait principalement, sinon exclusivement, à la prédication; mais elle ne se fait que dans la charité sans laquelle la foi n'est rien. La croissance dans la foi et dans la charité doit être proportionnée à l'*énergie des charismes* reçus par les fidèles, car les charismes sont conférés, moins pour la sanctification personnelle de leurs possesseurs, que pour l'avantage commun de l'Église. Cette croissance, ayant pour but de former un homme parfait, a pour mesure la perfection de la tête. Le chef de l'Église a toute *la plénitude de grâces* qu'exigent son titre et son rôle; il a atteint *son âge mûr* ou, ce qui revient au même, *sa pleine stature* (selon le double sens du grec ἡλικία); il ne saurait plus croître en lui-même, il ne le peut que dans ses membres. Enfin comme la condition essentielle d'accroissement pour chacun des organes est d'adhérer entre eux et d'être intimement unis à la tête, d'où part tout l'influx vital, il faut que toutes les parties soient reliées par un système multiple de tissus et de ligaments, qui les mettent en communication avec le centre de la vie et fassent circuler jusqu'aux extrémités la sève divine.

En résumé, la tête est pour saint Paul le centre de la personnalité, le lien de l'organisme, le foyer où converge tout influx vital. Il resterait seulement à savoir s'il applique au Christ, chef de l'Église, sa conception scientifique de la tête, ou si au contraire voyant ce qu'est Jésus-Christ par

la traduction : « par tout contact avec l'approvisionnement » (avec la source des grâces et des charismes) donne un sens assez satisfaisant, auquel il est loisible de s'arrêter. L'idée peut également s'appliquer à l'union et à la croissance du corps mystique.

rapport à l'Église, il a eu l'intuition du rôle de la tête dans le composé humain. Ce ne serait point alors sa psychologie qui colorerait son langage religieux, mais ses idées religieuses qui déteindraient sur son langage psychologique.

II. Le grand mystère.

C'est dans les lettres de la captivité, principalement dans l'Épître aux Éphésiens, que reviennent avec une fréquence exceptionnelle la mention du grand Mystère et la formule *In Christo Jesu*. Comme ces deux points tiennent une place importante dans la doctrine générale de l'Apôtre et qu'ils seront exposés ailleurs avec quelque développement, il nous suffira de les signaler ici à l'attention du lecteur.

Le Mystère par excellence c'est le dessein, conçu par Dieu de toute éternité, mais révélé seulement dans l'Évangile, de sauver tous les hommes sans distinction de race, en les identifiant avec son Fils bien-aimé dans l'unité du corps mystique. Cette idée nous est maintenant si familière que nous concevons à peine comment elle a pu être l'article le plus caractéristique de l'enseignement de saint Paul, au point de s'appeler son évangile; mais cette idée si simple faisait table rase des privilèges et mettait fin aux prétentions séculaires d'Israël. Que l'on songe aux passions qu'elle déchaîna d'abord, même au sein de l'Église, aux incendies qu'elle eût allumés sans l'intervention des apôtres, aux persécutions qu'elle suscita au docteur des Gentils, aux calomnies posthumes qu'elle lui valut chez les écrivains judaïsants du second siècle. C'est le soupçon d'avoir violé les droits d'Israël en introduisant un étranger dans le Temple qui motiva son arrestation et son emprisonnement de près de cinq années[1] : aussi aime-t-il à s'appeler le captif de Jésus-Christ pour la cause des Gentils et le martyr de leurs justes revendications.

A la doctrine du corps mystique se rattache aussi très étroitement la formule *In Christo Jesu*. Le Christ ici nommé est moins le chef glorifié de l'Église que le Christ mystique

1. Act. 21^{28}. Le grief des ennemis de Paul est qu'il a prêché contre le peuple juif et contre la Loi. Cf. Eph. 3^{1}; 6^{19-20}; Col. 4^{3}.

embrassant la tête et les membres, le tronc et les branches, en un mot le sanctuaire vivant du Saint-Esprit ; c'est le Christ sur lequel nous sommes greffés par la foi, dans lequel nous sommes plongés par le baptême, que l'Apôtre nous invite à revêtir par la charité et les bonnes œuvres.

La question de savoir d'où Paul a tiré sa formule est pour nous secondaire. Elle a sûrement quelque chose d'insolite. On ne trouve rien de semblable chez les écrivains profanes et les Pères de l'Église s'arrêtent étonnés devant cette locution extraordinaire. Cependant il y a dans les Septante et surtout dans les livres deutérocanoniques des expressions assez approchantes. Le mot de la Sagesse que « les justes vivent à jamais et que leur récompense est *dans* le Seigneur » nous fait penser irrésistiblement à la formule *In Christo Jesu.* Cette façon de parler ne pouvait se généraliser qu'à condition de considérer le Christ comme un élément où s'exerce la vie et l'action du chrétien. Saint Jean grâce à l'allégorie de la Vigne, saint Paul grâce à la théorie du corps mystique, l'ont adoptée indépendamment l'un de l'autre, mais Paul a cela de particulier qu'il l'emploie sans explication, comme une formule consacrée dont aucun de ses lecteurs ne peut ignorer le sens.

CHAPITRE IV

L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

I. Le grand texte christologique.

1. — Cadre historique. — 2. La forme de Dieu et la forme d'esclave.

1. Première conquête de Paul sur le sol européen[1], Philippes fut toujours son église de prédilection. Dans cette population rude et simple de colons romains, il avait trouvé des esprits dociles, des cœurs aimants. Il fit fléchir en leur faveur la règle absolue qu'il s'était imposée de n'accepter de ses néophytes ni présents ni subsides[2]. Il connaissait trop la sincérité et la profondeur de leur affection pour craindre d'être leur obligé. Les Philippiens se montrèrent dignes de cette confiance. Là, point d'hérésie, point de schisme, point de faction. Tout se bornait à quelques rivalités de personnes et la grande affaire était d'accommoder un différend entre deux femmes[3]. La virulente sortie contre les judaïsants s'explique assez par la notoriété de leurs attaques et les préoccupations qu'elles ne cessaient de causer à l'Apôtre, sans qu'il soit nécessaire de soupçonner leur présence ou leur propagande à Philippes[4].

On ne cherchera pas dans cette conversation cœur à cœur entre un père et ses fils bien-aimés un ordre parfait ni un enchaînement rigoureux. Aucune lettre ne ressemble moins à un traité de morale ou de théologie. Paul exhorte, encourage, console et surtout s'épanche librement. Son sentiment dominant est la joie spirituelle. Il répète sans cesse : « Je me réjouis dans mes tribulations, réjouissez-vous avec moi », jusqu'à sentir le besoin d'excuser tant d'insistance[5].

1. Act. 16^{12}. — 2. Phil. $4^{15\text{-}16}$; 1 Cor. $9^{12\text{-}15}$; 2 Cor. 11^{9}. — 3. Phil. $4^{2\text{-}3}$.
4. Phil. $3^{2\text{-}3}$. — 5. Phil. 2^{18}; 3^{1}; 4^{4}; etc.

Un premier motif de se réjouir est la tournure favorable que prend le procès au tribunal de César. Paul enverra Timothée à Philippes dès que l'affaire s'éclaircira davantage ; mais, ajoute-t-il, « j'ai confiance dans le Seigneur que je viendrai moi-même sans tarder ». Non pas qu'il soit enivré par la perspective d'une délivrance prochaine ; son seul souhait c'est que le Christ triomphe, soit par sa vie soit par sa mort : noble indifférence qui le tient en suspens entre le désir naturel de vivre, pour travailler encore, faire fructifier l'Évangile, servir le prochain, glorifier son Maître, et le bonheur de mourir, pour être avec le Christ son amour et sa vie. Mais le ciel se prononce pour la première alternative : « Je sais que je survivrai, que je demeurerai avec vous pour votre avancement et pour combler de joie votre foi. » L'attitude des Juifs à son égard, les dispositions bienveillantes du prétoire, les lenteurs même d'un procès qui traîne depuis plus de quatre ans, tout lui fait prévoir une heureuse issue.

Du reste — et c'est un second motif d'allégresse — sa captivité n'entrave pas le progrès de la prédication. Les gardes, qui se relayent auprès de sa personne, l'entendent parler de Jésus-Christ. Sa situation le met en vue et pique la curiosité : c'est un premier pas vers la diffusion de l'Évangile. Le succès de sa défense et sa libération désormais certaine enflamment le zèle et l'intrépidité des chrétiens. Que quelques-uns sèment la parole de Dieu stimulés par un sentiment d'envie et de brigue, qu'ils redoublent d'activité pour fortifier leur parti et rendre plus amère la détention de l'Apôtre, qu'importe après tout ; pourvu que le Christ soit prêché et que l'Évangile poursuive ses conquêtes : « Je m'en réjouis, dit Paul oublieux de lui-même, et je m'en réjouirai toujours. »

Mais son plus grand motif de joie — ou du moins le plus intime — est l'inaltérable affection des Philippiens, qui n'attendait qu'une occasion pour « refleurir » avec éclat. Les soins, le dévouement, l'abnégation d'Épaphrodite, qu'il appelle son frère, son collaborateur, son compagnon d'armes, sa providence visible, l'ont profondément remué. Après les angoisses d'une longue maladie dont il relève à peine, cet homme généreux a manifesté le désir de revoir sa terre natale.

Paul le délègue à sa place auprès de ses chers néophytes, heureux de pouvoir lui donner cette consolation et à eux tous cette joie.

2. C'est au milieu de cette effusion de tendresse paternelle, dans une lettre remplie d'abandon, de traits délicats, d'allusions aimables, que paraît, au moment où on s'y attendait le moins, la formule la plus précise et la plus achevée de la christologie paulinienne. On est stupéfait de rencontrer cette doctrine sublime jetée comme en passant, dans un morceau parénétique, sans arrière-pensée de controverse, comme s'il s'agissait d'un dogme vulgaire, depuis longtemps connu et cru de tous, qu'il suffit de rappeler pour en faire la base d'une exhortation morale : fait déconcertant en vérité et tout à fait inexplicable, si l'on ne suppose que la préexistence du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité faisaient partie de la catéchèse apostolique et appartenaient à ces articles élémentaires que nul chrétien ne devait ignorer.

Paul excite les fidèles à l'union fraternelle, à l'humilité, à cette abnégation généreuse qui nous fait préférer à nos propres intérêts les intérêts des autres, par l'exemple de celui qui est notre parfait modèle :

Ayez en vous les sentiments qui furent dans le Christ Jésus.

Subsistant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme une proie l'égalité avec Dieu, mais il se dépouilla lui-même [en] prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes.

Et reconnu homme par ses dehors, il s'abaissa [encore], se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix.

C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et aux enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu le Père [1].

1. Phil. 2^{5-11} : Τοῦτο φρονεῖτε [var. φρονείσθω] ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

A) ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

B) καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

C) διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν κτλ.

On voit que toute la phrase dépend du pronom relatif ὃς (*qui*) et se

En demandant si Paul s'occupe ici du Christ préexistant ou du Christ historique on poserait fort mal la question. Paul parle de la personne de Jésus-Christ et, comme à l'ordinaire, rapporte à ce sujet unique des prédicats qui peuvent convenir à la préexistence, à l'état d'humiliation ou à la vie glorifiée. C'est à l'exégèse à les distinguer et à les classer, d'après le sens et le contexte.

Quand on sait par expérience ce que devient souvent le texte le plus simple entre les mains des commentateurs, qui le tiraillent en sens contraire, c'est une agréable surprise de constater ici l'accord à peu près unanime de la tradition patristique. A vrai dire les Pères grecs et latins ne semblent pas y soupçonner de réelles difficultés; après une brève exégèse et quelquefois même sans explication, ils se hâtent de partir en guerre contre les hérésies de leur temps. Il faut entendre saint Jean Chrysostome, dans un élan de superbe lyrisme, convier ses auditeurs au spectacle des hérésiarques — Arius, Sabellius, Marcion, Valentin, Manès, Paul de Samosate, Apollinaire de Laodicée, Marcel d'Ancyre, avec ses comparses Sophronius et Photin — abattus ensemble sous les

rapporte par conséquent au même sujet, à la personne du Christ, mais dans trois différents états :

A) *Au Christ préexistant,* les versets 6 et 7ª (ὃς ἐν μορφῇ... γενόμενος). — Le latin *cum in forma Dei esset* affaiblit un peu le grec ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, parce qu'il permet de supposer que cet état est temporaire et peut cesser un jour. Au contraire, ὑπάρχων marque mieux la *permanence :* « existant alors et encore dans la forme de Dieu ».

B) *Au Christ historique,* les versets 7ᵇ et 8 (καὶ σχήματι... σταυροῦ). — La ponctuation de la Vulgate est ici défectueuse; la phrase devrait commencer et non finir par : *et habitu inventus ut homo.* En effet le Christ *prit* la forme d'esclave et *devint* semblable aux hommes au moment de l'incarnation; mais il ne fut *reconnu* homme (εὑρεθείς), par l'ensemble des dehors sensibles (σχήματι, *habitu*), qu'après l'incarnation.

C) *Au Christ glorifié,* les versets 9-11 (διὸ καί... πατρός). — Dans διὸ καί (*propter quod et*) καί marque la réciprocité et pourrait se traduire par « en retour ». Le διό semble viser seulement la dernière phrase, c'est-à-dire l'humiliation volontaire de Jésus; il marque donc la *récompense* due aux mérites du Christ. Si on voulait le faire rapporter à tout ce qui précède, il marquerait la *conséquence* logique et offrirait un sens *virtuellement double :* le Père exalte son Fils et *parce que* cette exaltation *convient* au Fils en tant que Dieu et *parce qu'*elle lui est *due comme* récompense en tant qu'homme.

coups impétueux de Paul. « Si, dans les combats du cirque, rien n'égale le plaisir de voir l'un des concurrents heurter violemment les chars de ses rivaux, renverser à la fois quadriges et conducteurs, puis, pendant que de toutes parts le ciel retentit d'applaudissements et d'acclamations, voler seul d'un bout à l'autre de l'arène vers la borne, terme de la course, comme emporté dans l'espace par l'ivresse du triomphe et le délire des spectateurs : quelle ne sera pas notre joie lorsque nous verrons l'apôtre du Christ jeter par terre, ensemble et d'un seul coup, toutes les constructions de l'erreur et tous les arsenaux du diable avec leurs architectes ! »

A l'enthousiasme près, les autres Pères tiennent un langage semblable. Les difficultés relevées par maint exégète moderne ne tiendraient-elles donc pas plutôt à un défaut de méthode, à cette manie trop commune de négliger dans un texte ce qui est clair et ce qui doit éclairer le reste, pour s'attacher opiniâtrément aux termes obscurs ou ambigus, sans même s'apercevoir que les points douteux sont à l'extrême périphérie de la question et n'affectent nullement la portée générale de l'ensemble?

Le point capital est de savoir à quelle volonté du Christ se rapporte le dépouillement, proposé aux Philippiens comme exemple d'abnégation. L'exégèse traditionnelle n'hésite pas. Elle trouve l'anéantissement dans le fait même de l'incarnation et le regarde par conséquent comme un effet de la volonté divine. Cependant quelques interprètes, peu nombreux mais résolus, sont d'un autre avis[1]. Pour eux, le dépouillement, simultané si l'on veut à l'incarnation, tombe logiquement après elle et relève par suite de la volonté humaine. Leurs raisons sont spécieuses sans être probantes. Un acte qui précéderait logiquement l'incarnation, disent-ils,

1. Velasquez, *Epist. ad Philip.*, t. I, p. 351, est le premier théologien catholique qui ait soutenu ce système. Il avertit ingénument qu'il en est l'inventeur : *Dicerem confidentius expositionem meam, si aliquem indubitatum, praeter me, auctorem ejus reperissem.* S'il avait bien cherché, il aurait trouvé deux prédécesseurs : l'Ambrosiaster et le Pseudo-Jérôme (Pélage). Le premier est très net, le second l'est moins. L'un et l'autre préviennent que leur exégèse est contestée.

serait commun aux trois personnes divines et n'appartiendrait pas en propre au Christ préexistant. Il ne serait pas pour nous un exemple d'humilité et d'abnégation, vertus incompatibles avec la perfection de la divinité. Enfin il ne serait pas méritoire et le Christ ne lui devrait pas son exaltation. Encore une fois, ces raisons n'ont rien de décisif. L'acte du Verbe acceptant l'incarnation est un acte de volonté notionnelle et par conséquent propre au seul Fils; on peut dire aussi que l'incarnation est envisagée comme fonction hypostatique et non comme acte de volonté ou de puissance. Notez que saint Paul ne dit pas : « Ayez les sentiments qu'*avait* le Christ Jésus », mais : « Ayez des sentiments conformes à *ce qui se passa* dans le Christ Jésus. » Or le sens chrétien a toujours regardé le fait de l'incarnation comme un stimulant à l'abnégation et au renoncement; il y est autorisé par l'Apôtre lui-même qui ne craint pas de proposer à notre imitation celui qui, « étant riche » de toutes les richesses du ciel, « a été pauvre à cause de nous pour nous enrichir par sa pauvreté ». Si l'on objecte que l'incarnation, soit comme acte divin soit comme fonction hypostatique, n'est pas méritoire, la réponse est aisée. Il y a dans la phrase de Paul plusieurs actions dont l'une au moins et la dernière exprimée — l'obéissance de la croix — qualifie la volonté humaine du Christ et appelle comme récompense son exaltation glorieuse : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté. » Si l'on tenait absolument à faire rapporter le « c'est pourquoi » à tout ce qui précède, il faudrait dire qu'il indique la convenance aussi bien que le mérite. Rien donc ne nous oblige à nous départir de l'opinion traditionnelle; au contraire, même indépendamment des raisons d'autorité, tout nous invite à la maintenir. Il est juste de remarquer cependant que l'opinion nouvelle de Velasquez et de ses adeptes, sauvegardant la divinité de Jésus-Christ, est repoussée par l'exégèse plutôt que par l'orthodoxie.

Que signifie la forme de Dieu? Ce mot de *forme* désigne dans le Nouveau Testament quelque chose de profond et d'intime, bien distinct des dehors et des apparences, touchant à l'essence de l'être et inséparable d'elle. Nous retrouvons ce

même sens chez les contemporains de l'Apôtre, Josèphe et Philon. Celui-ci dit que la forme de Dieu ne peut pas recevoir, comme une médaille, une surcharge ou une fausse empreinte; l'autre affirme que Dieu, invisible par sa forme et sa majesté, se manifeste à nous par ses œuvres et ses faveurs. On s'explique ainsi pourquoi les Pères grecs, avec le sentiment vivant qu'ils ont de la valeur des termes de leur langue, identifient sans hésitation la forme de Dieu et la divinité. Tantôt ils donnent pour synonyme à la forme, soit la *nature,* soit la *substance* ou l'*essence,* bien qu'ils n'ignorent pas sans doute la différence métaphysique de ces concepts; tantôt ils entendent par forme le caractère spécifique, mais en faisant remarquer que dans l'Absolu, où ne saurait exister un mélange d'acte et de puissance, le caractère spécifique c'est l'être même. Du reste la forme de Dieu étant l'opposé de la forme d'esclave et celle-ci ne pouvant signifier en définitive que la nature humaine, « être dans la forme de Dieu » et « être Dieu » sont nécessairement deux locutions équivalentes. Le Verbe ne pouvait prendre la forme de l'esclave sans devenir vraiment homme et il ne peut pas être davantage dans la forme de Dieu sans être vraiment Dieu. Cette dernière expression paraissait aux Pères encore plus claire et moins discutable que l'autre et plusieurs s'en servirent pour établir contre les docètes la réalité de la nature humaine du Christ. Il n'est donc pas nécessaire, pour la rigueur de notre conclusion, d'entendre la forme au sens de l'ἐντελέχεια d'Aristote, bien que ce sens philosophique, connu des contemporains de l'Apôtre, pût fort bien être passé dans l'usage ordinaire [1].

1. La μορφή d'Aristote s'oppose à la matière (ὕλη) comme l'acte (ἐντελέχεια) s'oppose à la puissance (δύναμις). Mais, en faisant abstraction de ce sens philosophique spécial, la forme tient toujours à l'essence de l'être. Platon dit qu'il est impossible à un dieu de vouloir changer sa forme (*Republ.* II, p. 381 c) : μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ. Philon de même, en parlant du vrai Dieu (*Leg. ad Caium,* 14, t. II, p. 561) : Οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ νόμισμα παράκομμα, καὶ Θεοῦ μορφὴ γίνεται. Et Josèphe (*Contra Apion.* II, 22) : Ὁ Θεὸς ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής... μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος. Il en résulte que la forme est quelque chose d'intrinsèque à la nature, d'inséparable de la divinité. — Pour le N. T. cf. Lightfoot, *Philippians*[14], Londres, 1900, *The synonymes* μορφή *and* σχῆμα, p. 127-133. — Sur l'exégèse des Pères, voir note I.

Un point trop oublié et cependant capital, c'est que le Verbe existait dans la forme de Dieu *antérieurement* aux actes de la volonté humaine et aux effets de la volonté divine. Le participe présent (ὑπάρχων), mis en corrélation avec des aoristes, acquiert le sens de l'imparfait et désigne l'existence sans limite de temps. Il coïncide avec le moment précis de la durée exprimé par l'aoriste, mais le déborde de part et d'autre, car il précède logiquement cet instant indivisible et ne finit pas nécessairement avec lui. De plus il est ici, comme à l'ordinaire, causatif — le sens adversatif n'étant qu'exceptionnel dans ces sortes de constructions — et doit se traduire : « *Parce qu'*il était dans la forme de Dieu. » La paraphrase d'Estius est donc excellente : *Cum esset ac sit in natura Dei, id est cum esset ac sit verus Deus*[1].

II. — Le dépouillement du Christ.

1. Exinanivit semetipsum. — 2. La kénose.

1. Jusqu'ici nous avons négligé à dessein l'incise litigieuse *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed exinanivit semetipsum*. En réalité elle n'ajoute rien d'essentiel à l'enseignement de l'Apôtre, bien qu'elle le précise et le circonscrive. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les Pères y insistent peu et qu'ils nous laissent deviner leur pensée plutôt qu'ils ne l'expriment formellement. Ils ont raison; car les nuances d'exégèse, dans l'explication de ce détail, n'affectent pas sérieusement la signification de l'ensemble.

Et d'abord, que veut dire au juste l'égalité avec Dieu?

1. Le participe causatif ὑπάρχων fait abstraction du temps. Chrysostome note fort justement que ὑπάρχων n'est pas γενόμενος. Celui-ci éveille l'idée du devenir (comme dans ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, ou γενόμενος ὑπήκοος), l'autre marque l'existence stable et permanente. Ce n'est pas non plus un simple synonyme de ὤν. Accolé à un adjectif ou à une locution adjective, ὑπάρχων donne la raison de la qualité énoncée (Luc. 23^{50}; Act. 2^{30}; 7^{55}; $17^{24.29}$; Rom. 4^{19}; 1 Cor. 11^{7}; 2 Cor. 8^{17}; 12^{16}). Il s'ensuit que l'état marqué par ὑπάρχων non seulement coexiste au temps indiqué par le verbe (ἡγήσατο), mais lui est logiquement antérieur. On pourrait traduire par « se trouvant » ou, comme on lit en marge de la version anglicane *revisée*, « being originally ». Dans la Vulgate, *cum sit* irait mieux que *cum esset*.

Est-ce l'égalité de substance, ou bien l'égalité de rang et de traitement? Sans doute, l'égalité de condition suppose l'égalité de nature; et nul n'a droit aux honneurs divins s'il n'est réellement Dieu. Les Pères ont donc pu conclure légitimement de ce mot à la consubstantialité des personnes divines; mais la question est de savoir s'ils l'ont fait par voie de raisonnement et comme théologiens, ou par voie d'analyse et comme exégètes. Il est certain que l'expression grecque (εἶναι ἴσα Θεῷ) ne signifie pas directement « être *égal à* Dieu », mais « être *à l'égal de* Dieu, au même rang que lui[1] ». Et plusieurs Pères l'entendent bien ainsi l'égalité avec Dieu, puisqu'ils disent qu'en s'incarnant le Verbe y renonce pour sa nature humaine.

Autre doute. Le grec ἐκένωσεν ἑαυτόν, comme le latin *exinanivit semetipsum,* peut avoir un sens absolu ou un sens relatif. Pris absolument, on devra le traduire par « il s'anéantit »; pris relativement, ce serait « il se dépouilla[2] ». Le second sens est incontestablement le plus naturel; mais les commentateurs se demandent de quoi le Verbe a pu se dépouiller. Ce ne peut pas être la forme de Dieu, puisqu'en toute hypothèse la forme est inhérente à la nature et virtuellement identique avec elle. Ne serait-ce donc pas l'égalité de traitement et d'honneurs? On ne renonce pas à sa nature, mais on peut renoncer aux droits que la nature confère. En main-

1. L'expression est très commune depuis Homère. Elle signifie toujours « être sur un pied d'égalité avec quelqu'un » et non pas « être égal à quelqu'un ». Cf. *Odys.*, XI, 304 (τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἴσα θεοῖσιν); XV, 520; *Iliad.*, V, 71; XV, 439; Euripide, *Hel.* 8 etc. Le pluriel adverbial ἴσα équivaut au singulier neutre ἴσον et aux locutions ἐξ ἴσου, ἐν ἴσῳ, εἰς τὸ ἴσον. La traduction de Tertullien *pariari Deo* est très exacte, quoique d'une latinité douteuse. La version anglicane *revisée* rend bien la nuance en remplaçant par *on an equality with God* les mots *equal to God* de l'ancienne version *autorisée*. Si Paul avait voulu exprimer l'égalité de substance, il aurait employé l'adjectif qui rendait l'idée sans aucune ambiguïté.

2. L'adjectif κενός, qui signifie proprement « vide d'une chose » que le contexte indique, prend aussi souvent une acception absolue : « sans effet, sans fruit, sans force, sans objet » (1 Cor. 15^{14}; 15^{58}; cf. Eph. 5^{6}; Col. 2^{8}; 1 Thess. 2^{1}). Le verbe κενοῦν pourra suivre cette acception et signifier « rendre vain, nul, sans effet » (Rom. 4^{14}; 1 Cor. 1^{17}; cf. 1 Cor. 9^{15}; 2 Cor. 9^{3}). C'est à l'exégèse de décider.

tenant à ces deux expressions leur valeur précise, nous obtenons un sens d'une exégèse aussi facile que d'une irréprochable théologie.

En somme, la seule difficulté sérieuse consiste à définir le rapport des deux membres : « Non *rapinam* arbitratus est esse se aequalem Deo : *sed* exinanivit semetipsum (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν)[1]. Le mot

1. Joint à ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι et mots semblables, ἅρπαγμα est synonyme de ἕρμαιον, εὕρημα, et veut dire « regarder comme une proie, considérer comme une acquisition précieuse, comme un trésor inespéré » ; Héliodore, *Aethiop.*, VII, 11 et 20 (οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα) ; Plut. *De Alex. fortit.*, I, 8 (οὐδὲ ὥσπερ ἅρπαγμα καὶ λάφυρον διανοηθείς) etc. Cicéron traduit littéralement cette expression grecque dans les *Verrines* (*ut omnium bona praedam tuam duceres*).

La question est de savoir s'il faut donner à ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι le même sens qu'à ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι. Par sa forme, le premier est actif (*vol, larcin*) et le second est passif (*proie, butin*). Mais il faut remarquer deux choses : A) Beaucoup de substantifs en μός ont souvent la signification passive ; on peut voir dans Hérodote φραγμός (VII, 36) et φράγμα (VIII, 52) pris dans le même sens de barrière ; de même σταλαγμός et στάλαγμα sont traités comme synonymes par Eschyle (*Eumen.* 246 et 808). — B) Tous les Pères grecs considèrent ἁρπαγμός comme l'équivalent de ἅρπαγμα. Sans doute, les traductions latines d'Origène et de Théodore de Mopsueste ont *rapina*, mais ce mot était passif aussi bien qu'actif (*chose volée* ou *action de voler*). En dehors des commentaires de notre texte, nous trouvons ἁρπαγμός employé absolument comme ἅρπαγμα dans Eusèbe, *In Luc.* VI (Mai, *Nova Patr. bibl.*, IV, 165 : ὁ Πέτρος ἁρπαγμὸν τὸν διὰ τοῦ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο) et dans S. Cyrille d'Alex. (*De adorat.*, I, 25 : οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ἐποιεῖτο).

D'autre part, ἁρπαγμός est tellement rare qu'il faut renoncer à en déterminer le sens par l'usage profane. On ne l'a rencontré que chez deux auteurs païens, postérieurs à Paul : le grammairien Phrynichus (Bekker, *Anecd. gr.*, I. 36, où ἁρπαγμός est rapproché de ἅρπασις et par conséquent transitif) et Plutarque (*De educ. pueror.* 15 : τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς Ἠλιδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐν Κρήτῃ καλούμενον ἁρπαγμόν, leçon des manuscrits au lieu de τὸν ἐκ Κρήτης des anciennes éditions). Ce dernier exemple montre que ἁρπαγμός possédait en Crète le sens très spécial de *raptus amasii*, sens dont l'origine n'est pas mystérieuse. On connaît bien les mœurs honteuses des Crétois, auxquelles Plutarque fait allusion (Cf. Aristote, *Politique*, II, 8). Platon les accuse formellement d'avoir inventé la fable de Ganymède pour autoriser leurs désordres (*Leges*, I, p. 636 D). Or pour exprimer le rapt de Ganymède, ou autres rapts semblables opérés par des dieux, le verbe ἁρπάζειν était consacré par l'usage :

Ἦτοι μὲν ξανθὸν Γανυμήδεα μητιέτα Ζεὺς
Ἥρπασεν ὃν διὰ κάλλος.

grec ἁρπαγμός, comme du reste le latin *rapina,* peut être actif ou passif; en d'autres termes il peut signifier larcin ou butin. En général, les commentateurs latins s'en tiennent au sens suggéré par la Vulgate : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu il ne regarda pas comme un vol l'égalité divine; *cependant* il se dépouilla en prenant la forme d'esclave ». Le Verbe ne pouvait pas regarder comme une usurpation d'être égal au Père puisque, étant dans la forme de Dieu, il est consubstantiel au Père; néanmoins le juste sentiment de sa grandeur ne l'empêcha pas de se dépouiller. La plupart des Grecs, du moins ceux qui nous ont livré clairement leur pensée, exposent différemment la liaison des termes : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu, le Verbe ne considéra pas l'égalité divine comme une proie ou un butin auquel on se cramponne avidement, de peur d'en être privé si on l'abandonne un instant, *mais au contraire* il s'en dépouilla en prenant la forme d'esclave. » Comme on le voit, la différence de ponctuation exprime d'une manière sensible la divergence des deux interprétations : dans l'une, il n'y a qu'une

Ainsi chante l'auteur de l'*Hymne homérique à Aphrodite,* 202-3. Voir également Pindare (*Olymp.* I, 64) et Athénée (*Sophist. conviv.* XIII, 2, p. 566 D). Seulement il est très improbable que S. Paul ait connu cette acception technique et plus improbable encore qu'il l'ait supposée connue des Philippiens. Je ne vois pas d'ailleurs ce qu'on pourrait en tirer pour l'intelligence de notre texte.

Les autres plaidoyers en faveur du sens actif de ἁρπαγμός ne semblent pas avoir donné non plus de résultats satisfaisants. D'après J. Ross (*Journal of theol. Studies*, X, 1909, p. 573-4), Jésus-Christ n'aurait pas considéré son égalité avec Dieu comme un *moyen de voler* ou comme un *encouragement au vol* (Christ Jesus did not think that to be on an equality with God spelt rapacity, plundering, self-aggrandizement). J. Agar Beet (*Expositor*, 3e sér., t. V, 1887, p. 115-125) avait déjà proposé de traduire : « He deemed not his being equal to God *a means of grasping.* »

Pour maintenir coûte que coûte le sens transitif de ἁρπαγμός, Cremer (*Wörterbuch*[9], p. 184) le regarde comme exprimant l'action non pas *in fieri* mais *in facto esse;* et il propose cette traduction passablement alambiquée : « er hielt das Gottgleichsein *nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines* ἅρπαξ. »

Quant à ceux qui, comme Arius, prennent ἁρπαγμός pour *res rapienda*, le mieux est de n'en rien dire, ἁρπαγμός ne comportant sûrement pas cette signification.

phrase subordonnée dont le sens n'est complet qu'après le dernier membre; dans l'autre, les incises sont coordonnées et on pourrait s'arrêter après la première. Mais toutes les deux affirment aussi nettement que l'égalité divine appartient au Verbe par droit de naissance et qu'il peut la revendiquer sans injustice. Quand un Arius insinuait que, si le Christ ne s'était pas arrogé l'égalité divine, c'est qu'il reconnaissait n'y avoir pas droit, tous les catholiques s'élevaient avec indignation contre cette exégèse perverse, reprise de nos jours par quelques écrivains hétérodoxes.

Ainsi, au simple point de vue du théologien, les deux interprétations sont à peu près équivalentes. Mais quatre raisons principales nous font préférer celle de saint Jean Chrysostome et de son école : *l'autorité des Pères grecs,* beaucoup plus à même d'apprécier les exigences de leur langue; *le contexte,* qui fait attendre une leçon d'humilité plutôt que l'assertion directe de la dignité du Christ; *le lexique,* qui semble imposer à la locution ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι ce sens déterminé; *la grammaire* enfin, dont on respecte mieux l'usage en traduisant ἀλλά par « mais » que par « cependant ».

Nous allons dans cette hypothèse décomposer en ses moments successifs la pensée de Paul :

Le Christ, préexistant dans la forme de Dieu et Dieu par le fait même, lorsqu'il méditait de se faire homme, ne regarda pas les honneurs divins auxquels il avait droit comme un bien qu'il dût garder jalousement.

Au contraire il s'en dépouilla volontairement en se faisant homme, en cachant la forme de Dieu sous la forme d'esclave.

L'exemple d'humilité et d'abnégation est moins dans la volonté du Verbe décrétant les abaissements de la vie mortelle (car cette volonté est commune aux trois personnes divines) que dans le fait même de l'union hypostatique.

Après l'incarnation, la volonté humaine achève le dépouillement; elle accepte la mort de la croix, avec la vie d'obéissance et de renoncement qui la prépare et qu'elle couronne.

C'est pour cela — pour cet acte d'obéissance et d'humiliation volontaire — que Dieu, proportionnant la récompense au mérite, l'exalte sans mesure et la fait asseoir à sa droite.

2. De notre texte mal compris naquit l'extravagante théorie de la *kénose*[1] ou dépouillement du Verbe fait homme. Au fond, la kénose doit son origine première à la difficulté de concevoir deux natures complètes unies en une seule et même personne : ou bien l'une des deux natures était absorbée par l'autre, ou bien elles étaient mélangées de façon à produire une nature nouvelle, ou bien l'une des deux était amoindrie afin que, complétée par la seconde, elle pût ainsi former avec elle un tout unique. A vrai dire, Arius en est l'inventeur, bien que le mot ne soit pas de lui. Il admettait dans le Christ trois parties : un corps, une âme irrationnelle (ψυχὴ ἄλογος) et le Verbe ou Logos suppléant l'âme raisonnable des autres hommes. La nature humaine du Christ était donc incomplète; et le Logos, lequel n'était ni éternel, ni infini, ni Dieu au sens propre du terme, ne pouvait pas devenir partie intégrante d'une nature finie sans subir lui-même quelque changement. Aussi les ariens accordaient-ils que le Logos n'était pas *physiquement* immuable, quoiqu'il le fût *moralement*, comme incapable de péché. A l'encontre d'Arius, Apollinaire de Laodicée soutient bien la pleine divinité du Logos; mais il en fait, ainsi qu'Arius, le troisième élément de l'unique nature du Christ, qui se compose donc d'un corps, d'une âme sensible ou principe vital et du Logos faisant fonction d'âme raisonnable. Il a beau protester que dans cette fusion le Verbe reste immuable; tout son enseignement et les comparaisons dont il se sert réfutent son assertion : le Christ en effet n'est, selon lui, ni entièrement Dieu ni entièrement homme, mais un mélange d'homme et de Dieu; tel le mulet tient le milieu entre le cheval et l'âne, telle la couleur grise est un mélange de blanc et de noir.

1. Le mot *kénose* (κένωσις) est tiré de l'expression ἐκένωσεν ἑαυτόν, Phil. 2[6]. Le premier qui s'en soit servi est peut-être le Pseudo-Hippolyte, *Contra Beron. et Helic.* (X, 832). Encore, dans ce texte, κένωσιν n'est pas certain : ἕνωσιν irait aussi bien, sinon mieux. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVII, 3 (XXXVI, 285) en donne une définition excellente : κένωσιν λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν. D'ailleurs les textes des Pères n'ont rien de commun avec les systèmes de la *kénose* moderne. On les trouvera discutés dans l'article *Kenosis* par Loofs, *Realencykl. für protest. Theol.*[3], t. X, 1901, p. 248-256.

Tous les monophysites, admettant la fusion des deux natures, devaient fatalement aboutir à la même erreur, à moins de verser dans le docétisme.

Deux idées de Luther contribuèrent beaucoup à implanter la *kénose* au sein du protestantisme. Luther soutenait, contrairement à l'opinion commune, que le dépouillement dont parle saint Paul n'avait pas dû être opéré par la volonté divine du Verbe, parce que, disait-il, le Verbe en s'incarnant n'avait pas pu se dépouiller lui-même. Il entendait en outre la communication des idiomes en ce sens étrange que la nature humaine du Christ possède réellement les attributs de la nature divine et, réciproquement, la nature divine les attributs de la nature humaine. Jésus-Christ, en tant qu'homme, serait donc omniscient, tout-puissant, immense. Les luthériens revinrent plus tard à l'exégèse ordinaire en entendant le texte de saint Paul du Verbe lui-même; mais plusieurs acceptèrent la conclusion que Luther redoutait — d'ailleurs bien à tort — savoir que le Verbe, en se dépouillant, avait donc perdu quelque chose de sa divinité. On ne tarda pas non plus à voir que la communication des idiomes, au sens de Luther, était inadmissible, puisque l'humanité du Christ ne saurait être partout. Quelques-uns tâchèrent de sauvegarder la doctrine du maître en disant que l'humanité du Christ possédait bien *en droit* les attributs de la divinité, mais qu'elle les avait cachés en n'en faisant qu'un usage occulte, ou même qu'elle s'en était volontairement dépouillée en refusant d'en faire usage. La plupart ajoutaient d'ailleurs que les attributs de la nature divine peuvent bien se communiquer à la nature humaine, mais non *vice versa;* encore faisaient-ils leurs réserves pour l'*ubiquité* de l'humanité du Christ, qui est en effet inintelligible.

Les défenseurs modernes de la *kénose* se tiennent de préférence sur le terrain philosophique. Une certaine philosophie identifie la personne avec la conscience; la perte de la conscience (du sentiment du moi) équivaudrait à l'anéantissement de la personne. Deux consciences dans un même sujet, ce seraient deux personnes. Il n'y a donc pas dans le Christ une conscience divine *et* une conscience humaine; il n'y a

qu'une conscience divine *ou* une conscience humaine. Avec ce principe, il est impossible d'échapper à la kénose, à moins de dire que l'humanité du Christ est absorbée dans la divinité. Thomasius, le théoricien du système, veut que la conscience du Verbe soit devenue une conscience humaine, capable d'évolution et de progrès. D'autres pensent que l'incarnation consiste à prendre le prédicat *homme,* à la place du prédicat *Dieu,* en cessant d'être Dieu (Hofmann). Ou bien le Christ a changé le moi divin contre un moi humain; il y a cessation momentanée de la vie intime du Verbe; le Père cesse d'engendrer le Fils et le Saint-Esprit ne procède plus que du Père seul (Gess). Plusieurs, s'arrêtant à l'hérésie d'Arius et d'Apollinaire, font jouer au Verbe dans le composé humain le rôle de l'esprit ou principe intellectuel (Gaupp). En tout état de cause, l'incarnation se traduit pour le Verbe par la perte ou la diminution de la forme divine[1]. Si l'on objecte l'immutabilité de Dieu aux tenants de ce singulier système, ils répondent ou bien que nous ne savons pas en quoi consiste l'immutabilité divine, ou bien que Dieu peut faire tout ce qui n'est pas incompatible avec son caractère moral, autrement dit avec sa sainteté.

1. Qui serait curieux de connaître ces folles élucubrations n'a qu'à lire Dorner, *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes* (*mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben*), dans *Jahrbücher f. deutsche Theol.*, t. I, 1856, p. 361-416 (*Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes*) et t. II, 1857, p. 440-500 (*Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt*), avec deux répliques à Dorner par Liebner, *Christologisches, Ibid.*, t. III, p. 349-366 et par Hasse, *Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos mit Rücksicht auf die neuesten christol. Verhandlungen, Ibid.*, t. III, p. 366-417.

Il ne serait ni possible ni utile d'énumérer toutes les formes modernes de la *kénose*. Bruce, dans son ouvrage intitulé *The Humiliation of Christ,* les range sous quatre types généraux qu'il appelle : 1. *absolute dualistic,* 2. *absolute metamorphic*, 3. *absolute semimetamorphic*, 4. *real but relative*. La *kénose* est relative ou absolue suivant que le Logos dépose partiellement ou totalement les attributs divins; elle est dualiste ou métamorphique selon que le Logos reste distinct de l'âme humaine du Christ ou s'identifie avec elle.

Nous avons dit en quoi consiste, pour le Fils de Dieu, le dépouillement de l'incarnation. Il a voulu librement s'unir à une nature soumise à des limitations de toute sorte. Il y a d'abord les limitations *métaphysiques*. L'humanité du Christ est créée et par suite finie : infinie en dignité, comme unie hypostatiquement à une personne divine, mais finie dans son essence et douée d'une perfection qui n'épuise pas toute la puissance de Dieu; sans compter qu'elle n'occupe même pas le degré le plus élevé dans l'échelle des êtres actuels. Il y a aussi les limitations d'ordre *économique,* concernant le rôle et l'office de rédempteur dans le plan présent de la providence : le Christ devait souffrir et mourir avant d'entrer dans la gloire et conquérir par son mérite une exaltation qui lui appartenait par droit de naissance. Il y a encore, nous ne savons dans quelle mesure, les limitations *volontaires*. N'oublions point que l'union hypostatique, n'influant pas directement sur la nature humaine du Christ, pourrait n'apporter aucun changement physique au corps, à l'âme, aux facultés intellectuelles de l'humanité sainte. Et voilà un champ vaste laissé au renoncement volontaire. Le Christ a voulu naître pauvre; il s'est chargé spontanément de nos douleurs et de nos infirmités; il a connu les tentations et les angoisses de l'agonie; il s'est fait l'esclave de ses frères adoptifs; surtout il a renoncé, pour son existence terrestre, aux honneurs divins qui lui revenaient de droit. Par ce dépouillement volontaire, opéré dans son humanité sainte, le Verbe s'est dépouillé lui-même, puisqu'il ne forme avec elle qu'une seule personne.

LIVRE CINQUIÈME

LES PASTORALES

CHAPITRE PREMIER

LA MAIN ET L'ESPRIT DE PAUL

I. Question d'authenticité.

1. Tradition et vraisemblances. — 2. Style et idées.

1. Le nom de *Pastorales,* qui sert à désigner les trois lettres de saint Paul à ses disciples Timothée et Tite, ne remonte qu'au milieu du XVIII^e^ siècle et n'est pas des plus heureux; mais, comme il est maintenant consacré par l'usage et qu'il abrège le discours, nous ne voyons pas d'inconvénient à le conserver pour indiquer d'un mot ce groupe d'Épîtres, étroitement apparentées par la date, le style et le sujet.

Sans discuter ici en détail les textes de saint Barnabé, de saint Clément de Rome, de saint Ignace, de saint Polycarpe, de saint Justin, d'Hégésippe, qui supposent déjà la connaissance et l'emploi des Pastorales, on peut avancer que le témoignage de la tradition en leur faveur est aussi explicite et aussi unanime que pour les Épîtres les plus certaines; car, dans le cas actuel, les questions d'authenticité et de canonicité se confondent : si ces lettres ne sont pas authentiques elles sont l'œuvre d'un faussaire et jamais les Pères n'auraient admis sciemment une supercherie dans le canon des Livres inspirés. Les deux ou trois voix discordantes de Marcion, de Basilide et de Tatien, repoussant des écrits qui d'avance stigmatisaient leurs erreurs, furent comptées pour rien et

Eusèbe n'hésitait pas à ranger les Pastorales parmi les Livres incontestés.

Depuis Schleiermacher qui, en 1807, déclarait apocryphe la première à Timothée, beaucoup de critiques ont étendu aux trois lettres ce verdict négatif et la réaction de bon sens qui a peu à peu restitué à l'Apôtre la plupart des œuvres dont l'école de Tubingue lui déniait la paternité, n'a pas encore abouti à dissiper tous les doutes sur ce point. Cependant nombre d'érudits contemporains ont franchi de nouveau la moitié de la distance qui les séparait de la tradition, en discernant dans les Pastorales de larges fragments authentiques, amplifiés plus tard par un inconnu désireux d'abriter sous l'égide de Paul ses idées ou sa polémique. Plusieurs se sont ingéniés à faire le triage; mais leurs systèmes très divergents, où l'arbitraire saute aux yeux, ne satisfont guère que leurs propres auteurs. Les partisans de la supercherie pure et simple, s'ils n'étaient pas mieux fondés en raison, étaient du moins plus logiques.

Chose étrange. Les deux raisons alléguées d'ordinaire contre l'attribution des Pastorales à l'Apôtre, en dehors du style dont nous aurons à parler plus loin, se tournent en preuves positives de l'authenticité. Ce sont la nature des erreurs combattues et la situation hiérarchique des églises.

Quelquefois on argumente ainsi : « Les Pastorales, étant du second siècle, doivent s'attaquer au gnosticisme, la grande hérésie de l'époque. » Ou, à l'inverse : « Les Pastorales, étant dirigées contre le gnosticisme, ne sont pas antérieures au second siècle. » Les deux arguments se valent : ils contiennent l'un et l'autre une claire pétition de principe et forment, accouplés, un bel exemple de cercle vicieux.

Le gnosticisme est un Protée aux mille formes. De quels gnostiques veut-on parler? Baur nommait Marcion, Hilgenfeld Saturnin, d'autres Valentin ou un précurseur du valentinianisme. Holtzmann, plus prudent, s'abstient de préciser, croyant sans doute que, parmi les innombrables systèmes compris sous l'appellation générale de gnosticisme, il s'en trouvera bien quelqu'un pour vérifier le signalement des

Pastorales. Toutefois il n'en est rien. Les diverses sectes gnostiques, au IIe siècle, sont toutes hostiles au judaïsme et, si elles retiennent des lambeaux du Nouveau Testament, c'est pour mieux combattre l'Ancien. Or, les personnages visés dans les Pastorales ont des tendances judaïsantes impossibles à méconnaître.

Nous appelons aujourd'hui *gnostiques* tous ces rêveurs, férus de philosophie grecque ou orientale, qui cherchaient dans le dualisme une solution au problème du mal. Il n'en était pas ainsi au IIe siècle. Le titre de gnostique avait encore un sens favorable, si bien que Clément d'Alexandrie songeait à l'accaparer pour désigner le chrétien parfait. Il avait été revendiqué seulement par un groupe de sectes obscures : ophites ou naassènes, séthiens, pérates et caïnites, tous adorateurs du Serpent infernal, ou admirateurs du premier meurtrier, mais n'ayant absolument rien de commun avec les judaïsants des Pastorales. Ni Marcion, ni Valentin, ni Basilide, ni la tourbe des hérétiques contemporains — encratites, ébionites, docètes et autres — n'étaient alors considérés comme des *gnostiques*.

Du reste, le nom importe peu. Ce qui est capital, c'est le fait suivant : les personnages visés par les Pastorales ne sont pas des hérétiques proprement dits. A deux reprises, quelques individus sont dénoncés comme apostats[1]; ailleurs il est question de Juifs infidèles[2]; mais à l'égard de ces gens-là Tite et Timothée n'ont reçu aucune mission; ils n'ont ni à leur commander ni à compter sur leur obéissance; ils doivent seulement les éviter et les faire éviter par les disciples. Leur vrai mandat concerne d'autres personnes et d'autres doctrines.

Quelles sont ces doctrines? Des questions curieuses dont le seul effet est d'échauffer les esprits et d'attiser les disputes[3], logomachies[4], propos vides de sens[5], contes de vieille femme[6], vains commérages[7]. Les colporteurs de ces fadaises ne sont pas, pour autant, hérétiques. Ils n'ont pas rompu

1. 1 Tim. 1^{20}; 2 Tim. 2^{17-18}. — 2. Tit. 1^{15-16}. — 3. 2 Tim. 2^{2-3}.
4. 1 Tim. 6^{4}. — 5. 1 Tim. 6^{20}; 2 Tim. 2^{16}. — 6. 1 Tim. 4^{7}. — 7. Tit. 3^{9}.

avec l'autorité légitime, ils fréquentent les assemblées chrétiennes, ils sont en contact journalier avec les autres fidèles. Timothée reste précisément à Éphèse pour leur enjoindre de cesser leur bavardage[1]. Tite, de son côté, est chargé de leur fermer la bouche[2]. On les avertira une ou deux fois avec charité[3]; ce n'est que s'ils jettent le masque et refusent d'obéir qu'on procédera contre eux en toute rigueur.

Quelle différence entre cette attitude bénigne et l'intransigeance ordinaire à l'égard des gnostiques de toute secte et de toute dénomination! Quel contraste aussi entre la mansuétude présente de saint Paul et les foudres dont il menace les judaïsants de Galatie, ou la sévérité déployée contre les faux docteurs de Colosses! C'est que la situation est tout autre : les prédicants de Crète et d'Éphèse ne sapent pas les fondements de l'Évangile et n'en compromettent pas la solidité; ils ne font qu'en ternir l'éclat. Faute d'y avoir réfléchi, les critiques s'en vont chercher dans tous les systèmes gnostiques des termes de comparaison dont ils reconnaissent eux-mêmes le défaut de consistance. Il n'était pas nécessaire d'aller si loin : le *Livre des Jubilés,* œuvre un peu antérieure à l'ère chrétienne, offre un excellent spécimen des niaiseries qui charmaient les novateurs d'Éphèse et de Crète. Rien n'y manque : ni les généalogies sans fin, ni les fables judaïques, ni les contes de vieille femme, ni les disputes séniles au sujet de la Thora. Voilà ce qui pouvait encore amuser des néophytes qui avaient jadis été en contact avec les docteurs de la Synagogue.

La seconde visée du faussaire, qui se trahirait malgré toutes les précautions prises pour donner le change, serait le souci de favoriser la transformation monarchique de l'épiscopat.

Au IIe siècle, assure-t-on, une révolution se produisit dans le gouvernement de l'Église. Du sein des collèges presbytéraux, qui présidaient conjointement aux assemblées chrétiennes, surgit un individu plus influent, plus ambitieux ou

1. 1 Tim. 1^3. — 2. Tit. 1^{11}. — 3. Tit. 3^{10}.

plus habile, qui s'arrogea la primauté sur les autres. Ce ne fut pas d'abord, comme on peut bien le croire, sans quelque opposition de la part de ses collègues évincés; mais la centralisation du pouvoir aux mains d'un seul offrait de tels avantages pour le bien commun, qu'on passa outre aux protestations individuelles et que le nouveau système se généralisa rapidement. Le principe de l'épiscopat monarchique une fois trouvé, il s'agissait de le promouvoir, de le faire accepter partout, de briser toutes les résistances : tel est, dit-on, le but de l'auteur des Pastorales; c'est pour cela qu'il prend le masque de l'Apôtre et s'arme de son autorité.

Que d'erreurs et de sophismes en si peu de lignes! Entre autres hypothèses dénuées de toute preuve et de tout fondement, on suppose que Tite et Timothée sont des évêques, moins le nom, et qu'ils ont charge d'établir d'autres évêques. Rien de plus contraire à une saine exégèse et à la réalité historique. L'essence de l'épiscopat monarchique est d'être sédentaire, autonome et permanent : celui qui le détient est fixé dans un diocèse, qu'il gouverne de son autorité propre, sans autre limite de temps que le terme de sa vie. Or, Tite et Timothée n'exercent qu'une sorte de surintendance sur un groupe d'églises; et ils l'exercent au nom de Paul, comme ses représentants et ses délégués, à titre purement temporaire, prêts à quitter leur poste et leurs fonctions au premier signal de l'Apôtre. Ils peuvent avoir reçu — ils ont reçu certainement — la consécration épiscopale; mais ce ne sont pas des évêques au sens monarchique du mot, parce qu'ils n'ont aucun diocèse à gouverner. Les diocèses primitifs coïncidèrent pratiquement avec la cité grecque; ils comprenaient la ville avec ses faubourgs et un territoire de médiocre étendue. Il y eut des évêques d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, de Gortyne, de Cnosses et de localités beaucoup plus petites; il n'y eut jamais, du moins en Orient, des évêques chargés de provinces entières. Cependant c'est bien l'île de Crète, sans aucune localisation plus spéciale, qui est dévolue à Tite. Il doit y établir des prêtres *dans chaque ville :* ce qui prouve que l'épiscopat n'y est pas encore constitué. La juridiction de Timothée paraît bien déborder aussi la cité d'Éphèse

avec ses alentours immédiats; car Paul, en l'y laissant pour un temps qu'il suppose devoir être court, lui donne mission d'ordonner des prêtres et des diacres : mission peu urgente et peu nécessaire s'il ne s'agissait que de la petite minorité chrétienne d'une seule ville.

Par deux autres points encore, Tite et Timothée se distinguent des évêques sédentaires et autonomes; c'est qu'ils n'ont point d'autorité propre et qu'ils ne possèdent pas même à titre permanent leur autorité déléguée. Ils remplacent Paul durant son absence avec un mandat bien déterminé : donner aux églises de dignes ministres, veiller au bon ordre et fermer la bouche aux docteurs imprudents[1]. Ce mandat n'est que pour une durée relativement courte; Tite ne le gardera même pas jusqu'au retour de l'Apôtre; il a l'ordre formel de rejoindre son maître, lorsque Tychique ou Artémas viendra le relayer[2]; de fait, l'année suivante, nous le voyons partir pour la Dalmatie[3].

Sont-ce là des évêques tels qu'on les concevait au début du second siècle, au moment où saint Ignace écrivait ses lettres? Alors il existait dans chaque ville un pasteur unique, créé à vie, aux mains duquel se concentraient tous les pouvoirs, dans la mesure où il jugeait à propos de les exercer par lui-même : gouvernement de l'église, collation de tous les sacrements, administration des biens ecclésiastiques et des institutions charitables. Un contemporain de saint Ignace, surtout en Asie Mineure où les critiques radicaux placent volontiers la fabrication des Pastorales, eût été fort incapable d'imaginer une situation pareille à celle que nous présentent nos Épîtres. Mais, supposé qu'il fût de taille à exécuter cette prouesse archéologique, loin de contribuer à l'évolution de la hiérarchie, il l'aurait ramenée violemment d'un demi-siècle en arrière. Son œuvre ne marquerait pas un progrès, mais une régression. Que les Pastorales et les lettres de saint Ignace soient des produits du même milieu social, c'est une chose qui passe toute croyance. Hesse, entre autres, l'a parfaitement compris : « Les lettres de saint Ignace, dit-il, sont sans

1. 1 Tim. 1^3; Tit. 1^5. — 2. Tit. 3^{12}. — 3. 2 Tim. 4^{10}.

aucun doute postérieures aux Pastorales[1]. » Un intervalle d'une cinquantaine d'années est nécessaire pour expliquer les changements survenus dans l'organisation des communautés chrétiennes. Et comme Hesse s'obstine malgré tout à placer les Pastorales au début du second siècle, il se voit contraint de reculer les lettres d'Ignace jusqu'au règne de Marc-Aurèle (161-180). L'absurdité de la conséquence aurait dû l'éclairer sur la fausseté du point de départ.

Au contraire, tout devient simple et naturel dès que nous voyons dans les Pastorales l'œuvre de Paul lui-même. La situation des églises d'Éphèse et de Crète est exactement celle que nous constatons dans toutes les chrétientés, fondées du vivant de l'Apôtre, avec cette seule différence que l'église d'Éphèse, vieille d'une douzaine d'années, est déjà parvenue à une phase un peu plus avancée de son développement.

2. Autrement spécieuse est la difficulté du style. Par style, nous entendons surtout le lexique; car le style lui-même, pour être moins serré, moins éloquent, moins vigoureux que celui des passages polémiques des grandes Épîtres, ne diffère pas sensiblement de celui des parties morales. La syntaxe, c'est-à-dire ce qu'il y a dans le style de plus personnel et de moins imitable, est la même. Aussi les philologues, les meilleurs juges en pareille matière, n'émettent-ils aucun doute sur l'authenticité : preuve évidente que les difficultés naissent moins du style lui-même, que d'une prévention à l'appui de laquelle on invoque après coup l'argument du langage. Assurément la proportion des termes nouveaux est considérable; un certain nombre de locutions familières à Paul, des particules dont il semble ne pas pouvoir se passer, font totalement défaut; par contre, on trouve à toutes les pages des expressions qui ne sont pas de sa langue, des tours de phrase qui lui sont étrangers. Comme les arguments de ce genre ne prouvent que par l'accumulation des détails, on a dressé une liste des mots pauliniens qu'on cherche en vain dans les Pastorales et, en guise de contre-épreuve, toute une

1. H. Hesse. *Die Entstehung der Hirtenbriefe*, Halle, 1889, p. 338.

série de locutions, fréquentes dans les Pastorales et absentes des autres écrits de Paul. Mais l'examen attentif de ces listes ne donne pas de résultat décisif. La pierre de touche du style veut être maniée avec beaucoup de circonspection. On en a fait l'essai sur Platon, sur Dante, sur Shakespeare, sur Bossuet, pour aboutir toujours aux conclusions les plus imprévues. C'est que le vocabulaire des écrivains se modifie et se transforme avec l'âge; il s'enrichit ou s'appauvrit de façon très curieuse; des mots favoris sont ensuite complètement délaissés; d'autres les remplacent pour un temps jusqu'à ce que des termes qui paraissaient oubliés rentrent de nouveau en faveur. Il y a là un intéressant problème de psychologie qu'il serait bon d'étudier à fond avant de formuler des aphorismes.

Le problème se complique encore dans le cas d'un auteur qui n'a pas pour sa diction des attentions de puriste. La langue maternelle de Paul était l'hébreu autant que le grec et, sans même tenir compte de la part que ses divers secrétaires purent prendre à la rédaction des lettres, son vocabulaire fut sans doute influencé par tant de dialectes et d'idiomes qu'il entendit sur sa route. Les nouveaux sujets traités dans les Pastorales nécessitaient aussi une extension du lexique. Plus de la moitié des vocables spéciaux à ce groupe d'Épîtres caractérisent soit les faux docteurs et leurs fausses doctrines, soit la morale qu'il convient de leur opposer, soit les qualités exigées des prêtres et des diacres. La présence de la plupart des autres est purement accidentelle et à qui s'étonne de ne rencontrer que dans les Pastorales « manteau, parchemin, estomac, forgeron, pudeur, crainte, ancêtres, grand'mère », il faut demander pourquoi des choses aussi rares que l'eau et le vent se trouvent mentionnées dans la seule Épître aux Éphésiens. Ces menues recherches sont des jeux de patience qui peuvent donner lieu à d'utiles observations philologiques mais qui dégénèrent trop souvent en puérilités.

Plus significative que la langue est la doctrine. Les critiques les plus hostiles à l'authenticité sont obligés de convenir que les Pastorales portent l'estampille d'un même auteur et que cet auteur, quel qu'il soit, est très familier avec l'enseigne-

ment de saint Paul. En y regardant de près, on s'apercevra que la plupart des vues particulières à nos Épîtres ont leur point d'attache dans les lettres de la captivité. Ces dernières occupent une position sensiblement mitoyenne et sont comme un pont de jonction entre les grandes Épîtres et les Pastorales. Bornons-nous à deux ou trois exemples.

Quand apparut la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, alors, non pas en vertu d'œuvres que nous eussions faites dans un état de justice, mais selon sa miséricorde, il nous sauva par le bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit. Cet Esprit, il l'a répandu en abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions en espérance héritiers de la vie éternelle [1].

Il n'est presque aucune de ces expressions qui ne trahisse la main de Paul. Le « bain de régénération et de renouvelle-

1. Tit. 3^{4-6} : Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. — Ce texte prête admirablement à l'étude des rapports et des différences entre les Pastorales et le reste des Épîtres de Paul. Nous en signalons plusieurs dans le texte; il ne sera pas inutile d'en ajouter ici encore quelques autres. *a*) χρηστότης est un mot *paulinien*, ainsi que χρηστεύομαι et χρηστολογία. — *b*) Φιλανθρωπία n'est pas employé par saint Paul, mais la prédilection pour les composés de φιλός, qu'on observe dans les Pastorales, se remarque aussi dans les autres lettres. — *c*) Dieu n'est pas appelé ailleurs σωτήρ, titre réservé au Fils. Mais on sait que Paul a coutume d'appliquer au Fils tout ce qui appartient au Père et réciproquement. — *d*) Λουτρόν est paulinien (Eph. 5^{26}) et justement pour désigner le baptême. — *e*) Ἀναχαίνωσις est paulinien (Rom. 12^{2}) précisément dans le même sens; ainsi que ἀναχαινόω (2 Cor. 4^{16}; Col. 3^{10}). — *f*) Δικαιόω, δικαιοσύνη, ἔλεος et χάρις, sans être exclusivement pauliniens, sont des mots dont Paul fait un usage prépondérant et qu'il emploie exactement comme ils sont employés ici. — *g*) On pourrait en dire autant de κληρονόμος et de ἐλπίς, dans le contexte où ils se trouvent. — *h*) Πλουσίως est tout à fait dans le style de Paul qui aime à désigner par ce terme la *richesse* de la miséricorde et de la sagesse divines. — *i*) Mais ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique c'est le *salut* présenté comme un fait accompli (ἔσωσεν ἡμᾶς) et cependant objet de notre espérance (κατ' ἐλπίδα). — Il est difficile d'admettre qu'un faussaire ait pu avoir avec le vrai Paul des rencontres si nombreuses et si délicates.

ment », qui est évidemment le baptême, reçoit déjà le nom de *bain* dans l'Épître aux Éphésiens et ce nom ne reparaît nulle part dans le Nouveau Testament. L'idée, sinon le terme même de « régénération », revient fréquemment dans les écrits canoniques, en particulier chez saint Paul. A proprement parler, le baptême n'est pas la régénération mais l'instrument de la régénération : c'est le sein maternel qui nous enfante et nous revêt du Christ, non comme d'un habit étranger, mais comme d'une forme vitale qui change nos relations les plus intimes et fait de nous une créature nouvelle. Le mot, ainsi que l'idée de « renouvellement », appartient en propre à saint Paul, aussi bien que la manière dont ce renouvellement se produit grâce à l'intervention de l'Esprit-Saint, répandu dans nos cœurs par le Père ou par le Fils indifféremment. Bien paulinien aussi est le rôle de la grâce. L'hypothèse d'une justice propre est rejetée; l'influence des œuvres est niée; tout est laissé à la miséricorde. L'état de justice nous constitue *héritiers* de la vie éternelle et, comme dans saint Paul, nous sommes sauvés dès ici-bas en effet et en espérance. Il est vrai que l'ancienne antithèse « œuvres et foi » est remplacée ici par l'antithèse « œuvres et grâce », mais la tendance à cette substitution se manifeste déjà dans les Épîtres de la captivité, comme si Paul voulait couper court à la malheureuse équivoque dont sa doctrine avait été le prétexte, savoir que les œuvres sont inutiles et que la foi tient lieu de tout. Il se peut aussi qu'à mesure qu'on s'éloignait des origines l'acte de foi parût moins indissolublement lié au baptême et à la justification. Les enfants des familles chrétiennes naissaient candidats au baptême et l'on s'accoutumait peu à peu à regarder la foi comme une habitude surnaturelle, plutôt que comme un acte subit, révolutionnant tout l'être moral.

Ailleurs Paul exhorte Timothée à tout oser et à tout souffrir pour l'Évangile de Dieu « qui nous a sauvés et appelés de sa vocation sainte, non pas selon nos œuvres, mais selon sa grâce et son bon plaisir. Cette grâce, qui nous fut donnée dans le Christ avant les temps éternels, s'est manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, lequel a brisé

le pouvoir de la mort et fait resplendir la vie et l'incorruption au moyen de l'Évangile[1] ». Presque pas d'expression qui ne soit marquée au coin de Paul : le *propos* ou bon plaisir de Dieu, l'*incorruption*, la *destruction de la mort*, la locution étrange des *temps éternels*, opposés à l'aujourd'hui évangélique, où *se manifeste* la grâce décrétée avant les siècles. Paul, à son ordinaire, n'envisage point la gloire céleste comme le terme direct et exclusif du propos ou décret divin. Le bon plaisir de Dieu souverainement libre et indépendant, guidé par sa miséricorde et non par la vue des œuvres et des mérites préexistants, aboutit à la vocation, au salut initial qui se confond avec elle. Cependant cette décision gracieuse est subordonnée à la rédemption du Christ Jésus, en dehors duquel il n'y a ni grâce ni salut.

On aime à retrouver ces doctrines du plus pur paulinisme, avec leur terminologie précise et leurs formules arrêtées, dans un groupe d'Épîtres où certains théologiens hétérodoxes se plaignent de chercher en vain les théories de Paul sur la grâce et la justification. Ces théories n'avaient plus la forme polémique nécessitée par les controverses des grandes Épîtres.

1. 2 Tim. 1^{9}. : (Θεοῦ) τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Ici encore il ne sera pas hors de propos de relever quelques rapports entre les Pastorales et les autres Épîtres. *a*) Πρόθεσις dans ce sens est exclusivement paulinien (Rom. 8^{28}; 9^{11}; Eph. 1^{11}; 3^{11}; 2 Tim. 1^{9}; 3^{10}). — *b*) Ἀφθαρσία aussi (Rom. 2^{7}; 1 Cor. $15^{42.50.53.54}$; Eph. 6^{24}; 2 Tim. 1^{10}). — *c*) Καταργεῖν, employé 25 fois par Paul, ne se trouve ailleurs que dans Heb. 2^{14} et Luc. 13^{7}; mais l'expression καταργεῖν τὸν θάνατον (1 Cor. 15^{26}; 2 Tim. 1^{10}) est doublement remarquable. — *d*) Les χρόνοι αἰώνιοι (Rom. 6^{25}; 2 Tim. 1^{9}; Tit. 1^{2}) ne le sont pas moins. — *e*) Le φανερωθεῖσαν νῦν (2 Tim. 1^{10}) est aussi à rapprocher du φανερωθέντος νῦν de Rom. 16^{26}; et ces deux passages doivent être attentivement comparés pour l'idée comme pour l'expression. — *f*) Ici encore, comme dans l'Épître à Tite et dans les autres Épîtres de saint Paul, le salut est présenté comme un fait accompli (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς) et identifié avec la vocation efficace. — *g*) Enfin tout le monde sait que la formule si caractéristique ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ est exclusivement paulinienne. — Les rapports d'idée sautent aux yeux et ils sont si fréquents et si subtils que personne, sans parti pris, n'en fera honneur à un faussaire.

Ce n'est point à ces dernières qu'il faut comparer les Pastorales, mais plutôt aux lettres adressées aux Thessaloniciens ou mieux encore à celles de la captivité.

II. Cadre historique.

1. Date tardive de ces lettres. — 2. Indice d'authenticité.

1. Il convient de réduire le plus possible l'intervalle qui sépare les deux Épîtres à Timothée, entre lesquelles s'intercale la lettre à Tite. En effet nous voyons l'Apôtre, en proie aux mêmes soucis et aux mêmes craintes, combattre les mêmes erreurs et parer aux mêmes dangers. L'uniformité de son langage trahit le même état d'esprit et prouve que des circonstances semblables impriment à ses pensées un cours analogue. Si nos conjectures sont fondées, les Pastorales auraient été écrites dans l'intervalle d'une année, la dernière de la vie de Paul.

Au printemps de 66, l'Apôtre accomplit une tournée générale en Orient. Il se meut du sud au nord, le long de la côte asiatique, laisse Timothée à Éphèse pour réprimer les faux docteurs, et pousse jusqu'en Macédoine. C'est de là, ce semble, qu'il écrit la première à Timothée, dans la crainte qu'un obstacle imprévu ne s'oppose à son retour en Asie[1]; peut-être aussi pour répondre aux doutes d'un disciple effrayé de sa jeunesse et de sa responsabilité. A quel moment alla-t-il fonder en Crète cette église dont il charge Tite de compléter l'organisation? Nous ne pouvons le dire. Après cette rapide visite, nous le trouvons sur la route de Nicopolis où il a résolu de passer l'hiver[2]. C'est là, en effet, qu'il a ordonné à Tite de venir le rejoindre, dès que Tychique ou Artémas auraient débarqué en Crète pour le remplacer[3].

1. Les notes finales des manuscrits qui font partir la lettre de Laodicée de Phrygie, ou de Nicopolis, ou d'Athènes, ou de Rome, ne sont que des conjectures plus ou moins fondées.

2. Tit. 3^{12}. Il s'agit sans doute d'Actia Nicopolis, en Épire. L'Apôtre aura voulu revoir l'Illyrie, évangélisée par lui en passant (Rom. 15^{19}).

3. Ce fut probablement Artémas et non Tychique qui relaya Tite. Car peu après nous voyons Tychique dépêché à Éphèse (2 Tim. 4^{12}).

Plus tard il redescend le rivage méditerranéen; il est, à Troas, l'hôte de Carpus, chez qui il laisse un manteau et des livres; à Milet, il débarque Trophime malade; il relâche à Corinthe et y laisse un autre de ses compagnons, Éraste [1]. Mais nous n'avons aucun moyen de débrouiller l'épisode obscur de son arrestation.

La seconde à Timothée nous le montre prisonnier à Rome. Un habitant d'Éphèse a eu le temps d'apprendre sa captivité et de le découvrir après bien des recherches [2]. L'Apôtre sent douloureusement le poids de la solitude. Démas vient de l'abandonner lâchement. Lui-même a dû envoyer Tite en Dalmatie, Crescent en Galatie ou en Gaule, Tychique à Éphèse. Luc est seul avec lui [3]. Plus d'espoir ici-bas : « Mon sang va être répandu comme une libation et l'heure de mon départ arrive. J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai gardé la foi; il me reste à recevoir la couronne de justice dont le Seigneur, le juste Juge, me récompensera en ce jour-là et non pas moi seul mais tous ceux qui ont aimé son glorieux avènement [4]. » La lettre est un appel suprême au disciple bien-aimé; Paul veut le revoir avant de mourir et craint déjà qu'il ne soit trop tard, tant la fin lui paraît imminente.

2. Le fait que la composition des Pastorales tombe en dehors du cadre historique des Actes, loin d'infirmer leur authenticité, lui prête un nouvel appui. On ne sortira pas de ce dilemme : « Ou bien la carrière de Paul ne s'est pas arrêtée au point où s'arrête le livre des Actes, ou bien les lettres Pastorales sont inauthentiques. » Tous les efforts tentés pour les distribuer dans la vie connue de l'Apôtre, malgré des prodiges d'ingéniosité, sont demeurés vains. Pour expliquer et leur ressemblance mutuelle et leur dissemblance des autres, il faut en faire un cycle à part, enfermé en un laps de temps assez court, et les placer au terme de la vie de Paul.

Cette période est pour nous très obscure, comme le serait toute l'histoire apostolique sans le récit des Actes; mais la difficulté de concilier les allusions des Pastorales avec des faits

1. 2 Tim. $4^{13\ 20}$. — 2. 2 Tim. $1^{16\text{-}17}$. — 3. 2 Tim. $4^{10\text{-}12}$. — 4. 2 Tim. $4^{6\text{-}8}$.

avérés est précisément un indice de plus en faveur de l'authenticité. Un faussaire, familier avec le style et les écrits de Paul, ne sèmerait pas à plaisir les antilogies dans un pastiche habile qu'il veut faire passer pour l'œuvre même du maître. Il rattacherait sa feinte correspondance à des circonstances historiques; il mettrait en scène les mêmes personnages et leur maintiendrait leur rôle et leur caractère. L'auteur des Pastorales, s'il est autre que Paul, procède au rebours du bon sens. Il nous présente pour la première fois une foule d'inconnus : Hyménée et Philète, Phygèle et Hermogène, Loïs et Eunice, Crescent, Carpus, Eubule, Pudent, Lin, Claudia, Onésiphore, Alexandre, Artémas et Zénas. Les détails qui les concernent sont brefs et précis, comme il convient au genre épistolaire où l'on n'a pas à instruire la galerie. La plupart des personnages sont chargés d'un rôle qu'ils ne semblaient pas préparés à jouer. Comment prévoir la défection de Démas et pourquoi le diriger sur Thessalonique? Qu'avaient à faire en Crète Tychique et Tite lui-même? Éraste, Apollos et Trophime ne sont pas là où on les attendait. Un faussaire, qui estime assez Timothée pour lui faire adresser deux lettres apocryphes, aurait idéalisé son portrait; du moins n'aurait-il rien rabattu des éloges que Paul, dans ses lettres publiques, décerne à son disciple de prédilection; il ne l'aurait pas représenté timide, irrésolu, défiant de ses forces et de sa jeunesse. Il y a des choses qui ne s'inventent pas. La recommandation faite à Timothée de boire un peu de vin à cause de son estomac débile et d'apporter à l'Apôtre les livres et les parchemins laissés chez Carpus, charmante comme expression de la vie réelle prise sur le vif, serait froide et puérile sous la plume d'un imitateur.

CHAPITRE II

DOCTRINE DES PASTORALES

I. Les erreurs combattues.

1. Erreurs signalées à Tite. — 2. Erreurs signalées à Timothée. 3. Traits communs.

1. Le souci de maintenir intact le dépôt de la foi est, avec les dispositions relatives au choix des ministres sacrés, le sujet principal de ce groupe de lettres. L'Apôtre sent le besoin de garantir la parole de Dieu contre les attaques maladives d'une imagination sans frein et contre les atteintes malsaines d'une science sans règle. La vérité saine et forte servira d'antidote aux doctrines pernicieuses qui, pareilles à la gangrène, menacent d'envahir le corps de l'Église[1]. Le danger de contamination a fait sur lui une impression si vive qu'il répète, presque à chaque page, ces métaphores médicales, comme il lui arrive d'ordinaire pour toutes les idées qui se sont fortement emparées de son esprit.

Avant de rien conclure, laissons parler les textes. A Tite, l'Apôtre écrit en ces termes :

> Il y a, surtout parmi les circoncis, beaucoup d'esprits brouillons, de vains discoureurs et de séducteurs, auxquels il faut fermer la

1. 2 Tim. 2^{17} : Ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει. L'expression νομὴν ἔχειν, « s'étendre, se propager », se dit du feu, des ulcères, des affections cancéreuses. Dans le même ordre d'idées, il est parlé de « saine doctrine » (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim. 1^{10}; 2 Tim. 4^{3}; Tit. 1^{9}; $[2^{1}]$), de « paroles saines » (ὑγιαίνοντες λόγοι, 1 Tim. 6^{3}; λόγος ὑγιής, 2 Tim. 1^{13}), de « personnes saines » dans la foi (Tit. 1^{13}; 2^{2}). Ces figures étaient alors communes; λόγοι ὑγιαίνοντες est de Philon, *De Abraham*, 38. Plutarque, *De aud. poet.* 4, a l'expression ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι. La métaphore de la santé appelle naturellement celles de maladie, 1 Tim. 6^{4} (νοσῶν), de souillure et d'infection, Tit. 1^{15} (μεμιαμμένοι, μεμίανται). Une autre métaphore médicale remarquable est κεκαυτηριασμένοι (ou κεκαυστηριασμένοι) τὴν ἰδίαν συνείδησιν, 1 Tim. 4^{2}.

bouche. Ils bouleversent des familles entières, enseignant pour un vil intérêt ce qu'on ne doit pas enseigner... Reprends-les sévèrement, afin qu'ils aient une foi saine et qu'ils ne s'attachent pas à des fables judaïques et à des prescriptions d'hommes qui repoussent la vérité. Tout est pur pour ceux qui sont purs, mais rien n'est pur pour les impurs et les incrédules, dont l'intelligence et la conscience sont souillées. Ils font profession de connaître Dieu mais ils le renient par leurs actes; ils sont abominables, rebelles et incapables de toute bonne œuvre [1].

Évite les questions folles, les généalogies, les querelles, les disputes relatives à la Loi, car elles sont inutiles et vaines. Après un ou deux avertissements, éloigne-toi du fauteur de discordes, sachant qu'un homme de cette espèce est perverti et qu'en péchant il se condamne lui-même [2].

Les erreurs signalées nous offrent les caractères suivants : Il s'agit de doctrines répandues parmi les fidèles, car Paul enjoint à Tite de fermer la bouche à ceux qui les propagent, de les reprendre sévèrement et, en cas d'obstination, de se séparer d'eux; mais nous n'entendons pas exclure les influences étrangères et ceux qui « faisant profession de connaître Dieu le renient par leurs actes », sont sans doute des Juifs infidèles et non des judaïsants.

Ces doctrines s'adressent de préférence aux recrues du judaïsme; ce sont des disputes concernant la Loi, qui ne peuvent avoir pour auteurs ou pour fauteurs que des Juifs ou des judaïsants; elles disposent à prêter l'oreille aux colporteurs de fables judaïques et de prescriptions arbitraires,

1. Tit. $1^{10-11.13-16}$. Il est important de noter qu'à partir du verset 15 le sujet change et qu'il s'agit ensuite d'autres personnages et d'autres erreurs. Tite doit interdire aux gens soumis à son autorité de prêter l'oreille *aux fables judaïques et aux préceptes d'hommes qui rejettent loin d'eux la vérité*. Il fait clairement allusion aux Juifs infidèles dont la funeste influence pouvait se faire sentir encore sur leurs compatriotes convertis à la foi et il continue à les caractériser dans les deux versets suivants : rien n'est pur pour ces impurs; ils se targuent en vain de connaître Dieu, puisqu'ils le renient de fait en refusant d'embrasser la vérité.

2. Tit. 3^{9-11}. Il y a là deux injonctions très différentes : *a*) Éviter les disputes oiseuses et les questions futiles qui peuvent se produire entre les fidèles. — *b*) Tenir à l'écart, après un ou deux avertissements, *l'hérétique* (αἱρετικὸν ἄνθρωπον), ne plus s'occuper de lui et le regarder comme séparé de l'Église (Cf. 1 Tim. 1^{20}; 2 Tim. 4^{14}; 1 Cor. 5^{5}).

ayant trait aux purifications rituelles et à la distinction des aliments purs ou impurs.

Ce qui frappe surtout l'Apôtre, c'est moins la fausseté de ces doctrines que leur *vanité* et leur *inutilité*. Leurs propagateurs ont pour mobile un vil intérêt. Ce sont de *vains discoureurs* qui trompent les simples par le charlatanisme de leurs *folles questions* et de leurs *curieuses généalogies*. Au lieu de discuter avec eux, il faut leur commander de se taire et, s'ils résistent, les chasser de l'Église.

2. Mettons en regard les erreurs mentionnées dans les deux lettres à Timothée.

En partant pour la Macédoine, je t'ai prié de rester à Éphèse pour enjoindre à certaines gens de ne point enseigner d'autres doctrines et de ne pas s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin, qui suscitent des discussions plutôt qu'elles n'avancent l'œuvre de Dieu dans la foi. Le but de cette prescription est la charité qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. Quelques-uns s'en étant éloignés se sont égarés en de vains discours : ils prétendent être docteurs de la Loi et ne comprennent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment avec assurance [1].

L'Esprit dit clairement que dans les derniers temps quelques-uns abandonneront la foi, s'attachant à des esprits d'erreur et à des doctrines diaboliques, séduits par l'hypocrisie d'imposteurs à la conscience flétrie, qui proscriront le mariage et l'usage d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec actions de grâces par les fidèles et les sectateurs de la vérité. Or toute créature de Dieu est bonne et rien n'est à rejeter pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces; car la parole de Dieu et la prière le sanctifient [2].

Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine conforme à la piété, c'est un orgueilleux, un ignorant, un homme atteint de la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots : de là naissent l'envie, les querelles, les calomnies, les mauvais soupçons, les discussions sans fin d'hommes qui ont l'esprit perverti et qui, privés de la vérité, s'imaginent que la piété est un moyen de lucre [3].

Conjure-les au nom de Dieu d'éviter les disputes de mots qui ne servent qu'à la ruine des auditeurs. Efforce-toi de te comporter devant Dieu en homme éprouvé, en ouvrier qui n'a point à rougir, dis-

1. 1 Tim. 1^{3-7}. — 2. 1 Tim. 4^{1-4}. — 3. 1 Tim. 6^{3-5}.

pensant avec droiture la parole de vérité. Fuis les discours vains et profanes; car leurs auteurs s'enfoncent toujours plus dans l'impiété et leur parole se propagera comme la gangrène. De ce nombre sont Hyménée et Philète qui se sont détournés de la foi, disant que la résurrection a déjà eu lieu, et renversant la foi de plusieurs [1].

Sache bien qu'à la fin des temps surgiront des jours difficiles. Les hommes seront égoïstes, cupides, fanfarons... avec les dehors de de la piété, sans en avoir la réalité. Éloigne-toi aussi de ces gens-là. Il en est parmi eux qui se glissent dans les maisons et séduisent des femmelettes chargées de péchés, agitées de passions de toute espèce. Apprenant toujours, ils ne peuvent jamais arriver à la connaissance de la vérité. Comme Jannès et Jambrès s'opposèrent à Moïse, ces gens-là s'opposent à la vérité, corrompus d'esprit, pervertis dans la foi. Mais ils ne feront plus de progrès, car leur folie sera manifeste à tous, comme le fut celle de ces deux hommes [2].

Il viendra un temps où les hommes ne supporteront pas la saine doctrine. Livrés au désir d'entendre ce qui flatte leurs oreilles, ils se donneront une foule de maîtres et, détournant leur ouïe de la vérité, ils se tourneront vers les fables [3].

Trois de ces textes concernent le présent et les trois autres — le second et les deux derniers — l'avenir [4]. Les erreurs actuellement en cours ont précisément les caractères que nous avons relevés dans l'Épître à Tite. Ce sont des doctrines répandues parmi les fidèles, puisque Timothée reçoit mission d'imposer silence à ceux qui les colportent. Ceux-ci sont évidemment Juifs de nationalité, car ils se targuent d'être docteurs de la Loi. Les doctrines elles-mêmes sont moins des hérésies que des questions oiseuses propres à susciter des querelles : disputes de mots qui ne mènent à rien, vains bavardages, commérages. Les expressions rencontrées là reviennent constamment ici. La situation est donc identique.

Mais l'erreur ne peut vivre qu'à condition de croître. Elle se propage comme le cancer. L'Apôtre prévoit pour l'avenir un débordement de fausses doctrines allant de pair avec la corruption des mœurs. Ce ne seront que les aberrations présentes portées à leur plus haute puissance. Déjà elles s'agitent dans l'ombre. A force d'empirer, l'esprit de conten-

1. 2 Tim. 2^{14-18}. — 2. 2 Tim. 3^{1-9}. — 3. 2 Tim. 4^{3-4}.
4. In novissimis temporibus (1 Tim. 4^{1}); in novissimis diebus (2 Tim. 3^{1}); erit tempus (2 Tim. 4^{3}).

tion ira jusqu'au schisme; on ne supportera plus la vérité; on apostasiera la foi; on se pressera autour de faux docteurs et de faux prophètes, prêchant ouvertement des doctrines diaboliques. Il ne sera plus question seulement de contes et de généalogies, de disputes de mots et de querelles relatives à la Loi, de pratiques arbitraires et sans fruit; on proscrira le mariage, on condamnera comme mauvaises certaines créatures, soit sous l'influence du dualisme, soit par un ascétisme mal entendu. Enfin l'amour du lucre engendrera mille abus détestables et l'on couvrira les pires excès du masque de l'hypocrisie.

3. En réunissant tous les traits en un tableau d'ensemble, sans trop distinguer l'avenir du présent, on peut se faire une idée assez exacte des prédicateurs, de leurs mobiles et de leurs doctrines.

Les prédicateurs sont Juifs ou judaïsants. Ils appartiennent surtout à la circoncision [1]; ils se disent docteurs de la Loi [2]; ils s'attachent à des fables judaïques [3]; ils se livrent à des disputes concernant la Loi [4]; ils résistent à la vérité comme les deux célèbres imposteurs résistaient à Moïse [5].

Ce sont des séducteurs [6], des hypocrites [7], des esprits brouillons [8], de vains discoureurs [9], des hommes à l'entendement perverti [10], à qui les oreilles démangent [11], incapables de saisir la vérité [12], des gens avides de lucre [13] et de popularité qui jettent la division dans l'Église et dans les familles [14], qui organisent des coteries et préparent des schismes.

Les doctrines qu'ils propagent sont moins des hérésies que des nouveautés, dangereuses par leur inutilité même; car elles entretiennent une curiosité malsaine, repaissent

1. Tit. 1^{10} : μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς. — 2. 1 Tim. 1^{17} : νομοδιδάσκαλοι.
3. Tit. 1^{14} : Ἰουδαϊκοῖς μύθοις. — 4. Tit. 3^{9} : μαχὰς νομικάς. — 5. 2 Tim. 3^{8}.
6. Tit. 1^{10} : φρεναπάται. Cf. 1 Tim. 4^{1} : προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις.
7. 2 Tim. 3^{5} : ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας. — 8. Tit. 1^{10} : ἀνυπότακτοι.
9. 1 Tim. 1^{6} : ματαιολογία. Cf. Tit. 1^{10} : ματαιολόγοι. Leurs vains discours ne sont que des contes de vieille femme (1 Tim. 4^{7} : μῦθοι γραώδεις).
10. 2 Tim. 3^{8}. — 11. 2 Tim. 4^{3}. — 12. 2 Tim. 3^{7}.
13. 1 Tim. $6^{5.10}$; Tit. 1^{11}. — 14. 1 Tim. 3^{6}.

l'esprit de chimères et l'habituent au faux et à l'irréel. Un mot difficile à traduire[1] résume bien l'enseignement de ces docteurs sans mission. Ils n'enseignent pas en général des choses *contraires* à la doctrine de l'Apôtre, mais ils enseignent des choses qu'il a jugé superflu ou périlleux d'enseigner et ils enseignent *autrement* que lui les articles de son évangile. Paul explique la nature de ces nouveautés en défendant de « s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin ». On serait tenté de penser aux mythographes grecs, à ces historiens des origines qui recueillaient les *fables* concernant les dieux et les *listes généalogiques,* à quoi se réduisait presque l'histoire primitive[2]. Mais les paroles de saint Paul ne permettent de songer ni aux légendes de la mythologie païenne, ni aux généalogies des dieux et des héros. En effet ces fables sont qualifiées de *judaïques* et le passage parallèle montre qu'elles sont colportées par des gens *qui se disent docteurs de la Loi.* Dès lors on ne peut y voir que des *radotages* ou des *commérages* pareils à ceux dont les livres talmudiques sont

1. 1 Tim. 1^3; 6^3 : ἑτεροδιδασκαλεῖν. Ce verbe ne peut pas signifier « avoir d'autres maîtres », comme l'ont soutenu avec une érudition mal placée, Otto, Kölling et Hesse. Il ne vient pas directement de διδασκαλεῖν, qui n'existe pas; mais est formé, à l'instar d'autres mots pauliniens : ἑτεροζυγεῖν (2 Cor. 6^{14}), ἀγαθουργεῖν (Act. 14^{17}), τεκνογονεῖν (1 Tim. 5^{14}), τεκνοτροφεῖν (1 Tim. 5^{10}), οἰκοδεσποτεῖν (1 Tim. 5^{14}), d'un substantif ἑτεροδιδάσκαλος [Eusèbe, *Hist.*, III, 12], usité ou non. Le sens de ἑτεροδιδάσκαλος, comparé à καλοδιδάσκαλος (Tit. 2^3), νομοδιδάσκαλος (1 Tim. 1^7), ψευδοδιδάσκαλος (2 Petr. 2^1), n'est pas douteux. C'est « celui qui enseigne *autre* chose » que ce qui a été enseigné par Paul. Il est vrai qu'en s'éloignant de la norme apostolique on s'expose fort à tomber dans l'erreur et qu'on y aboutit régulièrement. Voilà pourquoi ἑτεροδιδασκαλεῖν, tout comme ἑτερόδοξος et ἑτεροδοξεῖν (Josèphe, *Bell.*, VIII, 5; S. Ignace, *Magn.*, VIII, 1; *Smyrn.*, LI, 2) revêt facilement une acception péjorative et pourquoi aussi les Pères prennent en général l'expression au sens de « enseigner l'erreur »; tandis qu'en soi elle signifie seulement « enseigner des nouveautés ». L'Apôtre explique sa pensée et nous indique la nature de ces nouveautés en ajoutant : μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις.

2. Polybe, Hist., IX, II, 1 : τὰ περὶ γενεαλογίας καὶ μύθους. Ces récits légendaires s'appelaient μυθογραφία (Strabon I, II, 35), μυθογραφεῖν (*Ibid.*, III, IV, 4), du nom μυθογράφος « historien des origines ». L'histoire primitive ou généalogique était désignée par ὁ γενεαλογικὸς τρόπος (Polybe IX, I, 4). Philon (*Vita Mosis*, II, 8) nomme τὸ γενεαλογικόν la partie historique du Pentateuque.

farcis. Quant aux *généalogies sans fin* et surtout sans profit, les apocryphes de l'Ancien Testament, composées aux environs de l'ère chrétienne, nous en offrent plus d'un exemple. L'esprit amoureux de nouveautés se laisse éblouir au mirage de tous les sophismes : « O Timothée, garde le dépôt, écartant les paroles profanes et vides de sens ainsi que les contradictions d'une fausse science, dont se targuent certains qui ont dévié de la foi[1]. » D'abord des questions oiseuses, puis des objections sottes et des arguties stériles, enfin la perte de la foi. Tel est le progrès de l'erreur.

II. — Les dignitaires ecclésiastiques.

1. Prêtres et diacres. — 2. Qualités exigées des candidats. — 3. Veuves et diaconesses.

1. Dans les lettres authentiques de saint Ignace, à l'aube du IIe siècle, la terminologie et les attributions de la hiérarchie ecclésiastique sont déjà complètement fixées. Il y a trois ordres distincts : l'évêque toujours unique[2], les prêtres étroi-

1. 1 Tim. 6[20] : ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας (la Vulgate a lu : καινοφωνίας; *vocum novitates*) καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. C'est dans les derniers mots que Baur voyait une allusion au fameux ouvrage de Marcion intitulé *Antithèses :* opinion de tous points insoutenable. Saint Irénée s'inspire bien de notre texte dans le titre de son ouvrage : ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, mais lorsqu'il l'applique aux gnostiques (II, XIV, 7), il laisse précisément de côté ἀντιθέσεις qui ne lui dit rien. Il est à noter que dans Eusèbe (*Hist.*, III, XXXII, 8) les mots : τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν sont d'Eusèbe lui-même et non d'Hégésippe, comme l'interpolation mise par Migne entre parenthèses (XX, 284-585) pourrait le faire croire. Au temps d'Hégésippe, γνῶσις, avec ou sans l'épithète ψευδώνυμος, ne désignait pas encore les *gnostiques*, nom qui n'est attribué par Irénée qu'à quelques sectes obscures. — Tertullien nous a fait connaître ce qu'étaient les *antithèses* ou *oppositions* de Marcion. Quant à celles que saint Paul ordonne d'écarter, Chrysostome y voit des objections futiles, indignes de réponse. Elles sont appelées ἀντιθέσεις, « oppositions », soit simplement parce qu'elles *s'opposent* à la vraie doctrine, soit peut-être parce qu'elles *sont opposées* entre elles. Faut-il songer à la méthode rabbinique de citer des autorités *pour et contre* sur chaque question? Comme il s'agit de Juifs ou de judaïsants, l'hypothèse n'est pas improbable.

2. *Ignatii epist., Ephes.*, I, 3 (Onésime d'Éphèse); *Ad Polyc.*, (Polycarpe de Smyrne); *Trall.*, I, 1 (Polybe de Tralles); *Magnes.* 2,

tement associés à l'évêque et si intimement unis entre eux qu'on les désigne d'ordinaire par le nom collectif de πρεσβυτέριον ou collège sacerdotal[1], enfin, au dernier degré, les diacres, qui doivent obéissance aux prêtres et à l'évêque, comme les simples fidèles leur doivent obéissance à eux-mêmes. L'évêque, le presbytérat et les diacres constituent le clergé; le clergé et les laïques constituent l'Église[2]. L'épiscopat est monarchique et sédentaire : Ignace est évêque d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Onésime d'Éphèse, Polype de Tralles, Damas de Magnésie. L'évêque accomplit ou préside la cérémonie du baptême et de l'agape, la célébration des mariages, surtout la consécration de l'eucharistie; mais il lui est loisible de déléguer son autorité. Les prêtres et les diacres ne doivent exercer aucune fonction qu'au su et au vu de l'évêque[3]. Pour les laïques, ils n'ont absolument aucune part dans le gouvernement de l'Église : leur rôle est d'obéir à l'évêque, ou à l'évêque et au presbytérat, ou à l'évêque, au presbytérat et aux diacres[4]; car les deux ordres inférieurs sont unis à l'évêque comme les cordes à la lyre[5] : il n'y a qu'une eucharistie, qu'une chair du Christ, qu'un calice de son sang, qu'un autel, qu'un évêque avec le presbytérat et les diacres[6].

Les Pastorales témoignent d'une organisation beaucoup plus primitive, ce qui renverse le paradoxe des critiques qui les font écrire, en plein IIe siècle, par un faussaire désireux de promouvoir la hiérarchie en voie de formation. Cependant l'évolution ultérieure, qui s'opéra très vite et partout dans le même sens, avec tous les caractères d'un développe-

(Damas de Magnésie). Comme tous les évêques nommés ont leur siège fixe et l'occupent seuls, il n'y a pas de raison de croire qu'il n'en est pas de même pour l'évêque de Syrie mentionné *Roman.*, II, 2.

1. *Ephes.* II, 2; IV, 1; XX, 2, etc. (une quinzaine de fois).

2. *Magnes.* XIII, 1; *Smyrn.* XII, 2; *Philad.*

3. *Smyrn.* VIII, 1-2; pour le mariage, *Polyc.*, V, 2, *Smyrn.* IX, 1, (qui clam episcopo aliquid agit, diabolo servit).

4. Il faut révérer l'évêque comme le Seigneur, *Eph.* VI, 1; *Trall.* II, 1; VII, 1. — On doit obéissance et respect à l'évêque et aux prêtres, *Eph.* II, 2, XX, 2; *Magn.* 2; *Trall.* XIII, 2; de même à l'évêque, aux prêtres et aux diacres, *Philad.* VII, 1; *Trall.* III, 1; *Polyc.* VI, 1.

5. *Eph.* IV, 1. — 6. *Philad.* 4.

ment légitime, prouve que les lignes essentielles en avaient été tracées d'avance par les apôtres, sur les indications du Maître et sous l'impulsion toujours vigilante du Saint-Esprit. Elle peut donc nous servir à interpréter les données obscures de l'âge apostolique; mais il y aurait paralogisme à transporter à ces temps reculés les fonctions et les dénominations d'une époque plus récente. Chaque auteur doit être étudié à part et l'on n'a pas le droit de supposer à priori que tous parlent des mêmes choses dans les mêmes termes.

Dans saint Paul, la terminologie ecclésiastique est indécise. Si ἐπίσκοπος désigne toujours un ministre sacré, πρεσβύτερος se prend souvent au sens de « vieillard » et διάκονος ne signifie presque jamais que « serviteur ou aide ». En revanche, les chefs de l'Église reçoivent parfois d'autres titres : ceux de Thessalonique, par exemple, sont qualifiés de *présidents*. Le langage est encore hésitant et l'on peut s'étonner qu'il en ait si tôt fini avec ses premières indécisions.

D'un commun accord, on s'arrêta, pour les ministres inférieurs du culte, au nom de *diacre,* de préférence à tous les synonymes[1]. Peut-être δοῦλος fut-il écarté à cause de ses accointances serviles, ὑπηρέτης parce qu'il faisait songer au

1. Le mot διάκονος se trouve huit fois dans l'Évangile au sens ordinaire de *serviteur* (Mat. 20^{26}; 22^{13}; 23^{11}; Marc 9^{35}; 10^{43}; Joan. $2^{5.9}$; 12^{26}) et vingt-deux fois dans saint Paul. Les autres écrivains du Nouveau Testament ne l'emploient pas et saint Luc lui-même n'en fait pas usage en racontant l'institution des sept diacres hellénistes, bien qu'il désigne leur ministère sous le nom de διακονία (Act. 6^{1-4}). — Il reçoit dans saint Paul les applications les plus diverses. Le prince est διάκονος de Dieu (Rom. 13^{4}); Jésus-Christ l'est de la circoncision (Rom. 15^{8}); les ouvriers apostoliques sont διάκονοι du Christ (1 Cor. 3^{5}; 2 Cor. 3^{6}; 6^{4}; 11^{23}). Paul revendique ce titre pour lui-même (Eph. 3^{7}; Col. $1^{23.25}$; cf. 2 Cor. 11^{23}); il le donne à Timothée (1 Thess. 3^{2}; 1 Tim. 4^{6}), à Tychique (Eph. 6^{21}; Col. 4^{7}), à Épaphras (Col. 1^{7}), à une femme, Phœbé (Rom. 16^{1}). — Trois fois seulement διάκονος a le sens hiérarchique qui nous occupe. L'Apôtre salue les ἐπίσκοποι et les διάκονοι de Philippes en même temps que l'église entière (Phil. 1^{1}); et il énumère les qualités requises des diacres (1 Tim. 3^{8-14}). « Exercer la charge de diacre » se dit deux fois διακονεῖν (1 Tim. 3^{10-13}), mais ce verbe conserve ailleurs ses acceptions ordinaires. Chez saint Paul διακονία signifie « ministère, service », dans les sens les plus divers, ou bien désigne un *charisme* particulier (Rom. 12^{7}; 1 Cor. 12^{5}), mais n'est pas usité pour la fonction de diacre.

sacristain des synagogues juives, θεράπων parce qu'il rappelait le custode de certains oratoires idolâtriques. Quoi qu'il en soit, διάκονος fut bientôt choisi à l'exclusion de tout autre et il est piquant de voir saint Luc, qui nous raconte l'élection des sept premiers diacres hellénistes, ne pas en faire usage. Chez Paul, le mot diacre a déjà reçu son empreinte hiérarchique; l'Apôtre salue spécialement les διάκονοι de Philippes et il énumère les qualités à exiger du διάκονος pour lui imposer les mains. Nul doute n'est possible : il s'agit bien du diaconat et des diacres.

Pour les fonctions supérieures, les termes les plus généraux, dégagés par leur vague même de toute association d'idées compromettantes, étaient aussi les plus convenables. De ce nombre est le mot πρεσβύτερος [1]. Presque toutes les sociétés antiques, là du moins où ne régnait pas l'autocratie pure, étaient gouvernées par un conseil ou sénat d'*anciens*. A l'origine c'était le privilège de l'âge; plus tard ce fut un titre héréditaire. A toutes les époques de l'histoire sainte, sous Moïse, sous les Juges, sous la monarchie, au retour de la captivité, nous constatons partout la présence de ces anciens. Durant la période du judaïsme proprement dit, ils étaient à la tête des synagogues, ils exerçaient dans les villes et les villages une autorité analogue à celle de nos municipes, ils entraient pour une part notable dans le grand sanhédrin de Jérusalem. Aussi sont-ils constamment nommés dans le Nouveau Testament, en compagnie des scribes et des princes des prêtres. Pour désigner les directeurs spirituels des églises chrétiennes, on écarta le mot ἱερεύς, qui faisait penser au prêtre lévitique et au *sacerdos* ou *sacrificulus* païen. On s'arrêta au mot πρεσβύτερος qui avait l'avantage d'être compris des Juifs, gouvernés partout, au civil et au religieux, par un

1. Le mot πρεσβύτερος est employé au sens de dignitaire ecclésiastique dans tous les cas où la Vulgate le rend par *presbyter* (1 Tim. $5^{17.19}$, Tit. 1^{5}; Jac. 5^{14}). Il a le même sens dans Act. 20^{17} (où les *seniores ecclesiae* sont les mêmes que Paul appelle plus bas, 20^{28}, ἐπίσκοποι), ainsi que dans Act. $15^{4.6.22.23}$; 16^{4} (où les *seniores* sont les mêmes personnages que les *presbyteri* de Act. 15^{2}). — L'ensemble des *anciens* du peuple se nommait πρεσβυτέριον (Luc. 22^{66}; Act. 22^{5}) et Paul donne une fois ce nom au collège des *anciens* de l'Église (1 Tim. 4^{14}).

conseil d'*anciens* et qui était familier aux Grecs auxquels il rappelait, en dehors des attributions politiques et municipales, les membres de certains comités institués pour la célébration des fêtes, le service des temples ou la sépulture des associés. Mais tandis que la communauté de Jérusalem l'employait à l'exclusion de tout autre, les églises de la gentilité ne l'adoptèrent que graduellement et concurremment avec ἐπίσκοπος.

Ce troisième terme est encore plus indéterminé que les deux précédents[1]. Il signifie, dans l'Écriture, « gardien, surveillant, inspecteur, commissaire ». Il désignait à Athènes des délégués spéciaux, pareils aux harmostes de Sparte, que la métropole envoyait organiser les colonies nouvelles ou les pays de conquête. En Batanée et dans la Décapole, c'était le titre d'officiers chargés d'administrer les propriétés d'un temple. Ailleurs les fonctions étaient différentes; mais la

1. Le mot ἐπίσκοπος (toujours traduit par *episcopus*) se lit cinq fois dans le N. T., quatre fois au sens de dignitaire ecclésiastique (Act. 20^{28}; Phil. 1^{1}; 1 Tim. 3^{2}; Tit. 1^{7}) et une fois au figuré (1 Petr. 2^{25} : Jésus-Christ est le pasteur et l'ἐπίσκοπος de nos âmes).

Ce mot assez fréquent dans les Septante où il traduit פָּקִיד, est employé par Homère (*Il.*, XXII, 255. *Od.*, VIII, 163) au sens le plus général. Homère, Eschyle, Pindare, Sophocle, Platon, Plutarque l'appliquent aux dieux. — Un personnage d'Aristophane (*Oiseaux*, 1022) s'arroge ce titre au sens spécial qu'il avait à Athènes : « Je viens ici comme ἐπίσκοπος, dit-il, ayant obtenu [cette charge] grâce à la fève », déposée par les citoyens en guise de vote :

Ἐπίσκοπος ἦκω δεῦρο τῷ κυάμῳ λαχών.

Un scoliaste d'Aristophane (édit. Didot, p. 490) et Harpocration (édit. Dindorf, p. 129), citant Théophraste, assimilent ces commissaires d'Athènes aux harmostes de Lacédémone. Arrien (*Ind.*, XII, 5) et Appien (*Mithr.* 48) désignent par ce mot des inspecteurs ou commissaires d'autres pays. 1 Macch. 1^{51} l'applique aux délégués d'Antiochus Épiphane. Les inscriptions, surtout celles de Rhodes, nous en offrent plusieurs exemples. Voir Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 57. Les fonctions remplies par ces ἐπίσκοποι ne semblent pas particulièrement importantes. Une fois un ἐπίσκοπος est signalé dans le personnel d'un temple d'Apollon, *Inscr. Gr. Maris Aegaei*, Berlin, 1891, n° 731.

Ἐπισκοπή est une fois la charge d'ἐπίσκοπος (1 Tim. 3^{1}); une fois (Act. 1^{20}, citant Ps. 108 [109]^{8}) c'est une *charge*, un *poste*, en général; les deux autres fois (Luc. 19^{44}; 1 Petr. 2^{12}), c'est la locution biblique « jour de la *visite* ».

brièveté des textes nous permet rarement de les préciser. Aussi ne saurions-nous dire avec certitude pourquoi, dans la hiérarchie ecclésiastique, l'ἐπίσκοπος prit rang au degré le plus élevé, au-dessus du πρεσβύτερος. Serait-ce parce que le mot πρεσβύτερος réveillait naturellement l'idée d'une pluralité de personnes, réunies en collège pour l'exercice d'une même charge, au lieu que la fonction d'ἐπίσκοπος était souvent conférée sans partage à un personnage unique? Hâtons-nous d'ajouter que pour saint Paul les deux mots sont synonymes.

Dans le salut qu'il adresse au clergé de Philippes, il ne distingue que deux classes : les ἐπίσκοποι et les diacres[1]. Les premiers, à raison même de leur pluralité, ne peuvent être que les *anciens* de l'église, car il est inouï qu'une seule ville ait eu plusieurs évêques. Supposé que les ἐπίσκοποι fussent des évêques, on s'expliquerait mal l'omission du second degré.

La chose est plus claire encore dans le passage où Paul ordonne à Tite d'établir des πρεσβύτεροι dans *chaque* ville; il exige qu'ils soient d'une vertu et d'une réputation sans tache, *car,* ajoute-t-il, il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable[2]. Son raisonnement serait un sophisme si les deux termes n'étaient pas synonymes. D'autre part, s'il s'agissait du plus haut degré de la hiérarchie, il ne mettrait pas le pluriel, chaque ville n'ayant qu'un évêque.

Autre preuve. Ayant mandé à Milet les πρεσβύτεροι d'Éphèse, c'est-à-dire les chefs de cette église particulière, lesquels n'étaient certainement pas évêques, puisqu'il devra plus tard laisser Timothée à Éphèse pour y exercer la charge épiscopale, il les harangue en ces termes : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau où l'Esprit-Saint vous a établis ἐπίσκοποι[3]. » Ainsi, on n'en saurait douter, ces deux termes désignent indifféremment les mêmes personnes

1. Phil. 1[1] : τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

2. Tit. 1[5-7] : ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους... εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος... δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι.

3. Comparez Act. 20[17] avec Act. 20[28]. S. Irénée suppose que Paul a convoqué à Milet les *évêques* d'Éphèse et *des villes voisines*. Mais dans le texte des Actes il n'est question que de l'église d'Éphèse.

et s'appliquent aux membres du second degré de la hiérarchie, autrement dit aux prêtres.

On s'en souviendra dans le seul texte qui prête à discussion : « Quiconque désire la charge d'ἐπίσκοπος désire une chose bonne; il faut donc que l'ἐπίσκοπος soit irrépréhensible[1]. » Le parallélisme et la liste des qualités à exiger de ce dignitaire montrent assez que l'ἐπίσκοπος de l'Épître à Timothée est le même que celui de l'Épître à Tite; or ce dernier, nous l'avons vu, n'est pas un évêque mais un prêtre[2].

2. Nous ignorons quelles vertus Paul aurait réclamées du futur évêque, si l'épiscopat monarchique eût existé déjà dans ses églises. On peut s'en faire une idée par celles qu'il loue dans Tite et dans Timothée, évêques missionnaires qui lui servaient de coadjuteurs. C'est surtout le zèle, la piété, la fidélité, le courage dans l'épreuve, la fermeté dans l'accomplissement du devoir, l'esprit de foi et une vie d'abnégation et de sacrifice. Mais la liste des qualités requises des *anciens* existe en double dans les Pastorales, avec certaines variantes non dénuées d'intérêt :

Il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable, marié une seule fois, sobre, prudent, digne [dans son extérieur], hospitalier, capable d'enseigner, point buveur, ni violent, mais doux, pacifique, désintéressé, gouvernant bien sa maison, ayant des enfants soumis en toute honnêteté, — car si quelqu'un ne sait pas conduire sa maison, comment gouvernera-t-il l'Église de Dieu? — point néophyte, de peur qu'enflé d'orgueil il n'encoure le jugement du diable. Il faut aussi qu'il ait bon témoignage des gens du dehors, afin de ne pas tomber dans l'opprobre et dans les pièges du diable.

Je t'ai laissé en Crète... pour établir dans chaque ville des *anciens*,

1. 1 Tim. 3[1-2]. Texte à rapprocher de Tit. 1[5-7].

2. La synonymie des deux termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος, dans le Nouveau Testament, a été reconnue par la plupart des anciens commentateurs, S. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, l'Ambrosiaster, S. Jérôme, Pélage, Ammonius (dans Cramer, *Catena in Act.*, p. 337). Mais tandis que Chrysostome s'en tient à *la simple synonymie des noms* (*In Philip. hom.*, I, 1, LXXII, 183 : Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι... καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι. Cf. *In Epist. 1 Tim. hom.*, XI, 1; *In Epist. ad Tit. hom.*, II, 1), Jérôme semble admettre *l'identité primitive des deux ordres* (*Epist.*, CXLVI, *ad Exuperant.*, XXII, 1193. Cf. *Epist.*, LXIX *ad Oceanum*).

ainsi que je te l'ai ordonné : Si quelqu'un est irréprochable, marié une seule fois, ayant des enfants fidèles qui ne soient pas accusés d'inconduite ou d'insoumission — car il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable comme étant l'intendant de Dieu; — point arrogant, ni colère, ni buveur, ni violent, ni avare, mais hospitalier, ami du bien, prudent, juste, pieux, continent, attaché à la vraie doctrine, telle qu'elle a été enseignée, afin d'être capable d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs[1].

Saint Paul veut qu'un candidat, jugé digne de la prêtrise, remplisse trois conditions primordiales : *qu'il soit apte à l'enseignement, qu'il ait une maison bien réglée et qu'il n'ait été marié qu'une seule fois*. Les protestants faisaient jadis des efforts surhumains pour ôter aux mots μιᾶς γυναικὸς ἄνηρ[2] leur sens naturel. Plusieurs, en désespoir de cause, adoptèrent l'explication proposée par Vigilance et si vigoureusement flétrie par saint Jérôme : « il faut qu'il soit marié, qu'il ait *une* femme ». Mais il est évident qu'on n'est pas inapte aux fonctions ecclésiastiques pour suivre l'exemple et le conseil de saint Paul lui-même. La plupart soutiennent donc que

1. 1 Tim. 3^{3-7}; Tit. 1^{6-9}. Il y a, dans ces deux listes, quelques différences : A) *Trois* qualités des ordinands sont spéciales à la première : *digne* en son extérieur (κόσμιος), *point néophyte, considéré des païens*. — B) *Trois* aussi sont spéciales à la seconde : *ami du bien* (ou peut-être *des gens de bien*, φιλάγαθος), *juste* (δίκαιος), *pieux* (ὅσιος). — C) Les *douze* autres sont communes aux deux listes, mais *sept* sont exprimées par des synonymes : *marié une seule fois, prudent* ou circonspect (σώφρων), *hospitalier* (φιλόξενος), *point buveur* (μὴ πάροινος), *ni violent* (μὴ πλέκτης), *ni arrogant* (μὴ αὐθάδης, Tit. 1^{7}; ἐπιεικής, 1 Tim. 3^{2}), *ni disputeur* ou colère (μή ὀργίλος, Tit. 1^{7}; ἄμαχος 1 Tim. 3^{2}), *ni avare* (ἀφιλάργυρος, 1 Tim. 3^{2}; μὴ αἰσχροκερδής, Tit. 1^{7}), mais *sobre* (νηφάλιος, 1 Tim. 3^{2}; ἐγκρατής, Tit. 1^{8}), *irréprochable* (ἀνεπίληπτος, 1 Tim. 3^{2}; ἀνέγκλητος, Tit. 1^{6-7}), *capable d'instruire* (διδακτικός, 1 Tim. 3^{2}; dans Tit. 1^{9} périphrase), *gouvernant bien sa maison* (expression différente dans les deux Épîtres).

Comme on le voit, la synonymie des termes n'est pas parfaite. Ἀφιλάργυρος « qui n'aime pas l'argent, désintéressé » dit beaucoup plus que μὴ αἰσχροκερδής « point âpre au gain ». Ἐγκρατής « tempérant, continent » est plus fort et plus général que νηφάλιος « sobre ». Ἐπιεικής « affable, abordable » semble exprimer la vertu dont αὐθάδης « arrogant » est le défaut. Même remarque pour ἄμαχος « pacifique », comparé à μὴ ὀργίλος « point irascible ». Nous relevons plus loin la nuance entre ἀνεπίληπτος et ἀνέγκλητος.

2. Comparez μιᾶς γυναικὸς ἄνηρ (Tit. 1^{6}; 1 Tim. 3^{2}) à ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή (1 Tim. 5^{9}) dont le sens n'est pas douteux.

l'Apôtre entend seulement exclure le bigame ou le polygame, celui qui aurait encore ou qui aurait eu plus d'une femme *à la fois*. Leur grande raison est qu'il ne demande rien aux clercs de plus qu'aux laïques et qu'il permet formellement aux laïques de se remarier. Or la première assertion est une pure pétition de principe; la seconde est juste, mais alors l'homme remarié renonce à la cléricature. Ce n'est pas une faute qu'on lui reproche; mais il manque d'une condition requise, au même titre que le néophyte, l'ignorant ou l'incapable. L'exégèse rationaliste a cela de bon qu'elle ne craint pas de rompre en visière à l'orthodoxie protestante. Elle revient donc sans balancer au sens soutenu par les catholiques et beaucoup de protestants s'y rallient aujourd'hui. En effet il est impossible d'expliquer autrement l'expression ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή « mariée une seule fois », qui qualifie la veuve admise au service de l'Église. Le désir de légitimer une situation personnelle et ensuite l'esprit de secte purent seuls faire prévaloir une déformation si manifeste de la pensée de Paul.

En faisant de la fidélité au premier lien conjugal une condition absolue pour l'élévation au sacerdoce, l'Apôtre était guidé sans doute par des raisons symboliques; mais il est certain que c'était, surtout à cette époque, un gage d'honorabilité. Pour le même motif, saint Paul demande avec insistance que le candidat à la prêtrise, s'il est marié, soit à la tête d'une famille exemplaire et d'une maison bien réglée[1]. La conduite équivoque de sa femme ou de ses enfants diminuerait son influence et entraverait son action, comme l'impuissance à tenir en bon ordre sa famille et ses affaires montrerait qu'il est impropre au gouvernement de l'Église. Les recommandations relatives au bon renom du candidat, soit au sein de la communauté chrétienne soit parmi les païens, sont du même ordre. Comment le nouveau prêtre pourrait-il se concilier le respect et la sympathie des infidèles, si sa conduite, après le baptême, avait été scandaleuse, ou peu con-

1. 1 Tim. 3[4]. Cela suppose que la famille est chrétienne; mais Tit. 1[6] le dit expressément (τέκνα ἔχων πιστά).

forme à la sévère morale de l'Évangile? Son apostolat auprès d'eux serait voué d'avance à l'insuccès, car on prête difficilement l'oreille à un prédicateur qu'on n'estime pas. Dans les chrétientés de fondation récente, il avait fallu quelquefois prendre les ministres sacrés parmi les nouveaux convertis. Mais l'expérience avait montré les inconvénients de cette mesure. Aussi Paul défend à Timothée d'imposer trop tôt les mains à qui que ce soit et spécialement d'ordonner un néophyte[1], de peur qu'enflé d'orgueil par le fait d'une élévation si rapide il n'ait le sort de Lucifer. L'injonction était opportune pour l'église d'Éphèse, déjà vieille de dix ou douze ans; mais elle avait moins d'application dans celle de Crète qui, selon toute apparence, venait de naître. Voilà pourquoi le message à Tite omet cette dernière clause.

Quant aux dispositions intérieures de celui qui doit être honoré du sacerdoce, un mot énergique les résume : il faut qu'il soit *irréprochable*[2], à raison de son éminente dignité et parce qu'il est le représentant de Dieu sur la terre. Ce mot dit tout : il comporte l'exemption des vices grossiers qui ruineraient son autorité — tels que l'avarice, la colère, l'arrogance, la brutalité, l'ivrognerie — et la possession des vertus qui rehausseront son prestige : sobriété, prudence, modestie, âme hospitalière, justice, pureté des mœurs.

Les qualités exigées des diacres sont les mêmes, proportions gardées :

Que les diacres pareillement soient honorables, exempts de duplicité, point adonnés au vin, ni avides de lucre, portant le mystère de la foi dans une conscience pure.

Et qu'on les mette d'abord à l'épreuve, pour qu'ils exercent ensuite sans reproche l'office du diaconat.

Que leurs femmes soient pareillement honorables, point médisantes, sobres, fidèles en toutes choses.

1. 1 Tim. 5^{22} : χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει.

2. Le mot ἀνεπίλημπτος (employé dans 1 Tim. 3^{2}) est peut-être un peu plus fort que ἀνέγκλητος (Tit. 1^{5}). Ce serait, d'après un scoliaste de Thucydide (v, 17), celui qui non seulement est *de fait* sans reproche mais qui n'offre aucune prise à la critique (μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμήν). Théodoret donne à peu près la même définition.

Qu'ils n'aient contracté qu'un seul mariage et qu'ils gouvernent bien leurs enfants et leur maison. Car ceux qui remplissent bien le diaconat s'acquièrent un beau rang et une grande assurance dans la foi en Jésus-Christ [1].

Les diacres doivent être exempts de trois vices qui les disqualifieraient complètement aux yeux du public : la duplicité, l'intempérance, l'avarice.

A raison de leurs relations multiples et délicates avec les laïques, ils avaient à se prémunir spécialement contre le danger de *duplicité* [2]. Ils éviteront donc de « dire blanc et noir, de parler tantôt d'une manière et tantôt d'une autre [2], » pour plaire à leurs auditeurs ou pour ne pas leur déplaire.

Les visites fréquentes qui entraient dans leurs attributions leur imposaient plus qu'aux autres le devoir de la *sobriété* [3]. Les excès en ce genre, ou même un manque général de retenue, auraient été aussi nuisibles à leur ministère que contraires à l'édification.

Enfin la *cupidité* [4] aurait achevé de les déconsidérer. L'Apôtre ne fait sans doute pas allusion aux malversations possibles dans l'administration des biens temporels dont les diacres avaient la charge, mais plutôt à la tentation de faire tourner leur ministère à leur avantage personnel, par exemple en acceptant des présents spontanément offerts. Cette exploitation indirecte de l'Évangile serait évidemment la poursuite d'un gain sordide.

Paul veut que le diacre jouisse aussi du prestige résultant de la *gravité* des manières et de la *dignité* des mœurs; enfin qu'il porte « le mystère de la foi dans une conscience pure [5] ». Que vient faire ici cette injonction disparate? Que signifie le mystère de la foi et quel rapport a-t-il avec la conscience pure? Nous pensons qu'il ne s'agit pas de la foi subjective

1. 1 Tim. 3[8-13]. Le verset relatif aux femmes est expliqué ci-après.
2. Nous entendons δίλογος comme δίστομος, δίψυχος, δίγλωσσος.
3. *Non vino multo deditos*. Mais il ne demande pas qu'ils soient abstèmes. Cf. 1 Tim. 5[23].
4. Μὴ αἰσχροκερδεῖς. *Ne sint turpilucricupidi* (mot de Plaute dans *Trinummus*, I, II, 63).
5. Ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.

les diacres mais des mystères de l'Évangile dont ils sont, dans une certaine mesure, les dispensateurs. Quel que soit le sens précis de cette locution énigmatique, on demande au diacre une vie exemplaire et non pas seulement l'absence des défauts grossiers qui le rendraient inhabile à sa charge. C'est pourquoi il doit subir un stage d'essai et n'être définitivement promu que si l'épreuve tourne à son honneur et à la satisfaction commune.

3. En marge et au-dessous de la hiérarchie ecclésiastique, y avait-il alors des vierges et des diaconesses régulièrement constituées?

Dans le passage de l'Épître aux Corinthiens où l'Apôtre conseille aux deux sexes la continence et la virginité, il appuie son conseil sur la liberté plus grande qu'ils auront au service de Dieu, sans aucune allusion à une aptitude spéciale pour servir l'Église. Le vœu de virginité est présenté comme un acte de perfection individuelle[1]. Il y a déjà des vierges, mais l'ordre des vierges n'existe pas encore; surtout il n'a pas encore pris place à côté de la hiérarchie.

La pieuse Phœbé était « servante » (διάκονος) de l'église de Cenchrées et « patronnesse » (προστάτις) des chrétiens qui avaient affaire à Corinthe et de Paul lui-même[2]. Cela veut dire qu'elle s'était volontairement consacrée au *service* de l'église et qu'elle usait de son influence au profit de ses coreligionnaires. Dans la terminologie de saint Paul elle avait reçu du Saint-Esprit les charismes de *diaconie* (διακονία) et de *secours* (ἀντίληψις). Phœbé est appelée διάκονος, comme Épaphras, comme Tychique, comme les prédicateurs de l'Évangile, comme tous ceux qui servent la cause de la foi; elle n'est pas diaconesse au sens ecclésiastique du mot. Les

1. 1 Cor. $7^{8\text{-}9.39\text{-}40}$.

2. Rom. $16^{1\text{-}2}$: οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς (quae est in ministerio ecclesiae). Le mot διάκονος dans saint Paul est trop indéterminé pour être regardé par lui-même comme un terme hiérarchique. Nous pensons que les services qui valent à Phœbé l'épithète de διάκονος sont indiqués plus bas, 16^{2} : καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. Elle possédait le charisme de διακονία (Rom. 12^{7}; 1 Cor. 12^{5}) qui n'a rien de commun avec le diaconat.

femmes des diacres dont il est fait mention dans la première à Timothée et qui sont tenues à plus de modestie, de régularité et de piété, pour ne pas compromettre le ministère de leurs maris, ne le sont pas davantage[1]. Les diaconesses que les mœurs de l'Orient obligèrent à établir en certaines provinces asiatiques ne vinrent que plus tard[2]. Il n'y en a point trace dans saint Paul.

L'institution des veuves au contraire remonte au siècle apostolique. Elles avaient leur prototype dans les pieuses femmes qui accompagnaient Notre-Seigneur de ville en ville et peut-être dans celles dont certains apôtres, tels que Pierre et les frères du Seigneur, se faisaient suivre[3]. Paul reconnaît à la veuve pleine liberté de contracter une seconde union, bien qu'il lui conseille en général de rester dans l'état de

1. 1 Tim. 3^{8-10} : Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς... ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει· (καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες)· γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστὰς ἐν πᾶσιν. Διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες κτλ. Le premier accusatif διακόνους dépend de δεῖ εἶναι exprimé plus haut (3^{2}), avant les qualités exigées de l'ἐπίσκοπος. On se demande si l'accusatif γυναῖκας dépend aussi de δεῖ εἶναι ou bien du participe ἔχοντας qui qualifie les diacres. Dans ce dernier cas, ces femmes seraient tout simplement les femmes des diacres, auxquelles on prescrit une conduite plus exemplaire, qu'on demande également aux enfants des dignitaires ecclésiastiques (3^{4-12}). Dans le premier cas, elles pourraient avoir rang de diaconesses puisqu'on les énumère après les deux ordres du clergé local. Mais cette hypothèse nous semble tout à fait improbable. En effet, pourquoi Paul appellerait-il ces diaconesses « femmes », au lieu de leur donner le nom de διάκονοι qui est aussi bien féminin que masculin? Et comment supposer qu'il parle des diaconesses avant d'avoir achevé de parler des diacres, coupant ainsi en deux l'énumération de leurs qualités et de leurs aptitudes? Il faut donc faire dépendre l'accusatif γυναῖκας du participe ἔχοντας et regarder le verset 10 comme une parenthèse. Il y a sans doute une légère négligence de style à rattacher au même verbe deux objets si disparates (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως et γυναῖκας); mais personne ne dira que cette négligence soit contraire aux habitudes de Paul. Dans l'autre hypothèse, la négligence et la confusion seraient autrement graves.

2. Elles sont mentionnées dans les *Constitutions apostoliques*, II, 26; III, 15 (διάκονοι); VIII, 19, 20, 28 (διακόνισσαι). Pline le Jeune (*Epist.*, X, 97) fit mettre à la torture deux servantes (*ancillae*) chrétiennes : « quae ministrae dicebantur ». *Ministrae* est la traduction latine de διάκονοι ou διακόνισσαι.

3. 1 Cor. 9^{5}. Cf. 8^{2}; Luc. 23^{49}; Marc, 15^{40-41}.

veuvage[1]. Ce conseil un peu vague put ouvrir la porte à des inconvénients et l'Apôtre, instruit par l'expérience, se vit contraint de le préciser. Il fait un devoir aux personnes aisées de recueillir les veuves de leurs familles qui voudraient rester veuves, afin qu'elles ne soient pas à charge à l'Église. Paul nous laisse entendre que des femmes généreuses acceptaient spontanément d'entretenir des veuves à leurs frais pour ne pas grever le budget commun. Quant aux veuves jeunes encore et qui seraient sans ressources, il leur conseille de se remarier[2]. Il y avait eu sans doute des abus. Des veuves, attirées par la perspective de l'oisiveté et de l'indépendance, s'étaient fait inscrire sur les rôles de l'Église en faisant profession de veuvage. Mais bientôt, dégoûtées du Christ et sous l'impulsion des désirs sensuels, elles donnaient le triste spectacle de leur légèreté et de leur désœuvrement, affairées à des riens, courant de maison en maison et scandalisant tout le monde par leur impertinent bavardage. Elles sont coupables d'avoir violé la foi jurée et fourni aux malveillants un prétexte pour calomnier l'Évangile. Paul veut que désormais on n'inscrive sur les rôles de l'Église (καταλεγέσθω) que les veuves d'au moins soixante ans, d'une conduite éprouvée et d'une vie exemplaire, qui ne fassent redouter ni scandale ni inconstance. On rendra aux vraies veuves (ταῖς ὄντως χήραις), qui font profession de veuvage sous la sanction de l'Église, les honneurs que méritent leur état, leurs vertus et les services qu'elles rendent. C'étaient elles sans doute qui, par leurs leçons et leurs exemples, formaient à la piété et aux bonnes mœurs les jeunes chrétiennes; elles aussi, peut-être, qui catéchisaient les néophytes de leur sexe. Travaillant indirectement pour l'autel, elles avaient le droit de vivre de l'autel. L'Apôtre ne leur accorde pas d'autres prérogatives. Lui qui interdisait aux femmes de prendre la parole à l'église n'était pas disposé à leur assigner une part dans l'exercice des fonctions sacrées.

1. 1 Cor. $7^{39\text{-}40}$. — 2. 1 Tim. $5^{3\text{-}16}$.

LIVRE SIXIÈME

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

I. — La question d'auteur.

1. Caractère et style de la lettre. — 2. Tradition orientale et occidentale. 3. Prétendus rapports avec Philon. — 4. Conjectures diverses.

1. Seule, parmi les lettres du Nouveau Testament, l'Épître aux Hébreux est anonyme. L'entrée en matière, où l'auteur a coutume de décliner son nom et ses titres, est supprimée. L'allusion aux chaînes — qui pourraient être celles de Paul — repose sur une fausse leçon[1]. Quelques traits assez vagues, qui ne vont pas sans difficultés, ont fait penser à saint Paul, mais peuvent convenir à bien d'autres : « Sachez que notre frère Timothée a été mis en liberté. S'il vient promptement je vous verrai avec lui... Ceux d'Italie vous saluent[2]. » Pas de détail plus explicite; et il y a dans ce

1. Heb. 10^{34} : τοῖς δέσμοις μου. Malgré l'ancienneté de cette leçon, attestée par le *Sinaiticus* et cinq autres onciaux (E H K L P), il faut lire certainement avec la Vulgate : τοῖς δεσμίοις, *vinctis*.

2. Heb. 13^{23-24} : Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον... Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. — *a*) Γινώσκετε est probablement à l'impératif, comme Gal. 3^{7}, mais il pourrait être à l'indicatif; *b*) ἀπολελυμένον signifie vraisemblablement « délivré de prison », mais il pourrait signifier « déclaré absous d'une accusation portée contre lui » ; *c*) οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας peut se traduire « les frères *qui sont en* Italie » ou bien « les frères *originaires* d'Italie », quel que soit le lieu de leur séjour actuel. Comme la préposition ἀπό est le principal argument de ceux qui soutiennent que la lettre n'a pas été écrite en Italie mais bien

peu de mots trois amphibologies. Ailleurs, l'auteur semble se distinguer assez nettement de la première génération chrétienne et se ranger parmi ceux qui ont reçu l'Évangile de seconde main[1]. A tout le moins, rien jusqu'ici ne trahit une personnalité distincte.

Le style achève de nous dérouter. Rien ne diffère davantage de la langue et de la manière de Paul. Je ne parle pas seulement du lexique auquel on accorde souvent trop d'importance dans les questions d'authenticité, quoique l'absence d'expressions et de particules dont il semble ne pas pouvoir se passer et la présence de locutions étrangères à sa terminologie donnent à réfléchir; je parle de la diction dans son sens le plus large, des images, des comparaisons, de la façon de concevoir et de présenter les choses. On ne peut que souscrire au verdict d'Origène : « Le style de l'Épître dite aux Hébreux est d'un caractère tout différent de celui de l'Apôtre... L'Épître est d'une grécité meilleure; quiconque est capable de porter un jugement en cette matière doit en convenir. » Il suffit de lire la première période, si cadencée, si balancée, si harmonieuse, pour être convaincu qu'elle n'est pas tombée de la plume de Paul. Et la suite ne dément pas les promesses du début. Aucun auteur biblique, sans excepter saint Luc, n'écrit aussi purement. Peu d'hébraïsmes, très peu de ces irrégularités et de ces incorrections — anacoluthes, hyperbates, accord avec le sens — qui fourmillent dans les Épîtres pauliniennes. L'enchaînement parfait du discours, l'art des transitions naturelles, le ton oratoire soutenu sans effort, la maîtrise d'une langue toujours abondante et toujours rythmée, le distinguent assez de Paul. L'éloquence de ce dernier, faite de passion et de logique, ressemble au torrent impétueux qui rompt ses digues, tandis que notre Épître est un fleuve majestueux dont les méandres ne font que tempérer la monotonie.

L'Épître est remplie de réminiscences et d'allusions bi-

adressée à une communauté d'Italie, on lira avec intérêt la note de Deissmann (*Theol. Rundschau*, t. V, p. 64) qui prouve, en se référant à Bröse (*Theol. Stud. und Krit.*, 1898, p. 351-360), qu'à cette époque οἱ ἀπὸ Ἰταλίας signifiait couramment « ceux qui sont en Italie ».

1. Heb. 2^3 : ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη (σωτηρία).

bliques. Mais la manière de citer et d'employer l'Ancien Testament s'éloigne fort des habitudes de Paul. Celui-ci, presque toujours, cite de mémoire, en combinant souvent des tronçons de textes, tandis que le rédacteur de l'Épître copie mot pour mot son manuscrit de la Bible grecque et ne se permet jamais de citations composites. Bien qu'il suive pour l'ordinaire la version des Septante, Paul ne manque pas de recourir à l'original quand il est trop divergent; l'auteur de l'Épître ne montre nulle part aucune connaissance de l'hébreu, même en cas de divergence notable entre les deux textes. Paul n'attribue directement à Dieu que les paroles mises par l'Écriture dans la bouche de Dieu; l'autre appelle *paroles de Dieu* même des passages scripturaires où il est parlé de Dieu à la troisième personne. Enfin les formules de citation sont entièrement différentes, comme une simple comparaison suffit à le montrer : l'Épître aux Hébreux n'emploie pas une seule fois l'expression *comme il est écrit* (γέγραπται), qui est la formule usuelle de l'Apôtre.

2. Et pourtant ce sont les meilleurs juges en matière de style, les Pères d'Alexandrie, qui, unanimement et aussi haut qu'on puisse remonter, y voient l'œuvre de Paul. Clément, à la suite de son maître Pantène, Origène, saint Denys, saint Pierre, saint Alexandre, saint Athanase, Didyme, saint Cyrille, Euthalius, — Arius lui-même ce semble, — pas un ne manque à l'appel. Ce n'est pas qu'on fermât les yeux sur la différence de style. Pour l'expliquer, Clément supposait que la lettre, primitivement écrite en hébreu, avait été traduite en grec par saint Luc : hypothèse insoutenable et qui n'a plus en effet de champion. S'il est une chose avérée, c'est que l'Épître aux Hébreux fut composée en grec. Jamais traduction n'eut cette souplesse et cette liberté d'allures. L'auteur y fait exclusivement usage des Septante, même lorsqu'ils s'écartent du texte original. Il prodigue les paronomases, les assonances, les allitérations, dans une mesure inadmissible chez un traducteur. L'art avec lequel il arrondit ses périodes serait un tour de force inouï s'il s'était trouvé en présence des petites incises, juxtaposées par coordination, d'un texte hébraïque quel-

conque. Enfin, pour ne rien dire du reste, le raisonnement fondé sur la double acception du mot διαθήκη — alliance et testament — serait tout à fait impossible en hébreu. D'après Origène, les idées seraient de Paul et la diction d'un de ses disciples connu de Dieu seul. « Les documents historiques parvenus jusqu'à nous, ajoute Origène, nomment les uns Clément, évêque de Rome, les autres Luc, l'auteur de l'Évangile et des Actes. » Ainsi, tout conscient qu'il est des difficultés, Origène s'en tient à ce qu'il appelle la tradition ancienne et, pratiquement, oubliant ses doutes de critique et de linguiste, il cite sans hésitation l'Épître sous le nom de Paul. Eusèbe fait de même, bien qu'il la range une fois au nombre des écrits contestés, par déférence pour le sentiment d'autrui. Toute l'église grecque avec le concile d'Antioche (264) et celui de Laodicée (390), avec saint Grégoire le Thaumaturge, saint Cyrille de Jérusalem, saint Isidore de Péluse, saint Épiphane, saint Basile et les deux Grégoire, saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala, l'église syrienne avec la Peshitto, avec saint Éphrem et saint Jacques de Nisibe, déposent dans le même sens que les Alexandrins. En un mot, l'Orient est unanime.

Bien différente était la situation en Occident. Connue à Rome dès le premier siècle par saint Clément, qui l'exploite comme son propre bien, l'Épître aux Hébreux n'y était généralement regardée ni comme authentique ni comme canonique. Le fragment de Muratori et le prêtre Caïus ne reconnaissent que treize épîtres de saint Paul. Ni saint Irénée, ni saint Hippolyte, au dire de Gobar, n'en admettent l'authenticité; il est de fait que le premier ne la cite pas une seule fois dans son grand ouvrage contre les hérésies et il est douteux qu'il y fasse jamais allusion. Saint Cyprien s'abstient aussi de la citer; et quand il affirme, avec plusieurs autres écrivains latins, que Paul a écrit à sept églises, il semble bien nier équivalemment qu'elle soit l'œuvre de l'Apôtre. Tertullien, on ne sait sur quelle donnée, l'attribue à Barnabé; et la manière dont il l'allègue montre assez qu'il ne la croit pas canonique. Parmi les hérétiques, Marcion la rejetait; au contraire le banquier Théodote, chef de l'obscure secte des

melchisédéciens, la recevait. Nous ignorons quelle était à cet égard l'attitude de Novat et de Novatien, mais nous n'avons aucune raison de prétendre, comme on l'a fait parfois, qu'ils s'en prévalaient pour refuser à l'Église le droit de remettre les péchés. Au quatrième siècle, les doutes persistaient toujours et n'étaient pas encore dissipés au cinquième. Cependant saint Jérôme tombe dans l'exagération lorsqu'il soutient que les Latins n'avaient pas coutume de recevoir l'Épître comme canonique : il y avait contestation et désaccord; il n'y avait unanimité ni dans un sens ni dans l'autre. Si l'Ambrosiaster et Pélage ne la commentent pas, si Phébade, Optat de Milève, Zénon, Vincent de Lérins, Orose, n'en font point usage, si le codex *Claromontanus* et le codex *Mommseianus* l'excluent de leur canon, Victorin, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Lucifer de Cagliari, Pacien, Faustin, Rufin lui sont favorables; Pélage et l'Ambrosiaster la citent quelquefois sans réserve; et Philastre, en contradiction avec lui-même, traite quelque part d'hérétiques ceux qui l'attribuent à tout autre que Paul. Il faut dire que Philastre, selon la fine remarque de saint Augustin, attache à ce mot d'hérétique un sens qui lui est spécial. Mais lorsque le concile d'Hippone de 393 et celui de Carthage de 397 eurent inscrit dans la liste des livres canoniques treize Épîtres de Paul et l'Épître aux Hébreux du même Apôtre; lorsque Innocent I^er^ dans sa lettre à Exupère de Toulouse en 405 et le concile de Carthage de 419 eurent catalogué simplement quatorze Épîtres de saint Paul, les anciens doutes sur la canonicité disparurent et, bien qu'on n'alléguât pas d'argument nouveau en faveur de l'authenticité, on se rangea peu à peu à l'opinion générale ou du moins à la manière de parler commune. Les érudits seuls, tels qu'Isidore de Séville, conservèrent le souvenir des discussions passées, dont la trace subsiste encore dans la place assignée à l'Épître, soit au dixième rang, soit à la fin des lettres pauliniennes, soit même en dehors de la série.

Ce fut précisément quand la question parut décidée sans retour par trois conciles dont il avait été l'âme, qu'Augustin se mit à douter de l'authenticité. Ses scrupules allaient toujours croissant et, tandis qu'autrefois il avait coutume de citer

la lettre sous le nom de Paul, il s'en abstint dans ses dernières années ou ne le fit plus qu'avec des réserves expresses. L'idée ne lui venait pas qu'une décision conciliaire tranchât la question d'auteur. Elle ne venait pas davantage à saint Jérôme qui, après avoir assisté au concile romain où l'Épître aux Hébreux avait été pour la première fois attribuée à Paul, ne craignait pas d'écrire : « Nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie Ecclesiarum lectione celebretur. » La lecture publique de l'Épître était un argument en faveur de la canonicité, mais ne préjugeait en rien l'authenticité d'un écrit anonyme. Lier la canonicité à l'authenticité et soutenir, comme l'a fait Cajetan, que si l'Épître n'était pas de Paul elle ne serait pas canonique est une erreur théologique des plus grossières. Ce n'est même que par abus de langage qu'on parle ici d'authenticité, car authentique est l'opposé d'apocryphe et rien dans la lettre ne laisse soupçonner que l'auteur ait voulu se faire passer pour Paul.

Depuis Origène, la question n'a pas avancé. L'hypothèse d'un traducteur, qui aurait habillé en grec l'original hébreu de Paul, même en prenant le mot de traducteur au sens le plus large, cette hypothèse émise par Clément d'Alexandrie, acceptée par Eusèbe et par saint Jérôme, adoptée ensuite par plusieurs théologiens du moyen âge, est totalement délaissée aujourd'hui et ne mérite pas une réfutation.

D'autre part, les auteurs qu'on a substitués à Paul ne satisfont guère. Harnack propose Aquila et Priscille, surtout cette dernière, en raison de je ne sais quelle touche féminine qu'on découvrirait dans la lettre. Godet, sans beaucoup plus de fondement, pensait à Silas. Quelques anciens nomment Luc et Clément de Rome, soit comme traducteurs soit comme rédacteurs. Il est certain que Clément connaît et exploite notre Épître, mais son style est si différent qu'on peut dire avec certitude qu'elle ne lui appartient pas. Il coordonne ses phrases au lieu de les subordonner, il prodigue les doxologies, il cite l'Écriture d'une manière qui lui est propre, enfin toutes ses idées et la manière dont il les rend témoignent d'une autre orientation d'esprit. Contre saint Luc nous serions moins affirmatif, principalement à raison des autorités qui le

patronnent. Il a cela de commun avec l'auteur de l'Épître qu'il écrit purement le grec et qu'il se meut dans la sphère des idées pauliniennes. Ses rapports avec Timothée et son séjour à Rome remplissent deux autres données. Comme l'avait remarqué Clément d'Alexandrie, il existe entre l'Épître et les Actes une certaine affinité de lexique et de diction. Mais, outre que les points de contact n'ont rien de décisif ni même de frappant, comment se persuader que saint Luc, un païen converti, connût à fond le rituel mosaïque et prît tant d'intérêt à des observances pour lui sans valeur? Et saint Luc ne trahit nulle part la rhétorique spéciale et la culture alexandrine dont le rédacteur de la lettre paraît imbu. C'est ce dernier caractère qui a fait songer à Apollos, mis en avant par Luther et soutenu par de nombreux critiques. Apollos appartenait à l'entourage de Paul et connaissait Timothée; il était d'Alexandrie et pouvait avoir fréquenté l'école de Philon; il était très éloquent et « très versé dans l'Écriture ». Mais cela prouve tout au plus qu'Apollos *pourrait* avoir composé l'Épître aux Hébreux, s'il n'y a point par ailleurs d'objection décisive. Or on ne voit ni quand ni comment Apollos aurait acquis le droit de parler en maître à l'église judéo-chrétienne et il ne faut pas oublier que l'opinion qui lui attribue notre Épître est totalement dépourvue de fondement historique et de base traditionnelle.

Hypothèse pour hypothèse, Barnabé aurait nos préférences. Il a pour lui le témoignage positif de Tertullien et d'une partie notable de l'Occident. Il était Juif de race, helléniste d'éducation; comme lévite, il était au courant du rituel mosaïque; comme habitant de Chypre, la littérature alexandrine devait lui être familière; de plus il jouissait à Jérusalem et dans les églises palestiniennes d'une grande autorité. A la vérité, si la lettre publiée sous son nom il y a plus d'un siècle était son œuvre, il ne faudrait pas songer à lui un instant; mais les érudits de nos jours s'accordent de plus en plus à reconnaître que l'Épître dite de Barnabé n'est pas de Barnabé. Dès lors, il n'y a plus contre lui d'objection valable et l'on pourrait le considérer comme le rédacteur de l'Épître, sous la direction ou l'inspiration de Paul lui-même.

3. Certains critiques modernes, renonçant à retrouver le nom du grand inconnu, se contentent d'indiquer un Alexandrin ou « un disciple de Paul, teinté de philonisme[1] ». Cette formule est décevante. Si l'on se borne à une comparaison générale et superficielle, on découvrira aisément entre notre auteur et Philon d'assez nombreux points de contact; mais que l'on serre le parallèle, avec textes à l'appui, la plupart des rapprochements s'évanouissent ou se tournent en sens contraire. Philon appelle bien son Logos grand prêtre, messager, médiateur, intercesseur; mais quels titres honorifiques ne donne-t-il pas au Logos[2]? D'ailleurs le Logos de Philon est grand prêtre de l'univers, ce temple immense de la divinité, comme la raison l'est de cet autre temple de Dieu, l'homme[3] : quel rapport voit-on là avec le pontife de la nouvelle alliance? On assure que le Logos de Philon, comme le Fils de l'Épître aux Hébreux, est nommé ἀπαύγασμα et χαρακτήρ de la substance divine; mais l'Épître emprunte certainement la première appellation au livre de la Sagesse; et dans Philon c'est l'âme humaine, non le Logos, qui est le χαρακτήρ de Dieu[4]. On veut voir une analogie frappante dans la manière dont les deux auteurs traitent l'histoire de Melchisédec; mais Philon insiste principalement sur l'offrande du pain et du vin, dont l'Épître ne dit pas un mot, et la ressemblance se

1. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*[4], 1901, p. 135. L'auteur regarde la dépendance à l'égard de Philon comme très vraisemblable. Davidson plus réservé (*Introduction*[2], Londres, 1882, t. I, p. 219) dit seulement *probable*. Par contre, Riehm, Reuss, Weiss, Beyschlag, Schmiedel nient presque toute dépendance; tandis que d'autres critiques (Siegfried, Holtzmann, Ménégoz, etc.) la regardent comme à peu près certaine. La note la plus juste est celle de Bruce (dans *Hastings' Dictionary of the Bible*, t. II, p. 335) : « Un moyen infaillible de mal comprendre l'Épître serait d'être trop sûr que l'auteur appartient à l'école de Philon ».

2. *Quis rer. divin. heres* (Mangey, t. I, p. 501). Le Logos est la *nuée lumineuse* (Ex. 14[19]) qui protège les amis et éloigne les ennemis. Il est appelé à cette occasion ἀρχάγγελος, μεθόριος, ἱκέτης, πρεσβευτής et plus loin (p. 504) μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. Il est difficile d'imaginer un titre d'honneur que Philon n'applique au Logos.

3. *De Somniis* I (Mangey, t. I, p. 653).

4. *Quod deter. pot. insid.* (t. I, p. 207). Après avoir dit que l'esprit est l'essence de l'âme (πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία), Philon définit ainsi l'esprit : οὐκ ἀέρα κινούμενον ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως.

réduit en définitive à une étymologie des plus banales, personne n'ignorant qu'en hébreu *melek* signifie roi et que *zedeq* veut dire justice[1]. Au reste l'allégorisme des deux écrivains n'a rien de commun : les allégories de Philon ne sont que des symboles moraux rentrant dans le sens accommodatice; les allégories de l'Épître aux Hébreux, si l'on tient à leur donner ce nom, sont des types prophétiques. La même différence — et plus accentuée encore — existe sur un autre point où l'on cherche en vain des rapprochements. Les deux écrivains opposent souvent le ciel à la terre, le visible à l'invisible, le passager à l'éternel, l'image à la réalité; mais tandis que le philosophe alexandrin se tourne vers le passé et, au delà du monde des phénomènes, contemple le monde des idées, le monde intelligible (κόσμος νοητός) qui lui a servi d'archétype, le regard de l'hagiographe est constamment tourné vers l'avenir et les événements de l'histoire juive sont le livre où il lit les destinées de la Jérusalem céleste, éternelle et immuable. Nous ne nous arrêtons pas aux rapprochements de moindre valeur dont plusieurs sont purement imaginaires[2]. Ne s'est-on pas avisé de prétendre que « la parole de Dieu plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants[3] » devait dériver du λόγος τομεύς de Philon? Comme si le Logos *diviseur* de Philon était autre chose qu'un démiurge, occupé à séparer les éléments de la matière chaotique : conception tout à fait étrangère à l'Épître. La parole plus tranchante

1. *Leg. alleg.* III, (t. I, p. 102-103).

2. Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theol.* 1889, t. II, p. 294) dit que le Logos de Philon est, comme le Fils de l'Épître, « Erhalter und Träger der Welt (1[3] φέρων τὰ πάντα = *Quis divin. rerum her.* 7 τὰ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν) ». Il y a là une double et grave inexactitude. Philon n'écrit pas τὰ ὄντα φέρων mais τὰ μὴ ὄντα φέρων (c'est le texte des manuscrits et des éditions, y compris celle de Wendland); de plus il ne dit pas cela du Logos mais de Dieu.

3. Heb. 4[12] : ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐνεργὴς τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον. Le *verbe* est ici la parole des prophètes et, en définitive, le verbe (προφορικός) du Verbe (ἐνδιάθετος). L'idée que la parole est plus tranchante qu'un glaive est très commune chez les auteurs sacrés (Eph. 6[17]; Apoc. 1[16]; 2[12], etc.) et profanes. Le vers de Phocylide (116) offre une analogie frappante avec notre texte :

Ὅπλον τοι λόγος ἀνδρὶ τομώτερόν ἐστι σιδήρου.

qu'un glaive (λόγος τομώτερος) est la parole prophétique atteignant infailliblement son but. Quant au verbe μετριοπαθεῖν (modérer ses sentiments ou ses passions), qui appartenait à la langue philosophique de l'époque, il faut être bien à court d'arguments pour soutenir que l'auteur de l'Épître a dû l'emprunter à Philon[1].

4. Si la dépendance à l'égard de Philon est de plus en plus problématique, à mesure qu'on l'étudie de près, la dépendance à l'égard de Paul — dépendance des idées et non pas des mots — devient de jour en jour plus manifeste. Elle est admise aujourd'hui par la généralité des critiques. L'impression qu'on éprouve à une lecture répétée est bien traduite par un des meilleurs connaisseurs de la langue biblique : « La ressemblance des pensées avec celles de Paul saute aux yeux avec une évidence toujours croissante et en même temps on est de plus en plus surpris qu'il se soit trouvé quelqu'un pour attribuer à Paul le style et la diction[2]. » Nous voilà donc ramenés à l'opinion d'Origène, partagée de nos jours encore par la majorité des critiques et des exégètes tant catholiques qu'hétérodoxes. Origène distinguait entre l'auteur et le rédacteur, en faisant très large la part du rédacteur. Paul aurait fourni les idées, l'inspiration; un disciple de Paul, connu de Dieu seul, les aurait recueillies de mémoire en y ajoutant les éclaircissements nécessaires[3]. C'est à lui

Quant au λόγος τομεύς de Philon (*Quis rerum divin. heres*, Mangey, t. I, p. 491, 503, 506), à propos de Gen. 15[10], c'est l'intelligence divine qui divise toutes les créatures et ne laisse sans partage qu'elle-même et la raison humaine (νοῦς, λογισμός, qui devient τομεύς à son tour).

1. Voir Cremer, *Wörterbuch* [9], 1902, p. 799-800.

2. Moulton, *Comment. for English readers*, t. III (1884), p. 279.

3. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25 (XX, 584-585) nous a conservé les propres paroles d'Origène : Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ Ἀποστόλου ἐστὶν ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Il ajoute que si quelque église regarde l'Épître comme étant de Paul il faut la louer; car ce n'est pas en vain que les anciens nous ont transmis cette opinion. Mais Dieu seul sait qui l'a *écrite* (Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν). Les uns nomment Clément de Rome (ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν); les autres Luc. Ainsi, d'après Origène, le

que serait due la diction, l'agencement des parties, la composition en un mot. Il serait l'écrivain d'une œuvre dont Paul resterait l'auteur. On disait autrefois dans le même sens que le second Évangile était l'Évangile de Pierre et le troisième celui de Paul, parce que saint Marc et saint Luc était censés reproduire respectivement la prédication des deux grands apôtres. L'hypothèse d'Origène est assez souple pour se plier à toutes les exigences de la critique. Elle rend compte des rapports et des différences et satisfait aux données de la tradition. Nous pensons qu'il faut s'y tenir et la plupart des catholiques, avec des nuances infinies qu'il n'est ni possible ni utile de discuter, pensent aujourd'hui de même. Directement ou indirectement, le fond est de Paul; la forme est d'un inconnu dont Dieu seul sait le nom.

II. Cadre historique et idée centrale.

1. L'Épître s'adresse à des Judéo-chrétiens de Palestine. — 2. Idée maîtresse et division.

1. La question de date et de destination n'a pour le théologien qu'un intérêt secondaire. Laissons nos critiques chercher les destinataires de l'Épître à Rome, à Alexandrie, à Antioche, à Corinthe, à Thessalonique, voire même à Ravenne et au bourg d'Iamnia. La plupart de ces fantaisies ne valent pas d'être signalées : tout au plus les partisans de Rome et d'Alexandrie méritent-ils une mention. Alexandrie aurait quelque chance si les destinataires d'une lettre étaient forcément du même pays que l'auteur et si l'auteur ne pouvait avoir acquis hors d'Alexandrie la culture alexandrine : mais c'est mauvais signe pour une opinion d'être échafaudée sur une pure hypothèse; et comment expliquer que les Pères

rédacteur de l'Épître n'est pas un simple copiste écrivant sous la dictée; c'est un écrivain (γράψας, ἔγραψεν), à qui appartient la diction et la composition (ἡ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις), mais qui enregistre les pensées et les paroles (τὰ νοήματα, τὰ εἰρημένα) de l'Apôtre qu'il a conservées dans sa mémoire (ἀπομνημονεύσαντος) et qu'il explique ou commente selon le besoin, comme faisaient autrefois les grammairiens et les scoliastes pour les passages obscurs des auteurs classiques (σχολιογραφήσαντος).

alexandrins, de tout temps unanimes à recevoir notre Épître comme canonique, n'aient jamais eu le moindre soupçon qu'elle était adressée à leur église? Le seul motif de penser à Rome est le salut des frères d'Italie, si l'on entend par οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας non les chrétiens résidant en Italie, mais ceux qui en sont originaires. C'est bien peu qu'une amphibologie pour asseoir une hypothèse dépourvue par ailleurs de base traditionnelle; d'autant plus que ce texte, même au sens le plus favorable, nous conduit bien en Italie, mais non pas à Rome. Peut-on imaginer dans l'église romaine, composée en très grande majorité de païens convertis, tant d'engouement pour le rituel mosaïque, qu'elle fût en danger d'apostasier plutôt que d'y renoncer? Dire que l'auteur s'adresse uniquement à un petit groupe de judéo-chrétiens (Zahn), ou qu'il vise seulement l'assemblée particulière réunie dans la maison d'Aquila et de Priscille (Harnack), c'est compliquer l'arbitraire d'une invraisemblance.

L'ancienne opinion qui plaçait en Palestine les destinataires de l'Épître garde encore toutes les probabilités. Elle a pour elle une tradition respectable que ne balance aucune tradition contraire; le titre lui-même (πρὸς Ἑβραίους) qui, sans appartenir au texte primitif, remonte pour le moins au deuxième siècle, puisqu'il existe dans tous les manuscrits et toutes les versions; enfin l'incroyable variété et l'inconsistance des hypothèses qu'on a voulu lui substituer. Elle a surtout pour elle, avec les données concordantes de date et de milieu, les caractères intrinsèques : « un *goût de terroir* juif tellement prononcé et une absence si complète de toute allusion au culte païen que nous avons peine à comprendre qu'on puisse y découvrir la moindre indication révélant des lecteurs sortis du paganisme [1]. »

1. Ménégoz, *Théol. de l'Ép. aux Hébreux*, p. 28. Les arguments de Weizsäcker, Schürer, Pfleiderer et von Soden qui veulent que les destinataires aient été des païens convertis se réduisent : à la mention du Dieu *vivant* (3^{12}; 9^{14}; 10^{31}), expression biblique affectionnée par l'auteur, mais qui n'indique évidemment pas la qualité de ses lecteurs; à l'énumération des doctrines élémentaires (6^{12}) convenant mieux, dit-on, à des néophytes de la gentilité qu'à des Juifs convertis.

Impossible, à notre avis, de reculer la composition de l'Épître après la catastrophe de l'an 70. Le temple est encore debout et le rituel mosaïque est toujours en vigueur. L'auteur, il est vrai, se réfère à la description biblique du tabernacle et à la législation écrite du Pentateuque, sans tenir compte des modifications apportées par le temps, soit qu'il suppose la pratique conforme à la règle, soit plutôt afin de donner à sa typologie un fondement scripturaire; mais on sent constamment qu'il ne lutte pas contre des ombres et que sa polémique vise des réalités actuelles. Après la chute du temple, qui marquait la fin des sacrifices, après la ruine de Jérusalem sans espoir humain de relèvement, l'état d'âme des destinataires serait une énigme indéchiffrable. Avant cette date fatidique, leur tentation s'explique. Ils regrettaient le culte des ancêtres avec l'éclat et la pompe de ses solennités, mal compensées, à leurs yeux, par le spiritualisme chrétien. Détestés, calomniés, persécutés, traités de transfuges par leurs compatriotes, des pensées de découragement et d'apostasie envahissaient leur âme. Quelques-uns regardaient en arrière; peut-être étaient-ils déjà entamés par la défection. On était à la veille d'une grande crise nationale : le judaïsme se débattait dans les spasmes d'une agonie qui pouvait avoir pour plusieurs l'apparence d'une résurrection. L'heure était critique pour les judéo-chrétiens. Il fallait faire cause commune avec les patriotes fanatisés, ou rompre avec eux en bravant leurs colères et leur malédictions; il fallait renier le Christ ou sortir avec lui hors du camp, en portant son ignominie. C'est pour le dernier parti qu'optèrent les judéo-chrétiens lorsque, en 66 ou 67, aux approches de Titus, ils se réfugièrent à Pella, non sans laisser derrière eux sans doute plus d'un égaré ou d'un indécis. Et c'est pour les raffermir dans la foi que l'Apôtre leur envoya sa lettre.

2. L'Épître aux Hébreux est une lettre véritable et non pas une thèse ou une homélie. Du traité dogmatique, elle a le plan bien ordonné, la marche régulière, le bel enchaînement des preuves et des développements; elle rappelle l'homélie par le ton oratoire plus élevé qu'il ne sied à une correspon-

dance ordinaire, par le mélange constant des aperçus spéculatifs et des conclusions parénétiques : néanmoins elle rentre bien certainement dans le genre épistolaire. Elle s'adresse à un cercle restreint dont l'auteur connaît au juste le fort et le faible, exalte les vertus, reprend les défauts, cherche à conjurer les périls. L'Épître n'est donc pas un traité ; c'est une lettre qui tient, si l'on veut, de l'homélie et que son auteur qualifie du nom le plus exact quand il l'appelle « une parole d'exhortation ». Comme parole d'exhortation, le but en est immédiat et pratique : le dogme n'y est pas l'occasion de la morale ; c'est la morale qui est la raison d'être du dogme. L'auteur — il ne s'en cache pas — veut arrêter les judéo-chrétiens sur le bord de l'abîme. Il leur montre combien la chute serait funeste ; déraisonnable aussi, puisqu'elle serait un recul du plus parfait au moins parfait, de la lumière de l'Évangile à la pénombre de l'économie ancienne. Afin de prouver que la loi de grâce est une religion meilleure, il établit qu'elle est la religion définitive, immuable, éternelle, idéale.

Toute religion ayant pour objet d'aplanir l'accès auprès de Dieu et de nous unir à lui, la valeur d'une religion doit se mesurer à la manière plus ou moins efficace dont elle atteint ce but. Or, la mission d'opérer le rapprochement entre le ciel et la terre incombe surtout au prêtre, intermédiaire attitré entre l'homme et Dieu. Voici donc les trois postulats que l'auteur de l'Épître suppose constamment et que le lecteur ne doit jamais perdre de vue. — Une institution religieuse se mesure à l'union qu'elle produit entre l'homme et Dieu. — Cette union est d'autant plus intime que le prêtre médiateur est plus près de l'idéal. — La valeur, l'efficacité du sacrifice donne à son tour la mesure du prêtre. Mais tandis que le parallèle entre le judaïsme et le christianisme, qui fait le véritable sujet de l'Épître, reste latent, ou perce à peine à la surface, le contraste entre les médiateurs des deux religions et les fonctions sacerdotales de ces médiateurs forme le cadre apparent et extérieur de la lettre. Les longs passages parénétiques sont tellement liés aux preuves et amenés si naturellement qu'ils n'interrompent pas le cours de la démonstration.

On distingue à première vue les trois parties suivantes où dogme et morale se fondent en un tout harmonieux : *La personne du Christ* opposée à celle des autres médiateurs, prophètes, anges, Moïse et Josué. Exhortation à l'obéissance et à la fidélité (chap. I-IV). — *Le sacerdoce du Christ,* prêtre selon l'ordre de Melchisédec, opposé au sacerdoce lévitique. Exhortation à l'idéal et au plus parfait (chap. V-VII). — *Le sacrifice du Christ* opposé au sacrifice du jour de l'Expiation. Dangers de l'incrédulité, prix de la foi, exhortation à la persévérance (chap. VIII-XIII).

Nous suivrons cette division, en ajoutant un chapitre supplémentaire sur le contraste des deux alliances et des deux économies, contraste qui est le fond sous-jacent de l'Épître.

CHAPITRE II

LE CHRIST MÉDIATEUR

I. — La personne du Christ.

1. Le Fils de Dieu image et empreinte du Père. — 2. Créateur du monde. 3. Phase d'abaissement et vie de gloire.

1. Le judaïsme, indépendamment de son sacerdoce, eut trois sortes de médiateurs : les prophètes, les anges, Moïse. Les prophètes étaient des messagers extraordinaires, délégués aux moments de grande crise religieuse, pour conjurer les apostasies et maintenir vivantes les espérances messianiques[1]. Tout l'Ancien Testament nous montre le rôle actif des anges comme envoyés de Dieu, mais c'est surtout dans l'alliance du Sinaï que leur action s'exerce[2]. Quant à Moïse, dont le nom seul évoque l'idée du médiateur par excellence[3], il arrive au bout de la série, après les prophètes et les anges, comme dernier terme d'une gradation ascendante. Combien ces médiateurs se rapetissent devant Jésus! Le rapprochement ne sert qu'à mieux faire ressortir, par voie de contraste, son incomparable grandeur. Les *prophètes* parlaient au nom de Dieu ou pour mieux dire Dieu parlait en eux et par eux; mais c'était *autrefois,* dans le lointain des âges, aux *patriarches* morts depuis longtemps, dans l'enfance de l'humanité; et leur révélation était *fragmentaire*, morcelée dans le temps et l'espace. *Maintenant,* au contraire, à la fin des âges, après toutes les préparations providentielles, Dieu nous a

1. Sur le rôle des prophètes, cf. Is. 42^6; 49^8; 54^{10}; 61^8; Jer. 31^{31} 50^5; Ezech. 37^{26}; Ps. 2^{18} etc.

2. Heb. 2^1 : la Loi est ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. — Gal. 3^{19} et Act. 7^{53} expriment la même pensée, qu'on trouve aussi dans Josèphe, *Antiq.* XV, v, 3. — Deut. 34^2 et Ps. 67 (68)^{17} signalent la présence des anges au Sinaï, mais sans mentionner leur ministère actif.

3. Gal. 3^{19-20} : μεσίτης (avec ou sans article) est sûrement Moïse.

parlé à *nous,* héritiers des patriarches, par le *Fils* et en lui. Il est évident qu'une révélation faite peu à peu, par bribes et fragments (πολυμερῶς), et de diverses manières, par figures, symboles et allégories (πολυτρόπως), n'est ni parfaite ni définitive et ne peut entrer en parallèle avec la révélation de Celui qui possède en propre tous les trésors de science et de sagesse [1].

Les anges sont les exécuteurs des volontés divines; ce ne sont après tout que des ministres de Dieu préposés au service des élus et qu'on peut comparer aux agents atmosphériques. Non seulement la fonction des anges est de servir (λειτουργικὰ πνεύματα), mais leur service est subordonné au bien des élus : aussi la foudre et la tempête portent-elles les mêmes noms et remplissent-elles, proportions gardées, les mêmes offices :

> Dieu fait des vents ses messagers (ἀγγέλους)
> Et des feux embrasés ses ministres (λειτουργούς).

Le Christ, lui, est le Fils, engendré dans l'éternel aujourd'hui; son trône subsiste à jamais; les cieux sont l'œuvre de ses mains; il les change à son gré, incapable lui-même de changement et de déclin. Sa suprématie sur les anges apparaît déjà dans son nom : il est Fils de Dieu d'une manière incommunicable; il est Dieu et ce que l'Ancien Testament dit de Jéhovah lui convient à lui-même, ou plutôt est dit de lui-même. En conséquence, il est créateur, il est éternel, il est roi universel; et les anges, eux aussi, lui doivent hommage.

Pour Moïse, il fut l'intendant fidèle de la maison de Dieu; mais il n'y était qu'à titre de serviteur et la maison n'était pas à lui. Le Christ, en qualité de Fils, gouverne sa propre maison, c'est-à-dire l'Église : car c'est lui qui l'a fondée.

1. Heb. 1[1] : Prophètes,

	Jésus-Christ
Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως	
πάλαι ὁ Θεὸς	ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων
λαλήσας	ἐλάλησεν
τοῖς πατράσιν	ἡμῖν
ἐν τοῖς προφήταις	ἐν Υἱῷ.

Autrefois est opposé à *aujourd'hui, les patriarches* à *nous,* les *prophètes* au *Fils* et la différence des deux Testaments ressort de cette opposition même. Seule, la première incise demeure sans pendant.

La dignité suréminente du Christ dérive tout entière de sa filiation divine. Il est sans comparaison au-dessus des prophètes parce qu'il est Fils; il éclipse les anges parce qu'il est Fils; il l'emporte sur Moïse parce qu'il est Fils; il est médiateur unique de la création aussi bien que de la rédemption parce qu'il est Fils; il est héritier de toutes choses parce qu'il est Fils; il est prêtre éternel parce qu'il est Fils. Bien qu'on lui reconnaisse des frères qui prennent quelquefois le titre de fils, quand il est question du Fils tout court, du Fils par excellence, du Fils de Dieu, il n'y a pas d'équivoque possible et tout le monde pense au Fils par nature, au Fils Monogène, né du Père avant tous les siècles [1].

La personnalité du Fils demeure immuable dans sa préhistoire divine au sein du Père, dans son apparition historique comme médiateur, sauveur et prêtre, dans sa vie glorifiée au delà de l'histoire. Les divers attributs qui lui conviennent sous ce triple mode d'existence sont souvent réunis dans la même phrase et énumérés sans changement de sujet. Ce phénomène, qu'on peut constater dans le Prologue de saint Jean et dans les passages christologiques de l'Épître aux Colossiens et de l'Épître aux Philippiens, est surtout frappant dans la nôtre. En voici deux exemples tirés du début :

Dieu nous a parlé par le Fils,	(existence historique)
Qu'il a établi héritier de toutes choses,	(existence glorifiée)
Par lequel aussi il a fait les siècles.	(préexistence divine)

Ou, en observant l'ordre chronologique :

Rayonnement de sa gloire,
empreinte de sa substance,
soutenant tout de sa puissante parole,
Après avoir accompli l'expiation des péchés,
Il s'est assis à la droite de la Majesté.

1. Il est *le* Fils de Dieu 4^{14},6^{6}, 7^{3}, 10^{29}; Dieu lui dit *mon* Fils 1^{5}, 5^{5}; il est *le* Fils 1^{8}; il est Fils (sans article) 1^{2} (ἐν υἱῷ opposé aux prophètes), 1^{5} (εἰς υἱόν opposé aux anges), 3^{6} (ὡς υἱός opposé à Moïse), 5^{8} et 7^{28} (καίπερ ὢν υἱός et υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον comme pontife, antitype de Melchisédec, avec opposition tacite au grand prêtre Aaron). L'absence de l'article s'explique par le fait que le titre de Fils est devenu une sorte de nom propre. — Du reste les chrétiens eux aussi sont *fils* 12^{5-8} et 2^{10-14}, parce que *le* Fils les adopte pour frères, 2^{11-13}.

Préexistence éternelle, existence historique, survivance glorifiée : tel est le cadre naturel où nous pouvons classer les principales idées christologiques de l'Épître.

A leur tour, les idées relatives à la préexistence éternelle se rangent sous trois chefs : titres du Christ préexistant, son rôle dans la création, sa nature divine.

Jésus-Christ, dès l'éternité, est le Fils de Dieu; il est le rayonnement de la gloire du Père et l'empreinte de sa substance. Nous avons déjà parlé du premier nom.

L'expression *rayonnement de la gloire du Père* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ) est empruntée au livre de la Sagesse, où le parallélisme précise le sens et du rayonnement et de la gloire. La Sagesse incréée « est un souffle de la puissance de Dieu, et un effluve de la gloire pure du Tout-Puissant... car elle est un rayonnement de la lumière éternelle, un miroir fidèle de l'activité de Dieu et une image de sa bonté[1] ». Le rayonnement est expliqué par l'effluve et la gloire par la lumière. La gloire en effet dans la Bible n'est pas l'opinion, ni la réputation, ni l'honneur; c'est l'éclat, la splendeur et, par extension, la beauté et la majesté. La gloire du Père est l'éclat et la majesté de Celui qui habite une lumière inaccessible, en qui est la lumière, qui est lui-même la lumière incapable d'éclipse et d'obscurcissement, dont la splendeur qui enveloppait parfois le sanctuaire — la *shekînah* de la théologie judaïque — était le symbole. Le Fils n'est pas son reflet — car en quoi le Père serait-il réfléchi? — mais son resplendissement et, pour serrer de plus près le mot grec ἀπαύγασμα, le résultat de ce rayonnement. Le Père est donc conçu comme un soleil ardent qui darde ses rayons; mais tandis que dans les corps brillants à nous connus il y a toujours un noyau obscur, aliment ou résidu de la lumière, en Dieu où tout est lumière le rayonnement est absolu et il se répercute en une

1. Sap. 7^{26} : ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς ἀϊδίου. En vertu de sa terminaison passive, ἀπαύγασμα désigne non l'action de rayonner, mais l'image ou la lumière émise par rayonnement. C'est ce qu'ont bien compris les commentateurs grecs. Ce sens est imposé par le texte de la Sagesse où ἀπαύγασμα répond dans les autres membres de la phrase à ἀτμίς (souffle), ἀπόρροια (effluve), ἔσοπτρον (miroir), εἰκών (image).

image égale à lui. Chrysostome a donc raison de voir dans le rayonnement de la gloire du Père l'équivalent de l'article du symbole *Lumen de Lumine* et les autres commentateurs grecs, à la suite d'Origène[1], ont le droit d'inférer que ce rayonnement, inséparable du foyer lumineux dont il émane, est donc éternel comme lui. Cependant la divinité du Fils ne résulte pas du rayonnement même, mais bien de ce fait qu'une émanation de Dieu ne peut être que substantielle et infinie.

Le Fils est encore l'empreinte de la substance du Père : χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Il est à peine utile de remarquer que ὑπόστασις désigne la substance et non la personne. Cette dernière acception, étrangère au langage biblique, ne conviendrait pas ici; car comment le Père reproduirait-il dans le Fils précisément ce qui les distingue? Il ne faut pas traduire non plus χαρακτήρ par sceau ou cachet. Le grec ne comporte pas cette signification et la métaphore cadrerait mal avec l'idée. C'est plutôt le Père qui serait le cachet, faisant de lui-même une empreinte adéquate, avec toute l'énergie de sa substance. Le χαρακτήρ est le trait caractéristique d'une personne ou d'une chose, son exacte reproduction; il se dit en particulier du portrait tracé sur une médaille, de l'empreinte gravée sur un coin; Philon lui donne pour synonymes image (εἰκών), copie (μίμημα), effigie (ἀπεικόνισμα)[2]. « La nature raisonnable est l'image du divin et de l'invisible, étant marquée du sceau de Dieu dont le Logos éternel est l'empreinte[3]. » Ainsi le Verbe, d'après Philon, n'est pas le sceau (σφραγίς) de Dieu; c'est l'empreinte (χαρακτήρ) gravée sur ce sceau. Mais nous dépasserions la portée de notre texte en lui appliquant la conception philonienne du Verbe, effigie de Dieu, qui nous marque à son image et nous rend participants à la nature divine. L'empreinte n'est pas une simple

1. Orig., *In Jerem. homil.* IX, 4. S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.* VIII (XLV, 773) dit très poétiquement la même chose. Origène insiste ailleurs (*In Joan.* XXXII, 18) sur cette idée que le Fils est le rayonnement de *toute* la gloire du Père, d'où l'on peut déduire la consubstantialité des personnes.

2. *Quod deter. pot. insid.*, 23 (Mangey, t. I, p. 207)

3. *De plant. Noe*, 5 (Mangey, t. I, p. 332).

copie ; elle est l'exacte reproduction du modèle, avec une idée de causalité que le mot de copie n'éveille pas dans l'esprit. Il y a donc corrélation parfaite entre le rayonnement et l'empreinte : l'un et l'autre nous offrent l'image du Père et l'un et l'autre dérivent du Père.

Fils, rayonnement, empreinte, ce sont des termes presque synonymes, par lesquels on essaye de rendre en langage humain l'activité intime de Dieu. Le Verbe est toujours désigné par des noms qui expriment sa procession éternelle et conséquemment son aptitude à nous révéler le Père, que personne n'a jamais vu et que personne ne peut voir, si ce n'est dans le Fils son Image. Mais ce serait une grave erreur de penser que, en dehors de sa fonction de médiateur et de révélateur, le Verbe n'est pas autre chose. Le Fils serait Fils, alors même qu'il n'aurait pas à nous conduire au Père ; la gloire de Dieu rayonnerait, alors même qu'il n'y aurait pas de regard étranger pour contempler ce rayonnement ; il faut en dire autant de l'empreinte que le Père fait de sa substance. Ces titres sont relatifs, mais d'une relation intrinsèque, nécessaire, indépendante de l'existence des créatures. Au contraire ceux de créateur et de conservateur, qui nous restent à examiner, sont conditionnés par l'existence des êtres finis.

2. Le Fils est créateur du monde : « Par lui Dieu a fait les siècles[1] » et l'on ne peut douter que les *siècles* ne soient l'ensemble des choses limitées par l'espace et le temps. Rien ne montre que le sens gnostique d'émanations divines, d'*éons*, fût déjà en usage à cette époque. L'auteur, du reste, pour couper court à toute équivoque, prend soin de définir les siècles : *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei ut ex invisibilibus visibilia fierent*[2]. Les siècles répondent aux mondes de la théologie judaïque. Dans le Talmud, Dieu est appelé créateur des siècles (*bōrēh ʿōlamîm*) ; dans l'Écriture,

1. Heb. 1^2 : δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Que διά n'indique pas en soi un instrument, cela ressort de 2^{10} (δι' οὗ τὰ πάντα), où cette particule désigne la causalité créatrice du Père.

2. 11^3. Ce sens est commun dans la Sagesse (13^9 ; 14^6 ; 18^4), dans Philon, Josèphe, Clément Romain, etc.

roi des siècles où Dieu des siècles[1]. Ici comme là, les siècles sont mis pour les mondes. Le Fils est aussi conservateur de l'univers : « Il soutient tout de sa puissante parole[2]. » Si la fonction de créateur paraît subordonnée (δι' οὗ), parce qu'elle se fait selon l'ordre des processions divines, celle de conservateur est présentée comme indépendante et absolue : singularité apparente, car la conservation des choses n'est que le prolongement virtuel de l'acte créateur. Peut-être l'écrivain sacré veut-il nous faire entendre que la médiation du Fils n'implique pas une dépendance et que son activité créatrice n'est pas celle d'un ministre ou d'un instrument.

Quelques Pères ont vu la divinité et l'activité créatrice du Fils dans un texte qu'on peut traduire de deux manières : « Celui qui a disposé toutes choses est Dieu » : ou bien : « c'est Dieu qui a disposé toutes choses ». La seconde traduction nous semble préférable. L'auteur vient d'affirmer que le Christ « apôtre et pontife de notre confession » a été fidèle à celui qui l'a fait [apôtre et pontife], comme Moïse dans toute sa maison », c'est-à-dire dans la maison de Dieu. Mais il y a deux différences : l'une, c'est que Moïse a été fidèle en qualité de serviteur et le Christ en qualité de Fils; l'autre, c'est que Moïse est une partie de la maison de Dieu, dont le Christ est l'ordonnateur ou le fondateur. Or il est évident que l'ordonnateur d'une maison vaut mieux que cette maison elle-même ou qu'une partie quelconque de cette maison : d'où résulte la supériorité du Christ sur Moïse. Ici se place le passage en litige : *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo : qui autem omnia creavit, Deus est,* que nous croyons devoir traduire ainsi : « Car toute maison est disposée par quelqu'un; mais c'est Dieu qui a disposé toutes choses[3]. » Ces mots, ne pouvant pas rendre raison du verset précédent qui est l'évidence même, se rapportent donc à l'avant-dernier, où il est dit que

1. Tim. 1^{17}; Tob. 13^{6-10}; Eccli. 36^{22}.

2. 1^{3} : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Paul (Col. 1^{17} : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) exprime à peu près la même idée avec encore plus de concision.

3. 3^{4} : Πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός. Le mot θεός n'est pas le prédicat mais le sujet de la proposition.

le Christ a été fidèle à celui qui l'a constitué son représentant, comme le fut Moïse dans la maison de Dieu. Quoique le Christ, en qualité de pontife, soit le fondateur et l'ordonnateur de cet édifice — car son sacrifice se répercute dans le passé — c'est Dieu qui, en fin de compte, dispose toutes choses et place dans sa maison Moïse à titre de serviteur et le Christ à titre de Fils.

Sans tenir compte de ce passage, le Fils reçoit ailleurs le nom de Dieu, même avec l'article défini : « Votre trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles[1]. » L'auteur lui applique sans hésitation les textes de l'Ancien Testament dont le sujet est Jéhovah et qui expriment des attributs spécifiquement divins : « Au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre; et les cieux sont l'œuvre de vos mains; ils périront, mais vous, vous subsistez à jamais[2]. » Que les anges soient tenus de l'adorer[3], c'est la conséquence prévue et nécessaire de sa dignité transcendante. On ne voit pas ce que le prologue de saint Jean et les Épîtres aux Philippiens et aux Colossiens ajoutent à cette affirmation expresse de la divinité du Christ.

3. Pour être Dieu, Jésus-Christ n'en est pas moins homme. Encore au sein du Père, le Fils demande qu'un corps lui soit préparé[4]. Il veut participer à la chair et au sang comme les fils adoptifs[5] et leur devenir semblable en toutes choses hormis le péché[6]. Ainsi l'exige son rôle de prêtre[7]. Il se soumettra donc à l'épreuve et en sortira vainqueur[8]. Il possédera au suprême degré toutes les vertus : la confiance en Dieu[9], la fidélité[10], la miséricorde[11], surtout l'obéissance qu'il apprendra à l'école de la douleur[12]. A part les Évangiles, aucun écrit inspiré ne prodigue davantage les allusions à la vie mortelle de Jésus : descendance de la tribu de Juda[13], progrès en grâce et en sagesse[14], signes et prodiges attestant sa mission divine[15], tribulations et persécutions, agonie et prière au jardin des Oliviers[16], mort volontaire[17], crucifiement hors des portes de la ville[18]. Peut-être le nom de Jésus est-il chois

1. Heb. 1^{8-9}. — 2. 1^{10-12}. — 3. 1^{6}. — 4. 10^{5-9}. — 5. 2^{14}. — 6. 4^{15}; 5^{7-8}; 7^{26}. — 7. 2^{17}. — 8. 2^{18}; 4^{15}. — 9. 2^{13}. — 10. 2^{17}; 3^{2}. — 11. 4^{15}. — 12. 7^{7-8}. — 13. 7^{14}. — 14. 2^{10}; 5^{9}; 7^{28}. — 15. 2^{4}. — 16. 5^{7}. — 17. 12^{2}. — 18. 13^{12}.

de préférence à celui de Christ[1] pour mieux inculquer la vérité de la nature humaine. Mais nulle part aussi la communication des idiomes n'est plus parfaite; et le *Participavit carni et sanguini*, rapproché de *Corpus aptasti mihi*[2], ne vaut-il pas, comme formule théologique de l'incarnation, le *Verbum caro factum est* de saint Jean ou le *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* de saint Paul?

La vie glorifiée du Christ est représentée comme le fruit de son abnégation et de sa mort. L'ignominie de la croix prélude au règne triomphal. Héritier du monde par droit de naissance, le Fils le devient à un titre nouveau par droit de conquête et il acquiert en même temps le droit de s'associer des cohéritiers. Nous reconnaissons là des idées familières à Paul; mais, fait digne de remarque, l'Épître ne mentionne qu'une seule fois, en passant[3], la résurrection, tandis qu'elle décrit avec complaisance Jésus, pontife de l'humanité, entrant au sanctuaire céleste à jamais ouvert et s'asseyant à la droite du Père en qualité d'avocat et d'intercesseur[4] : — « Ayant accompli la purification des péchés il s'est assis à la droite de la Majesté au plus haut » des cieux. — « Nous avons un pontife qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, ministre du sanctuaire et du tabernacle véritable. » — « Ayant offert une seule hostie pour les péchés il s'est assis à jamais à la droite de Dieu. » — « Au lieu de la joie qu'on lui offrait il a souffert la croix, comptant pour rien l'ignominie; et il s'est assis à la droite du trône de Dieu[5]. » Dans les autres écrits du Nouveau Testament, Jésus prend place à la droite du Père comme triomphateur, comme roi, comme juge; dans l'Épître aux Hébreux c'est surtout en qualité de prêtre et il y continue son office de médiateur.

1. Le mot Jésus *seul* revient 10 fois, le Christ 9 fois, Jésus-Christ 3 fois; le Christ Jésus jamais. Au contraire, dans saint Paul, Jésus *seul* est rare et le Christ Jésus très fréquent.

2. 2^{14} et 10^{5}. — 3. 13^{20}. — 4. 4^{16}; 6^{20}; 7^{26}; $9^{11\cdot12\cdot24}$.

5. 1^{3}; 8^{1}; 10^{12}; 12^{2}.

II. Le sacerdoce du Christ.

1. Jésus-Christ pontife. — 2. Selon l'ordre de Melchisédec.

1. La comparaison avec les autres médiateurs — prophètes, anges, Moïse — préparait l'esprit au Médiateur suprême, au « grand pontife qui a pénétré dans les cieux ». Le pontife une fois nommé, tout converge vers lui. L'auteur de l'Épître ne se propose-t-il pas de montrer que le christianisme est la religion parfaite, idéale, définitive; et le niveau d'une religion n'est-il pas marqué par son sacerdoce?

Jésus-Christ est prêtre et pontife : prêtre selon l'ordre de Melchisédec en qualité de médiateur sacré; pontife, comme antitype d'Aaron qu'il supplante[1]. Mais il n'y a point d'autre distinction entre ces deux titres et le nom de pontife n'implique pas ici l'idée d'une hiérarchie dont le Christ serait le faîte : « Tout pontife, pris parmi les hommes, est constitué représentant des hommes dans les choses afférentes au culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. Il est capable d'user d'indulgence envers les ignorants et les égarés, pour avoir été lui-même entouré de faiblesse. C'est pourquoi il doit offrir les sacrifices du péché pour lui-même ainsi que pour le peuple. Et personne ne s'arroge cet honneur, à moins d'y être appelé de Dieu, comme le fut Aaron[2]. » Ce n'est point là — on l'oublie trop souvent — une

. Jésus-Christ est appelé prêtre (ἱερεύς) selon l'ordre de Melchisédec dans les citations de Ps. 109 [110][4] et les allusions à ce texte (5^6; $7^{15.17.21}$); il est ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ (10^{21}). — Partout ailleurs il est ἀρχιερεύς avec divers qualificatifs 2^{27} (ἐλεήμων καὶ πιστός), 3^1 (τῆς ὁμολογίας ἡμῶν), 4^{14} (μέγας), 4^{15} (δυνάμενος συμπαθῆσαι), 5^{10}, 6^{20} (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ), 7^{26} (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κτλ.), 9^{11} (τῶν γενομένων ἀγαθῶν).

2. 5^{1-4}. Les mots « pris parmi les hommes » ne sont pas restrictifs; ils conviennent à tous les pontifes. Il faut donc entendre : Tout pontife, *étant* pris parmi les hommes, etc. — Le verbe μετριοπαθεῖν, que nous traduisons par « user d'indulgence », à cause du datif qui le suit, signifie absolument « être modéré dans ses passions ou ses sentiments ». Aristote disait, d'après Diogène Laërce, que le sage ne doit pas être *insensible*, mais *sensible avec modération* (ἔφη τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ). Le mot est commun chez Philon; on le trouve aussi dans Josèphe.

définition du prêtre, ni même du pontife, mais seulement du pontife hébreu. Tous les traits ne conviennent pas à Jésus-Christ ou ne lui conviennent que par analogie, comme le type figure en gros l'antitype avec des imperfections que celui-ci repousse. Telle qu'elle est, la description peut cependant servir de cadre à une étude sur le sacerdoce du Christ, car elle exprime bien les caractères essentiels du prêtre : son rôle de médiateur, la communauté de vie qu'il suppose, la vocation divine qui en est la condition, le sacrifice qui en est la fonction primordiale.

Le prêtre est avant tout médiateur. « Il est établi pour les hommes dans les choses qui regardent le culte de Dieu. » Si l'homme ne devait à Dieu qu'un culte individuel, il chargerait l'autel de ses propres offrandes, y verserait ses libations et le sang des victimes, sans avoir besoin d'intermédiaire. Mais partout et toujours, dans toute agglomération qui ne faisait pas profession publique d'athéisme, les hommes comprirent qu'ils devaient à Dieu un culte social. Naturellement, le plus digne en était chargé : dans la famille, le père; dans la tribu, le patriarche; dans la nation, le roi. Cependant, dès que la société s'élargit au delà du clan patriarcal, par un instinct qui honore la nature humaine, on confia d'ordinaire les augustes fonctions du sacerdoce à une caste spéciale, dégagée des soucis et des intérêts profanes, gardienne sévère des traditions et des rites, censée plus agréable à la divinité et par là même plus apte à son rôle.

Mais, nous l'avons dit, l'auteur de l'Épître ne parle pas du prêtre en général. Il ne se demande pas ce qu'aurait été le prêtre dans l'état de nature, ni ce qu'il serait si l'humanité n'était pas déchue. Son regard ne sort pas du monde des réalités actuelles et ne dépasse pas l'horizon biblique. Il prend le genre humain tel qu'il est, accablé par la conscience du péché et impuissant à se frayer par lui-même un chemin vers le ciel. Abstraction faite de la barrière que le péché dresse entre Dieu et nous, on ne comprendrait qu'imparfaitement le rôle qu'il assigne au pontife, rôle qui consiste principalement « à offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés ». Le prêtre reste bien le représentant des hommes auprès de

Dieu, mais, en fait, il représente maintenant une humanité pécheresse; il est toujours chargé de ce qui regarde le culte de Dieu, mais comme les relations normales entre Dieu et l'homme sont troublées, sa fin première est de les rétablir. Jésus-Christ vient donc sur la terre pour effacer les péchés; il s'incarne parce que Dieu n'agrée plus les sacrifices du rite aaronique et son but est atteint dès qu'il a accompli la purification des péchés.

Pour être le mandataire, l'ambassadeur, le chef religieux de l'humanité, le pontife doit appartenir à la famille humaine. C'est en vertu de la solidarité qui nous unit à notre commun père que le péché d'Adam est notre péché; c'est par le même lien de solidarité que la justice du Christ sera notre justice. Saint Paul nous a déjà familiarisés avec cette idée. « Le sanctificateur et les sanctifiés sont tous [fils] d'un même [Père]... Puis donc que les enfants participaient à la chair et au sang, il y a participé lui aussi... Car il ne vient pas au secours des anges; c'est à la lignée d'Abraham qu'il porte secours. Par suite, il devait se rendre semblable en tout à ses frères[1]. » La complexité de ce passage tient surtout à deux causes : d'abord l'auteur veut expliquer en même temps la nécessité et les convenances de l'incarnation et des autres abaissements du Christ; ensuite au lieu d'aborder la question de front, comme un dogme à établir, il l'attaque de flanc, comme une objection à résoudre. En élevant Jésus-Christ à une incomparable hauteur au-dessus de toute créature, il n'a pu dissimuler la phase transitoire d'humiliation qui l'abaisse au-dessous des anges. Il répond que le Christ *devait* partager notre nature pour être prêtre; et nos épreuves pour être prêtre accompli[2]. Non pas qu'il y ait dans le Très-Haut de nécessité véritable; il n'y a que des raisons de convenance et des nécessités hypothétiques; mais du moment que, dans les desseins de Dieu, le Fils doit sauver les hommes par un acte sacerdotal, il faut qu'il puisse les appeler ses frères. Autrement il serait leur chef, comme il est le chef des anges; il ne serait pas leur pontife. A ce point de vue, « le sanctificateur et les

1. Heb. 2^{11-17}. — 2. 2^{17-18}. Cf. 5^{1-3}.

sanctifiés » doivent avoir la même origine. Pour sauver, en qualité de prêtre, la race d'Abraham, il faut qu'il lui appartienne. Voilà ce qui rend l'incarnation nécessaire; mais d'une nécessité conditionnelle, subordonnée au plan rédempteur.

L'Épître ne sépare pas l'idée du prêtre de celle du prêtre accompli. Le pontife idéal d'une humanité coupable, après avoir revêtu la nature humaine, doit être associé aux souffrances et à la mort qui sont maintenant le partage commun des hommes. « Il convenait à celui pour qui tout existe et par qui tout existe et qui conduit plusieurs fils à la gloire de consommer par les souffrances l'auteur de leur salut[1]. » En subissant librement la mort, Jésus-Christ ne se propose pas seulement d'ôter tout pouvoir au maître actuel de la mort, à Satan, il veut encore nous délivrer de cette crainte servile de la mort qui nous tenait subjugués. En prenant nos misères et nos infirmités, il se met en état de mieux connaître nos besoins et nos faiblesses, de mieux comprendre nos tentations et nos défaillances, d'y compatir enfin dans ce tempérament achevé qui sait éviter à la fois l'excès d'indulgence et l'excès de rigueur (μετριοπαθεῖν). Cependant la ressemblance a une limite. « Nous avons un pontife capable de compatir à nos faiblesses, éprouvé qu'il a été en toutes choses, pour nous ressembler [en tout], hormis le péché[2]. » La raison en est claire. Plus le prêtre a le devoir de s'approcher de Dieu pour y attirer ses frères, plus il a besoin d'être saint; plus il a pour mission d'expier les péchés, plus il convient qu'il en soit lui-même exempt. S'il était astreint à sacrifier pour ses propres péchés avant de songer aux péchés du peuple, il aurait besoin d'un autre prêtre pour suppléer à son insuffisance. « Il convenait donc que nous eussions un tel pontife, saint, sans malice, sans souillure, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux[3]. »

2. Dans la religion naturelle, le prêtre est désigné soit par sa dignité soit par le choix de ceux qu'il représente : Dieu l'agrée mais ne le nomme pas. Dans la religion surnaturelle il en est autrement. Dieu, lorsqu'il révèle le culte dont il veut

1. Heb. 2^{10}. — 2. 4^{15}. Cf. 2^{17}. — 3. 7^{26}. Cf. 4^{14}.

être honoré, en confie le dépôt à qui il lui plaît. Quiconque oserait, sans vocation divine, s'ingérer dans les fonctions sacrées du sacerdoce serait un intrus et un usurpateur. Aaron ayant été régulièrement investi du pontificat, avec sa descendance, il faut pour les supplanter un appel exprès du Très-Haut. C'est le cas pour Jésus-Christ : « Il ne s'est pas glorifié lui-même pour devenir pontife; mais celui qui lui a dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui[1] », l'a appelé au sacerdoce suprême. Bien que le Fils soit Fils dès l'éternité, ces paroles ne lui sont adressées, selon le Psalmiste, qu'au moment où il prend la nature humaine. En se faisant homme, il est *ipso facto* consacré prêtre, c'est-à-dire médiateur attitré du genre humain auprès de Dieu. Son Père va lui confirmer par serment cette dignité : « Le Seigneur l'a juré et il ne s'en repentira point : Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec[2]. » La prérogative exclusive d'Aaron est ainsi révoquée. Mais ce transfert du sacerdoce ne se borne pas à une simple substitution de personnes ; il équivaut au changement du sacerdoce lui-même qui, de l'ordre d'Aaron, passe à l'ordre de Melchisédec.

Ce mystérieux personnage, qui paraît et disparaît dans la Bible comme un météore, n'intéresse l'auteur de l'Épître que comme type du Christ. Trois circonstances le frappent : l'étymologie des noms, la conduite d'Abraham à l'égard du prêtre-roi de Salem et le silence de l'Écriture relativement à son origine.

Melchisédec signifie « roi de justice », et roi de Salem veut dire « roi de paix » ; or le règne du Messie doit être le règne de la paix et de la justice. Melchisédec est prêtre-roi; le Christ aussi est prêtre-roi et notre Épître, à une exception près, associe toujours sa royauté à son sacerdoce. Le sacerdoce idéal, au terme de son évolution, se trouve ainsi ramené à sa conception primitive. La rencontre du patriarche avec le roi de Salem fournit deux autres détails typiques dont la signification est à peu près la même : « Melchisédec bénit Abraham et Abraham lui paye la dîme[3]. C'est un principe

1. Heb. 5^5, citant Ps. 2^7. — 2. 5^6; Ps. 109 (110)^4. — 3. 7^2.

reçu que la bénédiction descend du père à l'enfant, du roi au sujet, du prêtre au laïque, en un mot du supérieur à l'inférieur. Il n'est pas moins évident que le payement de la dîme est un acte de sujétion envers une autorité majeure : royale, sacerdotale ou divine. Or Melchisédec bénit celui en qui toutes les nations de la terre doivent être bénies et reçoit de lui, en guise de dîme, le meilleur du butin. Par ce double acte, toute la postérité d'Abraham renfermée dans ses flancs, sans excepter les prêtres fils de Lévi, reconnaît virtuellement la supériorité de Melchisédec et, à plus forte raison, de celui dont Melchisédec n'est que la figure. Le silence de l'Écriture est encore plus fécond en applications typiques. A s'en tenir au récit sacré, Melchisédec est « sans père, sans mère, sans généalogie »; ses jours n'ont « ni fin, ni commencement », puisque l'hagiographe ne nomme aucun de ses ancêtres et ne mentionne pas davantage l'époque de sa naissance et de sa mort. La généalogie, essentielle pour les prêtres lévitiques, est indifférente pour lui. Possédant le sacerdoce à titre personnel et non par héritage, ni la qualité de ses aïeux ni la patrie de sa mère ne sauraient être un empêchement. Le pontife selon l'ordre de Melchisédec aura le même privilège et sa descendance du sang de Juda ne mettra point obstacle à son sacerdoce. Mais il faut auparavant que la prérogative d'Aaron soit abolie. C'est l'objet du serment de Dieu.

Petau et Bellarmin ont recueilli les textes des Pères qui voient dans le pain et le vin offerts par Melchisédec la figure de l'eucharistie. L'auteur de l'Épître ne pouvait guère s'arrêter à cette signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement. Il est probable qu'il fait allusion à l'eucharistie quand il dit : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle. » Mais ici, occupé qu'il est à démontrer que le Christ consomme à jamais les élus par un seul sacrifice, que l'offrande pour le péché devient inutile dès que le péché est surabondamment expié, que l'insuffisance des anciens sacrifices ressort justement de leur répétition, il ne pouvait mettre en relief l'oblation qui se répète et la victime qui s'immole périodiquement sur l'autel. Autrement il aurait dû expli-

quer pourquoi le sacrifice eucharistique reproduit et commémore, sans le multiplier, le sacrifice sanglant du Calvaire.

Le silence relatif au sacrifice de Melchisédec a pourtant donné lieu a de graves méprises. On a prétendu que le Christ était, à la fois ou successivement, prêtre selon l'ordre d'Aaron et selon l'ordre de Melchisédec : selon l'ordre d'Aaron par son sacrifice, selon l'ordre de Melchisédec par sa dignité ; ou selon l'ordre d'Aaron sur la terre, selon l'ordre de Melchisédec au ciel. On n'a pas réfléchi que, d'après l'enseignement formel de l'Épître, ces deux ordres sont incompatibles. Jésus-Christ ne peut pas être prêtre selon l'ordre d'Aaron s'il succède à l'ordre d'Aaron et s'il n'est prêtre qu'en vertu de l'abolition du sacerdoce aaronique. « S'il était sur la terre — c'est-à-dire si son sacerdoce appartenait à la sphère typique et figurative où se meut l'ordre d'Aaron — il ne serait même pas prêtre, d'autres étant chargés d'offrir les dons conformément à la Loi [1]. » Jésus-Christ n'est donc prêtre que selon l'ordre de Melchisédec et il le reste à jamais. Il ne faut pas confondre la dignité sacerdotale avec l'exercice du sacerdoce. Le prêtre ne devient pas prêtre au moment où il offre le sacrifice, car il n'a le droit de l'offrir que parce qu'il est prêtre. La consécration sacerdotale de Jésus-Christ coïncide avec l'incarnation. C'est en entrant dans le monde qu'il dit à son Père par la bouche du Psalmiste : « Vous n'avez pas voulu des sacrifices et des oblations, mais vous m'avez préparé un corps. Les holocaustes et les sacrifices pour le péché ne vous ont pas agréé ; alors j'ai dit : Me voici ; je viens... pour faire, ô Dieu, votre volonté [2]. » La volonté de Dieu est qu'il meure et il mourra à l'heure marquée : ce sera son sacrifice. Mais il est prêtre dès le premier instant de sa vie mortelle et c'est la divinité, comme s'expriment les Pères, qui consacre son humanité.

L'éternité de son sacerdoce se résout par le même principe. Si le prêtre n'était prêtre qu'autant qu'il offre le sacrifice ou qu'il a la possibilité de l'offrir, le sacerdoce du Christ n'aurait qu'une éternité relative et devrait cesser, au plus tard, le jour où cessera le sacrifice non sanglant qu'il offre, jusqu'à

1. Heb. 8^{4}. — 2. 10^{5-7} citant Ps. 40^{7-9}.

la consommation des siècles, par le ministère de ses représentants. Mais il n'en est point ainsi. Son sacerdoce est éternel parce qu'il le possède « non pas selon la loi d'une institution charnelle, mais selon la puissance d'une indissoluble vie[1] ». L'institution rituelle, qui fait les prêtres du sang d'Aaron, ne vaut que jusqu'à leur mort et la délégation qu'elle confère expire avec la vie; mais l'union hypostatique, qui consacre prêtre le Christ, est indissoluble; et par suite son sacerdoce n'a pas de terme. Les autres ne peuvent rester prêtres toujours, « empêchés qu'ils en sont par la mort; mais lui détient un sacerdoce inamovible, parce qu'il demeure à jamais... toujours vivant afin d'intercéder pour nous[2] ». De quelque manière qu'on entende cette intercession, il est évident qu'elle ne cesse pas avec la vie mortelle du Christ et que, par conséquent, la mort n'est pas pour lui comme pour les autres la limite extrême du sacerdoce. En lui le sacerdoce n'est pas un accident séparable de la personne. Médiateur de l'humanité parce qu'il est Homme-Dieu, il est impossible qu'il cesse jamais de l'être. Toujours Jésus pontife sera le représentant attitré du peuple qu'il a sauvé; et toujours il en exercera les fonctions, ne serait-ce qu'en offrant au Père le fruit de la rédemption par une oblation virtuellement éternelle; mais, ne ferait-il point usage de ce pouvoir, il le conserve à jamais et c'est ce qui le constitue grand-prêtre pour l'éternité[3].

III. Le sacrifice du Christ.

La fonction spécifique du prêtre est le sacrifice : « Tout pontife est établi pour offrir des dons et des sacrifices; c'est pourquoi il fallait que lui aussi eût quelque chose à offrir. » Dans l'état actuel de l'humanité déchue, la fin principale du sacrifice est l'expiation du péché; et c'est comme expiation du péché que l'Épître aux Hébreux considère le sacrifice du

1. 7^{16}. — 2. Heb. 7^{23-25}. Allusion à Ps. 109 (110)[4].

3. Bien que nous évitions de prendre parti entre les scolastiques, Vazquez nous semble avoir raison contre Lugo lorsqu'il soutient que l'éternité du sacerdoce du Christ est absolue et non pas seulement relative.

Christ, bien qu'elle mentionne diverses espèces de sacrifices — dons (δῶρα), oblations (προσφοραί), immolations (θυσίαι), holocaustes (ὁλοκαυτώματα)[1] — que le sacrifice unique de la croix abolit et remplace.

Que l'immolation du Calvaire soit un sacrifice, où Jésus-Christ est à la fois prêtre et victime, il suffit pour s'en convaincre de lire les quatre textes suivants, dont le premier énonce le fait, le second le mode, le troisième l'efficacité, le quatrième la valeur infinie de ce sacrifice :

Il n'a pas besoin chaque jour, comme les grands prêtres [hébreux], d'offrir des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; car il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même[2].

Le sang du Christ qui s'est offert lui-même à Dieu, [hostie] immaculée, purifiera notre conscience des œuvres mortes, pour [nous rendre aptes à] servir le Dieu vivant[3].

Le Christ, après s'être offert une seule fois pour ôter les péchés de la multitude, apparaîtra une seconde fois, sans péché, pour [conférer] le salut à ceux qui l'attendent[4].

Ayant offert une seule hostie pour les péchés il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu... Car, par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés[5].

L'immolation du Calvaire est rapprochée en passant, par voie de contraste, des holocaustes du rituel mosaïque, du

1. Le mot δῶρον est associé trois fois sur cinq à θυσία (5[1]; 8[3]; 9[9], toujours avec le verbe προσφέρειν) : ce qui ferait supposer qu'il désigne les sacrifices non sanglants, tandis que θυσία désignerait les sacrifices sanglants; mais ailleurs, 8[3] (ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα) il semble comprendre toutes les espèces de sacrifice et 11[4] il est synonyme de θυσία. — Outre les trois cas où il est uni à δῶρον (5[1]; 8[3]; 9[9]), le mot θυσία est associé à προσφορά (10[5-8]) dans une citation (Ps. 40[7]); il s'emploie pour désigner le sacrifice d'Abel (11[4]) et le sacrifice pour le péché soit de l'Ancien Testament soit du Nouveau (7[27]; 9[23-26]; 10[1-11-12-26]); deux fois il est pris au sens métaphorique (13[15-16] « hosties de louanges »). — On pourrait croire que προσφορά uni à θυσία et à ὁλοκαύτωμα dans la citation de Ps. 40[7] (Heb. 10[8]) est un sacrifice non sanglant, mais il se dit précisément du sacrifice du Christ (10[10-14]) et du sacrifice pour le péché (10[18] προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας). — On voit que l'auteur ne s'attache pas à distinguer les diverses espèces de sacrifices; il n'en retient que la notion générique qu'il trouve vérifiée dans le sacrifice de la croix.

2. Heb. 7[27]. — 3. 9[14]. — 4. 9[28]. — 5. 10[12-14].

sacrifice de la vache rousse, du sacrifice par lequel fut scellée l'alliance du Sinaï [1]. Mais l'auteur ne s'arrête pas à ces analogies; il se hâte d'arriver au plus parfait ou au moins imparfait des rites de l'ancienne Loi, celui du jour de l'Expiation. Célébré seulement une fois par an, en présence de l'assemblée entière, avec l'apparat le plus solennel, le sacrifice de l'Expiation était aussi le seul où le grand prêtre dût intervenir en personne, et c'était par excellence le sacrifice pour le péché [2]. Aucun par conséquent ne figurait mieux le sacrifice du Christ.

La mise en scène est décrite avec un luxe de détails dont on ne saisit pas toujours l'à-propos [3]. Plusieurs traits paraissent indifférents au sens typique. Peut-être l'auteur les signale-t-il pour montrer qu'il apprécie la splendeur du culte national, qu'il prend intérêt à ces souvenirs et qu'il ne se croit pas tenu de rabaisser le passé pour grandir le présent. La division du tabernacle en deux parties, séparées par un voile qui ne se levait qu'une fois par an devant le seul pontife, est essentielle au type. Elle signifiait, comme l'auteur va l'expliquer, que l'accès au sanctuaire n'était pas encore ouvert. Le rôle du grand prêtre, au jour de l'Expiation, était de réconcilier le peuple avec Dieu en offrant le sang des victimes dans le Saint des saints [4]. Il ne faut point dédoubler cette action unique; car le pontife n'entrait ce jour-là dans le Saint des saints que pour y offrir le sang et il ne pouvait offrir le sang que dans le Saint des saints. En général le grand prêtre hébreu n'accomplissait point en personne l'acte de l'immolation. Le texte sacré semble indiquer qu'il frappait lui-même la victime au jour de l'Expiation, mais il aurait pu le faire par intermédiaire sans changer la valeur ni la signification du rite. Ce qui importait pour ce sacrifice, c'est qu'il offrît lui-même le sang et qu'il l'offrît dans le Saint des saints. Ces deux

1. Holocaustes (10^{6-8}), vache rousse (6^{13}), sacrifice de l'alliance (9^{15-23}).

2. Lev. 16^{1-34}, 23^{26-32}; Num. 29^{7-11}, Cf. Ex. 30^{10}; Lev. 25^{9}. Pour la tradition juive, voir le traité de la Mishna intitulé *Yômâ*. — Le nom est significatif יוֹם הַכִּפֻּרִים, ἡμέρα ἱλασμοῦ (ou ἐξιλασμοῦ), *dies expiationum* ou *propitiationis*.

3. Heb. 9^{1-10}. — 4. 9^{7}. Cf. Ex. 30^{10}; Lev. 16^{16}.

actes, qui n'en sont qu'un, font partie intégrante du même symbolisme. La grande erreur des sociniens fut de diviser ce qui de sa nature doit rester indissolublement uni. Jésus-Christ n'étant prêtre à leur gré que par le sacrifice et le sacrifice du Christ n'étant que l'oblation de son sang faite dans le sanctuaire éternel, il en résultait ce paradoxe, contredit à chaque page de l'Épître aux Hébreux, que la mort du Christ n'est pas un sacrifice, que Jésus-Christ n'est pas prêtre dès ici-bas, qu'il ne le devient qu'en entrant au ciel, le jour de l'Ascension.

L'auteur ne se propose pas d'épuiser la typologie des rites de l'Expiation. Il ne dit rien du bouc émissaire, qui semblait prêter à des rapprochements faciles. Il mentionne en passant, mais dans un autre cadre, la crémation de la victime [1] hors du camp, figure ou symbole du supplice de Jésus hors de la porte. En général il s'en tient au rôle du pontife. Il en fait l'application au Christ par voie de comparaison et par voie de contraste. Mais les contrastes dominent. Dans le type rapproché de l'antitype, quatre points essentiels diffèrent :

Les apprêts du sacrifice. Aaron sacrifie pour lui-même avant de s'occuper du peuple; Jésus-Christ, pontife « saint, immaculé, n'ayant rien de commun avec les pécheurs et plus élevé que les cieux », n'a pas à sacrifier pour lui-même, puisqu'étant sans péché, il est toujours en état d'exercer son ministère [2].

Le lieu du sacrifice. D'un côté, un tabernacle périssable, terrestre, fait de main d'homme, figuratif; de l'autre, un sanctuaire éternel, céleste, bâti par Dieu, idéal et parfait [3].

La matière du sacrifice. Là, le sang des taureaux et des boucs, d'animaux sans raison; ici, le sang de la victime pure, du pontife lui-même, du Fils bien-aimé [4].

Les fruits du sacrifice. Le grand prêtre juif pénètre un moment dans le Saint des saints pour en ressortir aussitôt et il n'a le droit d'y introduire personne; Jésus-Christ entre dans

1. Heb. 13^{11-12}.
2. Heb. 9^{7}; cf. 5^{3} (pour Aaron); 7^{26-27} (pour le Christ).
3. Heb. 9^{11}; cf. 6^{19-20}; 8^{2} (λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς).
4. Heb. 9^{12-14}. Cf. 10^{4-9}; 9^{23} etc.

le ciel pour n'en sortir jamais et il y fait entrer à sa suite tous ceux qui participent à son sacrifice. Le sacrifice d'Aaron doit être périodiquement répété parce qu'il n'obtient pas le résultat désiré; le sacrifice du Christ est nécessairement unique parce qu'il répugne à sa perfection d'être renouvelé et que d'ailleurs la mort de la victime unique ne peut arriver qu'une fois [1].

La relation positive du type à l'antitype tient tout entière dans ce trait que l'un et l'autre pontife s'ouvrent le Saint des saints par le sang de l'expiation. Encore ce trait unique ne doit-il pas être indûment pressé. Au jour de l'Expiation, il s'écoulait un certain temps entre la mort de la victime et l'oblation de son sang sur le propitiatoire. Dans le sacrifice de la croix, cet intervalle n'existe point : l'oblation coïncide avec la mort; et l'entrée du Saint des saints avec l'oblation. Dès ce moment, le ciel est virtuellement ouvert et le moment de l'entrée effective n'a plus d'importance.

En effet, ce serait trop matérialiser les rapports du type à l'antitype que de vouloir reporter cette entrée au jour de l'Ascension. Pour continuer dans cette voie, il faudrait rechercher quel est le propitiatoire céleste que Jésus-Christ asperge de son sang. A l'instant où Jésus expire, tout est consommé : immolation, offrande, aspersion du sang, droit d'entrer au ciel. Les partisans du sacrifice céleste oublient cela. Séparant la mort de la victime de l'oblation du sang, ou bien ils regardent la première comme une simple préparation, qui n'entre pas dans l'essence du sacrifice, et ils sont obligés de conclure avec les sociniens que Jésus-Christ n'a pas été prêtre dès ici-bas et qu'il n'inaugure son sacerdoce qu'en entrant dans la vie glorieuse, — ce qui est manifestement contraire à la doctrine apostolique; — ou bien ils voient dans les deux actions deux sacrifices distincts et, sans nier la valeur du sacrifice de la croix, ils rêvent d'un sacrifice céleste différant de l'autre par le mode d'oblation, un peu comme l'eucharistie diffère du sacrifice sanglant du Calvaire; mais cette opinion nouvelle, suspecte par sa nouveauté même, n'a pas dans notre Épître le moindre fondement.

1. Heb. 9^{15}; 9^{28}. Cf. 10^{1-3}; 7^{27} etc.

CHAPITRE III

LES DEUX ALLIANCES

I. Le contraste des deux alliances.

Montrer la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien, établir en même temps le caractère absolu et définitif de l'Évangile, tel est, nous l'avons dit, le but réel, quoique déguisé, de l'Épître. A cette thèse se rattachent trois points fondamentaux : le contraste des deux alliances, les obligations de l'économie nouvelle, la consommation des promesses.

L'idée d'une alliance nouvelle, avec Jésus pour médiateur, n'est pas spéciale à l'Épître aux Hébreux. Paul a déjà cité le texte d'Isaïe qui l'annonce [1]; lui et saint Luc mettent expressément l'institution de l'eucharistie en relation avec une nouvelle alliance conclue dans le sang de Jésus [2], et les deux autres Synoptiques expriment, au mot près, la même pensée [3]. Ce que notre Épître a d'original, c'est qu'elle greffe la nouvelle alliance sur l'ancienne et fait sortir l'Église de la Synagogue sans solution de continuité, comme le fruit naît de la fleur ou la tige du germe [4]. Sous une forme paradoxale qui

1. Rom. 11^{27-28} ; citation de Is. 59^{20} combiné avec 27^{9}. — Paul, lui aussi, parle des *deux* Testaments (Gal. 4^{24}), de l'Ancien (2 Cor. 3^{14}), du Nouveau (1 Cor. 11^{25}; 2 Cor. 3^{6}).

2. 1 Cor. 11^{25} et Luc. 22^{20} (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου).

3. Mat. 26^{28} et Marc. 14^{24} (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, variante : καινῆς). L'Épître aux Hébreux appelle aussi le sang de Jésus-Christ « le sang de l'alliance » (10^{29}), « le sang de l'alliance éternelle » (13^{20}).

4. Cependant, à un autre point de vue, il y a distinction entre les deux alliances. Jérémie avait annoncé une « nouvelle alliance » (8^{8}); il indiquait par là clairement que la « première » (9^{15} : πρώτη) touchait à son terme (8^{13}). Jésus-Christ est le *médiateur* de cette nouvelle et meilleure alliance, 9^{15} (διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν); 12^{24} (νέας); 8^{3} (κρείττονος); il est le *garant* d'une alliance meilleure (7^{22} : ἔγγυος). Entre les

contient un grain de vérité, on a pu dire que « l'auteur de l'Épître est un évolutionniste et saint Paul un révolutionnaire... L'un abolit la loi, l'autre la transfigure[1] ». Au fond, la différence de point de vue est beaucoup moindre : Paul dépeint admirablement l'harmonie et la connexité des deux Testaments et l'auteur de l'Épître n'est pas moins radical que Paul sur l'imperfection et le rejet de la Loi mosaïque. On dirait presque qu'il l'est davantage, car il refuse à la Loi les éloges dont saint Paul est si libéral et il insiste volontiers sur ses vices rédhibitoires. C'était une Loi « charnelle », intrinsèquement « invalide et inutile », qui devait par là même être répudiée un jour. Incapable de « rien mener à la perfection[2] », elle ne pouvait donc avoir qu'un caractère relatif et passager : car l'auteur suppose toujours l'existence d'une économie surnaturelle ouvrant effectivement à l'homme l'accès auprès de Dieu.

L'Ancien Testament, par rapport au Nouveau, avait trois grands désavantages : C'était un contrat strictement bilatéral sujet, de sa nature, à être résilié. — Les moyens établis pour le resserrer étaient insuffisants. — Enfin il portait en lui-même les caractères d'une simple ébauche et d'une préparation.

L'ancienne Loi était une διαθήκη au sens d'alliance (*berîth*) mais pas au sens de testament : la nouvelle est à la fois l'un et l'autre. Or, dès que le testateur est mort, le testament est irrévocable. Nous reconnaissons là une idée commune à Paul et au rédacteur de l'Épître. Un second point de contact, c'est que la promesse faite à la lignée d'Abraham tient de la nature du testament — Paul l'appelle aussi διαθήκη — en ce qu'elle est un contrat unilatéral, par lequel Dieu s'oblige lui-même sans subordonner son obligation à aucune circonstance extérieure[3]. Le pacte du Sinaï au contraire était un contrat du

mots καινή et νέα il y a cette différence que celui-ci désigne la *nouveauté* et celui-là dénote la *jeunesse*, la *vigueur*.

1. Ménégoz, *La théol. de l'ép. aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 197 et 190.

2. Heb. 7^{16} (κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης); 7^{18} (διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές); 7^{19} (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος).

3. Heb. $9^{16\text{-}27}$. — Gal. 3^{17} oppose le *testament* gracieux fait en faveur

genre *do ut des*, *facio ut facias*. Si le peuple violait ses engagements, Dieu se trouvait délié des siens : aussi l'histoire sainte n'est-elle qu'une série d'infidélités de la part des Juifs et une série d'abandons partiels de la part de Dieu, bientôt suivis de réconciliations éphémères. Jérémie prédisait la fin de cet état de choses dont l'instabilité indiquait assez le caractère transitoire : « Je conclurai une alliance nouvelle avec la maison d'Israël et la maison de Juda, non pas une alliance comme celle que je fis avec leurs pères au jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Puisqu'ils ont quitté mon alliance, moi aussi, je les ai délaissés[1]. »

Le grand défaut de l'ancien pacte était sa tendance à vieillir et à mourir enfin de sénilité[2], tendance qui ne trouvait pas dans les institutions mosaïques de correctif suffisant. Le sacrifice perpétuel avait bien pour but de symboliser l'alliance et d'en raviver le sentiment ; d'autre part les sacrifices pour les péchés, qui atteignaient leur point culminant au jour de l'Expiation, visaient à réconcilier les parties contractantes en effaçant le souvenir des infidélités. Mais tout cela ne produisait qu'une « justification charnelle », et en vertu d'une sorte de fiction légale ; car il est évident que le sang des animaux ne saurait laver le péché ni purifier la conscience[3].

L'Ancien Testament ne pouvait donc être qu'une ébauche. C'est pourquoi le Psalmiste prédit un nouveau sacerdoce destiné à supplanter le sacerdoce d'Aaron ; il annonce un nouveau sacrifice qui rendra caduc le rituel lévitique ; Jérémie prophétise une nouvelle alliance qui forcément se substituera

d'Abraham et confirmé par Dieu sous serment à l'alliance mosaïque conclue longtemps après (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ... νόμος οὐκ ἀκυροῖ).

1. Heb. 8^{8-12} (Cf. 10^{16-17}), citation de Jer. 31^{31-34}. Dans le texte de Jérémie la principale opposition entre les deux testaments consiste en ce que l'Ancien ayant été violé (οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου) Dieu use de représailles et se désintéresse de son peuple (κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν), tandis que, pour le Nouveau, Dieu s'engage sans condition à être le Dieu de son peuple (ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν, κτλ.), à lui être propice et à oublier ses iniquités (ἵλεως ἔσομαι... τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι).

2. Heb. 8^{13} (τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ).

3. Heb. 9^{9-10} ; Heb. 10^{1-11}.

à la première[1]. Cependant cette nouvelle alliance est moins la destruction violente que la consommation de l'ancienne. Les rapports des deux Testaments sont exprimés par ces quatre mots : ombre (σκιά), figure (ὑπόδειγμα), antitype (ἀντίτυπος), similitude (παραβολή)[2]. L'ombre est opposée au corps, l'antitype à la vérité, la figure et la similitude à la réalité. On peut remarquer ici que le langage de l'Épître diffère de celui des autres écrivains sacrés : elle nomme *antitype* ce que Paul appellerait *type;* et le *type* est pour elle le modèle présenté à Moïse sur le Sinaï avec injonction de le reproduire; l'*image* (εἰκών), qu'elle oppose à l'ombre, est le *corps* (σῶμα) de la terminologie paulinienne. Mais le rédacteur de l'Épître insiste plus que personne sur le caractère figuratif de l'économie mosaïque, et l'exprime d'ordinaire par les antithèses entre la terre et le ciel, le présent et l'avenir, le matériel et l'immatériel, la copie et l'archétype.

II. Les obligations de la nouvelle alliance.

1. Nécessité de la foi. — 2. Dangers de l'infidélité.

Deux mots résument la morale de notre Épître : foi et persévérance. « Approchons-nous [de Dieu] d'un cœur sincère, dans la plénitude de la foi... Attachons-nous inébranlablement à la profession de l'espérance[3] » : tel est le refrain qui revient sans cesse sous diverses formes. Cette préoccupation parénétique nous explique déjà le rôle différent que la foi est appelée à jouer dans l'Épître aux Hébreux et dans les quatre grandes Épîtres de Paul. Dans celles-ci, il était question des

1. Ps. 109 (110)[4]; Jer. 31[31-34]. Cf. Heb. 7[11-22]; 8[6-13].

2. 10[1] (σκιὰν ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα); 8[5] (οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων); 9[24] (οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν). Ces trois textes caractéristiques montrent bien comment l'*ombre,* la *figure,* l'*antitype* sont opposés à l'image (réalité), aux choses futures, aux choses vraies, aux choses célestes et divines. On trouve encore ὑπόδειγμα (4[11]; 9[23]) et παραβολή (9[9]), avec la même opposition. Au contraire τύπος (8[5]), qui n'est d'ailleurs que dans une citation des Septante, signifie le modèle présenté à Moïse quand il reçut l'ordre de construire le tabernacle.

3. Heb. 10[22-23] (κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν). Cf. 4[14] (κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας).

effets de la foi qui commence ; dans l'autre, il s'agit des fruits de la foi qui persévère.

De cette foi, l'auteur donne une définition qui n'est pas sans doute à la manière d'Aristote, par le genre et la différence, mais qui lui convient parfaitement et la distingue de tout ce qui n'est pas elle. « La foi est la réalité des choses que nous espérons, la preuve de celles que nous ne voyons pas[1]. » Le

1. Heb. 11^1 : Ἐστὶ δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Qu'on mette la virgule après πραγμάτων, comme nous l'avons fait, ou avant, comme le font certains éditeurs, le sens n'est pas modifié. — Le mot ὑπόστασις se lit cinq fois dans le N. T. (2 Cor. 9^4; 11^{17}; Heb. 1^3; 3^{14}; 11^1). La Vulgate traduit constamment par *substantia*. Il semble qu'on peut établir la dérivation suivante : *a*) Fondement (sens étymologique de ὑπό et ἵστημι, comme *sub-stantia*) ; *b*) réalité (sens vulgaire) ; *c*) substance (sens philosophique ; ce qui est au fond de l'être sous les accidents et les phénomènes) ; *d*) sujet, thème d'un discours, et en général, objet, affaire ; *e*) ferme confiance (dans Ps. 38^8 ὑπόστασις répond à l'hébreu *tōḥeleth* et dans Ruth 1^{12} ; Ezech. 19^5 à *tiqvāh*).

Dans le N. T., en dehors de notre texte (Heb. 11^1), ὑπόστασις signifie deux fois « affaire » (2 Cor. 9^4 ; 11^{17}), une fois « substance » (Heb. 1^3) et une fois, semble-t-il, « ferme persuasion « (Heb. 3^{14}). — A) 2 Cor. 9^4 : « Ne cum venerint Macedones mecum et invenerint vos imparatos erubescamus nos (ut non dicamus vos) in hac substantia » (l'addition τῆς καυχήσεως du texte reçu vient de 11^{17}). Paul envoie les quêteurs devant lui afin que, lorsqu'il arrivera à Corinthe avec ses Macédoniens, ils n'aient pas à rougir, lui et les Corinthiens, dans cette *affaire* (ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ), comme il a dit plus haut *in hac parte* (ἐν τῷ μέρει τούτῳ). Le sens de « persuasion » ou de « confiance » qui pourrait convenir à *erubescamus nos* conviendrait mal à *ut non dicamus vos*. — B) 2 Cor. 11^{17} : « Quod loquor non loquor secundum Deum sed quasi in insipientia, in hac substantia gloriae » (ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως). Le sens est, semble-t-il : dans ce *sujet* de gloire, ou plutôt : dans ce *sujet* (ce motif) de me glorifier. Cependant la traduction : dans la *confiance* que je montre à me glorifier n'est pas absolument exclue par le contexte. — C) Heb. 1^3 : figura *substantiae* ejus (τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Le Fils est l'empreinte de la *substance* du Père, de la nature divine telle qu'elle est dans le Père. Le mot ὑπόστασις a ici son sens philosophique de substance ; le sens de personne est beaucoup plus récent. — D) Heb. 3^{14} : « Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium *substantiae* ejus usque ad finem firmum retineamus » (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως, le pronom *ejus* ne répond à rien dans le grec). Ici nous pensons que ὑπόστασις signifie « ferme persuasion » ou bien « confiance ». Cela ressort, à notre avis, du parallélisme d'idée et d'expression avec Heb. 3^6 (si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retineamus), où τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος répond à notre τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως. Cela ressort aussi de l'opposition avec le *cor malum incredulitatis* qui précède. — D'après ces

mot grec ὑπόστασις a trois sens bien établis : fondement, conviction ferme, réalité. Abstraction faite du contexte, chacun de ces trois sens peut entrer fort bien dans la définition de la foi. La foi en effet est le fondement de l'espérance et en général de toute notre vie surnaturelle; elle est aussi une persuasion ferme, tellement assurée qu'elle ne laisse aucune place au doute; enfin elle est la réalité des choses que nous espérons, en tant qu'elle est une prise de possession anticipée des biens à venir et qu'elle empêche nos espérances d'être vaines ou fantastiques. Saint Thomas s'attache au premier sens, auquel il ramène le mot latin *substantia* lui-même : « L'objet de l'espérance, dit-il, est contenu en germe dans la foi, comme l'objet de la science est contenu en germe dans les principes; c'est pourquoi la foi est le fondement de l'espérance, comme les principes sont le fondement de la science. » Néanmoins, le dernier sens — celui de réalité — nous paraît préférable, car le premier, ou bien retombe dans celui-ci (le fondement d'un chose n'étant que son *substratum,* sa réalité) ou bien prend l'objet de l'espérance pour l'espérance même : ce qui est inadmissible, le texte portant ἐλπιζομένων et non pas ἐλπίδος. D'autre part, le second sens détruirait le parallélisme entre les deux membres de la définition, car si ὑπόστασις peut signifier persuasion, ἔλεγχος qui lui fait pendant ne veut pas dire conviction subjective. La foi est donc non seulement un gage mais encore un acompte des biens espérés. Elle est, selon l'expression de saint Thomas, un commencement de vie éternelle en nous; parce que, suivant l'explication de saint Augustin, croire ce que l'on ne voit point c'est mériter de voir ce que l'on croit.

La foi est encore la preuve des choses qui ne se voient pas : ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. S'il était permis de traduire ἔλεγχος par conviction, on donnerait à ὑπόστασις le sens de persuasion et l'on pourrait rendre ainsi tout le verset : La foi est une persuasion des choses qu'on espère, une conviction des choses qu'on ne voit point. Malheureusement, l'usage n'autorise point ce

acceptions si variées on voit que le sens de ὑπόστασις ne peut s'établir que par le contexte.

sens : ἔλεγχος signifie bien argument pour réfuter, réfutation, preuve, action de convaincre, si l'on veut ; jamais conviction subjective. La traduction de la Vulgate est donc bien exacte : *argumentum non apparentium*. Ces choses qu'on ne voit point, ce ne sont pas seulement les choses invisibles de leur nature, mais celles qui échappent au regard de notre esprit. Sans les avoir vues, nous savons par la foi qu'elles existent : la foi nous tient lieu de preuve. Il est évident que cette partie de la définition est beaucoup plus étendue que la première ; elle embrasse l'objet total de la foi, passé, présent ou à venir, tout ce que nous croyons sur le témoignage de Dieu ; tandis que l'autre, se confondant avec l'objet de l'espérance, est restreinte par le fait même aux réalités futures.

Les nombreux exemples de foi qui remplissent tout le chapitre XI préciseront ce que cette description sommaire peut avoir de vague. Dans tous les exemples sans exception, la foi désigne l'adhésion de l'intelligence au témoignage divin ; mais, comme la vérité à croire sur la parole de Dieu ne s'impose pas à l'entendement par sa propre évidence, il y a toujours une intervention de la volonté qui rend l'acte de foi libre et méritoire. A part ces deux points communs, les divers actes de foi présentent une certaine variété. On en peut distinguer trois espèces :

« Par la foi nous savons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que ce que l'on voit n'a pas été fait de choses visibles. » Ici l'acte de foi se résout en un acte d'entendement et il ne comprend que ses parties essentielles : adhésion de l'esprit au témoignage de l'Écriture et intervention de la volonté inclinant l'intelligence à admettre, sur l'attestation de Dieu, un fait éloigné de nous, qui se dérobe à toute vérification.

Quand le témoignage divin a pour objet une promesse, la foi s'allie naturellement à l'espérance et les deux vertus, sans se confondre, se donnent la main. Telle la foi de Sara, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, des patriarches en général, dont la foi fut confiante et l'espérance fidèle. Quelquefois la chose promise exige un miracle subordonné à la foi de l'homme : il faut

alors cette foi vive qui remue les montagnes. C'est par la foi que se fendirent les flots de la mer Rouge et que tombèrent les murs de Jéricho.

Le plus souvent, le témoignage divin consiste en un précepte, ou du moins entraîne une obligation autre que la foi elle-même. La foi, si elle est sincère, devra être agissante. C'est par la foi que Noé bâtit l'arche; qu'Abraham quitta sa patrie, vécut dans l'exil, résolut d'immoler son fils; que Moïse affronta le courroux de Pharaon, méprisa les délices de l'Égypte, obéit aux ordres divins; que Rahab la courtisane accueillit les espions hébreux; que les juges, les prophètes, les saints de l'Ancien Testament ont bravé tant de périls, soutenu tant de persécutions, subi la mort la plus cruelle.

C'est « par la foi » que ces saints personnages « ont reçu témoignage ». Il est vrai, l'Écriture qui vante leur justice et raconte leurs grandes actions ne mentionne pas toujours spécialement leur foi. Mais cela n'est pas nécessaire, car, d'après Habacuc, « le juste vit par la foi ». La foi est la mesure de la justice et la justice est la preuve de la foi. Ainsi s'explique la foi d'Abel et d'Énoch. L'Écriture n'en fait pas mention expresse; mais elle dit d'Abel qu'il offrit une hostie plus excellente que son frère et que son sang cria vengeance; d'Énoch, qu'il plut à Dieu et mérita ainsi d'être ravi au ciel. L'auteur en conclut que ce fut à cause de leur foi : soit en vertu du texte d'Habacuc qui fait dépendre la justice de la foi, soit, pour Énoch en particulier, par ce principe réflexe que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. Comment plaire à Dieu sans aller à lui? Et comment aller à lui sans croire à son existence et à sa providence? Sans doute, Dieu connu par les seules lumières de la raison peut exercer une attraction sur l'âme; mais ce sentiment philosophique ne répondrait pas à l'économie de notre salut dans l'état actuel d'élévation. Il est moins aisé de voir pourquoi la foi à l'existence de Dieu ne suffirait point. N'est-ce pas parce que l'âme ne saurait se porter vers Dieu *sicut oportet,* si elle ne l'envisage comme sa fin dernière et, dans l'état présent, comme sa fin surnaturelle?

2. Plus la foi est nécessaire, plus l'infidélité est funeste. Par deux fois, l'auteur semble présenter l'apostasie comme un mal irréparable. Pour apprécier la signification de ces passages, il faut les replacer dans leur contexte : « Si nous péchons délibérément après avoir reçu la pleine connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour le péché, mais l'attente affreuse du jugement et l'ardeur d'un feu prêt à dévorer les ennemis. Quiconque violait la Loi de Moïse était mis à mort sans pitié sur la déposition de deux ou trois témoins : de quel supplice plus effrayant ne sera pas jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'alliance, dans lequel il fut sanctifié, en couvrant d'opprobre l'Esprit de grâce[1] ? » Le péché visé par l'Apôtre n'est certainement pas un péché quelconque, même grave, mais le péché par excellence, l'apostasie. La tendance générale de la lettre qui fait tout converger autour de la foi et la sphère d'idées où se meut l'auteur permettent déjà de le soupçonner. L'exhortation qui précède et celle qui suit immédiatement, où il n'est question que de foi sincère, d'espérance inébranlable, de fidélité aux assemblées religieuses, confirment cette impression, que l'allusion à Moïse, punissant de mort l'idolâtrie sur deux ou trois témoignages, vient encore corroborer. Le péché lui-même est décrit comme un acte qui foule aux pieds le Fils de Dieu, qui regarde comme profane ou souillé le sang de l'alliance, qui couvre d'infamie l'Esprit-Saint, qui succède à la pleine connaissance de la vérité dont il ne peut être que la négation. Tous ces caractères s'accordent à désigner l'apostasie délibérée, le blasphème contre le Saint-Esprit. Ce péché ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre, parce qu'il tarit la source de la grâce et ferme la voie au repentir. Sans la foi, en effet, il est impossible de plaire à Dieu et de se réconcilier avec lui. Au chrétien qui retomberait dans le judaïsme en pleine connaissance de cause, il ne resterait plus d'hostie pour le péché ni dans l'institution mosaïque, qui ne prévoit pas de sacrifices pour ces sortes de crimes, ni dans le christianisme, qui ne possède qu'un seul

1. Heb. 10^{26-29}, à rapprocher de 6^{1-8}.

sacrifice, celui de la nouvelle alliance avec laquelle l'apostat a rompu. Sans doute Dieu, qui ressuscite les morts, peut toujours ranimer le germe desséché de la grâce et rallumer le flambeau éteint de la foi, mais l'auteur n'avait pas à signaler ce miracle hypothétique, au moment même où il dépeint sous des couleurs si sombres les suites de l'apostasie.

Son intention paraît encore plus manifeste dans le second passage. Il veut donner aux Hébreux l'aliment des hommes et non le lait des enfants, quoique leur instruction ne semble pas répondre à leur âge dans la foi. Il laissera donc de côté les dogmes élémentaires qu'on enseigne aux catéchumènes; car, ajoute-t-il, « il est impossible de renouveler pour la pénitence ceux qui, une fois illuminés et favorisés du don céleste et devenus participants de l'Esprit-Saint... viennent à tomber, crucifiant de nouveau pour eux-mêmes le Fils de Dieu et l'exposant à l'infamie ». C'est aux exégètes à fixer le sens précis de chaque incise. Ils conviendront sans doute qu'il ne s'agit pas ici d'une faute quelconque mais d'une chute profonde (παραπεσόντας), qui remet les coupables au niveau des Juifs infidèles. Pour les ramener au point d'où ils sont tombés, il faudrait les faire passer de nouveau par les étapes de l'initiation chrétienne et les disposer derechef à la pénitence. Mais on ne suit pas deux fois ce chemin. L'auteur ne dit pas que leur conversion est impossible à Dieu et qu'il n'y a plus pour eux d'espoir. Il dit qu'il est « impossible » aux hérauts de l'Évangile « de les renouveler pour la pénitence », de les y préparer de nouveau. Et afin de nous faire entendre en quoi consiste ce renouvellement et cette préparation, il avertit qu'il s'abstiendra de répéter les instructions qu'on donne aux catéchumènes pour les disposer au baptême. Le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés n'était pas en cause.

III. Consommation.

1. Repos en Dieu. — 2. Initiations graduelles.

1. L'union à Dieu est la fin suprême de notre existence, le terme dernier des aspirations de l'homme, le but instinctif sinon réfléchi de tout culte. Ce dénouement fortuné s'exprime

dans notre Épître par un mot des mieux choisis : « le repos de Dieu », c'est-à-dire le repos dont Dieu jouit après l'œuvre de la création et de la rédemption, le repos dont il veut nous faire jouir avec lui et en lui, le repos dont il est l'auteur et dont il est l'objet, le repos qu'il propose à nos espérances, soit comme don gratuit, soit comme héritage, soit comme récompense. Fidèle à sa méthode typologique, l'écrivain sacré en voit la figure dans la terre promise à laquelle aspiraient les Hébreux, moins comme au terme de leurs pérégrinations que comme au centre de la théocratie, où ils seraient plus près de Dieu, dans son domaine et sous son égide[1]. Longtemps, l'infidélité les en tint éloignés; et quand ils y entrèrent, après avoir semé de leurs cadavres les sables du désert, ils s'aperçurent qu'ils n'avaient reçu qu'un acompte des promesses divines. Les perspectives se reculèrent et ils entrevirent un autre « repos de Dieu », que le Psalmiste les conjure de ne pas se fermer par leur endurcissement : « Il y a donc un sabbat ultérieur pour le peuple de Dieu. Et celui qui entre dans ce repos divin se reposera lui aussi de ses labeurs comme Dieu des siens. Efforçons-nous donc d'entrer dans ce repos, et gardons-nous de la désobéissance »[2] qui en ferma l'entrée aux Juifs incrédules. Ce repos de Dieu, c'est Jésus, antitype de Josué, qui nous le promet et nous l'assure.

2. Mais, pour y trouver accès, il faut subir une série d'initiations qui sont la raison d'être du sacerdoce du Christ, et qui s'expriment par les quatre mots « expier, purifier, sanctifier, consommer » : termes presque synonymes avec d'intéressantes nuances. Le mot « expier » (ἱλάσκεσθαι) — répondant à l'hé-

1. La pensée est longuement développée (Heb. 3^{7}-4^{11}), sous forme de commentaire parénétique, à propos du Psaume 94 (95)$^{7-11}$, avec allusions continuelles à Num. 14^{21-23}. L'idée centrale est le serment que Dieu fait dans sa colère : εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

2. Heb. 4^{9-11} : ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ. Le *donc* (ἄρα) est justifié par le σήμερον du Psalmiste, 94 (95)^{7}. — On voit comment le *repos* (κατάπαυσις et une fois σαββατισμός) est mis en relation avec le repos du créateur : ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ Θεός — Enfin c'est la foi qui en assure l'entrée (4^{3} : εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες) et c'est l'infidélité (3^{19} : οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν) ou la désobéissance (4^{1}) qui en exclut (4^{6} : οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπείθειαν).

breu *kippēr* — est essentiellement sacerdotal. Il désigne l'action du prêtre qui oblitère le péché ou lave les souillures morales dans le sang des victimes. Le rôle de Jésus pontife est « d'expier les péchés du peuple [1] » par son propre sang et de lui rendre ainsi Dieu propice. Voilà pourquoi saint Jean l'appelle « propitiation pour nos péchés » et saint Paul « propitiateur » ou « moyen de propitiation [2] »; car les deux effets sont corrélatifs et Dieu s'apaise dans la mesure où nos péchés reçoivent une expiation proportionnée. « Purifier » (καθαρίζειν), dit à peu près la même chose. Le sang est le grand moyen d'expiation et c'est aussi le moyen ordinaire de purification. Le Fils « accomplit la purification des péchés » [3] et cela par son sang [4] : car « presque tout, selon la Loi, est purifié dans le sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission » des péchés [5]. Ce que la purification accomplie par Jésus prêtre a de spécial, c'est qu'à l'opposé des rites mosaïques, elle est spirituelle, elle est intérieure, elle atteint la conscience, elle est absolue et définitive [6].

L'expiation et la purification sont comme le revers de la sanctification et de la consommation : les premières anéantissent le péché et les autres lui substituent une perfection positive. « Sanctifier », c'est consacrer un être à Dieu en le séparant de l'usage profane, c'est affecter une chose au culte divin, c'est rendre une personne apte à ce même culte. Mais, tandis que la sainteté produite par les rites anciens n'était que légale, la sainteté propre au Nouveau Testament transforme les âmes : une terminologie identique recouvre ainsi des conceptions toutes différentes. Ce n'est plus le sang des victimes qui « sanctifie en opérant la purification selon la chair » [7]; c'est « le sang de l'alliance » [8] nouvelle, c'est l'acte spontané du vrai pontife [9] s'offrant lui-même en sacrifice

1. Heb. 2^{17} : εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.
2. 1 Joan. 2^{2} : Αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. C'est Dieu qui l'envoie en cette qualité, 1 Joan. 4^{10}. C'est également Dieu qui l'établit ἱλαστήριον, Rom. 3^{25}.
3. Heb. 1^{3} : καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.
4. Heb. 9^{14}. — 5. 9^{22}. — 6. 10^{2}.
7. Heb. 9^{13}. — 8. 10^{29}. — 9. 10^{10}.

qui *consomme* et consacre à jamais, une fois pour toutes, ceux qu'il sanctifie[1].

La « consommation » est peut-être le mot le plus caractéristique de l'Épître. Consommer (τελειοῦν), c'est rendre parfait (τέλειος), c'est-à-dire amener au terme idéal (τέλος) qui marque le point de perfection d'un être[2]. La Loi mosaïque est répudiée pour n'avoir rien pu *consommer*[3]. Les saints de l'Ancien Testament ont entrevu le terme sans l'atteindre, car il ne convenait pas qu'ils fussent *consommés* avant nous[4]. Jésus-Christ l'a été le premier : « Il était à propos que Dieu, par qui et pour qui tout existe, voulant faire entrer dans la gloire une infinité d'enfants, *consommât* par la souffrance le chef de leur salut[5]. » Le chef (ἀρχηγός) précède ses soldats à l'assaut et les introduit dans la place après y avoir pénétré lui-même.

1. Heb. 10^{14}.

2. Le mot τέλος signifie « fin », mais avec l'idée secondaire de résultat obtenu, de limite extrême des efforts ou des aspirations. Cremer, *Wörterbuch*[9], Gotha, 1902. De là le sens spécial des dérivés.

L'adjectif τέλειος lui-même n'a rien de spécial dans l'Épître; il qualifie l'âge *mûr* (5^{14}) par opposition à l'enfance et le tabernacle *parfait* (9^{11}) par opposition au tabernacle figuratif. Mais l'emploi du verbe τελειοῦν et de ses dérivés τελείωσις et τελειώτης est très remarquable, dans les associations d'idées suivantes : A) Le Christ est *consommé* ou rendu parfait par la souffrance (2^{10}) et cela pour toujours (7^{28}). — B) Le Christ est de la sorte le pontife idéal, capable de compatir à nos douleurs et à nos misères (2^{17-18}; 4^{14-16}). — C) Il devient ainsi apte à *consommer* ou rendre parfaits « à jamais et par un seul sacrifice » (10^{14}) ceux qui lui sont unis. Cf. 5^{9} et 12^{23}. Il est le « *consommateur* (τελειώτης, 12^{2}) de notre foi », qu'il rend efficace et parfaite. On pourrait être tenté de rapprocher la τελείωσις de notre Épître des τελεταί ou initiations aux mystères païens. Le rapprochement fut fait de bonne heure par certains Pères, comme saint Justin et Clément d'Alexandrie. Mais il est beaucoup plus probable que l'Épître se tient sur le terrain judaïque; car τελειοῦν et τελείωσις expriment, dans les Septante, la *consécration* des pontifes (Ex. 29^{9}; Lev. 16^{32}; Num. 3^{3} etc.) et le bélier immolé à cette occasion s'appelait κριὸς τελειώσεως, *aries consecrationis* (Ex. 29^{22} etc.). On voit par là le rapport étroit qui règne entre les termes *consommer, consacrer, sanctifier* (au sens biblique), *inaugurer, initier* et l'on s'explique le jeu de mots de Philon (*Vita Mosis*, II, 17, t. II, p. 157), sur la *consécration* (τελείωσις) des pontifes hébreux et les *initiations* (τελεταί) des mystères profanes.

3. 7^{19} (οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος); 9^{9} (μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα); 10^{1} (οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι).

4. Heb. 11^{40}. — 5. 2^{16}.

Voilà pourquoi, « tout Fils qu'il était, il apprit l'obéissance par ce qu'il eut à souffrir et, *consommé*, il devint pour tous ceux qui lui obéissent le principe du salut éternel[1]. » Partout il marche en tête et fraye le chemin. « Il est *consommé* pour l'éternité »[2] et nous sommes « *consommés* »[3] avec lui.

Nous remarquons ici quelques différences et encore plus de rapports entre Paul et le rédacteur de l'Épître. Celui-ci nous sauve à la suite du Christ et par la médiation de Jésus pontife, celui-là dans le Christ Jésus et en union avec le Christ mystique ; l'un accentue la distinction entre l'auteur du salut et ceux qui en bénéficient, l'autre met en haut relief l'identité entre le chef et les membres. Ni l'un ni l'autre n'ignore que l'application individuelle de la rédemption reste à faire et que le sang de Jésus ne purifie l'âme que par la vertu du rite sacramentel ; mais l'un et l'autre aime à considérer le rôle du Christ comme achevé en un seul acte, son sacrifice volontaire ; et le relèvement de l'humanité comme complet en principe par l'obéissance aimante du Fils. Pour tous les deux, nous ne sommes sauvés qu'en espérance, mais notre espérance est certaine et le lien le plus étroit existe entre le commencement du salut et sa consommation. « Vous êtes venus au mont Sion et à la cité du Dieu vivant, à la Jérusalem céleste, aux myriades d'anges, à l'assemblée des premiers-nés dont le nom est écrit dans les cieux[4]. » Ainsi nous nous mouvons déjà dans la sphère des réalités célestes ; la foi est une prise de possession anticipée des biens qu'on espère, la charité est un acompte de la gloire et l'Église est le vestibule du ciel.

1. Heb. 5^{9}. — 2. 7^{28}. — 3. 10^{14}. — 4. 12^{22-23}.

NOTES DÉTACHÉES

NOTE A. — LA CHRONOLOGIE DE L'APOSTOLAT DE PAUL

I. LES QUATRE POINTS FIXES DE CET APOSTOLAT.

Ils s'obtiennent en établissant un synchronisme certain entre un fait de la vie de Paul et un événement daté de l'histoire profane. Notons seulement qu'un problème de chronologie ne se prête guère à une démonstration rigoureuse et mathématique; on le résout d'ordinaire par l'examen des probabilités convergentes qui se contrôlent mutuellement et doivent s'harmoniser avec l'ensemble des données diverses. Comme, dans la période qui nous occupe, la série des empereurs romains sert d'échelle aux calculs de chronologie, il faut l'avoir toujours présente à la mémoire. Leurs années de règne se comptent du jour où ils furent investis de la puissance tribunicienne :

Caligula à partir du 18 mars 37;
Claude à partir du 25 janvier 41;
Néron à partir du 13 octobre 54.

Dans les documents officiels, l'empereur régnant, outre ses années de puissance tribunicienne, indiquait encore le nombre actuel de ses consulats et le nombre de fois qu'il avait été acclamé *Imperator* par ses légions triomphantes; mais ces deux dernières indications sont insuffisantes par elles-mêmes, parce que la mention du troisième consulat, par exemple, restait invariable jusqu'à l'obtention du quatrième qui pouvait en être distant de plusieurs années; et il en est de même pour la suite des acclamations impériales qui se succédaient à des intervalles très inégaux.

1. *La conversion de Paul.* — Quelques érudits de nos jours (Blass, Harnack et O. Holtzmann) pensent que la conversion de Paul suivit de très près la mort de Jésus. Nous ne saurions partager cet avis. Le récit des Actes donne l'impression invincible

qu'un temps considérable s'est écoulé depuis. L'Église a franchi plusieurs étapes exactement marquées par saint Luc; accroissement graduel des fidèles (Act. 2^{47}; 4^{4}; 5^{14}; 6^{7}) organisation sociale et religieuse par la mise des biens en commun (4^{32}-5^{11}), et par l'institution des sept premiers diacres hellénistes (6^{1}-^{6}), rupture ouverte avec la Synagogue (6^{8}-^{15}), expansion du christianisme hors de la Judée et de la Galilée, en Samarie et à Damas (8^{1}; 8^{27}; 9^{19}), revirement complet dans l'attitude respective des pharisiens et des sadducéens à l'égard des disciples du Christ.

La conversion de l'Apôtre est intimement liée au martyre d'Étienne. Mais sous le gouvernement rigide, autoritaire et ombrageux de Pilate, comment s'imaginer les poursuites exercées contre le saint diacre, sa condamnation à mort par le sanhédrin et son exécution tumultuaire, la mission officielle conférée à Saul par le grand prêtre d'aller chercher à Damas les sectateurs de la religion nouvelle et de les conduire enchaînés à Jérusalem? Pilate, si jaloux de l'ordre de la rue et si prompt à réprimer les empiétements des Juifs, eût-il toléré ces tentatives d'émancipation? Il fallut la mort inopinée de Festus en 62 et l'anarchie qui précéda l'arrivée de son successeur Albinus pour permettre au sanhédrin de se débarrasser des suspects et d'assassiner Jacques, frère du Seigneur, quitte à rejeter ensuite le tout sur une émeute populaire où personne n'aurait rien vu et dont il serait impossible de découvrir les auteurs responsables. Une situation analogue se présenta en fait au printemps de l'an 36, lorsque Vitellius envoya Pilate à Rome, en chargeant Marcellus de l'intérim. Il n'y a certainement pas, dans l'histoire de cette époque, de moment plus favorable pour placer le martyre d'Étienne que celui où l'autorité de Marcellus était encore mal assise et où l'on pouvait croire que le gouverneur de Syrie, Vitellius, dont la politique fut toujours de ménager les Juifs, fermerait les yeux sur leurs agissements illégaux. Aucun ne convient donc mieux pour la mission discrétionnaire de saint Paul, si les autres données chronologiques n'y font point obstacle.

Elles cadrent au contraire admirablement avec cette date. Nous savons que *trois* ans après sa conversion, peu avant de revenir à Jérusalem (Gal. 1^{18}), Paul dut s'enfuir nuitamment de Damas pour échapper (2 Cor. 11^{32}-^{33}) à l'ethnarque d'Arétas IV, roi des Nabatéens. D'après quelques auteurs récents (O. Holtzmann, Zahn, Clemen), cet ethnarque d'Arétas n'aurait pas été le gouverneur de la ville mais le chef national des Arabes qui y résidaient, ce qu'en style moderne on appellerait un consul général. L'idée

a beau être originale; elle n'est pas heureuse. Se figure-t-on l'agent diplomatique d'un roi si mal vu à Rome, mettant en état de siège une ville romaine, pour saisir des citoyens romains qui ne relevaient de lui à aucun titre et que l'autorité romaine aurait été impuissante à protéger? Ce sont là des procédés que les *consuls généraux* des puissances européennes ne se permirent jamais, même en Turquie. Arétas IV était donc alors maître de Damas.

Or, en 33-34, la capitale syrienne appartenait encore aux Romains, puisque ses monnaies portent jusqu'à cette date l'effigie de Tibère. Il paraît d'ailleurs absolument impossible que, du vivant de cet empereur, Arétas s'en soit emparé de force ou qu'il l'ait reçue à titre gracieux. En effet Tibère, vers la fin de sa vie, voyait de très mauvais œil les menées de l'Arabe, qui guerroyait sans son agrément contre Hérode Antipas, tétrarque de Galilée. Le gouverneur de Syrie avait même l'ordre de marcher sur Pétra et il était arrivé à Jérusalem, lorsque la nouvelle de la mort de Tibère, survenue le 18 mars 37, lui fit suspendre l'expédition projetée. Mais si Arétas s'était rendu coupable d'une agression directe contre les Romains, il ne s'en fût pas tiré à si bon compte. Il serait en outre inexplicable, dans cette hypothèse, que Vitellius n'eût pas d'abord marché droit sur Damas, pour reprendre le bien de Rome, au lieu d'entreprendre une campagne difficile et lointaine. On a supposé, non sans vraisemblance, que Caligula, dont la politique fut souvent le contre-pied de celle de son prédécesseur, aurait donné Damas au roi des Nabatéens, comme il donna à Hérode Agrippa la tétrarchie de Philippe. Cela expliquerait qu'il n'existe point de monnaies de Damas à l'effigie de Caligula et de Claude, la série des monnaies impériales ne reprenant qu'en 62 ou 63. La prise de possession de Damas par le roi Arétas ne saurait donc être antérieure à l'avènement de Caligula (18 mars 37) ni la conversion de Paul à l'année 34, même en comptant comme pleins les *trois* ans qui s'écoulent jusqu'à l'évasion de Damas. Pour ces motifs, le printemps de l'année 36, coïncidant avec le rappel de Pilate et le martyre d'Étienne, a toutes chances d'avoir marqué la conversion de l'Apôtre, que des raisons décisives, exposées plus loin, empêchent de retarder davantage.

2. *Rencontre de saint Paul et du proconsul Gallion à Corinthe.* — On la plaçait généralement en l'an 52. Une inscription, provenant des fouilles de Delphes et publiée en 1905 par M. Bourguet, est venue confirmer cette date. L'inscription, très fragmentaire, se compose de douze lignes de longueur incertaine. Mais, quelque

difficulté qu'offre la restitution des détails, deux résultats sont assurés. Premièrement, lorsque Claude écrivait sa lettre à la ville de Delphes, Gallion était proconsul d'Achaïe, car la lecture de la ligne 6 ne fait pas de doute : [Ἰού]νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κα[ὶ ἀνθύ]πατος [τῆς Ἀχαΐας]; et la mention ἀνθύπατος ne saurait être rétrospective. En second lieu, la lettre fut écrite *après* l'époque où Claude avait été salué *imperator* pour la vingt-sixième fois et *avant* la vingt-septième salutation impériale : le chiffre XXVI (κς'), qu'on lit à la ligne 2, ne peut se rapporter à autre chose. Tout le monde est d'accord sur ces deux points.

Reste à préciser l'époque. La vingt-septième salutation de Claude est mentionnée deux fois sans date et quatre fois avec une date intéressante. Ces derniers documents nous apprennent que Claude avait été salué empereur pour la vingt-septième fois en 52 ou, plus exactement, dès avant le 1er août 52. Quelle est, au juste, la date de la vingt-sixième salutation? Nous venons de voir qu'elle est certainement antérieure au 1er août 52; nous savons par ailleurs que, le 25 janvier 51, Claude en était à sa vingt-deuxième salutation impériale; enfin nous déduisons d'autres documents épigraphiques que la vingt-sixième salutation, celle qui nous intéresse spécialement, coïncide avec la douzième année de puissance tribunicienne de Claude (du 25 janvier 52 au 24 janvier 53). Il en résulte que cinq salutations impériales (de la vingt-troisième à la vingt-septième) furent décernées à Claude entre le 25 janvier 51 et le 1er août 52. Or, en parcourant les *Annales* de Tacite, nous remarquons que l'année 51 ne fut guère féconde en succès militaires, tandis que l'année 52 compte des avantages notables remportés sur les Clites de Cilicie et sur les Silures de la Bretagne méridionale. Il est donc à peu près certain que la vingt-sixième salutation impériale date de la première moitié de 52 et même plus probablement du printemps de cette année, au moment de la reprise des opérations militaires. Par suite, la lettre de Claude doit avoir été écrite entre le mois d'avril et le 1er août 52. Voir, sur l'inscription de Delphes et ses conséquences chronologiques, *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 374-378.

Gallion était alors proconsul d'Achaïe. La charge de proconsul était annuelle et les cas de prorogation, tout à fait exceptionnels, ne doivent pas être supposés sans preuve. Une exception est d'autant moins probable pour Gallion que le climat de la Grèce lui était contraire (Sénèque, *Epist.* 104). Les proconsuls entraient en fonctions au mois d'avril ou de mai. En réalité, leur gouvernement commençait du jour où ils mettaient le pied dans leurs

provinces : les lettres de Cicéron nous l'attestent formellement; mais, comme la plupart de ces magistrats n'étaient pas pressés de partir, Claude leur assigna un délai extrême, passé lequel ils devaient tous avoir quitté Rome. D'après Dion Cassius (LX, 11 et 17) ce fut d'abord (en 42) la nouvelle lune d'avril et, un peu plus tard (en 43), le 15 du même mois. Pour des personnages disposant des véhicules publics, le voyage de Rome à Corinthe ne pouvait guère prendre plus d'un mois, de sorte que le 15 mai, au plus tard, les trouvait à leur poste. Gallion aurait donc été en Achaïe de mai 52 à mai 53.

Malgré tout, même en regardant comme établi que la lettre de Claude à Delphes fut écrite dans les sept premiers mois de l'an 52 et que le proconsulat de Gallion n'eut que la longueur normale d'une année, il reste une double cause d'incertitude : d'abord on ignore en quel mois fut écrite la lettre de Claude à Gallion; ensuite la rencontre de ce magistrat avec Paul put tomber à un moment quelconque de son gouvernement. Saint Luc nous dit seulement qu' elle eut lieu *sous* le proconsulat de Gallion (Act. 18[12] : Γαλλίωνος ἀνθυπάτου ὄντος). Cependant il est plus naturel de penser au début qu'à la fin. Les ennemis de l'Apôtre durent mettre à profit l'arrivée d'un nouveau magistrat pour tenter de le perdre; et le temps *considérable* que Paul passa à Corinthe après la sentence (Act. 18[18] : Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς) s'explique mieux si Gallion était toujours là pour le protéger. Mais ce n'est qu'une conjecture et il faut laisser la porte ouverte à l'hypothèse contraire.

Conclusion : à la rigueur Paul et Gallion pourraient s'être rencontrés à Corinthe de mai 51 à mai 53. Cependant, pour les raisons exposées ci-dessus, la probabilité est beaucoup plus grande en faveur de l'an 52.

3. *Rappel de Félix et arrivée de Festus.* — Saint Paul était captif depuis deux ans à Césarée (Act. 24[27]) quand Néron rappela le procurateur Félix et lui donna Festus pour successeur. Tandis que la majorité des historiens et des exégètes fixent cet événement à l'an 60, avec un écart possible d'une année en plus ou en moins, une minorité résolue tient pour l'une des années 54, 55 ou 56. On allègue deux raisons en faveur d'une date hâtive : 1° D'après Josèphe (*Antiqu.* XX, VIII, 9), le procurateur Félix, accusé par les Juifs auprès de l'empereur, ne dut son impunité qu'à l'influence de son frère Pallas alors tout-puissant à la cour de Néron. Or, si l'on en croit Tacite, Pallas tomba en disgrâce ou

du moins perdit son crédit sous les consuls de l'an 55 (*Annal.* XIII, 14; cf. 11), ou plus précisément peu avant le meurtre de Britannicus en février 55 (*Annal.* XIII, 15). 2° Eusèbe, dans sa *Chronique* arménienne, fixe le rappel de Félix à la dernière année de Claude (54) et, dans la *Chronique* latine traduite par saint Jérôme, à la deuxième année de Néron (octobre 55-octobre 56). En tout cas, d'après Eusèbe comme d'après Josèphe, le départ de Félix doit être antérieur à l'an 57.

Ces deux preuves sont bien précaires. Et d'abord pour Josèphe. Il est tout à fait impossible qu'entre le 13 octobre 54, date de l'avènement de Néron, et le début de février 55, date de la mort de Britannicus, c'est-à-dire en moins de quatre mois et au cœur de l'hiver, l'empereur ait fait parvenir en Palestine l'ordre du rappel de Félix, que ce dernier se soit rendu à Rome, que sa cause ait été instruite contradictoirement et enfin tranchée par un nonlieu au tribunal impérial. Donc, de deux choses l'une : ou bien Josèphe, pour expliquer la scandaleuse absolution de Félix, s'est purement et simplement trompé en l'attribuant au crédit de Pallas; ou bien Pallas, déchu de la toute-puissance, conserva assez de crédit pour être utile aux siens. La seconde alternative est insinuée par Tacite (*Annal.* XIII, 14) quand il dit que Pallas, tombé en disgrâce, stipula qu'on ne l'inquiéterait en rien sur le passé. Mais, dans l'une et dans l'autre hypothèse, l'argument tiré de Josèphe est sans force et sans valeur.

Le texte d'Eusèbe n'est pas plus probant. Pour la chronologie des procurateurs de Judée, Eusèbe dépend de Josèphe (Cf. Schürer, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie,* 1898, p. 21-42). Or Josèphe, qui accorde une dizaine d'années (de 52 à 62) aux deux gouvernements de Félix et de Festus, ne dit rien de leur durée respective; et Eusèbe, dans son *Histoire,* imite cette réserve. Mais comme, dans sa *Chronique,* il est obligé de donner des dates précises, il croit bien faire en divisant en deux parties égales la durée totale des deux gouvernements. L'arrivée de Festus est donc placée en la seconde année de Néron, c'est-à-dire en 57; car il ne faut pas oublier qu'Eusèbe fait commencer le règne de Néron au début de l'année syrienne (septembre 55) qui suivit la mort de Claude et que par conséquent ses dates retardent d'une année. Il n'y a donc pas à faire fond sur les données de sa *Chronique,* même en admettant que la version latine ait conservé les véritables chiffres.

En revanche, nous avons quatre motifs plausibles pour reculer le départ de Félix et l'arrivée de Festus jusqu'en 59 ou 60 : 1° La

première fois que Félix, *deux ans avant son rappel* (Act. 24[27]), se trouva en présence de Paul, celui-ci lui dit : « Sachant que vous jugez ce peuple *depuis un grand nombre d'années*, je me justifierai volontiers devant vous » (Act. 24[10]). Or, même en tenant compte de la brièveté ordinaire des délégations impériales, moindre cependant sous Tibère, sous Claude et sous Néron, il est difficile d'admettre qu'*un grand nombre d'années* (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) représente une durée inférieure à cinq ou six ans; et nous savons par Josèphe, comparé avec Tacite, que Félix était entré en charge en 52. Il ne fut donc pas rappelé avant 59 ou 60. 2° Au moment de l'arrestation de Paul, le soulèvement avorté d'un aventurier égyptien est déjà de l'histoire ancienne. Mais cette tentative, qui est en tout cas postérieure à l'avènement de Néron (13 octobre 54), ne date pas des premières années de Félix. Cela nous reporte à peu près à la même époque pour le changement des procurateurs. 3° Toutes les vraisemblances indiquent que le gouvernement de Festus fut beaucoup plus court que celui de Félix; car Josèphe, qui s'étend assez longuement sur les faits et gestes de Félix, n'a presque rien à dire sur Festus. Celui-ci mourut dans la première moitié de l'an 62, puisque son successeur Albinus arriva cette année-là à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. En lui accordant un gouvernement de deux ans, de trois au plus, on satisfait pour le mieux aux présomptions historiques. Il aurait donc remplacé Félix en 59 ou 60. 4° Enfin, depuis la rencontre de Gallion jusqu'au début de la captivité de Paul, il ne s'est pas écoulé moins de cinq ans. Comme la rencontre eut lieu en 52 ou 53 au plus tard, cela nous mène à 57 ou 58 pour le commencement de la captivité, à 59 ou à 60 pour le rappel de Félix.

Nous avons à dessein négligé deux données qui nous paraissent trop imprécises : le mariage de Félix avec Drusille, sœur d'Hérode Agrippa I[er] (Act. 24[24]) et le voyage à Rome de Josèphe en 64 (*Vita*, 3), pour obtenir l'élargissement de quelques prêtres que Félix y avait envoyés captifs. Voir, sur le premier point, Turner, *Diction. of the Bible*, t. I, p. 417, et sur le second, Zahn, *Einleitung*[3], t. I, p. 650.

Ramsay (*A fixed date in the life of St. Paul*, dans l'*Expositor*, mai 1896, p. 336-345), s'appuyant sur un texte des Actes (20[6-7]), a essayé de montrer que la captivité de saint Paul tombe nécessairement en 57 et par suite le remplacement de Félix par Festus en 59. Mais il suppose sans preuve valable que Paul quitta Philippes *immédiatement* après les Azymes, c'est-à-dire le 22 nisan; or, quoique l'Apôtre désirât arriver à Jérusalem avant la Pentecôte,

quarante-deux jours étaient bien suffisants pour le voyage; la preuve qu'il n'était pas si pressé, c'est qu'il fit escale en Troade pendant une semaine. Le trajet de Philippes à Troas prit *cinq* jours; l'arrêt en cette ville *sept* jours : Ramsay conclut que Paul quitta la Troade le *onzième* jour après son départ de Philippes; mais ce pourrait être le douzième et même le treizième en comptant en jours pleins tant le trajet sur mer que la halte à Troas. Enfin l'auteur, raisonnant comme si les deux hypothèses précédentes étaient certaines et remarquant que Paul partit de Troas un lundi (Act. 20^{7-11}), en déduit qu'il quitta Philippes un vendredi (22 nisan) et que le 15 nisan ou la Pâque était donc cette année-là un vendredi. Or, ajoute-t-il, la seule année — entre 56 et 59 — où la Pâque tombât un vendredi fut justement l'année 57. Tant d'exactitude ne doit pas faire illusion. Il est presque impossible de dire quel jour de la semaine tombait la solennité pascale en une année quelconque, puisque nous ignorons comment les Juifs d'alors déterminaient le premier jour de leurs lunaisons.

Contentons-nous d'affirmer, avec cette haute probabilité qui en histoire ressemble fort à la certitude, que le remplacement de Félix par Festus, au milieu de la captivité de Paul, eut lieu en 59 ou 60, mais plus vraisemblablement en 59.

4. *Date du martyre de Paul.* — Il est absolument sûr que saint Pierre et saint Paul souffrirent le martyre à Rome sous le règne de Néron, mais nous ignorons si ce fut la même année et le même jour et il semble bien que le 29 juin, jour auquel l'Église solennise leur fête, est l'anniversaire de la translation commune de leurs reliques, l'an 258, sous la persécution de Valérien.

Plusieurs érudits contemporains posent en axiome que les grands Apôtres ont dû périr durant l'été de l'an 64, avec les autres chrétiens immolés par Néron à la suite de l'incendie de Rome (juillet 64). On suppose gratuitement que la persécution de Néron ne dura que quelques semaines, tout au plus quelques mois. Mais Suétone, qui mentionne la persécution contre les chrétiens sans la mettre en connexion avec l'incendie, en marque bien la cause durable : *Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac malificae* (*Nero*, 16). La raison alléguée est la *superstition*, c'est-à-dire un culte nouveau, non reconnu, illicite et par là même dangereux au point de vue romain. Il n'est plus besoin de décret ni de loi spéciale; les chrétiens sont maintenant poursuivis de par la loi supérieure du salut public, au nom d'un principe primordial de gouvernement que l'on consi-

dère comme essentiel à la conservation de l'empire. S'il n'en était point ainsi, la correspondance de Pline et de Trajan n'aurait pas pas de sens. Le texte bien compris de Tacite ne s'y oppose en rien : *Primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt* (*Annal.* XV, 44). L'occasion prochaine, le premier prétexte est bien l'incendie; mais bientôt le motif change, l'accusation se généralise et peut atteindre tous les chrétiens en quelque endroit qu'ils se trouvent, sans la moindre relation avec le désastre de Rome : leur crime c'est *la haine pour le genre humain,* c'est-à-dire leur isolement religieux qui les tient à l'écart des temples et des charges publiques, et leur intolérance à l'égard des autres religions. Dorénavant on n'invoquera plus contre eux d'autres griefs; s'ils avouent, leur crime est prouvé; s'ils se taisent, on en croira leurs délateurs. C'est à cet état de choses que fait allusion la première Épître de saint Pierre. Au moment de l'incendie, saint Paul était loin de Rome, en Espagne ou en Orient; il fut arrêté en Asie Mineure et conduit dans la capitale pour y être jugé. Ni la capture ni la condamnation ne peuvent avoir aucun rapport avec l'incendie.

II. LES DATES INTERMÉDIAIRES.

Avec nos quatre dates fixes, il sera aisé de jalonner la carrière apostolique de Paul. Pour plus de clarté, divisons-la en deux parties inégales, dont la rencontre avec le proconsul Gallion forme le point d'intersection.

1. *De la conversion de Paul à sa rencontre avec Gallion.*

Trois étapes principales : le retour à Jérusalem après la conversion, la persécution d'Agrippa bientôt suivie de sa mort, la réunion des Apôtres pour régler la question des observances mosaïques.

Rien à dire sur la visite à Jérusalem *trois ans après* la conversion (Gal. 1^{18}). Le seul doute est de savoir s'il s'agit de trois années complètes ou de deux années plus une fraction d'année. Le récit des Actes ne nous aide pas à le résoudre. Saint Luc ne parle pas du voyage en Arabie, bien qu'il semble indiquer assez clairement un double séjour à Damas : le premier de quelques jours seulement (Act. 9^{19} : ἡμέρας τινάς), l'autre beaucoup plus prolongé

(Act. 9^{23} : ἡμέραι ἱκαναί). C'est entre les deux que le voyage en Arabie doit s'intercaler; mais il n'y a rien à conclure sur la durée totale. Cependant, comme saint Paul met ici en relief son peu d'empressement à recourir aux autres Apôtres (Gal. 1^{16} : εὐθέως οὐ προσανεθέμην), peut-être amplifie-t-il le délai autant que le lui permet l'usage du discours. Si la conversion tombe dans les premiers mois de l'an 36, le retour à Jérusalem peut donc avoir eu lieu dans la seconde partie de l'an 38.

Paul résida ensuite dans sa patrie durant plusieurs années (Gal. 1^{21}; Act. 9^{30}). Il fut tiré de sa retraite par Barnabé, lorsque l'accroissement extraordinaire de la chrétienté d'Antioche fit sentir le besoin de nouveaux ouvriers apostoliques (Act. 11^{24-25}). Ils y travaillèrent ensemble *une année entière* et furent ensemble délégués à Jérusalem pour porter aux frères les secours qu'on leur destinait en prévision de la famine (Act. 11^{26-30}). Il est très remarquable que saint Luc intercale le récit de la persécution et de la mort d'Hérode (Act. 12^{1-23}) entre l'arrivée à Jérusalem et le retour à Antioche des deux envoyés (Act. 11^{30} et 12^{25}). N'est-ce pas nous faire entendre que ces événements sont synchroniques? Ce qu'il exprime d'ailleurs assez clairement en disant qu'ils eurent lieu vers la même époque (Act. 12^{1} : κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν). La mort d'Hérode d'Agrippa Ier se laisse dater avec une précision suffisante. Cet aventurier couronné avait reçu de Caligula, très peu de temps après la mort de Tibère (16 mars 37), les tétrarchies de Philippe et de Lysanias avec le titre de roi et, un peu plus tard, les dépouilles d'Hérode Antipas. Claude, à son avènement (25 janvier 41), y ajouta la Judée et la Samarie. Or; Josèphe affirme expressément qu'Agrippa ne régna que trois ans sur la Judée entière et nous savons par les Actes (12^{3}) qu'il mourut peu après la Pâque. Ce fut donc dans les premiers mois de l'an 44, au moment où il allait célébrer à Césarée des jeux solennels en l'honneur de Claude, revenu triomphant de Bretagne au printemps de cette même année. Quand on objecte que la famine dont parle saint Luc sévit principalement en 45 ou 46, on ne réfléchit pas que les mauvaises récoltes furent fréquentes sous le règne de Claude, qu'une famine générale est presque toujours précédée de plusieurs années de disette et que d'ailleurs les secours des chrétiens d'Antioche à leurs frères de Jérusalem furent envoyés d'avance, sur la foi d'une prophétie. La date proposée a de plus l'avantage d'expliquer pourquoi saint Luc met les délégués d'Antioche en rapport non pas avec les Apôtres, dispersés par la persécution, mais avec les anciens de Jérusalem (Act. 11^{30}); et aussi

pourquoi saint Paul, dans l'Épître aux Galates (1^{11}-2^{1}), ne mentionne pas un voyage où, notoirement, il n'avait pu entrer en contact avec ses collègues dans l'apostolat. Le seul motif de reporter la persécution à l'an 42 paraît avoir été de placer la dispersion des Apôtres douze années, plus ou moins, après la passion et le départ de Pierre pour Rome, vingt-cinq ans avant son martyre.

L'intervalle entre la persécution d'Hérode et la réunion apostolique de Jérusalem ne saurait se déterminer directement; car nous ignorons combien de temps Paul et Barnabé passèrent à Antioche après leur retour de Palestine (Act. 12^{25}) et nous manquons de données pour évaluer la durée de la première mission. Tout ce qu'on peut affirmer, vu la longueur du trajet parcouru, le nombre des chrétientés fondées et certaines indications chronologiques plus ou moins précises, c'est qu'elle dut prendre plusieurs années; sans compter qu'à leur retour, avant les troubles qui nécessitèrent la réunion de Jérusalem, les deux missionnaires résidèrent assez longtemps à Antioche (Act. 14^{28} : χρόνον οὐκ ὀλίγον). En assignant à cette période une durée totale de quatre ou cinq ans, on observe au mieux les vraisemblances.

Cela nous reporte à l'an 49 ou 50. Voyons si cette date cadre avec le témoignage de saint Paul. Celui-ci mentionne deux visites à Jérusalem : l'une trois ans après sa conversion pour voir Pierre (Gal. 1^{18} : ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα), l'autre à un intervalle de quatorze ans pour régler l'affaire des observances légales (Gal. 2^{1} : ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα). Ces *quatorze années* incluent-elles ou non les *trois* années signalées ci-dessus? Certainement la préposition employée dans le second cas (διά au lieu de μετά) et la particule itérative (πάλιν) invitent à voir dans διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν l'intervalle compris entre les deux visites. Les trois années s'ajoutant aux quatorze feraient une somme de dix-sept ans, ou au moins de seize, en comptant des fractions d'années pour des années complètes. Comme l'assemblée des Apôtres ne peut être postérieure à l'an 50 ni la conversion de Paul antérieure à l'an 34, il faudrait fixer ces deux événements à leurs dates extrêmes. Mais le texte de l'Épître aux Galates ne nous y force pas. En effet le chapitre II n'est pas la suite logique du premier chapitre. Ici Paul établit qu'il n'a pas appris son évangile des hommes mais de Jésus-Christ lui-même; là, il montre que son évangile a été sanctionné par les principaux des Douze et c'est à ce propos qu'il est amené à parler de l'assemblée de Jérusalem; mais son but n'est pas d'énumérer tous ses

voyages à la Ville Sainte et il ne met aucune connexion entre les voyages qu'il mentionne. Les *trois ans* de Gal. 1^{18} et les *quatorze ans* de Gal. 2^{1}, au lieu de s'additionner, peuvent donc se compénétrer; d'autant que saint Paul, par la tendance même de son argument, est porté à grossir le plus possible le temps passé loin des autres Apôtres et la période de son apostolat indiscuté. De la sorte, si la conversion eut lieu au printemps de l'an 36, comme il y a de bonnes raisons de le croire, l'assemblée de Jérusalem tomberait vers la fin de l'an 49 ou au commencement de l'année suivante.

Le séjour de Paul à Antioche, après la réunion de Jérusalem, paraît avoir été de courte durée (Act. 15^{36} : μετὰ δέ τινας ἡμέρας). Mais il est difficile d'évaluer à moins d'une année la visite aux églises de Cilicie et de Galatie, avec le voyage apostolique à travers la Macédoine et la Grèce jusqu'à Corinthe (Act. 15^{41}-18^{1}). Paul trouva dans cette dernière ville Aquila et Priscille qui *venaient* d'y arriver (Act. 18^{2} : προσφάτως), par suite du décret de Claude expulsant les Juifs de Rome. Tacite ne parle pas de ce décret et se contente de signaler, sous l'année 52, une mesure sévère et inefficace contre les astrologues (*Annal.* XII, 52). Suétone le mentionne sans le dater (*Claud.* 25). Orose (*Hist.* VII, 6) le place en 49; il se réfère à Josèphe qui, dans les œuvres parvenues jusqu'à nous, n'a rien de pareil. La caution est médiocre; mais la date fournie par Orose cadre fort bien avec nos autres données. Paul aurait rejoint Aquila vers la fin de l'an 50 et aurait comparu devant Gallion dans la première moitié de 52, après dix-huit mois de séjour à Corinthe (Act. 18^{11}).

2. *De la rencontre avec Gallion au martyre.*

Paul demeura encore assez longtemps à Corinthe (Act. 18^{18} : ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς. Tenir compte du sens de ἱκανός dans saint Luc). Ce temps *considérable* ne doit pas être compris dans les dix-huit mois mentionnés plus haut (18^{11}); cela serait contraire aux habitudes littéraires de l'auteur. Chaque fois que saint Luc donne une date, la limite inférieure de cette date est l'événement même qu'il va raconter. Par exemple, les missionnaires « passent une année entière à Antioche » (11^{20}) jusqu'à l'incident signalé aussitôt après. De même pour le séjour à Éphèse (Act. $19^{8\text{-}10}$) dont il sera question plus loin.

Paul se rendit ensuite à Antioche en passant par Jérusalem. La

troisième mission semble avoir suivi d'assez près la seconde (Act. 18^{23} : ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν). Quelque vagues que soient ces indications, il ne paraît pas possible de faire commencer la troisième mission moins de six mois après la rencontre de Paul avec Gallion. Il tardait à l'Apôtre de tenir la promesse donnée aux Éphésiens; cependant il gagna Éphèse par un long détour, s'arrêtant pour consoler et raffermir les diverses chrétientés trouvées sur sa route. Une pareille tournée ne peut guère avoir duré moins de six autres mois.

Le séjour de Paul à Éphèse se divise en trois périodes : les *trois mois* pendant lesquels il prêche dans la synagogue (Act. 19^{8}), les *deux ans* qu'il consacre à l'enseignement dans l'école de Tyrannus (19^{10}), enfin le temps indéterminé qu'il passa encore à Éphèse après l'envoi de Timothée et d'Éraste en Macédoine (19^{22} : αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν). Suivant le principe posé ci-desus, ce dernier séjour n'est pas à fondre avec les deux ans augmentés de trois mois. En effet, dans son discours aux anciens d'Éphèse, Paul affirme être resté parmi eux l'espace de trois ans (20^{31} ; τριετίαν, *per triennium*).

Il est possible que l'émeute des orfèvres, arrivée vers cette époque (19^{23} : κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον), ait hâté son départ d'Éphèse. Cela l'obligea d'attendre en Macédoine le retour de Timothée qui ne l'avait pas rejoint à Troas (2 Cor. 2^{13}); car il ne voulait point reparaître à Corinthe avant le règlement de tous les litiges. A Corinthe, il demeura trois mois (Act. 20^{3}); il en repartit vers la Pâque, puisqu'il voulait arriver et qu'il arriva effectivement à Jérusalem pour la Pentecôte (20^{16}). Un an environ s'était écoulé depuis son départ d'Éphèse.

A compter de ce jour, le récit des Actes devient très circonstancié. L'Apôtre, fait prisonnier lors des fêtes de la Pentecôte, par conséquent en mai ou en juin, est retenu captif à Césarée deux années entières (Act. 24^{27} : διετίας πληρωθείσης) jusqu'à l'arrivée du procurateur Festus. Mais la nouvelle instruction de sa cause et les formalités de l'appel à César retardent son envoi à Rome et ce n'est qu'en automne que le vaisseau qui le porte fait voile vers l'Italie (27^{9}). Comme la navigation fut lente et laborieuse, coupée par plusieurs arrêts, dont un de trois mois à Malte après le naufrage (28^{11}), on n'atteignit Rome qu'au printemps, vers le mois de mars. Paul y fut prisonnier deux ans encore (28^{30}), de sorte que la durée totale de sa captivité fut de cinq ans, moins deux ou trois mois peut-être. Commencée à la Pentecôte de l'an 57, elle prit fin vers la Pâque de l'an 62. En additionnant les différents

nombres dont le détail précède, nous obtenons une somme peu inférieure à dix ans. C'est l'intervalle entre la rencontre avec Gallion et le terme de la première captivité.

3. *Tableau synoptique.*

Les considérations précédentes peuvent se traduire en un tableau d'ensemble où les chances d'erreur sont très circonscrites :

Martyre de saint Étienne; conversion de Saul. .	Printemps	36
Première visite de saint Paul à Jérusalem . . .	Automne	38
Séjour de saint Paul en Cilicie.		39-43
Paul conduit à Antioche par Barnabé.	Printemps	43
Martyre de saint Jacques le Majeur.	Mars-avril	44
Délivrance miraculeuse de saint Pierre. . . .		
Mort soudaine d'Hérode Agrippa Ier		
Barnabé et Paul délégués à Jérusalem		
Départ pour la première grande mission		44-45
Assemblée des apôtres; conflit d'Antioche . . .	Automne	49
Départ pour la deuxième mission	Printemps	50
Arrivée de Paul à Corinthe	Hiver	50-51
Rencontre avec le proconsul Gallion.	Été	52
Départ pour la troisième mission	Printemps	53
Arrivée à Éphèse.	Automne	53
Départ d'Éphèse	Été	56
Commencement de la première captivité	Pentecôte	57
Remplacement de Félix par Festus	Été	59
Voyage à Rome; séjour à Malte	Hiver	59-60
Fin de la première captivité de saint Paul . .	Printemps	62
Martyre de Jacques, frère du Seigneur. . . .		
Dernière tournée apostolique, Espagne, Asie. .		62-66
Seconde arrestation de saint Paul.		66
Martyre des apôtres Pierre et Paul		66-67

N'oublions pas que ni les points extrêmes (conversion de Paul et martyre des grands apôtres) ni les deux principaux points intermédiaires (rencontre à Corinthe de Paul avec Gallion et remplacement de Félix par Festus) ne sont datés avec une entière rigueur. La conversion de Paul est fixée à l'an 34 ou à l'an 36 suivant qu'on additionne ou qu'on fusionne les chiffres fournis par l'Épître aux Galates (1^{18} et 2^{1}); mais elle ne peut être placée ni avant 34, à cause de 2 Cor. 11^{32}, ni après 36, à cause du concile apostolique, lequel ne saurait être postérieur à l'an 50. Le temps précis de la mort des saints Pierre et Paul est pareillement inconnu.

Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est qu'ils souffrirent le martyre *vers la fin* du règne de Néron. La rencontre de Paul avec Gallion dut avoir lieu entre mai 51 et mai 53, le proconsulat de Gallion, d'après l'inscription de Delphes, étant enfermé entre ces limites; mais les raisons pour la fixer à l'été de l'an 52, tout en étant très fortes, ne sont pas absolument décisives. Enfin nous savons que Festus succéda à Félix de 58 à 60; mais, pour préciser davantage, il faut recourir à des considérations extrinsèques.

Étant données ces incertitudes, on pourrait modifier de la manière suivante le tableau ci-dessus, en avançant de deux ans le début de la période et en reculant d'un an la plupart des autres dates, sauf pour les événements de 43 et 44 maintenus à leur place par le synchronisme de la mort d'Hérode Agrippa.

Conversion de saint Paul		34
Assemblée des apôtres à Jérusalem.		50
Rencontre de Paul avec Gallion	Printemps	53
Commencement de la captivité de Paul	Été	58
Arrivée de Festus	Été	60
Fin de la première captivité	Printemps	63

Ces résultats doivent nous suffire. Il est peu probable que de nouvelles découvertes, dans les champs de l'épigraphie ou de l'histoire, y apportent jamais des corrections importantes. D'ailleurs l'intérêt en serait minime pour l'exégète et le théologien.

L'ouvrage le plus récent et le plus complet sur la chronologie de saint Paul est celui de Plooij, *De Chronologie van het leven van Paulus,* Leyde, 1919. Ceux à qui le néerlandais n'est pas familier en trouveront un bon résumé publié par Jones dans l'*Expositor* (mai, juin et août 1919). L'auteur place la conversion de Paul en 30-31, sa seconde visite à Jérusalem en 45-46, la réunion apostolique de Jérusalem en 48, l'arrivée de Paul à Corinthe au début de l'an 50, le commencement de la captivité en 57. Il s'arrête, avec les Actes des apôtres, à la fin de la captivité, au printemps de 62.

NOTE B. — PAUL ET L'ANCIEN TESTAMENT

Les lettres de Paul fourmillent de citations, d'allusions et de réminiscences dont l'examen s'impose à l'exégète et au théologien désireux de ne pas imputer à l'Apôtre des notions étrangères à sa pensée. Les citations de l'Épître aux Hébreux sont étudiées à part, note K.

I. STATISTIQUE DES CITATIONS CONTENUES DANS LES LETTRES DE PAUL.

1. *Citations expresses avec formule de citation.*

Épître.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
Rom.	1^{17} Hab. 2^{4}	καθὼς γέγρ.	D'après les Sept.
	2^{24} Is. 52^{5}	Id.	Id. (omission)
	3^{4} Ps. 50 (51)^{6} + 115^{11}	καθάπερ γέγρ.	Id. (composite)
	3^{10-12} Ps. 13 (14)$^{1-3}$	καθ. γέγρ. ὅτι	Enfilade
	3^{13a} Ps. 5^{10}	. . . . .	d'après les Sept.
	3^{13b} Ps. 139 (140)^{4}	. . . . .	avec
	3^{14} Ps. 9^{28} (10^{7})	. . . . .	variantes
	3^{15-17} Is. 59^{7-8}	. . . . .	
	3^{18} Ps. 35 (36)^{2}	. . . . .	
	$4^{3.9.22}$ Gen. 15^{6}	ἡ Γραφὴ λέγ.	D'après les Sept.
	4^{7-8} Ps. 31 (32)$^{1-2}$	Δα. λέγει	Id.
	4^{17} Gen. 17^{5}	καθ. γέγρ. ὅτι	Id.
	4^{18} Gen. 15^{5}	κατὰ τὸ εἰρημ.	Id.
	7^{7} Ex. 20^{17} (Deut. 5^{21})	ὁ νόμ. ἔλεγεν	Id.
	8^{36} Ps. 43 (44)^{23}	καθ. γέγρ. ὅτι	Id.
	9^{7} Gen. 21^{12}	form. spéciale	Id.
	9^{9} Gen. $18^{10.14}$	Id.	Var. (compos.)
	9^{12} Gen. 25^{23}	Id.	D'après les Sept.
	9^{13} Mal. 1^{2-3}	καθάπερ γέγ.	Id.
	9^{15} Ex. 33^{19}	τῷ Μω. λέγ.	Id.
	9^{17} Ex. 9^{16}	λέγ. ἡ Γραφή	D'après l'hébreu
	9^{25-26} Os. 2^{25} + 2^{1}	ἐν τῷ Ὡσ. λέγ.	Libre, composite
	9^{27-28} Is. 10^{22-23}	Ἡσ. κράζει	Sept. (avec var.)
	9^{29} Is. 1^{9}	form. spéciale	D'après les Sept.
	9^{33} Is. 8^{14} + 28^{16}	καθὼς γέγρ.	Composite
	10^{5} Lev. 18^{5}	Μω. γράφει	Très libre
	10^{6-9} Deut. 30^{12-14}	form. spéciale	Commentaire
	10^{11} Is. 28^{16}	λέγει ἡ Γρ.	Très libre
	10^{15} Is. 52^{7}	καθάπ. γέγρ.	Id.

Épître.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
Rom. 10[16]	Is. 53[1]	Ἡσ. λέγει	Septante
10[19]	Deut. 32[21]	Μω. λέγει	Id. (variante)
10[20]	Is. 65[1]	Ἡσ. λέγει	Id. (inversion)
10[21]	Is. 65[2]	Id.	Id.
11[3]	1 Reg. 19[10]	λέγει ἡ Γρ.	Très libre
11[4]	1 Reg. 19[18]	λέγει ὁ χρημ.	D'après l'hébreu
11[8]	Is. 29[10] + Deut. 29[3]	καθάπ. γέγρ.	Composite
11[9-10]	Ps. 68 (69)[23-24]	Δα. λέγει	Sept. (variantes)
11[26-27]	Is. 59[20] + 27[9]	καθὼς γέγρ.	Composite
12[19]	Deut. 32[35]	γέγραπται	D'après l'hébreu
12[20]	Prov. 25[21-22]	Id.	D'après les Sept.
13[9]	Ex. 20[13-15] + Deut. 5[17-19]	form. spéciale	Composite
14[11]	Is. 45[23] + 49[18]	γέγραπται	Id.
15[3]	Ps. 68 (69)[10]	καθὼς γέγρ.	D'après les Sept.
15[9]	Ps. 17 (18)[50]	Id.	Enfilade,
15[10]	Deut. 32[43]	πάλιν λέγ.	d'après les
15[11]	Ps. 116 (117)[1]	καὶ πάλιν	Septante
15[12]	Is. 11[10]	πάλ. Ἡσ. λέγ.	avec invers.
15[21]	Is. 52[15]	καθὼς γέγρ.	D'après les Sept.
1 Cor. 1[19]	Is. 29[14]	γέγραπται	Sept. avec var.
1[31]	Jer. 9[22-23] etc.	καθὼς γέγρ.	Très libre
2[9]	Is. 64[3] + 65[17]	Id.	Id.
3[19]	Job 5[12-13]	γέγραπται	D'après l'hébreu
3[20]	Ps. 93 (94)[11]	καὶ πάλιν	Sept. avec var.
6[16]	Gen. 2[24]	φησίν	D'après les Sept.
9[9]	Deut. 25[4]	ἐν τῷ Μω. γέγρ.	Id.
10[7]	Ex. 32[6]	ὥσπερ γέγρ.	Id.
14[21]	Is. 28[11-12]	ἐν τῷ νόμῳ γ.	Très libre (héb.?)
15[45]	Gen. 2[7]	οὕτως γέγρ.	Libre
15[54-55]	Is. 25[8] + Os. 13[14]	ὁ λόγος ὁ γ.	Composite
2 Cor. 4[13]	Ps. 115 (116)[10]	κατὰ τὸ γεγρ.	D'après les Sept.
6[2]	Is. 49[8]	λέγει	Id.
6[16]	Ez. 37[27]	καθ. εἶπεν ὁ Θ.	Enfilade
6[17]	Is. 52[11-12]	. . . . .	d'après Sept.
6[18]	2 Sam. 7[14]	. . . . .	très libre
8[15]	Ex. 16[18]	καθὼς γέγρ.	Sept. avec inver.
9[9]	Ps. 111 (112)[9]	Id.	D'après les Sept.
Gal. 3[8]	Gen. 12[3]	form. spéciale	Sept. avec var.
3[10]	Deut. 27[26]	γέγρ. ὅτι	Sept. libre
3[13]	Deut. 21[23]	ὅτι γέγρ.	Sept. avec var.
4[22]	Gen. 16[15] etc.	γέγραπτ. ὅτι	Sans cit. textuelle
4[27]	Is. 54[1]	γέγραπται	D'après les Sept.
4[30]	Gen. 21[10]	λέγει ἡ Γρ.	Sept. avec var.
5[14]	Lev. 19[18]	form. spéciale	D'après les Sept.
Eph. 4[8]	Ps. 67 (68)[19]	διὸ λέγει	Ni hébr. ni Sept.
5[14]	?	διὸ λέγει	Id.
6[2-3]	Ex. 20[12] (Deut. 5[16])	form. spéciale	Sept. avec var.
1 Tim. 5[18]	Deut. 25[4]	λέγει ἡ Γρ.	Sept. avec inver
2 Tim. 2[19]	Num. 16[5]; Is. 26[13]	form. spéciale	Sept. avec var.

2. *Citations tacites, allusions, réminiscences.*

Épître.	Passage visé.
Rom. 1^{20-32}	Sap. 13^{1} et passim
1^{23}	Ps. 105 (106)^{20}
2^{6}	Ps. 61 (62)^{13}
2^{11}	Eccli. 32^{15-16}
* 3^{20}	Ps. 142 (143)^{2}
4^{11}	Gen. 17^{10-11}
4^{25}	Is. 53^{4-5}
5^{5}	Ps. 21 (22)^{6}
* 5^{12}	Gen. 2^{17}; 3^{19}
* 7^{2-3}	Deut. 2^{1-4}
7^{11}	Gen. 3^{13}
8^{33}	Is. 50^{8-9}
8^{34}	Ps. 109 (110)^{1}
* 9^{7}	Gen. 21^{12}
9^{18}	Ex. 4^{21}; 7^{3} etc.
9^{20}	Is. 29^{16}; 45^{9} etc.
9^{21}	Sap. 15^{17}
* 10^{13}	Joel 3^{5}
* 10^{18}	Ps. 18 (19)^{5}
11^{1-2}	Ps. 93 (94)^{14} etc.
11^{32}	Sap. 11^{23}
* 11^{34-35}	Is. 40^{13}; Job 41^{3}
12^{16-17}	Prov. 3^{7} + 3^{4}
1 Cor. 1^{20}	Is. 19^{11-12} + 33^{18}
* 2^{16}	Is. 40^{13}
5^{7}	Ex. 12^{21}
5^{13}	Deut. 22^{24} etc.
6^{2}	Sap. 3^{8}
6^{12-13}	Eccli. 37^{28} + 36^{23}
6^{17}	Deut. 10^{20}; 11^{22}
10^{5}	Num. 14^{16}
10^{6}	Num. 11^{4-34}
10^{20}	Deut. 32^{17}
10^{21}	Mal. 1^{7-12}
10^{22}	Deut. 32^{21}
10^{26}	Ps. 23 (24)^{1}
11^{7}	Gen. 1^{27}
11^{25}	Ex. 24^{8}; Zach. 9^{11}
13^{5}	Zach. 8^{17}
14^{25}	Is. 45^{14} etc.
* 14^{34}	Gen. 3^{16}
15^{25}	Ps. 109 (110)^{1}
15^{27}	Ps. 8^{7}
15^{32}	Is. 22^{13}
Cor. 3^{3}	Ex. 31^{18}; Ez. 11^{19} etc.
* 3^{7-18}	Ex. 34^{29-35} etc.

Épître.	Passage visé.
2 Cor. 5^{1}	Sap. 9^{15}
5^{10}	Eccl. 12^{14}
5^{17}	Is. 43^{18-19}
6^{9}	Ps. 117 (118)$^{17-18}$
6^{11}	Ps. 118 (119)^{32}
7^{6}	Is. 49^{13}
8^{21}	Prov. 3^{4} (LXX)
9^{7}	Prov. 22^{8} (LXX)
9^{10}	Is. 55^{10} + Os. 10^{12}
10^{17}	Jer. 9^{23}
11^{3}	Gen. 3^{4-13}
13^{1}	Deut. 19^{15}
Gal 1^{15-16}	Is. 49^{1} + Jer. 1^{5}
* 2^{16}	Ps. 142 (143)^{2}
* 3^{6}	Gen. 15^{6}
* 3^{11}	Hab. 2^{4}
* 3^{12}	Lev. 18^{5}
* 3^{16}	Gen. 12^{7} etc.
6^{16}	Ps. 124 (125)^{5}
Eph. 1^{18}	Sap. 5^{5}
1^{20}	Ps. 109 (110)^{1}
1^{22}	Ps. 8^{7}
2^{13-17}	Is. 57^{19}; 52^{7}
2^{20}	Is. 28^{16}
* 4^{25}	Zach. 8^{16}
* 4^{26}	Ps. 4^{5}
5^{2}	Ps.39 (40)^{7}; Ez. 20^{41}
5^{18}	Prov. 23^{31} (LXX)
* 5^{31}	Gen. 2^{24}
* 6^{14a}	Is. 11^{5}
* 6^{14b}	Is. 59^{17}
* 6^{17}	Is. 49^{2}
Phil. 1^{19}	Job 13^{16}
2^{10-11}	Is. 45^{23}
* 2^{15}	Deut. 32^{5}
2^{16}	Is. 49^{4}; 65^{23}
4^{3}	Ps. 68(69)^{29}
4^{18}	Ez. 20^{41}
Col. 2^{3}	Is. 45^{3}
2^{22}	Is. 29^{13}
3^{1}	Ps. 109 (110)^{1}
3^{10}	Gen. 1^{27}
1 Thess. 2^{4}	Jer. 11^{20}
2^{16}	Gen.15^{16};2 Mac.6^{14}
4^{5}	Jer. 10^{25}
4^{8}	Ez. 37^{14}

Épître.		Passage visé.	Épître.		Passage visé.
1 Thess.	4^{13}	Sap. 3^{18}	1 Tim.	2^{6}	Is. $53^{11.12}$
	5^{8}	Is. 59^{17}		2^{12}	Gen. 3^{16}
	5^{22}	Job $1^{1.8}$; 2^{3}		2^{13}	Gen. 2^{7}
2 Thess.	1^{8}	Is. 66^{15}		2^{14}	Gen. 3^{6}
	$1^{9.10}$	Is. $2^{10.11.19.21}$		* 5^{19}	Deut. 19^{15}
	1^{10}	Zach. 14^{5} + Ps. 67 (68)^{36}		6^{1}	Is. 52^{5}
				6^{15}	Deut. 10^{17}; Dan. 2^{47}
	1^{12}	Is. 66^{5}	2 Tim.	4^{14}	Ps. 61 (62)^{13}; Prov. 24^{12}
	2^{4}	Dan. 11^{36}; Ez. 28^{2}			
	2^{8}	Is. 11^{4}	Tit.	2^{5}	Is. 52^{5}
	2^{13}	Deut. 33^{12}		* 2^{14}	Is. 53^{12}

Dans les passages marqués d'un astérisque la citation ou l'allusion intentionnelle est manifeste. Il y a dans saint Paul beaucoup plus d'allusions à l'Ancien Testament que nous n'avons pu en indiquer. Il nous a été impossible de faire entrer en ligne de compte les endroits qui visent un fait ou une pensée de l'Ancien Testament, mais sans aucune expression commune; par exemple Rom. 5^{12} (cf. Gen. 2^{17}; 3^{19}; 6^{23}); 1 Cor. 11^{8-9} (cf. Gen 2^{18-23}) etc.

II. MANIÈRE DE CITER LA BIBLE.

1. *Formules de citation.* — Si les réminiscences sont nombreuses dans toutes les Épîtres, les citations expresses ne se trouvent guère en dehors des quatre grandes lettres. Il faut excepter 1 Tim. 5^{18} (λέγει ἡ Γραφή), 2 Tim. 2^{19}, probablement Eph. 6^{2-3}; et peut-être Eph. 4^{8} et 5^{14} (διὸ λέγει). La formule de citation la plus ordinaire est γέγραπται employé trente fois (sans compter 1 Cor. 4^{6} : τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται), du reste avec des variantes : Rom. 12^{19}; 14^{11}; 1 Cor. 1^{19}; 3^{19}; 9^{9}; Gal. 3^{10}; $4^{22.27}$ (γέγραπται γάρ); Rom. 1^{17}; 2^{24}; 3^{10}; 4^{17}; 8^{36}; 9^{33}; 11^{26}; $15^{3.9.21}$; 1 Cor. 1^{31}; 2^{9}; 2 Cor. 8^{15}; 9^{9} (καθὼς γ.); Rom. 3^{4}; 9^{13}; 10^{15}; 11^{8} (καθάπερ γ.); 1 Cor. 10^{7}; 14^{21}; 15^{45}; Gal. 3^{13} (variantes diverses). Cette manière de citer se rencontre dans les Synoptiques, les Actes, la *1ª Petri*, mais non dans Jean. — Quelquefois, mais plus rarement, les auteurs sont cités par leur nom : David, Rom. 4^{6}; 11^{9} (λέγει); Moïse, Rom. 10^{5} (γράφει); 10^{19} (λέγει); Isaïe, Rom. 9^{27} (κράζει); 9^{29} (προείρηκεν); $10^{16.20}$; 15^{12} (λέγει). Ces formules de citation sont aussi en usage chez les autres écrivains sacrés. — Une formule assez fréquente dans Paul est λέγει ἡ Γραφή, Rom. 4^{3}; 9^{17} (τῷ Φαραώ); 10^{11}; 11^{2} (ἐν Ἠλείᾳ, c-à-d. dans la portion des livres des Rois où il est question d'Élie); Gal. 4^{30}; 1 Tim. 5^{18}. Alors l'Écriture peut être personnifiée, Gal. 3^{8}

(προϊδοῦσα); 3^{22} (συνέκλεισε). Cette manière de citer est employée à l'occasion par Jean $7^{38.42}$; 19^{37}; Jacques 2^{23}; 4^{5}; et 1 Petr. 2^{6}. — Cinq fois Dieu est substitué à l'Écriture, 2 Cor. 6^{16} (καθὼς εἶπεν ὁ Θεός); Rom. 9^{15} (τῷ Μωϋσεῖ λέγει); Rom. 9^{25} (ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει); 2 Cor. 6^{2}; Gal. 3^{16}. Dans ces quatre derniers cas « Dieu » n'est pas nommé mais il faut certainement le sous-entendre. Il est à remarquer que dans tous ces exemples les paroles citées étaient mises dans la bouche de Dieu et il en est également ainsi pour ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, Rom. 9^{6}. On se demande donc si dans la forme insolite de l'Épître aux Éphésiens (4^{8}; 5^{14} : διὸ λέγει) il faut sous-entendre « Dieu » ou « l'Écriture » ou bien prendre λέγει impersonnellement, « quelqu'un dit, il est dit » et n'y pas voir de citation scripturaire. Ce qui favoriserait la dernière alternative c'est que Eph. 5^{18} ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament et que Eph. 4^{8} modifie étrangement le texte cité. — Quelques autres formules exceptionnelles montrent le peu de fixité du langage de Paul : Rom. 4^{18} (κατὰ τὸ εἰρημένον); 2 Cor. 4^{13} (κατὰ τὸ γεγραμμένον); 1 Cor. 15^{54} (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος). — Rom. 7^{7} (εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν), Rom. 9^{9} (ἐπαγγελίας ὁ λόγος) et Rom. 11^{4} (τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός;) s'expliquent par des raisons spéciales. — En comparant les formules employées dans l'Épître aux Hébreux on s'apercevra qu'elles sont entièrement différentes : jamais de γέγραπται; et au contraire usage très fréquent de l'impersonnel εἶπεν, λέγει, εἴρηκεν, φησίν.

2. *Citations libres et composites.* — Les citations d'après l'hébreu sont assez rares : Rom. 11^{35} (Job 41^{3}), 1 Cor. 3^{19} (Job 5^{13}) et peut-être Rom. 9^{17}; 11^{14}; 12^{19}. — Comme exemples de modifications voulues, apportées à la traduction des Septante, on peut citer : Rom. 9^{17} : εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, au lieu de Ex. 9^{16} : ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, parce que Paul veut préparer la conclusion : Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ ὃν δὲ θέλει σκληρύνει, Rom. 11^{4} : Κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ, au lieu de 1 Reg. 19^{18} : Καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ, Rom. 12^{19} : Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, au lieu de Deut. 32^{35} : Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Comme Heb. 10^{30} est absolument conforme à Rom. 12^{19}, peut-être la citation est-elle faite d'après une version grecque différente des Septante. Peut-être aussi pourrait-on dire la même chose de 1 Cor. 14^{21} citant très librement Is. 28^{11-12}. Mais il est plus probable, comme S. Jérôme le suppose, que Paul se ressouvient ici de l'hébreu. La version d'Aquila (ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ) est presque identique au texte de Paul.

Les *citations libres* s'expliquent soit par le fait que Paul cite

presque toujours de mémoire, soit parce que le texte légèrement modifié s'adapte mieux à son sujet. Ainsi 1 Cor. 3^{20} : Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν [au lieu de τῶν ἀνθρώπων, Ps. 93 (94)^{11}] ὅτι εἰσὶν μάταιοι. — 1 Cor. 15^{45} : Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν [au lieu de : Ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, Gen. 2^{7}]. — 2 Cor. 6^{18} : Καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας [au lieu de : Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν, 2 Sam. 7^{14}]. — Gal. 4^{30} : μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας [au lieu de : υἱοῦ μοῦ Ἰσαάκ, Gen. 21^{10}]. — Rom. 10^{20} [Is. 65^{1}, *transposé*]. — Rom. 13^{9} [où l'ordre des commandements ne concorde ni avec Ex. 20^{13-14} ni avec Deut. 5^{17-19}].

L'habitude de citer de mémoire peut aussi rendre compte, en général, des *citations composites*. En voici quelques exemples :

1 Cor. 15^{54-55} : Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.

Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;

Rom. 11^{8} : Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

Is. 25^{8} : Κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας.

Os. 13^{14} : Ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;

Is. 29^{10} : Πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως. — Deut. 29^{3} : Καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

On verra de même que dans Rom. 9^{33} la citation d'Isaïe 28^{16} est modifiée par le souvenir d'Isaïe 8^{14}; que dans 1 Cor. 2^{9}, citant Is. 64^{3}, l'addition καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη est probablement occasionnée par la réminiscence d'Isaïe 65^{17} : οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν.

Une citation exceptionnellement libre est Eph. 4^{8-11}. Ici les Septante, obscurs pour le sens, traduisent littéralement l'hébreu, Ps. 67 (68)^{19} : ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ (ou ἀνθρώποις). Non seulement saint Paul change la personne mais il transforme ainsi le texte : ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Au lieu de recevoir le tribut des hommes, Dieu donne aux hommes ses présents. Serait-ce, ainsi qu'on l'a parfois supposé, en vertu d'un targum d'après lequel Dieu ne *recevrait* que pour *rendre* avec usure?

Enfin la citation suivante faite avec la formule régulière διὸ λέγει ne se trouve pas dans l'Écriture. Eph. 5^{14} : Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Le texte biblique le plus voisin serait Is. 60^{1} : Φωτίζου, φωτίζου (Vulgate, d'après l'hébreu : *Surge, illuminare*), Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Mais est-il possible d'admettre une cita-

tion si libre, même en supposant que l'Apôtre a été influencé par le souvenir de Is. 9^2, 26^{19} et 52^{19}? Saint Jérôme, après avoir cherché en vain ce texte dans l'Écriture, émet l'hypothèse qu'il est emprunté à quelque apocryphe. Mais le mot ὁ Χριστός s'y oppose et d'ailleurs saint Paul ne citerait pas un apocryphe avec la formule διὸ λέγει. D'un autre côté le ton rythmé du morceau a fait conjecturer que l'Apôtre reproduit un fragment liturgique s'inspirant des passages d'Isaïe signalés ci-dessus. On trouvera dans 1 Tim. 3^{16} un cas analogue mais sans la formule de citation, bien que le contexte suggère l'idée d'une citation.

NOTE C. — LE DÉCRET DE JÉRUSALEM

I. LE SENS DU DÉCRET.

A part la restriction relative aux personnes comprises dans le décret, les différences entre le projet de Jacques et la résolution définitive sont minimes :

Avis de Jacques (Act. 15^{19-21}).	Décret des apôtres (Act 15^{28-29}).
Μὴ παρενοχλεῖν	Μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος
τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν,	(τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς)
ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς	πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,
τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων	ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων
καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.	καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.

Au lieu du terme technique « idolothytes », saint Jacques emploie le mot biblique « souillures des idoles ». L'énumération des trois autres points diffère : « fornication, chairs étouffées, sang », dans le discours de Jacques; « sang, chairs étouffées, fornication », dans le décret. L'assemblée se contente d'affirmer que la mesure prise est nécessaire (ἐπάναγκες), Jacques en donne une raison (γάρ) fort obscure pour nous à cause de son laconisme : « Car Moïse, dit-il, est lu chaque sabbat dans toutes les synagogues. » Comme cela tend à prouver qu'il est opportun de restreindre la liberté illimitée des Gentils dans les communautés mixtes, Jacques veut dire, ce semble, que tous les Juifs et tous les prosélytes connaissent par la lecture publique du Pentateuque les restrictions imposées aux étrangers désireux de vivre au milieu d'Israël et doivent donc s'attendre à voir imposer les mêmes restrictions aux convertis de la gentilité. En effet, ces quatre articles, prescrits aux étrangers (προσήλυτοι dans les Septante) sous peine de mort, se lisent au Lévitique (chap. XVII et XVIII) : Lev. 17^{7} pour les idolothytes (le texte ne signale ici directement que la défense d'offrir des victimes aux faux dieux mais avec une allusion claire au ban-

quet sacré considéré comme la même chose, Ex 34[15]; Num. 25[2]); Lev. 17[10-12] pour le sang; Lev. 17[13-14] pour les animaux étouffés. L'objet de la quatrième prohibition est controversé. Nous pensons qu'il s'agit principalement — mais non exclusivement peut-être — des mariages entre parents dans les degrés de consanguinité et d'affinité prohibés par le Lévitique (18[7-18]) tant pour les étrangers résidant en Israël que pour les Israélites eux-mêmes. Ces unions entre consanguins sont désignées dans le Lévitique par la locution גִּלּוֹת עֶרְוָה (ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην, *revelare turpitudinem*). Il est à noter que cette même expression גלוי ערות désigne dans le Talmud le quatrième précepte noachique. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*[4], Leipzig, t. III, 1909, p. 179. Pour ce sens particulier de πορνεία, voir Cornely, *Comment. in 1 Cor.* p. 119-121. — Nous ne voulons pas dire, bien entendu, que les apôtres aient emprunté au Lévitique leurs quatre restrictions, ni même qu'ils aient songé directement à la législation mosaïque; mais les prescriptions du Lévitique concernant les étrangers devaient être observées, avec plus ou moins de rigueur, par tous ceux qui, à un degré quelconque, désiraient s'affilier à Israël. Or comme, dans les églises mixtes de Syrie et de Cilicie, la plupart des néophytes avant leur conversion avaient eu des rapports avec la synagogue, les quatre préceptes y devaient être pratiquement observés et il était à propos, pour garder l'uniformité et pour éviter d'offusquer les Juifs, de sanctionner et de généraliser cette mesure. Ainsi s'explique le motif allégué par saint Jacques.

II. FORME OCCIDENTALE DU DÉCRET.

Dans les textes qui représentent ce que l'on est convenu d'appeler la tradition occidentale, l'avis de Jacques et le décret des apôtres sont formulés de la manière très différente que voici :

Act. 15[20] : ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γένεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

Act. 15[28-29] : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γένεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν.

Au lieu de quatre restrictions de droit positif on aurait trois interdictions de droit naturel — idolâtrie, meurtre et fornication — auxquelles viendrait se joindre la *règle d'or* de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes. Il y a d'un côté ou de l'autre modification intentionnelle

et il semble bien que le texte oriental garde la leçon primitive. Si le décret avait été libellé primitivement selon sa forme occidentale on ne voit pas quel motif on pouvait avoir d'y rien changer. On s'explique au contraire très bien que la forme canonique ait pu choquer et étonner les faibles, surtout durant les controverses judaïsantes des deux premiers siècles. De plus, l'interpolation de la *règle d'or* paraît manifeste dans le discours de Jacques, ainsi que dans le décret lui-même. En effet, s'il s'agissait d'un précepte moral élémentaire, qui allait de soi pour tous les chrétiens, la raison alléguée par saint Jacques n'offrirait plus de sens, et la restriction du précepte aux prosélytes de Syrie et de Cilicie serait incompréhensible.

Nous avons fait abstraction de l'hypothèse de Blass, d'après lequel saint Luc lui-même aurait donné une double édition des Actes : une édition romaine, représentée maintenant par le texte *occidental*, et une édition revisée, qui serait notre texte *oriental*. Alors même que l'hypothèse serait fondée, elle resterait sujette à caution pour les passages relatifs au décret apostolique, qui forment un cas tout spécial où la manipulation intentionnelle ne semble pas douteuse. — Sur la teneur du texte occidental, cf. G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, 1905 (collection *Texte und Untersuch.*).

III. INTELLIGENCE DU DÉCRET DANS LES PREMIERS SIÈCLES.

Pour le sang et les viandes non saignées, les variations sont assez curieuses. Les Pères apostoliques ne semblent pas connaître cette loi. Saint Ignace (*Ad. Philad.* VI, 1 ; *Ad Magnes.* VIII, 1 ; X, 3, Funk, *Patres apost.*[2], 1901, p. 268, 236 et 238) et l'auteur de l'*Épître* dite *de Barnabé* (III, 6 ; X, 9, *Ibid.*, p. 44 et 70) s'élèvent en général contre les pratiques judaïsantes mais sans mentionner spécialement notre décret. L'auteur de l'*Épître à Diognète* (IV, 1-6, *Ibid.*, p. 394-396) signale en propres termes les coutumes juives concernant les aliments et les trouve ridicules, sans admettre, ce semble, aucune restriction pour les chrétiens. La *Didachè* (VI, 3, *Ibid.* p. 16 : Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν), en proscrivant énergiquement les idolothytes, paraît bien laisser la liberté pour le reste. — Les Pères du second siècle se prononcent formellement contre l'usage du sang. Si Justin (*Contra Tryph.* 35), Aristide (*Apol.* 15) et Athénagore (*Legatio*, 26-27) se contentent d'exprimer

l'horreur pour les idolothytes, nous savons par Lucien (*De morte Peregr.*) qu'il y avait chez les chrétiens des mets défendus et nous constatons, vers la fin du second siècle, l'abstinence du sang chez les chrétiens de Lyon, de Carthage, de Rome, d'Alexandrie. Voir, pour les Gaules, la réponse de Byblis au juge (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 26 : Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν); pour l'Afrique septentrionale, Tertullien (*De monog.* 5; *Apol.* 9); pour l'Italie, Minucius Félix (*Octav.* 30 : tantum ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus); pour l'Égypte, Clément (*Paedad.*, II, 7; *Strom.*, IV, 15 etc.; surtout *Paedag.*, III, 3, fin : Ὅλοιντο οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοὶ, οἷς τὸ αἷμα ἡ τροφή· οὐδὲ γὰρ θιγεῖν αἷμα τοῖς ἀνθρώποις θέμις). Clément est le premier à se référer expressément au décret apostolique avec lequel il cherche à harmoniser les injonctions de Paul (*Strom.*, IV, 15). — La littérature clémentine apocryphe est spécialement explicite sur ces défenses, *Homil.* VII, 8, VIII, 19, auxquelles la règle d'or est jointe parfois, *Homil.* VII, 3. Cf. Nestle, ***Zum Erstickten*** *im Aposteldekret* dans *Zeitschrift für neutest. Theol.*, t. VII, 1906, p. 254-256; Funk, *Didascalia et Constit. apost.*, Paderborn, 1906, t. I, p. 583.

Les Pères sont unanimes à proscrire les idolothytes sans entrer dans les distinctions que nous trouvons dans la première aux Corinthiens. On peut les diviser en trois écoles :

1. Les uns maintiennent intact l'enseignement de Paul : l'idolothyte n'est pas souillé par le fait de l'offrande aux idoles et sa prohibition tient à d'autres circonstances, scandale, danger prochain, participation à un culte idolâtrique. Minucius Félix dit (*Octav.*, 38) : « Quod vero sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus, non confessio timoris est, sed verae libertatis assertio. Nam etsi omne quod nascitur, ut inviolabile Dei munus, nullo opere corrumpitur; abstinemus tamen, ne quis existimet aut daemoniis, quibus libatum est, cedere, aut nostrae religionis pudere. » Le commentaire de l'Ambrosiaster est excellent sur ce point. Plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie défendit très bien cette opinion (*In Julian.* VII).

2. Mais plusieurs regardent l'idolothyte comme souillé par la consécration aux faux dieux, d'où il suit que la manducation en est intrinsèquement mauvaise et ne peut être permise en aucun cas. Saint Cyrille de Jérusalem est particulièrement explicite sur ce sujet (*Catech.* III, 3, XXXIII, 430) : Ὥσπερ γὰρ τὰ τοῖς βωμοῖς προσφερόμενα τῇ φύσει ὄντα λιτὰ μεμολυσμένα γίγνεται τῇ ἐπικλήσει τῶν εἰδώλων, ainsi l'eau du baptême est sanctifiée par l'invocation des

trois personnes divines. Cf. *Catech.* XIX, 7 et XXII, 7, où l'idolothyte est comparé à l'eucharistie. Origène (*Contra Cels.*, VIII, 28) paraît bien avoir partagé cette opinion qui est certainement celle de saint Jérôme (*Comment. in Matth.* 15[11]; Cf. *Comment. in Tit.* 1[15]) et de saint Augustin (*De bono conjug.* 16; *Epist. ad Public.*, XLVII, 6).

3. Les autres Pères semblent pencher aussi vers cette seconde opinion; mais ils se contentent en général de condamner absolument les idolothytes sans donner leurs raisons et ne distinguent même pas entre la manducation publique et rituelle qui constitue un scandale ou un acte d'idolâtrie et la manducation privée et secrète qui ne peut être illicite qu'autant que l'idolothyte a contracté une souillure. Voir la *Doctrine des apôtres,* Aristide, Athénagore, saint Justin, aux endroits indiqués ci-dessus. De plus Tertullien (*De spectac.* 13; *De praescript.* 33; *De corona,* 10) et saint Jean Chrysostome (*In 1 Cor. hom.* XXV et *In 1 Tim. hom.* XII) s'élèvent avec vigueur contre l'usage des idolothytes.

Sur cette question Cf. K. Böckenhoff (cathol.), *Das apost. Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten,* Paderborn, 1903; et surtout K. Six S. J. *Das Aposteldekret, seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten,* Innsbruck, 1912.

Sur le décret en général, cf. J. Thomas, *l'Église et les Judaïsants à l'âge apostolique* (dans *Rev. des quest. hist.* 1889, t. II, p. 400-460); M. Coppieters, *Le décret des apôtres* (dans *Rev. bibl.* 1907, p. 31-58, 218-239); H. Wilbers (dans *Studiën,* 1907, p. 193-214). — Le sujet est d'actualité. Il a été traité dans ces derniers temps par Harnack (1899), Hilgenfeld (1899), A. Seeberg (1906), Sanday (1908), Kirsopp Lake (1911) et plusieurs autres. Voir Six, p. X-XII.

NOTE D. — LES CHARISMES

I. LES QUATRE LISTES.

Les voici par ordre de date :

A. 1 Cor. 12^{8-10}.

1) Discours de sagesse
2) Discours de science
3) Foi (des miracles)
4) Grâces de guérison
5) Opérations de miracles
6) Prophétie
7) Discernement des esprits
8) Don des langues
9) Interprétation des langues

B. 1 Cor. 12^{28-30}

1) Apôtres
2) Prophètes
3) Docteurs
4) Miracles
5) Grâces de guérison
6) Secours (*ou* assistance)
7) Dons de gouvernement
8) Glossolalie

C. Rom. 12^{6-8}

1) Prophétie
2) Ministère
3) Docteur
4) Exhortateur
5) Aumônier
6) Président
7) Hospitalier

D. Eph. 4^{11}

1) Apôtres
2) Prophètes
3) Évangélistes
4) Pasteurs
5) Docteurs

Cela ferait en tout (9 + 8 + 7 + 5) vingt-neuf charismes. Mais on remarque à première vue : 1° Que les noms de la liste D — sauf les évangélistes et les pasteurs — se trouvent déjà dans les autres ; 2° que dans les listes A et B, formant à proprement parler deux tronçons d'une même liste, les charismes suivants : prophétie, grâces de guérisons, opérations de miracles, se trouvent répétés et que les *genres* de langues (γένη γλωσσῶν) ont leur équivalent dans les glossolales (γλώσσαις λαλοῦσιν) ; 3° que les charismes de prophète et de docteur de la liste C sont déjà mentionnés dans la liste B.

Cette liste de *vingt* charismes pourrait être allongée en tenant compte de certaines autres manifestations de l'Esprit-Saint (1 Cor. 14^{26}), ou au contraire raccourcie en poussant plus loin la

synonymie des termes ; le λόγος σοφίας, par exemple, était l'apanage des apôtres et des prophètes, le λόγος γνώσεως était celui des docteurs ; mais ni l'un ni l'autre ne constituait le charisme *complet* du prophète ou du docteur.

Une division différente est suggérée par Paul (1 Cor. 12^{4-6}) : Il y a des différences de *charismes,* mais c'est le même Esprit, et des différences de *ministères,* mais c'est le même Seigneur, et des différences d'*opérations,* mais c'est le même Dieu qui opère toutes choses en tous.

On pourrait être tenté de rapporter les *opérations* (miracles, guérisons, etc.) au *Père ;* les *ministères* (pasteurs, docteurs, etc.) au *Fils ;* et les autres charismes (don des langues, discernement des esprits, etc.) à l'Esprit-Saint. Mais on s'aperçoit que ce sont là trois aspects différents des mêmes grâces. En effet, bien que Dieu soit celui qui « *opère* toutes choses en tous », le Saint-Esprit est désigné peu après comme l'auteur de tous les charismes, de quelque nature qu'ils soient, en particulier des *opérations*. C'est lui qui *opère* (ἐνεργεῖ) *toutes ces choses* et qui les distribue (διαιροῦν) à chacun comme il lui plaît. On ne saurait donc fonder sur ce texte une division des charismes.

II. DISTINCTION DES CHARISMES.

Quatre forment entre eux une sorte de hiérarchie : apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs (1 Cor. 12^{28} : Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις κτλ.). Ailleurs les évangélistes sont intercalés entre les prophètes et les docteurs, mais la gradation descendante, sans être numérotée comme dans le cas précédent, paraît très nette (Eph. 4^{11}) : Ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. Il semble n'y avoir que *quatre* classes, bien qu'il y ait *cinq* noms, car les deux derniers sont régis par le même article défini. S. Jérôme, sans doute à la suite d'Origène, l'a bien remarqué (*Comment in Ephes.* 4^{11}) : « Non enim ait : alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est esse debeat et magister. » En tout cas, pasteurs et docteurs sont clairement distingués des apôtres, des prophètes et des évangélistes.

Les *apôtres* nommés ici ne sont pas les Douze. Saint Paul veut parler sans doute de ces missionnaires qui, poussés par l'Esprit de Dieu, quittaient tout pour aller fonder en pays païen des chré-

tientés nouvelles. La *Didachè* nous donne sur eux d'assez curieux détails (*Doctr. duod. apost.* XI, 3, dans Funk, *Patres apost.* ², 1901, t. I, p. 26). L'*apôtre* doit être reçu comme le Seigneur lui-même; mais s'il s'arrête *plus de deux jours* dans une chrétienté constituée, ou si en partant il demande de l'argent, on le regardera comme faux prophète, c'est-à-dire comme n'ayant pas réellement le charisme de l'apostolat. On s'affublait volontiers de ce titre honoré. Paul poursuit de ses traits sarcastiques les perfides ouvriers qui s'arrogent faussement le nom d'apôtres (2 Cor. 11[13] : μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ) et Jean félicite l'évêque d'Éphèse d'avoir démasqué ces hypocrites (Apoc. 2[2] : τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν).

« Édifier, exhorter, consoler », tel était le triple rôle des *prophètes* (1 Cor. 14[3]). Le don d'*exhortation* (Rom. 12[8]) est donc à la prophétie ce que la partie est au tout. La *Didachè*, XI, 7-12, s'occupe aussi des *prophètes* et marque à quels signes on les reconnaîtra; elle leur garantit le vivre et le couvert; elle ordonne aux fidèles de leur payer la dîme; elle ajoute ce trait caractéristique (*Doct. duod. apost.* XV, 1, dans Funk, *Patres apost.* ², 1901, t. I, p. 32-34) : « Choisissez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur... car eux aussi exercent auprès de vous le ministère des prophètes et des docteurs. » Ce texte nous prouve : que les évêques du second rang ou prêtres et les diacres avaient une certaine analogie avec les prophètes et les docteurs, respectivement; qu'à défaut de charismes, les grâces d'état du ministère ordinaire en tiennent lieu.

Le *docteur*, comme le prophète, avait pour mission d'instruire. Mais tandis que le prophète s'adressait surtout au cœur, le docteur parlait principalement à l'esprit. C'était un catéchiste inspiré ou du moins suscité providentiellement et doué du discours de science, comme le discours de sagesse était l'apanage habituel du prophète (1 Cor. 12[8]).

Reste *l'évangéliste*. Tout porte à croire qu'il était destiné à raffermir les églises nouvelles mais non peut-être à les fonder. Il se distinguait ainsi de l'*apôtre*. Le caractère épiscopal, dont les apôtres étaient régulièrement investis, lui était moins nécessaire. Philippe, l'un des sept premiers diacres hellénistes, est qualifié d'évangéliste (Act. 21[8]), et Paul exhorte Timothée à faire œuvre d'évangéliste (2 Tim. 4[5]). Théodoret les appelle des prédicateurs ambulants. Inutile d'ajouter que ces évangélistes n'ont rien de commun avec les auteurs des quatre Évangiles.

De la plupart des autres charismes, nous n'avons que le nom

avec quelques traits peu précis. Six d'entre eux, partagés en deux groupes, ont pour fin principale les actes corporels de miséricorde.

L'*aumônier,* mû par un attrait surnaturel, distribue ses biens aux indigents. Il doit pratiquer la simplicité qui l'affranchit de l'égoïsme, du respect humain et de l'ostentation (Rom. 12^8 : ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι). — L'*hospitalier* assiste les malheureux, prisonniers ou infirmes. Sa vertu spéciale est un air affable et joyeux qui double le prix du bienfait et sert d'antidote à la monotonie du dévouement (Rom. 12^8 : ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι). — Le possesseur du charisme appelé ἀντιλήψεις (*aide* ou *secours*) prendrait aussi, suivant S. Jean Chrysostome, le soin des pauvres et des malades. Nous croirions plutôt qu'il met au service de ses frères son savoir-faire, son influence et ses ressources (1 Cor. 12^{28}). En effet ἀντιλήπτωρ veut dire « défenseur » et ἀντιλαμβάνεσθαι signifie « venir en aide, tendre la main à qui va tomber ».

Les dons de foi, de guérison et de miracles ont entre eux d'étroits rapports. Considérée comme charisme, la *foi* n'est plus la vertu théologale, bien qu'elle s'y rattache : c'est la foi capable de transporter les montagnes, d'enfanter des prodiges (1 Cor. 12^9). On peut la définir : « Une confiance inébranlable, fondée sur la foi théologique et assurée par un instinct surnaturel que Dieu, dans tel cas donné, manifestera sa puissance, sa justice ou sa miséricorde. » S. Cyrille d'Alexandrie la décrit (*In Joan.* XI, 40) : οὐ δογματικὴ μόνον ἐστὶν ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπου ἐνεργητική. C'est d'elle que parle le Sauveur dans Marc 11^{22} (Habete fidem Dei) ; c'est elle qu'implorent les disciples dans Luc 17^5 (Adauge nobis fidem). Paul (1 Cor. 13^2) fait allusion à la parole du Christ (Mat. 17^{20}) qui promet à la foi le pouvoir de soulever les montagnes. Le contraire de ce charisme a un nom spécial : ὀλιγοπιστία (Mat. 17^{20}); ὀλιγόπιστος (Mat. 6^{30}; 8^{26}; 14^{31}; 16^8; Luc 12^{28}). — Le *don de guérison,* permanent ou transitoire, ne se confond pas avec cette foi vive. L'ombre de Pierre, le vêtement de Paul, comme le simple contact de Jésus, rendaient la santé (Act. 5^{15}; 19^{12}; Luc 6^{19}). — Le *don des miracles* est de même nature que le précédent et ne s'en distingue que par son objet plus étendu. Paul les énumère ensemble et les joint à la foi de manière à montrer par la contexture de la phrase qu'ils forment groupe (1 Cor. 12^9) : ἑτέρῳ πίστις... ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων... ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων. Plus bas (1 Cor. 12^{28}), la foi est omise.

Les autres charismes — pasteurs, présidents, ministères, dons de gouvernement — ne laissent apercevoir aucune différence de sens bien tranchée. Ils devaient désigner une aptitude surnatu-

relle à gouverner la communauté chrétienne avant que la hiérarchie ordinaire fût constituée. Le mot le plus général (κυβερνήσεις, 1 Cor. 12[28]) est entendu avec raison par les exégètes du gouvernement de l'Église, dont le chef est le pilote ou le nautonier. Le mot vague de *ministère* (διακονία, Rom. 12[7]; 1 Cor. 12[5]) désignerait les services d'ordre inférieur. Le *président* (προϊστάμενος), dont la caractéristique est le zèle (Rom. 12[7]), dirigeait sans doute les assemblées religieuses encore imparfaitement organisées. C'est le titre que Paul donne aux chefs de l'église de Thessalonique peu de mois après sa fondation (1 Thess. 5[12]). Quant au charisme de *pasteur* (ποιμήν, Eph. 4[11]) qui paraît un des plus clairs et qui est en réalité un des plus obscurs, l'Apôtre semble le confondre presque avec le charisme de docteur ou du moins l'attribuer aux mêmes personnes. Impossible de dire s'il avait pour objet spécial l'enseignement ou le gouvernement.

III. LA GLOSSOLALIE.

Ce charisme extraordinaire a chez Paul des expressions très diverses : γλῶσσαι (1 Cor. 12[10]; 13[8]; 14[22]), γένη γλωσσῶν (12[10.28]), λαλεῖν γλώσσῃ (14[2.4.13.27]) ou γλώσσαις (12[30]; 13[1]; 14[5.6.18.23.39]), γλῶσσαν ἔχειν (14[26]), λαλεῖν λόγους ἐν γλώσσῃ (14[19]), προσεύχεσθαι γλώσσῃ (14[14]). Comparer 1 Cor. 14[2.15.16], où γλώσσῃ est remplacé par τῷ πνεύματι, et tenir compte du don correspondant d'*interprétation* : ἑρμηνεία (12[10]), διερμηνεύειν (12[30]; 14[5.13.27]), διερμηνευτής (14[28]). Le passage 1 Cor. 14[9] est aussi à considérer.

L'explication que nous avons suivie est celle de tous les Pères, des commentateurs catholiques en général et d'un grand nombre de théologiens protestants. Seule, elle évite de faire violence aux textes. Il faut en effet : que la glossolalie soit un langage articulé, intelligible, puisque c'est une prière, un psaume, une bénédiction, une action de grâces (1 Cor. 14[14-16]); qu'elle ait un sens suivi, puisqu'elle exprime des concepts (1 Cor. 14[19] : λόγους ἐν γλώσσῃ λαλῆσαι. Cf. 14[9]) et qu'elle est susceptible d'interprétation (1 Cor. 14[27], etc.); qu'elle soit enfin une langue comparable aux langues barbares (1 Cor. 14[21], etc.) et aux moyens dont disposent les hommes et les anges pour communiquer leurs pensées (1 Cor. 13[1]).

Beaucoup de protestants modernes — et tous les rationalistes, naturellement — déclarent cette explication inacceptable parce qu'elle suppose un miracle et qu'il est psychologiquement impos-

sible de parler une langue qu'on n'a pas apprise. Ils se rejettent donc sur l'une ou l'autre des deux hypothèses suivantes.

1. Γλῶσσα *signifierait l'organe de la parole.* — La glossolalie aurait donc consisté en sons inarticulés produits par les vibrations de la langue, pareils au bégaiement des enfants (Meyer, Eichhorn, Holsten, Baur, Neander, Steudel, de Wette, Zeller, Ewald, Hilgenfeld, etc.). Cependant, pour avoir quelque chose où le charisme d'interprétation puisse s'exercer, la plupart de ces auteurs admettent dans la glossolalie des soupirs et même quelques mots sans suite : « Quelques sons bizarres que prononçaient les glossolales, et où se mêlaient le grec, le syriaque, les mots *anathema, maran atha*... embarrassaient fort les simples gens (Renan, *Saint Paul,* p. 409; cf. p. 412 : *bégaiements inarticulés*). »

2. Γλῶσσα *signifierait locution obscure.* — Le mot γλῶσσα était en effet quelquefois pris au sens d'expression *archaïque, étrangère,* inusitée, et partant obscure, inintelligible pour le vulgaire. Le glossolale aurait parlé une espèce d'argot ou une langue énigmatique comme celle de la pythie de Delphes, comme l'*Alexandra* de Lycophron. Telle est l'opinion soutenue par Bleek, par Heinrici, par Schürer.

Voir sur ces divers systèmes Heinrici, *Meyer's Komm.*[8], p. 371-382 et J. Weiss, *Meyer*[9], 1910, p. 335-9. On trouvera la bibliographie protestante des charismes et surtout de la glossolalie dans Th. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus,* Gœttingue, 1897, p. 114-115; ou mieux encore dans Mosiman, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht,* Tubingue, 1911. — E. Lombard (*De la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires,* Lausanne, 1910) expose avec talent le point de vue rationaliste et fournit quelques rapprochements curieux. A l'heure actuelle, on commence à reconnaître la réalité du don des langues, à peu près tel que nous l'avons exposé, et à l'expliquer par les mystérieux phénomènes de la subconscience.

Il existe sur le sujet une bonne monographie d'Englmann (cathol.), *Von den Charismen,* etc. Ratisbonne, 1848. Celle de Hilgenfeld (*Die Glossolalie in der alten Kirche,* Leipzig, 1850), conçue dans un esprit tout différent, n'ajoute rien de bien important.

NOTE E. — PROPITIATION, EXPIATION, RÉDEMPTION

Les idées de *propitiation* et d'*expiation* répondent au grec ἱλαστήριον, *rédemption* est la traduction du mot ἀπολύτρωσις.

I. LE MOT ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

1. *Sens en dehors des Septante.* — Si nous laissons de côté les traducteurs grecs du Pentateuque avec Philon, qui dépend évidemment des Septante, on ne connaît chez les profanes que six exemples de l'adjectif ἱλαστήριος ou du substantif ἱλαστήριον.

a) Dans une inscription de Cos antérieure à saint Paul : « Le peuple [offre cet ex-voto] comme ἱλαστήριον aux dieux, pour le salut de César Auguste, fils de Dieu » (Paton et Hicks, *The Inscriptions of Cos,* Oxford, 1891, n° 81, p. 126 : Ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον).

b) Dans une autre inscription de Cos de date incertaine (*Ibid.* n° 347, p. 225), ἱλαστήριον désigne comme précédemment un objet votif ou un monument érigé en l'honneur de Jupiter pour le rendre propice.

c) Dans le quatrième livre apocryphe des Machabées on lit un texte très intéressant comme idée et comme expression : « Par le sang de ces hommes pieux et leur mort expiatrice, Dieu a sauvé Israël opprimé » (XVII, 22 : διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν). Ici ἱλαστήριος est adjectif et il réveille l'idée d'expiation plutôt que celle de propitiation, car l'auteur vient de dire que la patrie a été purifiée, grâce à ces martyrs, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας.

d) Dans Josèphe (*Antiq.* XVI, 7, 1 : περίφοβος δ' αὐτὸς ἐξῆει καὶ τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευάσατο) Hérode sort tout tremblant du tombeau de David qu'il a violé et fait placer à l'entrée, comme pour perpétuer le souvenir de sa peur, un monument expiatoire en pierre blanche. Le mot ἱλαστήριον est plus naturellement adjectif se rapportant à μνῆμα, que substantif en apposition avec μνῆμα. Le motif qui suggère l'érection de ce

monument évoque plutôt l'idée d'expiation que celle de propitiation.

e) Dans Dion Chrysostome (*Orat.* XI, p. 353 de Reiske : ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι) il est certainement substantif. C'est l'inscription gravée sur un ex-voto splendide offert à la déesse Athéné.

f) Dans un papyrus du IIe siècle après J.-C., publié par Grenfell et Hunt (*Fayûm Towns and their Papyri*, Londres, 1900, p. 313, n° 337 : Τοῖς θεοῖς εἱλαστη[ρί]ους θυσίας ἀξιω[θέ]ντες ἐπιτελεῖσθαι) le mot est adjectif.

Dans les exemples ci-dessus le mot est substantif trois fois (*a*, *b* et *e*); il est adjectif deux fois (*c* et *f*); *d* reste douteux. Adjectif, il veut dire : « qui opère l'expiation ou la propitiation »; comme substantif, il signifie : « moyen ou objet d'expiation ou de propitiation », selon qu'il s'agit de réparer une faute passée ou de s'assurer pour l'avenir la faveur d'une divinité; mais ces deux motifs peuvent très bien être exprimés par le même mot. On voit que si l'idée de sacrifice n'est pas contenue dans le mot lui-même, elle n'en est pas pour cela exclue, puisqu'on parle de *sacrifices expiatoires* ou propitiatoires (exemple *f*).

Cf. Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 121-132 ou *Bible Studies*, Édimbourg, 1903, p. 124-135; l'article *Mercy Seat* dans *Encyclop. Biblica* et *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. IV, 1903, p. 193-212.

2. *Sens dans les Septante.* — On sait que ἱλαστήριον répond à l'hébreu *kappōreth* qui désignait le couvercle en or de l'arche. La première fois que les Septante le rencontrent (Ex. 25^{16}), ils traduisent : Καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ. M. Deissmann supposait jadis (*Bibelstudien*, p. 121-122) que *kappōreth* était rendu par ἐπίθεμα et que l'adjectif ἱλαστήριον était ajouté, soit par allusion à l'étymologie (kippēr, « expier, rendre propice »), soit pour rappeler qu'il ne s'agit pas d'un couvercle ordinaire. Il est maintenant d'avis (*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. IV, 1903, p. 201) que ἱλαστήριον traduit proprement *kappōreth* et que ἐπίθεμα n'est là que pour indiquer la forme de cet « instrument de propitiation ».

Jusqu'ici on avait coutume de dériver *kappōreth* d'un verbe inusité *kāfar* auquel on attribuait la signification fondamentale de « couvrir »; ce mot n'aurait donc désigné qu'un « couvercle » et par antonomase « le couvercle de l'arche d'alliance ». Mais les philologues contemporains donnent à *kāfar* le sens fondamental de « laver, effacer », sens que le syriaque, l'arabe et l'assyrien rendent très probable (Cf. Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, 1896,

p. 347; Gesenius-Buhl, *Hebr. Handwörterbuch*[11], 1905, p. 324; E. König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, 1, Leipzig, 1895, p. 201). La forme *kippēr* a le même sens, mais se prend toujours au figuré pour « effacer, expier » les péchés. De là *kōfēr*, λύτρον, *propitiatio*, et *kappōreth*, ἱλαστήριον, *propitiatorium*. Du même coup tombe la vieille théorie luthérienne des péchés *couverts* et non *effacés*.

Une question intéressante, mais qui sort de notre cadre, est celle de savoir si le mot *kappōreth* lui-même, avec l'idée qu'il réveille, appartient en propre à l'hébreu ou s'il était commun à d'autres religions sémitiques. Il est certain que dans le Coran *kaffārah* — qui répond exactement à l'hébreu *kappōreth* — est une « expiation » ou un « moyen d'expiation » (Cf. Hughes, *Diction. of Islam*[2], Londres, 1896, p. 259) et que *kuppuru* — répondant à l'hébreu *kippēr* — joue un certain rôle dans la religion babylonienne (Cf. Zimmern, dans *Die Keilinschr. und das A. T*[3], Berlin, 1903, p. 601).

4. *Sens du mot dans saint Paul.* — Le sens ressort de ce que nous avons dit. Le mot ἱλαστήριον est plus probablement substantif qu'adjectif. Il signifie « moyen d'expiation » ou « de propitiation » ou peut-être l'un et l'autre : c'est à la doctrine générale de saint Paul et au contexte d'en décider. Bien que l'idée de sacrifice ne soit pas directement contenue dans le mot, elle est renfermée dans l'incise ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Deissmann en convient, ainsi que Bruston (*Les conséquences du vrai sens de* ἱλαστήριον, dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. VII, 1906, p. 77-81). Jésus-Christ est donc bien représenté comme *victime d'expiation* ou *de propitiation*. Il ne faut pas l'oublier pour l'ἀπολύτρωσις qui précède.

Les idées d'*expiation* et de *propitiation* sont très voisines, car Dieu n'est apaisé ou rendu propice qu'autant que le péché est expié et le même acte rédempteur produit à la fois ce double résultat. Voilà pourquoi les dérivés — d'ailleurs rares dans le Nouveau Testament — de ἵλεως (Mat. 16[22]; Heb. 8[12]) peuvent se prendre en général dans un sens ou dans l'autre. C'est le cas pour ἱλαστήριον dont nous venons de parler. Quand saint Jean dit (1 Joan. 2[2]; 4[10]) que Jésus-Christ est ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν et que son Père l'a envoyé comme tel, on peut entendre « propitiation » ou « expiation »; quoique la seconde acception soit plus naturelle. Dans Heb. 2[17], ce dernier sens est imposé par le contexte : εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

Mais peut-être n'y a-t-il pas à choisir entre ces deux sens; car les sacrifices de l'ancienne Loi avaient le double effet d'expier le péché et d'apaiser Dieu et ce double effet pouvait être exprimé par

le même mot. Or dans saint Paul, aussi bien que dans le reste du Nouveau Testament, la mort du Christ est souvent représentée comme un sacrifice.

Nous ne tenons pas compte de l'opinion d'Origène, reprise par Ritschl après plusieurs autres, qui entend ἱλαστήριον au sens de *propitiatoire*. Le propitiatoire était le couvercle de l'arche, qu'on aspergeait du sang des victimes au grand jour de l'Expiation et où Jéhovah était censé assis entre les chérubins d'or. Mais quel rapport y a-t-il entre Jésus-Christ répandant son sang pour le salut du monde et le propitiatoire aspergé de sang, qui figurerait plutôt l'autel de la croix? Et comment supposer que cette signification typique, inconnue à toute l'Écriture, ait pu venir à l'esprit de Paul et de ses lecteurs? Cette explication est avec raison presque abandonnée de nos jours.

II. LE MOT « RÉDEMPTION ».

Le mot « rédemption » (λύτρωσις et ἀπολύτρωσις, noms d'action des verbes λυτροῦν et ἀπολυτροῦν) désigne dans l'Ancien Testament la *délivrance* théocratique (*ge'ullāh*) promise au peuple fidèle par Jéhovah, le Rédempteur d'Israël (*gō'ēl*). Dans le Nouveau, c'est la délivrance messianique obtenue par le sang du Christ offert comme rançon (λύτρον, Mat. 20[28]; Marc. 10[45]; ou ἀντίλυτρον, 1 Tim. 2[6]). La comparaison des Synoptiques avec saint Paul est intéressante :

Mat. 20[28]; Marc. 10[25]		Paul (1 Tim. 2[6])
Δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ	=	Ὁ δοὺς ἑαυτὸν
λύτρον ἀντὶ	=	ἀντίλυτρον
πολλῶν.	=	ὑπὲρ πάντων.

1. On voit l'identité des deux formules : car δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ est un hébraïsme pour « se donner, se livrer soi-même »; le composé ἀντίλυτρον équivaut aux deux mots λύτρον ἀντί, et l'équivalence de πολλῶν et de πάντων est établie par de nombreux exemples. Paul ajoute seulement la nuance ὑπέρ « en faveur de », contenue implicitement dans la formule des Synoptiques.

2. Bien que, à la rigueur, « rédemption » puisse signifier simplement délivrance, sans allusion au prix payé ou reçu, il faut lui conserver sa valeur étymologique pour les raisons suivantes : *a*) Le mot λύτρον, qui traduit dans les Septante l'hébreu *kōfēr*, *ge'ullāh* et *pidiōn*, signifie le *prix de rachat* des esclaves (Lev. 19[20]), des captifs (Is. 45[13]), la *rançon* de la vie (Ex. 21[30]; Num. 35[31]). — *b*) Le mot λυτροῦν est aussi proprement « délivrer quelqu'un en

payant sa rançon » (Num. $18^{15\text{-}17}$). — *c*) Les synonymes ἀγοράζειν (1 Cor. 6^{20}; 7^{23}; 2 Petr. 2^{1}; Apoc. 5^{9}; $14^{3\text{-}4}$) et ἐξαγοράζειν (Gal. 3^{13}; 4^{5}) montrent que l'idée de rachat n'est pas entièrement disparue de la métaphore.

3. La rédemption du Nouveau Testament est donc la délivrance des hommes obtenue en payant soit la rançon (λύτρον) soit le prix dû (τιμή, 1 Cor. 6^{20}; 7^{23}). Ce prix, les Synoptiques d'accord avec Paul nous l'apprennent, c'est le sang du Christ. — La rédemption se dit généralement de la délivrance vraie, quoique imparfaite, de la grâce; quelquefois aussi de la délivrance complète conférée par la gloire (Rom. 8^{23}; Eph. 4^{30}; Hebr. 9^{12}; peut-être encore Eph. 1^{14}).

NOTE F. — TERMES RELATIFS A LA PRÉDESTINATION

I. PRÉDESTINER, PRÉDESTINATION.

Le verbe *prédestiner* revient six fois seulement dans quatre textes distincts (Act. 4^{28}; Rom. $8^{29.30}$; 1 Cor. 2^{1}; Eph. $1^{5.11}$), car dans Rom. 1^{4} (*praedestinatus* est Filius Dei), le mot grec est ὁρίζειν et non προορίζειν.

a) Dans Act. 4^{28} (facere quae manus tua et consilium *decreverunt* fieri, προώρισεν), prédestiner signifie simplement *décider d'avance* et n'a aucun rapport avec la prédestination théologique.

b) Dans 1 Cor. 2^{7} (loquimur Dei sapientiam... quam *praedestinavit Deus ante* saecula in gloriam nostram), l'objet de la prédestination n'est pas une personne mais une chose, la révélation des conseils divins.

c) Dans Rom. 8^{29} (quos praescivit et [καὶ, *etiam*] *praedestinavit*), nous voyons que la prescience précède la prédestination et qu'elles ont ici la même extension, c'est-à-dire s'appliquent aux mêmes sujets.

d) De Rom. 8^{30} (quos et *praedestinavit* hos et vocavit), il ressort que la prédestination ayant la même étendue que la vocation ne peut pas avoir pour terme au moins direct la vie éternelle.

e) Dans Eph. 1^{5} (*praedestinavit* nos in adoptionem filiorum), le terme de la prédestination est la filiation adoptive, complète dès cette vie.

f) Dans Eph. 1^{11} (in quo et nos sorte vocati sumus, *praedestinati* secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae), elle est également commune à tous les croyants et a pour terme la vocation efficace à la foi.

En résumé, *prédestiner :* est un acte *propre à Dieu* (c.-à-d. qui dans le N. T. a toujours Dieu pour sujet), par lequel Dieu *décrète une chose ayant trait à l'ordre du salut* (quoique le sens sotériologique soit moins distinct dans Act. 4^{28}), mais *qui n'est jamais directement la gloire éternelle.*

Si le mot de *prédestination* était employé par saint Paul, le sens correspondant au verbe devrait être : *Un décret divin, éternel et*

absolu, logiquement postérieur à la prescience, par lequel Dieu destine l'homme à un bienfait surnaturel (exemples *c*, *d*, *e*, *f*) *ou un bienfait à l'homme* (exemple *b*).

Mais on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que cette notion est applicable au langage de tous les Pères. Voici trois définitions qui diffèrent diamétralement entre elles et qui ne s'éloignent pas moins de la terminologie de saint Paul. On connaît celle de saint Augustin : « Praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » — Celle de saint Jean Damascène ne saurait être plus contraire. Selon lui, « Dieu prévoit tout mais ne prédestine pas tout; car il prévoit les actes libres mais ne les prédestine pas : Ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Dieu prédestine selon sa prescience ce qui ne dépend pas de nous. » *De fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972). — A l'extrême opposé est la définition de saint Isidore de Séville, *Sentent.* II, 6 (LXXXII, 606) : « Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur judicio ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectentur deserendo permittat. »

Il est loisible au théologien d'employer les termes dans un sens nouveau à condition de les définir; mais on se rend coupable de paralogisme en supposant sans plus que l'acception nouvelle est précisément celle des auteurs sacrés ou de la tradition. Cajetan, par exemple, croit que la préposition *prae* dans le verbe *praedestinare* marque une antériorité relativement à la prescience : *Etiam prius quam praesciret praedestinavit.* Il appelle cela un profond mystère. Mystère inintelligible, passe; mais saint Paul ne l'enseigne point.

II. PROPOS, BON PLAISIR, VOLONTÉ DE DIEU.

Abstraction faite de la locution biblique « pains de proposition » (οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, Mat. 12^4; Marc. 2^{26}; Luc 6^4 : ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων) et de deux passages des Actes (11^{23}; 27^{13}) où πρόθεσις désigne évidemment, d'après le contexte, la volonté de l'homme, πρόθεσις est exclusivement paulinien et qualifie d'ordinaire la volonté de Dieu. La chose est hors de doute pour 2 Tim. 1^9 (Dieu nous a sauvés et appelés οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν), ainsi que pour Eph. 1^{11} (προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κτλ.) et même pour Eph. 3^{11} (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν

ἐποίησεν ἐν τῷ X. Ἰ.). Ce sens paraît plus clair encore dans Rom. 9^{11} (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ), puisqu'il y est expressément question du « propos de Dieu ». Ces exemples (en dehors desquels πρόθεσις n'est employé que dans 2 Tim. 3^{10}) suffisent à déterminer d'une manière certaine le sens de Rom. 8^{28} (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν), où l'on ne peut sans une extrême violence entendre le « propos » du propos de l'homme. En résumé, dans saint Paul (à part 2 Tim. 3^{10} : assecutus es meam doctrinam, *propositum*, fidem), πρόθεσις, *propositum*, signifie toujours le conseil rédempteur de Dieu. — Le verbe correspondant προτίθεσθαι est pris une fois au sens théologique marqué ci-dessus (Eph. 1^{9} : κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), une fois pour la résolution de l'homme (Rom. 1^{13} : proposui venire ad vos), une fois dans un sens spécial imposé par le contexte et les passages parallèles (Rom. 3^{25}).

Un synonyme de πρόθεσις est la *volonté* de Dieu (θέλημα), non pas la volonté qui commande mais la volonté qui dispose (Rom. 1^{10}; 15^{32}; 1 Cor. 1^{1}; 2 Cor. 1^{1}, 8^{5}; Gal. 1^{4}; Eph. $1^{1.5.9.11}$; Col. 1^{1}; 2 Tim. 1^{1}); un autre synonyme encore plus voisin est le *bon plaisir* (εὐδοκία, Eph. $1^{5.9}$ et εὐδοκεῖν, 1 Cor. 1^{26}; Gal. 1^{15}; Col. 1^{19}); ces mots, s'appliquant indifféremment à Dieu et à l'homme, sont déterminés par le contexte.

Il faut bien remarquer que dans πρόθεσις la préposition composante πρό n'éveille aucune idée d'*antériorité* mais a plutôt un sens local (l'action de se *proposer*, de se mettre *devant* l'esprit). L'antériorité, quand elle existe, doit être exprimée par un autre terme, par exemple Eph. 1^{11}, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν et Eph. 3^{11}, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (équivalant à κατὰ πρόθεσιν αἰώνιον).

De tout ce qui précède il résulte que πρόθεσις désigne dans saint Paul *un acte éternel de la volonté divine conséquente et absolue se rapportant à un bienfait particulier*, par exemple à la vocation efficace.

III. CONNAITRE D'AVANCE, PRESCIENCE.

Le mot « prescience » (πρόγνωσις) n'est pas paulinien. Il ne se trouve dans la Bible que quatre fois seulement (Act. 2^{23}; 1 Petr. 1^{2}; Judith, 9^{6}; 11^{16}) et se dit chaque fois de la prescience de Dieu, sauf Judith, 11^{16}. Chez les écrivains profanes on ne le rencontre qu'à partir de l'ère chrétienne avec le sens de prévision et spécialement de pronostic médical. — Προγινώσκω, beaucoup plus com-

mun, est d'une irréprochable grécité. Il signifie « connaître d'avance, au préalable »sans aucune idée accessoire. Voir des exemples dans Passow ou dans Cremer. L'aphorisme d'Aristote (*Mor. Nic.* VI, 3) est célèbre : ἐκ προγιγνωσκομένων πᾶσα διδασκαλία. C'est un acte purement intellectuel. Il en est de même pour Sap. 6^{13}; 8^{8}; 18^{6}. On ne le trouve pas ailleurs dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, où il paraît cinq fois, il s'applique deux fois à la connaissance des hommes (2 Petr. 3^{7}; Act. 26^{5} : προγινώσκοντές με ἄνωθεν), une fois à la prescience de Dieu en relation avec sa providence (1 Petr. 1^{19} : Le Christ, agneau sans tache, est προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου). Pour Rom. 11^{2}, voir p. 318, note 3; et pour Rom. 8^{29}, voir p. 292, notes 1 et 2.

Tout cela montre que προγινώσκω ne saurait désigner directement et principalement un acte de volonté; mais on peut admettre le sens de « prescience approbative », quand il s'agit de Dieu prévoyant le bien moral de ses créatures.

IV. APPELER, APPELÉ, APPEL OU VOCATION.

1. *Appeler* (*vocare,* καλεῖν) se dit de Dieu et des hommes; il signifie dans les deux cas « donner un nom » ou « appeler à une fonction ».

2. *Appelé* (*vocatus,* κλητός) dans le N. T. a toujours le sens théologique d'*appelé par Dieu*. Paul est appelé à l'apostolat (Rom. 1^{1}; 1 Cor. 1^{1}); tous les fidèles sont appelés saints ou appelés à la sainteté (*vocati sancti,* κλητοὶ ἅγιοι, Rom. 1^{7}; 1 Cor. 1^{2}), appelés de J.-C. (Rom. 1^{6}), ou simplement appelés (1 Cor. 1^{24}; Jud. 1; Apoc. 17^{14} : *vocati et electi et fideles*). Ceux qui aiment Dieu sont *secundum propositum vocati* (Rom. 8^{28} : le mot *sancti* ajouté par la Vulgate, quoiqu'il ne soit pas dans le texte, ne change rien au sens). Dans saint Matthieu (20^{26}; 22^{14}) seulement, le mot « appelés » comprend les invités qui ne se rendent pas à l'appel : *Multi vocati pauci vero electi.*

3. La *vocation* (*vocatio,* κλῆσις) est aussi un terme réservé à Dieu. C'est l'appel efficace à la foi (1 Cor. 1^{26}; 7^{20}; Eph. 1^{18}; $4^{1.4}$; Phil. 3^{14}; 2 Thess. 1^{11}; Heb. 3^{1}; 2 Petr. 1^{10}), par exception à la dignité de peuple élu (Rom. 11^{20}).

En résumé : Lorsque *appeler* a pour sujet Dieu et ne signifie pas simplement donner un nom, il désigne toujours dans saint Paul une vocation efficace. *Appelé* indique toujours (sauf Mat. 20^{26}; 22^{14}) celui qui a répondu à l'appel divin : le terme de l'appel est

deux fois l'apostolat, partout ailleurs la grâce et la justification; pratiquement, *appelé* signifie *chrétien*, avec allusion à la prévenance de Dieu et à la gratuité du bienfait. Pareillement la *vocation* est toujours la vocation efficace : l'objet en est généralement la grâce sanctifiante; une fois, c'est la théocratie mosaïque.

V. ÉLIRE, ÉLU, ÉLECTION.

Ces mots, rares dans saint Paul, ne désignent pas toujours une action divine.

1. *Élire* (*eligere*, ἐκλέγεσθαι) se dit des hommes (Luc. 10^{42}, 14^{7}; Joan. 15^{16}; Act. 6^{5}, $15^{22.25}$); de J.-C. choisissant ses apôtres (Luc. 6^{13}, Joan. 6^{70}, 13^{18}, $15^{16.19}$; Act. 1^{2}), de Dieu (Act. 1^{24}, 13^{17}, 15^{7}; 1 Cor. $1^{27.28}$; Eph. 1^{4}; Jac. 2^{5}). Dans ce dernier cas, il se rapporte toujours à l'ordre d'exécution (sauf Eph. 1^{4}).

2. *Élu* (*electus*, ἐκλεκτός) est ordinairement synonyme d'appelé, auquel il surajoute une idée de sélection ou de préférence. Une fois il pourrait désigner les *élus du ciel* (1 Tim. 5^{21} : *Testor coram Deo et J. C. et electis angelis*); mais les interprètes entendent diversement cette expression, soit des anges *éminents en dignité* (Bisping), soit des anges en possession de la *béatitude éternelle* (Estius), soit des anges *choisis* pour la garde des hommes.

3. *Élection* (*electio*, ἐκλογή) est synonyme de vocation avec une idée de préférence et de choix (Rom. 9^{11}; $11^{5.7.28}$; 1 Thess. 1^{4}; 2 Petr. 1^{10} : *certam vestram vocationem et electionem faciatis*). Dans *vas electionis* (Act. 9^{15}), il y a idée d'excellence plutôt que de choix.

En résumé : *Élire* n'est pas réservé à Dieu; tandis que *élu* et *élection* dans le N. T. ont Dieu pour auteur exclusif. Sauf 1 Tim. 5^{21}, où *élu* signifie peut-être élu à la gloire, *élu* désigne ordinairement (quinze fois) *celui qui a consenti à l'appel divin*, mais avec une idée de faveur et de choix de la part de Dieu; par exception il veut dire *excellent, précieux* (Rom. 16^{13}; Luc. 23^{35}; 1 Petr. $2^{4.6}$). Le sens est douteux dans Col. 3^{12}; 2 Joan. 1 et 13. *Élection* signifie toujours *vocation*, avec la nuance indiquée ci-dessus. L'objet en est, soit la dignité d'apôtre (Act. 9^{25}), soit la dignité de peuple choisi (Rom. 9^{11}), soit, partout ailleurs, la dignité de chrétien.

NOTE G. — LE PÉCHÉ D'ADAM ET SES SUITES

I. LE TEXTE DE PAUL (Rom. 5^{12-21}).

Il faut avant tout se bien pénétrer du parallèle, qui se résout le plus souvent en contraste, entre Adam et le Christ. Un artifice typographique permettra de suivre aisément le mouvement de la pensée : l'*argument de parité,* qui constitue l'idée principale, est imprimé en caractère gras; l'*argument à fortiori*, qui vient s'y greffer, en caractères romains et la *digression* en italiques.

12. Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt :

13. (*Usque ad legem enim peccatum erat in mundo : peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset.* — 14. *Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae,* [qui est forma futuri]).

15. Sed non sicut delictum, ita et donum : si enim unius delicto multi mortui sunt; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.

16. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum : nam judicium quidem ex uno in condemnationem : gratia autem ex multis delictis in justificationem. — 17. Si enim unius delicto mors regnavit per unum : multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.

18. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem : sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. — Sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi : ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi.

20. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia;

21. Ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam, per Jesum Christum Dominum nostrum.

1. *Le parallèle entre Adam et le Christ.* — La première phrase débute par une comparaison qui ne s'achève pas. La longue parenthèse qui remplit les versets 13 et 14 explique naturellement cette anacoluthe, sans conséquence pour le sens, car le terme de comparaison non exprimé est suffisamment indiqué par cette courte incise qui termine la phrase : *qui est forma* (τύπος) *futuri*. Le *type* en effet est corrélatif à l'*antitype*. Il est donc indifférent de suppléer le terme de comparaison qui manque comme le propose Origène : *Ita et per unum hominem justitia introivit in mundum et per justitiam vita, et sic in homines omnes vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt* (traduction de Rufin, lib. V, n° 1), ou bien de cette manière : *Les choses se passent dans l'œuvre de réparation opérée par le Christ* comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, etc. Patrizi, dans une dissertation excellente à d'autres points de vue (*Commentat. tres*, Rome, 1851, p. 26-39 : *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta*), a essayé de prouver que la phrase est complète et que les mots *et sic* (καὶ οὕτως) commencent l'apodose. Cette hypothèse, contraire à l'opinion unanime des interprètes, est absolument repoussée par la grammaire, car καὶ οὕτως (*et sic*) n'équivaut pas à οὕτως καί (*sic et*). — Une question de moindre importance est celle de savoir à quoi se rapporte διὰ τοῦτο (propterea). Les meilleurs exégètes de toutes les écoles (Cornely, Sanday, Meyer-Weiss, etc.) pensent avec raison que saint Paul vise tout le commencement du chapitre (Rom. 5^{3-11}) où sont décrits sommairement les fruits de la rédemption du Christ.

Une fois le parallèle amorcé, il est repris plus loin aux versets 18, 19 et 21. Partout ailleurs, il cède la place au contraste.

2. *Fondement du parallèle et du contraste entre Adam et le Christ.* — Il est à chercher, d'une part dans le *caractère représentatif commun aux deux*, d'autre part dans le fait que le Christ représente l'humanité *mieux et plus efficacement* qu'Adam. Le raisonnement de S. Paul revêt donc une de ces deux formes :

A) *Comme* Adam a pu nous perdre, *ainsi* le Christ pourra nous sauver.

B) *Si* Adam, par son péché, nous a constitués pécheurs, *combien plus* le Christ, par sa justice, pourra-t-il nous constituer justes.

D'un bout à l'autre du passage, la cause *unique* est opposée aux effets *multiples*. Par exemple :

v. 18 Un *seul* homme prévarique... *Tous* les hommes sont condamnés

	Un *seul* auteur de la justice...	*Tous* les hommes justifiés
v. 19	Un *seul* homme désobéit...	*Un grand nombre* constitués pécheurs
	Un *seul* homme obéit...	*Un grand nombre* constitués justes.

Ce que nous traduisons par *un grand nombre* répond au grec οἱ πολλοί.

Cette expression est très difficile à rendre en français et plus encore peut-être en latin. Si l'on met *plusieurs* (Osterwald), on laisse entendre à tort que ce n'est pas tous; si l'on met *tous* (Crampon), on commente au lieu de traduire; si l'on dit *la plupart* (Oltramare), on semble exclure mal à propos l'universalité; si l'on dit *les plusieurs* (Godet), on obtient l'exactitude aux dépens de la correction; peut-être *beaucoup* (Segond) rend-il le mieux la vraie nuance, à condition de n'être pas *exclusif*. Il est évident que par οἱ πολλοί (ici comme dans Rom. 12^{15}; 1 Cor. 10^{17}) Paul veut dire *tous*, mais ce n'est pas la *totalité* qui est l'idée saillante, c'est la *multiplicité* en tant qu'opposée à l'unité. La périphrase *tous malgré leur nombre* met en relief cette dernière idée, mais en insistant trop sur le nombre total. Le sens le plus précis de οἱ πολλοί est *quel qu'en soit le nombre*.

II. LA CHUTE D'ADAM ET LA THÉOLOGIE JUDAÏQUE.

Les Juifs contemporains de saint Paul admettaient-ils l'existence du péché originel? La question ainsi énoncée est fort mal posée. Un Juif auquel on aurait demandé si l'homme était coupable d'un autre péché que les péchés personnels, aurait sans doute répondu négativement, car il ne désignait sous le nom de péché que ceux où la volonté personnelle a une part. C'est une affaire de mots et de définitions. Le péché originel n'est pas un péché comme les autres. On convient aujourd'hui qu'il ne consiste pas dans la seule concupiscence, ni dans un germe morbide inoculé au corps, mais dans la privation de la justice surnaturelle, qu'Adam avait reçue en dépôt pour la transmettre à sa race. Mais peu de thèses ont eu besoin pour arriver à terme d'un travail théologique plus intense et plus suivi. Il y a loin de saint Augustin au concile de Trente (cinquième session), comme on peut s'en convaincre en lisant, par exemple, J.-N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905 (dans *Forsch. zur christl. Lit. und Dogmengesch.*, t. V, fasc. 1)

Voici donc comment, pour s'entendre, il convient de poser la question. Le péché d'Adam fut-il pour l'humanité une chute, une déchéance, au point de vue des dons surnaturels ou préternaturels? A la question ainsi posée tous les Juifs, au moins ceux qui n'étaient pas imbus des principes dualistes de la philosophie grecque, devaient répondre affirmativement, car ils admettaient en général : 1° Que le péché d'Adam a fait perdre aux hommes le privilège de l'immortalité ou, pour mieux dire, l'exemption de la mort. 2° Qu'il a produit, ou du moins développé, le יצר הרע, le *cor malignum*, la concupiscence. 3e Qu'il leur a ravi la bienveillance et la familiarité divines. 4° Qu'Adam représentait le genre humain contenu dans ses flancs. 5° Enfin beaucoup pensaient que le Messie nous restituerait les biens perdus en Adam. — Cela suffit pour que les lecteurs juifs ou judaïsants de saint Paul n'aient eu rien à objecter contre ces deux propositions qui résument le chap. v : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. — Comme tous meurent par le fait d'Adam tous seront vivifiés par le Christ (le Messie). »

Les principaux textes judaïques relatifs à cette question sont très accessibles et il serait superflu de les reproduire. On peut consulter Tennant, *The sources of the doctrine of the fall and original sin*, 1903; Isr. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1907; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* (dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. V, 1911, p. 507-545); Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 113-118; la monographie de Porter, *The Yeçer hara', a study of the Jewish doctrine of sin*, New-York, 1901 et les ouvrages plus généraux de Bousset, *Die Religion des Judentums*[2], Berlin, 1906, p. 462-470; Weber, *Jüdische Theologie*[2], Leipzig, 1897, p. 218-225. Ce dernier a parfaitement raison de dire que la théologie talmudique admet une *dette originelle*, mais pas un *péché originel* entendu au sens d'une nécessité de pécher (p. 224 : Es gibt eine *Erbschuld*, aber keine *Erbsünde;* der Fall Adams hat dem ganzen Geschlechte den Tod, nicht aber die Sündigkeit im Sinne einer Nothwendigkeit zu zündigen verursacht).

Ce qu'il y a dans les textes de plus intéressant et de trop peu remarqué, c'est le caractère représentatif d'Adam lors de sa désobéissance. Cf. Eisenmenger, *Das entdeckte Judenthum*, Kœnigsberg, 1711, t. II, p. 81-82. Voici quelques-uns des textes les plus concis. R. Bechaï écrit : « Primus homo causavit mortem omnibus generationibus suis (אדם הראשון גרם מיתה לכל תולדותיו). »

R. Isaac Caro dit, en se référant à l'Ecclésiastique 25[24] : « Non obstantibus istis non morimur nisi per peccatum primi hominis. » R. Menachem est encore plus formel : « *Cum peccavit ille totus mundus peccavit* (כאשר חטא הוא כל העולם חטא) et iniquitates ejus portavimus. » La raison qu'en donne R. Menachem c'est qu'Adam renfermait en lui toute sa postérité : « Notum est mortem decretam fuisse in primum hominem *qui erat princeps mundi et radix omnium generationum* (שהיה שר העולם ועקר כל הדורות). » Heureusement, tout ce qu'Adam nous a fait perdre nous sera rendu par le Messie. Voir, sur ce dernier point, Weber, *Jüd. Theologie*[2], p. 380-2. Cette conception est très ancienne car on la trouve déjà dans les *Testaments des patriarches* (*Levi*, XVIII, 10-12).

Le dominicain Raymond Martini, dans son célèbre *Pugio fidei* (Paris, 1651, 3[e] partie, chap. VI-IX, p. 463-497), reproduit en hébreu un très grand nombre de textes empruntés aux rabbins de toutes les époques; mais il donne du péché originel une définition que nous ne saurions accepter (p. 463) : « Originale peccatum dicitur apud nos *fomes peccati*, scilicet *concupiscentia*, vel *concupiscibilitas*, quae quandoque dicitur *lex membrorum*, quandoque *languor naturae*, quandoque *lex carnis*. »

Les idées des Juifs modernes sur ce sujet sont imprécises et incohérentes; ils semblent d'ailleurs n'attacher qu'une médiocre importance à la question. Voir, dans *The Jewish Encyclopedia*, les articles *Adam*, *Fall*, *Original Sin*.

NOTE H. — PRÉDESTINATION ET RÉPROBATION

Dans l'Épître aux Romains, saint Paul dit que Dieu « a prédestiné les justes à être conformes à l'image de son Fils » (Rom. 8[28-30]) et il parle à plusieurs reprises du rejet d'Israël. Des théories contradictoires étant nées de ces expressions, il a paru opportun d'examiner quel fondement elles peuvent avoir dans l'exégèse patristique.

I. PRESCIENCE ET PRÉDESTINATION.

Rom. 8.

28 Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν·

29 Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς·

30 οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν·
καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt [sancti].

Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.

Quos autem praedestinavit, hos et vocavit :
et quos vocavit, hos et justificavit : quos autem justificavit, illos et glorificavit.

1. *L'exégèse des Pères grecs.*

A) Autant qu'il est possible d'en juger, tous les écrivains grecs qui se sont occupés de notre texte s'accordent sur tous les points essentiels et ne diffèrent que par des détails d'interprétation, dont il est aisé de prouver le caractère accessoire par rapport à la question présente.

a) Tous font dépendre la prédestination de la prescience, en ce sens que Dieu prédestine à la grâce et à la foi tous ceux et ceux-là seulement qu'il prévoit devoir correspondre à l'appel divin ou à la grâce de la vocation.

b) Tous entendent la prédestination, dont saint Paul parle en

cet endroit, de la prédestination à la grâce efficace de la vocation, c'est-à-dire à l'appel non seulement offert par Dieu mais accepté par l'homme; et tous aussi, ce semble, entendent la glorification, dont il est question plus loin, de celle qui a lieu dès cette vie par la grâce sanctifiante qui nous rend « conformes à l'image du Fils de Dieu ».

c) Mais le plus grand mérite des exégètes grecs, c'est d'avoir bien marqué le but de l'Apôtre, qui est de donner à *tous* les justes, « à tous ceux qui aiment Dieu », un motif d'espérance, en leur montrant par les bienfaits passés que Dieu est avec eux, qu'il continue à les protéger et qu'il ne les abandonnera que s'ils s'abandonnent eux-mêmes.

d) Par suite, ils admettent que dans cette phrase τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, les deux membres ont la même *extension :* le second ne *restreint* pas le premier, mais l'explique; en d'autres termes, tous ceux qui aiment Dieu sont appelés selon le propos et les bienfaits énumérés — prescience, prédestination, vocation, justification, glorification — leur sont communs à tous, ce qui leur permet à tous et leur commande à tous l'espérance.

Après cela, il est aisé de voir que les trois divergences constatées dans l'exégèse des Pères grecs n'ont pas une importance considérable.

e) Dans la phrase τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, la plupart, avec Chrysostome, prennent pour sujet « Dieu »; d'autres (parmi lesquels on compte peut-être Origène) prennent pour sujet de συνεργεῖ le neutre πάντα. En réalité, que Dieu « fasse tout concourir au bien de ses amis », ou que « tout concoure au bien des amis de Dieu », cela ne met pas dans la pensée une différence notable; puisque le bienfait est commun à tous les amis de Dieu et qu'en définitive c'est Dieu qui, par une providence spéciale, en est l'auteur.

f) Poussés par une crainte mal fondée de favoriser le fatalisme, les Pères grecs (à l'exception d'Origène et de saint Cyrille d'Alexandrie) entendent κατὰ πρόθεσιν du « propos » de l'homme. Mais ni le sens général du passage ni sa portée théologique n'en sont modifiés; puisque, d'après eux, *tous ceux qui sont appelés* le sont selon le propos et que *tous les amis de Dieu* sont appelés de la sorte. C'est donc seulement une faute d'exégèse : πρόθεσις, chez saint Paul, désignant un acte divin.

g) Enfin les mêmes Pères, se référant aux deux catégories d'invités de l'Évangile (Mat. 20^{16}; 22^{14}), opposent quelquefois à ceux

qui ont répondu à l'appel divin et qui sont dits *appelés selon le propos,* ceux qui n'y ont pas répondu. Ainsi saint Chrysostome, saint Isidore de Péluse, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Photius et les disciples habituels de Chrysostome. C'est une nouvelle faute d'exégèse; car, dans la terminologie de Paul, il n'y a qu'une catégorie d'*appelés,* de κλητοί, mais cette faute est sans influence sérieuse sur l'intelligence du texte, puisque en fait tous les *appelés selon le propos* sont chrétiens et réciproquement.

B) Des commentaires grecs antérieurs à 400, ceux d'Origène et de Chrysostome qui ont influé le plus sur l'exégèse orientale sont justement parvenus jusqu'à nous, l'un dans l'original l'autre dans une traduction latine. Ils méritent un examen spécial.

a) Origène et son école. — La traduction de Rufin n'est qu'une adaptation abrégée, où nous ne reconnaissons pas toujours la pensée d'Origène. Le lecteur est laissé libre d'entendre le *secundum propositum* de la volonté de l'homme ou de la volonté de Dieu; la *glorification* dont parle l'Apôtre a lieu, au moins partiellement, dès cette vie; la *prescience* est une connaissance approbative qui précède et dirige la prédestination; on peut distinguer deux vocations : celle qui, étant suivie d'effet, est selon le propos, et celle qui ne l'est point par la faute de l'homme. Tout cela est assez dans l'esprit d'Origène; mais on peut toujours y soupçonner la main de Rufin. — Heureusement, les saints Basile et Grégoire, dans leur recueil des morceaux choisis d'Origène, ont inséré un long passage tiré du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, où notre texte est expliqué (Robinson, *The Philocalia of Origen,* Cambridge, 1893, chap. xxv, p. 226-231). Le trait caractéristique de ce commentaire est de bien distinguer les actes divins : avant la justification, la vocation; avant la vocation, la prédestination; avant la prédestination, la prescience. « Si la prédestination venait en tête, les fatalistes auraient raison; mais la prescience la précède » (ἀνωτέρω δέ ἐστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις). Dieu voit le présent et prévoit l'avenir; mais ni la vision ni la prévision n'influent sur leur objet, qu'elles supposent, loin de le créer. La *conformité* avec le Fils de Dieu est la ressemblance que donne la grâce ou la filiation adoptive; le *propos* est bien le propos de Dieu, mais il suit la prescience sur laquelle il se fonde; enfin le verbe συνεργεῖ est pris au neutre (tout concourt) et non pas à l'actif (Dieu fait tout concourir). Mais ce dernier point est secondaire.

b) Saint Jean Chrysostome et son école. — Le commentaire de *Chrysostome* est admirable de clarté et de logique, *In Roman. hom.* xv, 1-2 (LX, 540-542). C'est Dieu qui est le sujet de συνεργεῖ et

qui fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : le traducteur n'aurait donc pas dû maintenir le *cooperantur* de la Vulgate. — Il y a deux catégories d'appelés : ceux qui sont venus parce que leur volonté (πρόθεσις) est bonne (et qui sont de ce fait κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν) et ceux qui n'ont pas voulu venir (Πρόθεσιν ἐνταῦθά φησιν, ἵνα μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει δῷ... ὅτι οὐχ ἡ κλῆσις μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις τῶν καλουμένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο). La vocation divine en effet ne force personne; tous ont été appelés, mais tous n'ont pas obéi à l'appel. — La *conformité* au Fils de Dieu est celle que donne la grâce sanctifiante (Ὅπερ γὰρ ὁ Μονογενὴς ἦν φύσει, τοῦτο καὶ αὐτοὶ γεγόνασι κατὰ χάριν). — La glorification a déjà eu lieu; c'est celle que confère la filiation adoptive (Ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας). — Enfin le but de l'Apôtre est de confirmer l'espérance des chrétiens et de leur montrer par les bienfaits déjà reçus de Dieu dans le passé ceux qu'ils sont en droit d'attendre pour l'avenir. (Εἰ τοῖς μέλλουσί τινες διαπιστοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἤδη γεγενημένα ἀγαθὰ οὐδὲν ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν· οἷον, τὴν ἄνωθεν τοῦ Θεοῦ πρὸς σὲ φιλίαν, τὴν δικαίωσιν, τὴν δόξαν). Remarquez le ἤδη et le δόξαν qui donnent la vraie note de tout ce commentaire.

Les commentateurs venus après Chrysostome ne font souvent que le copier. Aussi ne dirons-nous rien des compilateurs tels que *Œcuménius, Euthymius, Théophylacte.* — *Théodoret* paraît se souvenir autant d'Origène que de Chrysostome (LXXXII, 141-143) : Ὧν προέγνω τὴν πρόθεσιν, τούτους προώρισεν ἄνωθεν· προορίσας δὲ καὶ ἐκάλεσεν· εἶτα καλέσας διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐδικαίωσεν· δικαιώσας δὲ ἐδόξασεν υἱοὺς ὀνομάσας, καὶ Πνεύματος ἁγίου δωρησάμενος χάριν. Ainsi, prescience à la base, glorification au sommet, mais glorification qui se fait ici-bas, par la collation du Saint-Esprit. La prescience a pour objet le propos de l'homme. — Même note dans les brèves scolies de *Photius,* qui a très bien saisi la portée du passage comme motif d'espérance (CI, 1244). Tous les bienfaits qu'énumère l'Apôtre (prescience, prédestination, vocation, justification, glorification) ont été déjà conférés à tous les justes, et ils leur sont à tous un sûr garant de la bienveillance divine pour l'avenir. La πρόθεσις, c'est la γνώμη de l'homme.

c) *Autres commentateurs grecs.* — Les Chaînes bibliques nous font connaître un certain nombre de textes patristiques empruntés à des commentaires aujourd'hui perdus (Cramer, *Catena in epist. ad Roman.* Oxford, 1844, p. 147-150 et 262-276; surtout le manuscrit *grec* 762 du Vatican, plus complet et plus correct).

α) Le maître de saint Jean Chrysostome, *Diodore de Tarse,* a soin de faire remarquer que la prescience précède la prédestina-

tion : Πρῶτον ἐφῆ προγινώσκειν τὸν Θεὸν εἶτα προορίζειν (Vatic. *grec* 762, f° 118, manque dans Cramer). Il est d'avis que le sens serait plus clair si l'on renversait l'ordre : « Ceux qu'il a glorifiés, il les a justifiés » etc. D'ailleurs tous ces bienfaits ont lieu dès ici-bas. Tout le commentaire rappelle Origène, sauf que Diodore entend πρόθεσις du *propos* de l'homme et en fait une condition préalable à la prédestination : Τίνας δὲ προώρισεν; οὓς προέγνω· τοὺς κατὰ πρόθεσιν κλητοὺς ὄντας, τοῦτ'ἔστιν τοὺς διὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν ἀξίους ὄντας κληθῆναι καὶ συμμορφωθῆναι Χριστῷ.

β) On n'a de *Théodore de Mopsueste* que d'assez courts fragments (LXVI, 832) : Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἀγαθῶν πρόξενος γίνεται Θεός), quoiqu'il tolère les méchants et ne les prive pas de ses bienfaits. La vocation « selon le propos » est celle qui est librement acceptée par la volonté (πρόθεσις) de l'homme : Τούτων γὰρ ἦδει καὶ πάλαι ὁ Θεὸς τὴν περὶ αὐτὸν [c'est la leçon du codex Vatic. *grec* 762; Cramer, suivi par Migne, lit περὶ αὐτῶν où nous ne voyons pas de sens] πρόθεσιν οἵα τίς ἔσται, ὅθεν αὐτοὺς καὶ ἐκάλεσεν ἐπὶ τῷ τῆς οἰκείας ἀξίως τιμῆσαι προαιρέσεως. Cependant l'homme ne peut rien sans la grâce (*In Rom.* 8[38]) : οὐκ ἔτι τῇ οἰκείᾳ δυνάμει, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ συνεργίᾳ τὸ πᾶν ἐπιτρέψας.

γ) Le fougueux adversaire de S. Chrysostome, *Sévérien de Gabala,* ne paraît pas avoir eu d'antipathie pour son exégèse. Les Chaînes ne nous donnent de lui que deux courtes notes, dont l'une montre qu'il avait bien saisi la pensée générale de Paul (l'amour du Père et du Fils pour nous est un signe certain [τεκμήριον] qu'ils achèveront leur œuvre) et dont l'autre fait voir qu'il entendait la *conformité* avec le Fils de Dieu, à laquelle nous sommes prédestinés, de la conformité produite par la grâce sanctifiante (τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ ἀντὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος).

δ) L'exégèse de *S. Cyrille d'Alexandrie* (LXXIV, 828-829) ne diffère qu'en un point de celle de Chrysostome : πρόθεσις, qui est la même chose que βούλησις, désigne en même temps la volonté de Dieu et la volonté de l'homme (κλητοὶ γεγόνασί τινες κατὰ πρόθεσιν, τήν τε τοῦ κεκληκότος καὶ τὴν ἑαυτῶν). La notion et le rôle de la prescience sont les mêmes que dans Chrysostome. Tous sont appelés mais tous n'acceptent pas : Οὓς εἰδὼς πόῤῥωθεν ὁποῖοί τινες ἔσονται, ἀφώρισεν εἰς τὸ τῶν μελλόντων μετασχεῖν ἀγαθῶν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, ὥστε διὰ τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ἀπολαῦσαι δικαιώσεως. Le bon cardinal Mai, qui a édité le premier les scolies de saint Cyrille, se croit obligé de noter ici : *Observent scholastici praedestinationem post praevisa merita a Cyrillo perspicue traditam,* observation assez

inutile, car la doctrine de saint Cyrille n'a à cet égard rien qui tranche sur l'enseignement de ses prédécesseurs : Εἰδὼς ἄνωθεν τοιούτους ἐσομένους αὐτοὺς, ἀνάλογα τῇ περὶ αὐτῶν διαθέσει πόρρωθεν αὐτοῖς ἠὐτρέπιζεν ἀγαθά. Tout ce commentaire est à lire.

ε) *Gennade* (d'après la *Catena* de Cramer, p. 148 et le texte plus correct du codex Vatic. *grec* 762) suit les traces de ses devanciers. Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : πάντα αὐτοῖς τὰ περὶ αὐτοὺς συμβαίνοντα γίνεσθαι παρασκευάζει πρὸς ἀγαθόν, ἅτε καὶ κατὰ τὴν ἀγαθὴν αὐτῶν πρόθεσιν προσκεκλημένους αὐτούς... La conformité à l'image du Fils c'est la filiation adoptive.

Un inconnu, qu'on suppose avoir vécu au VI^e^ siècle et que les *Chaînes* appellent *Théodore le Moine*, accentue encore plus que les autres la vocation selon le *propos* de l'homme (Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς καλεῖ πάντας οὐ πᾶσι δὲ συνεργεῖ ἀλλὰ τοῖς εὐσεβῆ πρόθεσιν ἔχουσιν) et suit d'ailleurs Chrysostome et Origène. C'est l'Esprit-Saint qui accommode tout au bien des amis de Dieu (τὸ Πνεῦμα συνεργεῖ, ὅ ἐστι συμπράττει); la glorification et la conformité à l'image du Fils, terme de la prédestination, ont lieu dès ici-bas par la grâce. Voir, sur ce personnage, Hastings, *Diction. of the Bible*, *Extra vol.* 1904, p. 519.

d) Aux commentateurs grecs, on peut joindre *saint Éphrem* (*Comment. in epist. Pauli*, Venise, 1893, d'après la version arménienne) : « *Justificavit* per fidem et baptismum; *glorificavit* per dona Spiritus. » — D'autres Pères grecs, tout en n'expliquant pas notre texte *ex professo*, nous montrent comment ils l'entendent. Ainsi *S. Cyrille* de Jérusalem, *Procatech.* 1 (XXXIII, 333) : περιμένει [ὁ Θεὸς] τὴν γνησίαν προαίρεσιν. Διὰ τοῦτο ἐπήγαγεν ὁ Ἀπόστολος λέγων· Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν· Ἡ πρόθεσις γνησία οὖσα κλητόν σε ποιεῖ (sur l'orthodoxie de ces paroles voir la note de Touttée dans Migne). — Pour *S. Basile* et *S. Athanase*, la conformité à l'image du Fils de Dieu, à laquelle les justes ont été prédestinés, est reçue dès ici-bas par la collation du Saint-Esprit. *Basil. Adv. Eunom.* V (XXIX, 724 : Εἰκὼν δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καὶ οἱ τούτου μεταλαμβάνοντες υἱοὶ σύμμορφοι); *Athan. Epist. ad Serap.* I, 24 et IV, 3 (XXVI, 588 et 641). Tous les deux se réfèrent à Rom. 8^29^. — *Saint Isidore de Péluse* s'occupe deux fois de notre texte. La première fois, *Epist.* IV, 13 (LXVIII, 1061), il se borne à dire que Dieu n'abandonne jamais les hommes de bonne volonté. Dans le second passage, *Epist.* IV, 51 (LXVIII, 1101), il suit de si près saint Jean Chrysostome qu'il doit l'avoir sous les yeux : Οὐ γὰρ ἡ κλῆσις μόνον (πάντες γὰρ ἐκλήθησαν μὲν οὐχ ὑπήκουσαν δέ)· ἀλλὰ καὶ πρόθεσις τῶν κεκλημένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. Οὐ γὰρ ἠναγκασμένη γέγονεν ἡ κλῆσις οὐδὲ βεβιασμένη, ἀλλ' ἑκούσιος.

Si saint Jean Damascène ne diffère pas des autres pour la doctrine, il en diffère beaucoup pour la terminologie. Selon lui, la prescience s'étend à tout, même aux actes libres, la prédestination n'embrasse que les actes nécessaires, *De fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972) : Πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ'ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά. Et, même pour les actes nécessaires, la prédestination suit la prescience : Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ. C'est un langage tout à fait à part, qu'il suffit de noter au passage.

2. *Exégèse des Pères latins avant saint Augustin.*

Nous ne possédons que le commentaire de l'Ambrosiaster et celui de Pélage, plus ou moins remanié dans un sens orthodoxe; mais la pensée de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Jérôme nous est connue par leurs œuvres.

De prime abord, nous remarquons que le point de vue des Latins diffère beaucoup de celui des Grecs. Cela tient peut-être à l'évolution qui s'est produite de très bonne heure dans la signification des mots *prédestiné* et *prédestination*. En latin, les mots *praedestinatio* et *praedestinatus* avaient un sens par eux-mêmes et tendaient à prendre l'acception *théologique,* à laquelle nous sommes maintenant habitués, de prédestination à la gloire ou de prédestination à la grâce et à la gloire, tandis qu'ils avaient conservé en grec l'acception qu'on peut nommer *exégétique*, celle qu'ils ont dans saint Paul, de prédestination à la foi et à la grâce. Des titres d'ouvrages tels que *De praedestinatione sanctorum* ou *Praedestinatus,* traduits littéralement en grec, n'auraient pas été compris, car ils importaient une notion nouvelle que la langue grecque ne connaissait pas encore.

Cela explique pourquoi les Pères Latins, en parlant de la prédestination, insistent beaucoup plus sur le *mérite* de l'homme et ne craignent pas d'assigner à la prédestination des causes en dehors de Dieu. C'est qu'il parlent de la prédestination à la gloire, comme l'usage latin le leur permet. Qu'on en juge plutôt :

a) *S. Hilaire, In Psalm.* LXIV, n° 5, sur ce texte : ***Multi vocati sed pauci electi,*** dit (IX, 415) : « Itaque non res indiscreti judicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus. »

b) *Saint Ambroise, De fide,* V, 83, sur Rom. 8^{29} (XVI, 665) : « Apostolus ait : *Quos praescivit et praedestinavit*, non enim ante

praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. »

c) *S. Jérôme, Epist.* 120 *ad Hedibiam* x (XXII, 1000) : « Non salvat [Deus] irrationabiliter, et absque judicii veritate, sed causis praecedentibus; quia alii non susceperunt Filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt. »

d) L'exégèse de l'*Ambrosiaster* (XVII, 127-8) est très curieuse : « Hi secundum propositum vocantur, quos credentes praescivit Deus futuros sibi idoneos : ut antequam crederent scirentur... Istos quos praescivit sibi devotos, ipsos elegit ad promissa praemia capessenda... *Conformes fieri imaginis Filii sui.* Hoc dicit quia ideo praedestinantur in futurum saeculum ut similes fiant Filio Dei... *Quos autem justificavit, hos et magnificavit.* Hoc dicit quod supra, quia quos praescivit Deus aptos sibi, hi credentes permanent... De ceteris quos non praescivit Deus, non est illi cura in hac gratia, quia non praescivit illos futuros idoneos. At si credant aut eligantur ad tempus... non permanent ut magnificentur. » Le fond du système, c'est qu'il y a deux catégories d'appelés : ceux qui, devant persévérer jusqu'au bout, sont appelés selon le propos et sont l'objet de la prescience et de la prédestination (à la gloire); ceux qui ne persévèrent pas, qui ne sont ni connus d'avance (en tant que fidèles) ni prédestinés.

e) *Pélage* (XXX, 684-5), dont le commentaire a dû être retouché, établit une identité suspecte entre la prescience et la prédestination : « Praedestinare idem est quod praescire. » Il ajoute : « Ergo quos praevidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria... *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit...* Quos praescivit credituros, hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. Aut certe discretio non in personis, sed in tempore est. » C'est tout ce qu'on trouve chez lui de plus clair. Est-ce la théorie de l'Ambrosiaster sur la double vocation, que différencie la persévérance finale? D'autre part l'identité établie entre la prédestination et la prescience ne va-t-elle pas à supprimer la prédestination, pour ne garder que la prévision à laquelle le décret divin serait enchaîné? Ce serait alors du pur pélagianisme. Si, au contraire, la prescience se perdait dans la prédestination et n'en était qu'un aspect, nous aurions l'erreur des prédestinatiens.

En tout cas, la terminologie très spéciale de Pélage et de l'Ambrosiaster nous prépare aux variations d'Augustin.

3. *Opinions successives de saint Augustin.*

L'exégèse de saint Augustin sur les chapitres VIII et IX de l'Épitre aux Romains subit avec le temps une transformation radicale. On peut consulter à ce sujet K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustinus,* Fribourg-en-Br. 1908 et V. Weber, *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels, resp. der Verse 14-23 des Römerbriefs bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich,* Wurzbourg, 1889.

Première phase. — En 388, Augustin interprétait saint Paul comme les autres Pères; mais son langage, en faveur de la bonne volonté de l'homme qui précéderait la conversion, est plus difficile que celui de ses devanciers. Il écrivait par exemple, *De diversis quaestion. octoginta tribus,* LVIII, n° 4 : « Praecedit aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione; et item praecedit in aliis peccatoribus quo digni sint obtusione (*variante :* obtunsione) »; n° 5 : « Parum est velle nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui vocat ad pacem, nisi voluntas praecesserit; quia in terra pax hominibus bonae voluntatis » (XL, 72-73). Dans les *Rétractations,* I, 26 (XXXII, 628), il explique la dernière phrase en disant qu'il a parlé *post paenitentiam,* car l'appel au repentir, qui prévient la volonté, est lui-même une miséricorde.

En 394, dans son *Expositio quarumdam propos. ex epist. ad Roman.* LV (XXXV, 2076) il explique ainsi Rom. 8^{28-30} : « Propositum Dei accipiendum est, non ipsorum... Non enim omnes qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt : hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem Dei pertinet; nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit. Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint : nemo autem venit qui vocatus non fuerit. » Dans ce passage, saint Augustin ne s'éloigne pas de l'exégèse commune. S'il distingue deux catégories d'appelés, conformément à la parabole évangélique des invités, plusieurs Pères l'avaient fait avant lui. Origène, saint Cyrille d'Alexandrie, Pélage lui-même, ce semble, entendent comme lui le *propositum* (πρόθεσις) du propos de Dieu. Or, ajoute-t-il, ce propos de Dieu qui s'exerce dans la vocation, c'est-à-dire dans l'ordre d'exécution, se rapporte à la prescience et à la prédestination, c'est-à-dire à l'ordre d'intention. Tout cela est fort correct et Augustin, dans ses *Rétractations* (I, 23), n'y trouve rien à reprendre. Mais, un peu

plus loin, il écrivait, *Propos.* LX (XXXV, 2079) : « Non elegit Deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praescientia; ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur... Quod ergo credimus, nostrum est : quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum. » De même, *Propos.* LXI (*Ibid*). : « Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi. » C'était se mettre en opposition ouverte avec saint Paul (Eph. 2^{8}) et l'ensemble des Pères. Aussi saint Augustin ne manqua pas de se rétracter et de substituer à ses assertions antérieures la formule catholique, *Retract.* I, 23 (XXXII, 621-622) : « Utrumque nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est... Utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum quia non fit nisi volentibus nobis. »

Deuxième phase. — Dès 397, dans sa lettre à Simplicien, il condamnait les expressions malheureuses qui avaient pu lui échapper jusqu'alors et formulait une théorie nouvelle qu'on peut regarder comme sa pensée définitive, puisqu'il n'y trouve rien à relever dans ses *Rétractations* et qu'il y renvoie sans réserve dans le *De praedest. sanctorum* 4 et le *De bono perseverantiae* 20. Commentant Rom. $9^{10\text{-}29}$, il résume ainsi le dessein de Paul : montrer que nul ne doit se glorifier de ses mérites, puisque le mérite n'est pas possible sans la grâce, qui dépend de Dieu seul. En effet la foi, même imparfaite et initiale, suppose la pensée salutaire, c'est-à-dire l'appel divin. Or l'appel de Dieu est une grâce absolument gratuite : « Nemo enim credit qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens; quia merita fidei sequuntur vocationem potius quam praecedunt... Nisi ergo vocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat justificari et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia. » (*De divers. quaest. ad Simplician.* II, 7, XL, 115). Augustin prouve que l'élection de Jacob, de préférence à Ésaü, ne dépend pas plus de ses œuvres *prévues* que de ses œuvres actuelles; mais il raisonne toujours comme s'il s'agissait d'une vocation *personnelle* à Jacob et d'une vocation *efficace* à la foi, tandis qu'il s'agit de l'*élection théocratique* d'Israël et des relations de deux *peuples* comparés l'un à l'autre. Bien plus, il suppose que le mot du prophète (*Jacob dilexi, Esau autem odio habui*), quoique postérieur en fait à l'apparition des deux frères, se rapporte au moment qui précède leur

naissance (*Ibid.* n° 4) : « Quod quidem scriptum est in propheta qui longe posterior prophetavit quam illi nati et mortui sunt : sed tamen illa sententia videtur commemorata qua dictum est *Et major serviet minori,* et antequam nati et aliquid operati essent. » La base exégétique manque et les raisonnements s'en ressentent.

Le grand docteur reprend tous ses avantages quand il en vient à démontrer que la bonne volonté de l'homme est un don de Dieu (*Ibid.* n° 12) : « Quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur. » Nous voilà ramenés au nœud du problème : la distribution des grâces, surtout de la première, l'*initium fidei,* et de la dernière, la persévérance finale. Dieu appelle celui-ci et il vient, Dieu appelle celui-là et il ne vient pas; c'est que Dieu a fait miséricorde au premier en l'appelant au moment où il suivra l'appel : « Illi electi, qui congruenter vocati; illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, *non electi, quia non secuti, quamvis vocati...* quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur » (*Ibid.* n° 14, XL, 119).

Troisième phase. — Dans le *De praedest. sanctorum,* III-V, n° 7-10 (XLIV, 964-968), Augustin fait brièvement l'historique de son changement d'opinion, qu'il attribue à ce texte mieux compris : *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* Il ajoute : « Mihi Deus... revelavit. » Dès lors il emploie souvent les passages de S. Paul sans avoir égard au contexte et ne les envisage que sous l'aspect le plus favorable à sa thèse.

C'est ainsi qu'il cherche dans l'Apôtre un appui pour étayer la *double vocation* qu'il a imaginée, *De corrept. et gratia,* 23 (XLIV, 929) : « Illi enim [*qui secundum propositum* vocati sunt] permanent usque in finem; et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse coeperunt. » *De praedest. sanctor.* 32 (XLIV, 983) : « Ait *Ipsis autem vocatis,* ut illos [les autres] ostenderet non vocatos : sciens esse quamdam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos ante praescivit et praedestinavit conformes imaginis Filii sui. »

En même temps il se désintéressait de plus en plus de la prescience et semblait même quelquefois la confondre avec la pré-

destination, *De dono persever.* 47 (XLV, 1022) : « Haec dona Dei, quae dantur electis secundum Dei propositum vocatis, in quibus donis est et incipere credere, et in fide usque ad vitae hujus terminum perseverare... si nulla est praedestinatio quam defendimus, non praesciuntur a Deo : praesciuntur autem; haec est igitur praedestinatio quam defendimus. Unde aliquando eadem praedestinatio significatur etiam nomine praescientiae. » Cf. *De praedest. sanctor.* 34 (XLIV, 985-986).

K. Kolb, dans l'ouvrage cité plus haut, prétend que la prédestination telle que l'entend saint Augustin, dans sa dernière étape, est inconciliable avec le libre arbitre. Le P. Morard O. P., rendant compte de ce livre dans la *Revue Thomiste* (1909, p. 340), reconnaît que la doctrine de saint Augustin n'est « ni thomiste ni moliniste », mais il nie « qu'elle se rapproche plutôt du molinisme ». Elle se tiendrait dans un juste milieu difficile à définir. En réalité, elle varie d'un ouvrage à l'autre; et ces variations n'eurent pour terme que la mort du grand docteur.

Voici ce que saint Prosper, vers 428, écrivait à l'évêque d'Hippone arrivé presque au terme de sa carrière (parmi les lettres d'Augustin CCXXV, 8, ou bien *P. L.*, XLIV, 953) : « *Illud qualiter diluatur, quaesumus patienter insipientiam nostram ferendo demonstres, quod retractatis priorum de hac re opinionibus, pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt; ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscujusque praeviderit, et sub ipso gratiae adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit.* » A part l'équivoque du mot *quia*, S. Prosper pose admirablement l'état de la question. S. Augustin répond, *De praedest. sanctor.* 27 (XLIV, 980) : « Certe si de divinarum Scripturarum tractatoribus qui fuerunt ante nos, proferrem defensionem hujusce sententiae, quam nunc solito diligentius contra novum Pelagianorum defendere urgemur errorem; hoc est, gratiam Dei non secundum merita nostra dari, et gratis dari cui datur, quia neque volentis neque currentis, sed miserentis est Dei; justo autem judicio non dari cui non datur, quia non est iniquitas apud Deum : si hujus ergo sententiae defensionem ex divinorum eloquiorum nos praecedentibus catholicis tractatoribus promerem; profecto hi fratres, pro quibus nunc agimus, acquiescerent : hoc enim significastis litteris vestris. » Il faut nous contenter de cette réponse générale qui est parfaitement recevable; mais on peut regretter que l'illustre docteur n'ait pas examiné en détail les textes de ses devanciers.

Le R. P. Allo O. P. présente une habile défense de l'opinion d'Augustin (troisième manière) dans la *Revue des sciences phil. et théol.* (t. VII, 1913, p. 263-273). Il ne dit pas comme Cajetan : *Etiam antequam praesciret Deus praedestinavit.* Il accorde que προγινώσκειν précède, non réellement en Dieu, mais dans l'ordre logique, l'acte appelé προορίζειν, l'intelligence précédant la volonté. Mais il ajoute : « Dans l'usage paulinien, le terme πρόγνωσις exprime quelque chose de bien plus restreint que la prescience des métaphysiciens... il implique déjà en quelque manière la prédestination et n'a jamais pour objet les réprouvés (p. 272-3). » N'y a-t-il point là deux équivoques? Que signifie le mot *impliquer*? Et s'agit-il de la prédestination (paulinienne) à la grâce ou de la prédestination (scolastique) à la gloire? Le P. Allo s'appuie sur des phrases scripturaires comme celle-ci : *Novit Dominus viam justorum,* sans songer qu'il est dit des pécheurs : *Novit Dominus opera eorum.* Dieu *connaît la voie des justes* pour l'approuver et la couronner, il *connaît la voie des méchants* pour la réprouver et la punir; et, en ce sens, la prescience du bien et du mal moral IMPLIQUE EN QUELQUE MANIÈRE la prédestination et la réprobation ; mais il ne s'ensuit pas que connaître signifie approuver ou réprouver, ni que la prescience soit pratiquement à confondre avec la prédestination.

Pour moi, je m'en tiens à la distinction de saint Thomas : En Dieu la prédestination *differt a praescientia secundum rationem, quia praescientia importat* SOLAM *notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum* (Rom. 8[29]).

II. — RÉPROUVÉ ET RÉPROBATION.

C'est par un véritable abus de langage qu'on imputerait à saint Paul une doctrine de la réprobation, au sens qu'a pris ce terme dans la théologie moderne. Le mot *réprobation* n'existe pas chez lui; le verbe *réprouver,* non plus. Quant à l'adjectif que la Vulgate traduit *reprobus,* il se dit d'une personne ou d'un objet « qui ne soutient pas l'examen ou l'épreuve » (ἀδόκιμος), par conséquent « inutile et sans valeur »; telle, une monnaie de mauvais aloi. C'est le contraire de *probatus* (δόκιμος). Il est de toute évidence qu'un pareil jugement, rejetant ou approuvant un sujet soumis à l'examen, quand même il serait prononcé par Dieu, appartiendrait essentiellement à la volonté *conséquente,* et n'aurait donc rien à voir avec la réprobation *antécédente,* dont il est ici ques-

tion. 1 Cor. 9^{27} : *Ne cum aliis praedicavero ipse reprobus* (ἀδόκιμος) *efficiar*. Cf. Rom. 1^{28}; 2 Cor. $13^{5.6.7}$; 2 Tim. 3^{16}; Tit. 1^{16}. — Ce n'est point d'ailleurs de ces passages, mais de certaines phrases de l'Épître aux Romains, détachées de leur contexte et commentées, à l'état isolé, par S. Augustin, que les partisans de la réprobation antécédente, positive ou négative, prétendent tirer leurs arguments. Calvin, Luther et Jansénius les mettent à la base de leurs sombres théories; mais tandis que les deux derniers se placent dans l'hypothèse du péché originel qui, d'après eux, a tué le libre arbitre, le réformateur de Genève déduit la réprobation, comme aussi la prédestination, du suprême domaine de Dieu sur les créatures et de la souveraine indépendance en vertu de laquelle « il ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation » (*Instit.* III, XXI, 5).

Aux partisans catholiques de la réprobation négative de faire voir qu'ils s'éloignent suffisamment de ces hérésiarques pour ne pas être atteints par l'anathème qui les frappe. A eux également de prouver, s'ils le peuvent, qu'il existe une différence réelle entre être voué d'avance à la damnation d'une certitude infaillible, et *être exclu du ciel, n'y être pas admis, être négligé ou laissé de côté, n'être pas compté au nombre des élus :* et cela en vertu d'une *volonté antécédente* de Dieu, dans quelque hypothèse que ce soit. On a fait remarquer non sans justesse que le verdict du censeur romain avait exactement le même résultat, soit qu'il rayât le nom de certains patriciens indignes, soit qu'il négligeât de les inscrire dans la liste des sénateurs.

Nous croyons avoir montré que S. Paul ne prête aucun appui à ces systèmes. Quant à la pensée de S. Augustin, sur laquelle on s'entend si peu, nous ne pouvons l'examiner ici. Mais si son fidèle disciple, S. Prosper d'Aquitaine, l'a bien comprise, nous n'avons aucune peine à y souscrire (*Pro Augustino responsiones*, XII, LI, 184) : « Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati. Essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate ac veritate mansuri. » Si la non-prédestination (ou réprobation négative) vient de ce que Dieu prévoit qu'ils ne persévéreront pas (*quia praesciti sunt casuri*), toute difficulté s'évanouit; seulement il ne faut plus parler de réprobation *antécédente,* soit positive soit négative.

NOTE I. — FORME DE DIEU ET FORME D'ESCLAVE

(Phil. 2^{5-11}).

2^{5} : Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
^{6} ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ,
^{7} ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ^{8} ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ.

Il importe de bien distinguer les questions capitales, qui affectent la portée doctrinale du texte, des questions secondaires, qui n'intéressent que les détails. Sur les points essentiels, la tradition est pleinement d'accord, bien que le sens précis de quelques termes prête à discussion.

Le lecteur pourra consulter l'importante monographie de H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil.* 2, 5-8, 1re partie : *Historische Untersuchung,* Rome, 1914 (*Biblioth. de l'Institut biblique*). On y trouvera la bibliographie complète du sujet (p. XIII-XXX), une ample moisson de passages patristiques et l'exposé rapide des systèmes protestants et rationalistes (p. 193-229). Ce livre serait à louer sans réserves si l'auteur ne faisait porter tout l'effort de la discussion sur un point secondaire (le sens du mot ἁρπαγμός) et s'il ne partait d'une thèse préconçue qui l'expose à solliciter les textes.

I. LES POINTS DOCTRINAUX SUR LESQUELS L'ACCORD SUBSISTE.

Ils sont au nombre de quatre :

1. Tous les Pères et écrivains ecclésiastiques — à l'exception de l'Ambrosiaster et de Pélage qui ont pourtant conscience d'être hors du courant de la tradition commune — *regardent Phil.* 2^{6-7a} *comme s'appliquant au Christ préexistant,* et considèrent par conséquent le dépouillement (ἐκένωσεν) comme accompli par la *volonté divine* de l'Homme-Dieu. La pensée des Pères ressort déjà du fait qu'ils font consister le dépouillement dans l'incarnation

elle-même et ne peuvent donc pas l'attribuer à la volonté humaine du Christ.

Sur ce point, aucun doute possible. L'aveu de Velasquez est significatif. Voir p. 375, note. Les seules exceptions sont Pélage et l'Ambrosiaster. Pélage commente ainsi (XXX, 845) : « *In forma Dei,* in qua erat, sive quia absque peccato erat : ad imaginem Dei scilicet. *Formam servi accipiens,* ita ut etiam pedes lavaret apostolorum. » Tout cela ne peut se rapporter qu'à Jésus-Christ homme. Mais Pélage ajoute une remarque qui ne semble pas à sa place et qui est peut-être une apostille de quelque lecteur scandalisé : « Multi praeterea hunc locum ita intelligunt quod secundum divinitatem se humiliaverit Christus, secundum formam scilicet, secundum quam aequam aequalitatem Dei non rapinam usurpaverit, quam naturaliter possidebat. *Et exinanivit se*, non substantiam evacuans, sed honorem declinans : *formam servi,* hoc est naturam hominis inducendo. » — L'Ambrosiaster au contraire est fort explicite (XVII, 408-9) : « Christus semper in forma Dei erat, quia imago est invisibilis Dei. Sed apostolus de Dei Filio, cum incarnatus homo factus est, tractat dicens : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu,* id est Deo et homine. *Qui cum in forma Dei esset,* inter homines utique conversatus, verbis et operibus apparebat ut Deus. Forma enim Dei nihil differt a Deo... *Sed semetipsum exinanivit,* hoc est potestatem suam ab opere retraxit... *Formam servi accipiens,* dum tenetur et ligatur et verberibus agitur... Non enim mihi, sicut quibusdam, videtur sic formam servi accepisse dum homo natus est. » Ainsi donc, pour l'Ambrosiaster, *prendre la forme de l'esclave,* c'est accepter les humiliations et les souffrances; *se dépouiller,* c'est cacher sa puissance : *être dans la forme de Dieu*, c'est se manifester Dieu par ses actes et ses paroles, après l'incarnation. Cependant l'opinion contraire est mentionnée. — Je ne fais pas entrer en ligne de compte la prétendue lettre de S. Denys d'Alexandrie à Paul de Samosate. Cette œuvre, bien plus récente, est d'un auteur suspect. Cf. Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Lit.,* 1903, t. II, p. 188.

2. *La forme de Dieu est la divinité.* — Un autre point commun à tous — sans même excepter les deux dissidents signalés plus haut — c'est la manière d'entendre la forme de Dieu comme identique à la divinité. La synonymie est diversement établie : la forme de Dieu signifiant tantôt sa nature, tantôt sa substance, tantôt son essence, tantôt son caractère spécifique ou son image substantielle, tantôt l'ensemble des perfections et des attributs

divins; mais ces variantes sont évidemment accidentelles, puisqu'en toute hypothèse, *la forme de Dieu c'est Dieu*.

a) Les uns identifient purement et simplement la forme de Dieu avec *la substance de Dieu* (οὐσία, *substantia*) : S. Basile, *Contra Eunom.* I, 18 (XXIX, 552 : Ἐγὼ γὰρ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν ἴσον δύνασθαι τῷ ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν φημί); S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* 4 (XLV, 672 : Ἡ δὲ μορφὴ τοῦ Θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν); S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarnat. Domini*, 10 (LXXV, 1432 : Ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ οὐσία τοῦ Θεοῦ); Théodoret, *Dialog.* 2 (LXXXIII, 189 : τῆς θείας οὐσίας ἡ ἰδιότης). Sur ce point Apollinaire de Laodicée, *Antirrh. contra Eunom.* (*Texte und Unters.* VII, 3 p. 206) parle comme S. Basile : Τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ἐν οὐσίᾳ ἐστὶ Θεοῦ· οὐ γὰρ ἄλλο μορφὴ καὶ ἄλλο οὐσία Θεοῦ, ἵνα μὴ σύνθετος.

b) D'autres identifient la forme de Dieu avec la *nature de Dieu* (φύσις, *natura*). Ainsi S. Jean Chrysostome, *Homil.* VI, 1 et 2 (si la forme d'esclave désigne, comme on n'en peut douter, la nature humaine, la forme de Dieu doit désigner la nature divine : ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ, Θεοῦ φύσις); Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, 10 (LXXXIX, 172 : Ἡ δὲ μορφὴ φύσις ἐστίν, ὥς φησιν τῶν ἁγίων διδασκάλων χορός), qui d'ailleurs explique également forme par substance (*Ibid.* 180); S. Jean Damascène *Advers. Nestor.* 10 (XCV, 1193), qui invoque aussi toute la tradition; parmi les Latins, S. Hilaire, *De trinit.* XII, 6 (X, 437 : Esse in forma Dei non alia intelligentia est quam in Dei manere natura). Victorin, si nous le comprenons bien (*Adv. Arium* 4, VIII, 1119 : Filius Dei forma Dei est, id est vita quae est forma viventis), pense au principe d'opérations plutôt qu'au caractère spécifique. Voir dans son *Comment.* (VIII, 1207 : Quid forma? Non figura, non vultus, sed imago et potentia) une théorie passablement obscure.

c) D'autres, sans s'expliquer davantage, disent que la forme de Dieu est la *divinité* : S. Athanase, *Contra Arian. orat.* III, 5 (XXVI, 332 : ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρός); S. Ambroise, *De fide*, V, 8 (XVI, 698 : Quid est in Dei forma, nisi in divinitatis plenitudine?); l'Ambrosiaster (XVII, 408 : Forma Dei nihil differt a Deo). — Plusieurs aboutissent à cette identification au moyen d'un raisonnement : « Comme celui qui possède une *forme d'homme* est évidemment homme, celui qui possède *une forme de Dieu* est certainement Dieu. » Ainsi S. Hilaire, *De trinit.* X, 22 (X, 360), S. Basile, *Contra Eunom.* I, 18 (XXIX, 552).

d) Tertullien doit être étudié à part. Il lisait dans sa version latine ou traduisait ainsi : « In effigie Dei constitutus non rapinam

existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi (*Adv. Marcion.* v, 20, édit. Kroymann, Vienne, 1906, p. 647-8). » *Effigies* n'est pas une bonne traduction de μορφή. Tertullien soutient qu'on doit l'entendre comme *imago* dans Col. 1[15] : Image substantielle qui n'établit entre Dieu le Père et Dieu le Verbe (*Sermo Deus*) aucune inégalité. L'équation *forme* ou *image de Dieu* = *Dieu* était même à ses yeux si certaine qu'il s'en servait pour prouver que *effigies servi* désignait une humanité *véritable*, non une apparence, un fantôme sans réalité : « Quod si in effigie et imagine [Dei], qua filius Patris, vere Deus, praejudicatum est etiam in effigie et imagine hominis, vere hominem inventum. » — Cette synonymie de μορφή et de εἰκών serait-elle aussi dans S. Grégoire de Nazianze, *Orat. theol.* IV, 3 (XXXVI, 105 : τῷ τὴν θείαν εἰκόνα δουλικῇ μορφῇ συγκεράσαντι)?

3. *Le dépouillement* (κένωσις) *a lieu au moment de l'incarnation;* il n'est autre chose que le fait de l'incarnation; car tous les Pères entendant ces mots « prenant la forme d'esclave » au sens de « assumant la nature humaine ». Par suite, l'exemple d'abnégation que S. Paul propose aux Philippiens se vérifie déjà dans l'incarnation elle-même, bien qu'il se continue dans la vie d'humiliation et d'obéissance du Verbe incarné.

Origène, *In Jerem.* XIV, 9 (édit. Klostermann, 1901, p. 114 : Ἅμα γὰρ ἀνέλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφὴν καὶ ἑαυτὸν ἐκένωσεν) ; cf. *In Joann.* XX, 16 édit. Preuschen, 1903, p. 350; Chrysostome, *In Phil. hom.* VII (LXII, 229 : πῶς ἐκένωσεν; μορφὴν δούλου λαβών); Eusèbe, *De eccles. theol.* I, 20 (édit. Klostermann, 1906, p. 90-91). — Il serait aisé de multiplier les citations; mais le fait n'est pas contesté. C'est parce qu'il ne peut pas le méconnaître et qu'il ne veut pas trop s'éloigner du sentiment commun des Pères, que Velasquez, lui aussi, fait coïncider le dépouillement avec l'incarnation. Il ne demande qu'un moment, un tout petit instant de répit, pour laisser à la volonté humaine du Christ le temps d'accepter une existence pauvre et misérable, au lieu de la condition glorieuse dont il avait le choix. Car c'est dans cet *acte de volonté humaine* que Velasquez place le dépouillement et c'est en quoi il s'écarte de la tradition patristique : « Tam exinanitionem quam formam servi de vera carne et substantiali hominis forma, quam Christus suscepit, potius accipienda putamus, frequentissimae Patrum interpretationi assentientes : *si tamen ipsi nobis vel unicum saltem temporis instans velint liberaliter retribuere.* » Mais cet *unique petit instant* qu'il réclame modifie totalement l'exégèse du texte.

4. *La forme de Dieu et la forme d'esclave s'unissent sans se confondre ni se mêler.* Le dépouillement ne signifie donc pas une diminution quelconque de la forme de Dieu. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait. A partir du quatrième siècle on exprima cela par une formule quasi stéréotypée : *Manens quod erat assumpsit quod non erat.*

La formule stéréotypée se trouve dans S. Grégoire de Nazianze, *Orat. theol.* II, 19 (XXVI, 100 : Ὃ μὲν ἦν διέμεινεν, ὃ δὲ οὐκ ἦν προσέλαβεν), S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarn. Dom.* 8 (LXXV, 1428 : Μένων γὰρ ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν), Basile de Séleucie, *Orat.* 9 (LXXXV, 137 : Μεμένηκε γὰρ ὃ ἦν, λαβὼν ὃ οὐκ ἦν), S. Ambroise, *De fide,* V, 8 (XVI, 1196 : Non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat), Théophile d'Alexandrie traduit par S. Jérôme *Epist.* 98 (XXII, 795 : Mirum in modum coepit esse quod nos sumus et non desivit esse quod fuerat), et beaucoup d'autres, quelquefois sous une forme moins incisive mais plus précise encore; par exemple, S. Léon le Grand *Sermon.* XXIV, 3 (LIV, 205 : Qui verus est Deus, idem verus est homo) et XXIII, 2 (LIV, 201 : Sicut formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit); de même S. Augustin, *Contra serm. Arian.* 8 (XLII, 689 : Cum in forma Dei, antequam ab illo forma servi esset accepta, nondum erat filius hominis sed filius Dei; cui Patris aequalitas rapina non erat sed natura... Nondum ergo erat Christus, quod esse coepit cum semetipsum exinanivit, non formam Dei amittens sed formam servi accipiens).

II. QUELQUES POINTS OU L'ACCORD N'EST QUE PARTIEL.

1. *Sens de* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.

Tous les écrivains ecclésiastiques — à l'exception de Novatien — voient dans ces paroles l'affirmation d'un droit appartenant au Verbe avant l'incarnation. En effet, quel que soit le sens précis de ἁρπαγμός et de quelque manière qu'on lie cette incise, soit avec ce qui précède soit avec ce qui suit, le fait pour le Verbe de penser que son égalité avec Dieu n'était pas un ἁρπαγμός prouve invinciblement qu'il était en possession légitime et incontestée de ce droit.

Novatien part de ce principe que le Christ, comme homme et comme Dieu, *obéit* en tout à son Père, *De Trinit.* 22 (III, 930) : « Denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis, post ipsam praeterea resurrectionem, omnem Patri in omnibus rebus oboedientiam praestitit pariter ac prae-

stat. » Jamais il n'osa se comparer à son Père : « Quamvis se ex Deo Patre Deum esse meminisset nunquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit. » Le texte de S. Paul le prouve : « Ex quo probatur nunquam arbitratum illum esse rapinam quamdam divinitatem, ut aequaret se Patri Deo. » Ainsi le Christ n'a pas regardé sa divinité [d'ordre inférieur] comme une *occasion*, ou un *motif* ou un *moyen de s'arroger à tort* l'égalité avec son Père ; et c'est ce que Novatien entend par *rapina*. — Cette doctrine franchement hérétique et non moins arbitraire a trouvé de nos jours de très nombreux adeptes chez les rationalistes de toutes les écoles. La plupart conçoivent la chose à la manière de Novatien : le Christ n'a pas abusé de sa haute dignité (de sa forme divine) pour essayer de s'égaler à Dieu. Ainsi Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], p. 274 : « Il n'a pas cherché par égoïsme et par orgueil à se poser en égal de Dieu, à usurper de prime abord l'égalité divine. Il a résisté à cette tentation première d'agrandir son être. » De même, avec des variantes, Baur, Hilgenfeld, Beyschlag, B. Weiss, Holtzmann, Deissmann etc. Le Christ n'a pas prétendu à une égalité qui ne lui appartenait pas, peut-être avec allusion à Adam (Brückner) ou à Lucifer (J. Weiss), qui voulurent s'égaler à Dieu. D'autres, partant d'une *certaine* égalité avec Dieu, qui aurait appartenu au Christ, affirment que celui-ci ne s'en est pas prévalu pour élever ses prétentions (Pfleiderer, Von Soden, Cremer, J. Agar Beet, J. Ross etc.). Cf. p. 380-381, note.

Mais, tandis que plusieurs Pères insistent sur *l'assertion de ce droit* et traitent la proposition comme une phrase complète à laquelle rien ne manque, d'autres pensent que saint Paul veut surtout donner *une leçon d'abnégation* et subordonnent par conséquent l'incise à la proposition suivante. Les premiers prennent ἁρπαγμός au sens actif (vol, larcin, acquisition injuste); les autres le prennent au sens passif (butin, aubaine, possession illégitime), comme synonyme de ἅρπαγμα. Ceux-ci conçoivent ainsi le mouvement de la pensée : « Subsistant dans la forme de Dieu, il ne craignit pas de perdre l'égalité divine (*ou* il ne chercha pas à s'en prévaloir), *mais au contraire* il se dépouilla. » Ceux-là présentent ainsi l'association des idées : « Subsistant dans la forme de Dieu, il avait pleinement le droit de se regarder comme égal à Dieu. *Néanmoins* il se dépouilla. » On peut dire en gros que les Pères latins patronnent en général cette dernière exégèse, au lieu que les Pères grecs favorisent l'autre; mais l'absence de tout commentaire ou la brièveté des textes ne permet pas toujours de se prononcer avec quelque assurance.

A) Pour le *sens passif* de ἁρπαγμος, il suffira d'interroger les chefs d'école. — *a*) Origène (*In Joan.* 1[32], édit. Preuschen, 1903, p. 41) dit que le Christ, en s'abaissant jusqu'à la mort « a manifesté pour nous plus de bonté que si, regardant comme un ἁρπαγμός d'être égal à Dieu, il avait refusé de se faire esclave pour le salut du monde » : Πλείονα... τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνωσε γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, ἢ εἰ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γένεσθαι δοῦλος. Cf. *In Joan.* 6[57]; *Ibid.* p. 166. — *b*) Théodore de Mopsueste (*Comment.* édit. Swete, Cambridge, 1880, t. I, p. 216) : « Non magnam [Christus] reputavit illam quae ad Deum est aequalitatem, et elatus in sua permansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate praeelegit humiliora sustinere. » — *c*) S. Jean Chrysostome expose sa pensée très au long et avec une clarté parfaite (*Comment. Hom.* VII, 1, LXII, 227-9) : « Ce qu'on a dérobé, ce qu'on retient injustement, on s'y cramponne, on n'ose pas s'en séparer un instant, de peur de le perdre; il en est autrement pour ce qu'on tient de la nature et qu'on est sûr de retrouver quand on voudra. » Ainsi l'usurpateur n'ose pas déposer son sceptre, ni le tyran sa pourpre; tandis que le roi légitime ne craint pas de quitter les insignes de la royauté. Et encore la comparaison cloche-t-elle, car il n'y a pas de dignité que l'homme tienne de la nature. Mais le Fils de Dieu, qu'a-t-il à craindre en s'abaissant? Ὁ τοῦ Θεοῦ υἱὸς οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος· οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα, οὐκ ἐδεδοίκει μή τις αὐτὸν ἀφέληται τὴν φύσιν, ἢ τὸ ἀξίωμα. Paroles d'or! — *d*) Isidore de Péluse suit pas à pas saint Chrysostome (*Epist.* IV, 22, LXXVIII, 1072) : Εἰ ἕρμαιον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν... Δοῦλος μὲν γὰρ καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἱοθεσίᾳ τιμηθεὶς ἅτε ἅρπαγμα ἢ εὕρημα τὴν ἀξίαν ἡγησάμενος, οὐκ ἂν ὑποσταίη οἰκετικὸν ἔργον ἀνύσαι ,ὁ δὲ γνήσιος οἷός κτλ. Ainsi un affranchi, un fils adoptif, ne veut pas s'abaisser à faire des œuvres serviles, parce qu'il considère sa condition et son rang nouvellement acquis comme un ἕρμαιον, un εὕρημα, ou un ἅρπαγμα. Au contraire, le fils légitime ne craint pas de déchoir parce qu'il tient de la nature sa qualité de fils. Le grand intérêt de ce commentaire, c'est que saint Isidore remplace ἁρπαγμός par ἅρπαγμα et qu'il en précise le sens au moyen des synonymes εὕρημα (trouvaille, découverte inespérée) et ἕρμαιον (bonne aubaine, profit dû à Hermès, le dieu des marchands et des voleurs), dont la signification avec ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι et mots semblables n'est pas douteuse.

B) On range assez ordinairement parmi les défenseurs du

sens actif de ἁρπαγμός tous ceux qui concluent de notre texte que le Christ n'a pas *volé* son égalité avec Dieu, puisqu'il la tenait de sa nature. Tels Didyme l'Aveugle (*De trinit.* I, 26, XXXIX, 389), S. Cyrille de Jérusalem (*Catech.* X, 9; XXXIII, 672 : Οὔτε γὰρ υἱὸς ἥρπασεν, οὔτε πατὴρ ἐφθόνησε τῆς μεταδόσεως); Apollinaire de Laodicée ou l'auteur du *Dialog. de Trinit.* II (dans *Texte und Untersuch.* VII, 3, p. 280 : Οὐχ ἥρπασεν ἀλλ' ἔχει τῇ φύσει), S. Isidore de Péluse (*Epist.* I, 139, LXXVIII, 273 : Οὐχ ἥρπασε θεότητα καὶ βασιλείαν, ἀλλ' ἔμφυτον ἔσχε πρὸ τῶν αἰώνων), S. Cyrille d'Alexandrie (*De incarn. Domini,* 10, LXXV, 1429), etc. De ce que le Christ est en possession légitime de l'égalité divine, on peut fort bien conclure que cette possession n'a pas une origine injuste ou illégitime; mais au point de vue strictement exégétique, il faut dire avec Chrysostome (*Homil.* VII, 1, LXII, 299) : Οὐκ εἶπε· οὐχ ἥρπασεν, ἀλλά· οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.

On ne doit pas non plus supposer sans examen que les Pères latins prenaient *rapina* au sens actif dans leur version *non rapinam arbitratus est;* car le mot *rapina* a l'un et l'autre sens. C'est donc presque toujours le contexte qui décide. (Cf. A. d'Alès, *Recherches de science relig.* 1910, p. 260-9).

Au surplus, il est d'autant moins utile de s'engager à fond dans ces controverses que, pour le théologien, les deux sens reviennent au même : *une chose qu'on possède sans l'avoir usurpée* (sens passif de ἁρπαγμός) étant une possession légitime, et une possession légitime n'étant pas le fruit d'une *usurpation* (sens actif).

En somme, tous les écrivains ecclésiastiques trouvent dans le τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ l'assertion que le Fils est égal au Père. Fait si notoire qu'il se passe de preuves. Qu'ils arrivent à cette conclusion par voie de raisonnement et comme théologiens, ou par voie d'analyse et comme exégètes; qu'ils admettent l'équivalence grammaticale entre ἴσα Θεῷ (adverbe) et ἴσος Θεῷ (adjectif), ou bien qu'ils la déduisent du texte et du contexte, qu'importe après tout? Pour tous, en définitive, le Verbe est en possession incontestée de l'égalité divine et cette égalité exprime ou suppose l'égalité de nature, autrement dit la consubstantialité.

2. *Sens précis de* ἐκένωσεν ἑαυτόν, *exinanivit semetipsum.*

En général, les Pères se bornent à dire que le Christ s'est dépouillé en se faisant homme, mais sans en expliquer le comment.

Toutefois leurs brèves indications semblent favoriser l'une ou l'autre des deux conceptions suivantes :

A) *L'anéantissement est pris au sens absolu, comme l'acte d'abaissement ou de condescendance d'une personne divine assumant une nature créée.* Pour un Dieu, s'unir hypostatiquement à un être fini, quel qu'il soit, c'est une sorte de déchéance morale. A ce point de vue, la qualité et la condition de la créature, élevée à la personnalité divine, sont complètement indifférentes; car, rien ne pouvant combler l'abîme du fini à l'infini, la distance entre Dieu et la plus parfaite ou la plus glorieuse des créatures reste la même, incommensurable. Dans toute union hypostatique, en vertu de la communication des idiomes, l'infini devient fini, le créateur devient créature, celui qui est égal à Dieu devient inférieur à Dieu : et c'est en quoi consisterait l'anéantissement du Verbe fait chair.

On ne trouvera peut-être pas cette théorie expressément développée chez les Pères; mais on peut la déduire de leurs expressions : quand ils disent, par exemple, que le Verbe *descend* (κατέρχεται, καταβαίνει) dans une nature inférieure (Augustin, *In Psalm.* 103, *serm.* IV, 8, XXXVII, 1384 : Ut autem sit mediator *descendat* a superiore ad inferiorem, ab aequalitate Patris; faciat quod ait apostolus : *Semetipsum exinanivit*); ou bien quand ils expriment l'anéantissement du Christ par la formule si connue : *Manens quod erat assumpsit quod non erat;* μένων ὃ ἦν ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν. — En revanche les scolastiques s'y complaisent. Ils y étaient invités par la Glose ordinaire : *Exinanire est ab invisibilitatis suae magnitudine se visibilem demonstrare.* L'interprétation de la Glose est empruntée textuellement à S. Grégoire le Grand (*Moral.* II, 23, LXXV, 576). S. Thomas lui donne un tour un peu différent : « *Inane* opponitur pleno; natura autem divina satis est plena... natura autem humana non est plena... sed *inanis.* » Cornelius a Lapide, abondant en ce sens, s'efforce de prouver que si Dieu est l'Être, la créature est le non-être ou le néant. Avant l'incarnation, dit Cajetan, le Christ était *absolument et en tout* égal au Père; après l'incarnation, il ne l'est que d'une manière et comme Dieu : ce qui semble constituer une déchéance, une chute. Le prince des commentateurs de S. Paul, Estius, est du même avis : « *Semetipsum exinanivit,* quasi dicat : non alienum deposuit, sed semetipsum, qui verus erat Deus, ad imum usque dejecit, ac divinitatem quodammodo exuit. » Ce n'est pas pour avoir pris une nature humaine sujette aux douleurs et à la mort, mais pour s'être uni à une créature « quae, respectu Dei totius creaturae

Domini, servilis est ». En résumé, d'après cette explication qui semblera peut-être un peu subtile, s'anéantir c'est se faire petit, semblable au néant, borné dans le temps, l'espace, la manière d'être et de paraître (χωρητός). On connaît la belle définition de S. Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXVII, 3, XXXVI, 285) : Ἀλλ' ἐπειδὴ κενοῦται δι' ἡμᾶς, ἐπειδὴ κατέρχεται (κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν) διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται. Mais cet *abaissement* (ὕφεσις), cet *amoindrissement* (ἐλάττωσις) de la *gloire* divine, en quoi consiste le *dépouillement* (κένωσις), ne rentre-t-il pas plutôt sous la conception suivante que nous allons maintenant exposer?

B) *Le dépouillement est pris au sens relatif, comme l'acte par lequel le Verbe renonce à une chose qu'il pourrait et qu'il devrait avoir.* Ce quelque chose ne peut évidemment pas concerner la nature divine, qui ne comporte pas le plus et le moins; c'est donc quelque chose qui découle de la nature, qui lui est inhérent, tout en étant séparable d'elle, comme serait la gloire extrinsèque, les honneurs dus à la divinité, l'adoration, la reconnaissance, en un mot le traitement qu'elle mérite de la part des créatures raisonnables. Or, tous ces biens extérieurs, le Verbe s'en est volontairement dépouillé en prenant la forme d'esclave, en s'unissant à une nature destinée dans les plans de Dieu à l'ignominie, à la souffrance et à la mort.

Cette conception du dépouillement est non seulement orthodoxe mais si naturelle qu'on serait surpris que les Pères n'y aient pas songé. Aussi n'est-elle pas nouvelle, bien qu'elle soit plutôt indiquée que formulée explicitement. — Dans une lettre de l'église des Gaules écrite en 178 et rapportée par Eusèbe (*Hist.* v, 2, édit. Schwartz, 1903, p. 428) il est dit que les confesseurs, couverts de glorieuses blessures reçues pour la foi, refusaient le titre de martyrs auquel ils avaient droit, imitant en cela le Christ : ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. N'est-ce pas insinuer clairement que le Verbe a renoncé pour la nature humaine aux honneurs qui lui étaient dus en qualité de Dieu? — Les décrets du concile d'Antioche contre Paul de Samosate sont très probablement apocryphes mais ils nous offrent un exemple intéressant d'exégèse ancienne, confirmée du reste par d'autres autorités (Mansi, t. I, p. 1037) : Jésus-Christ πεπίστευται Θεὸς κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα Θεῷ. — S. Hilaire s'exprime exactement de même. Bien qu'il affirme souvent que la forme de Dieu est immuable et inamissible (Cf. *De trinit.* VIII, 47, X, 271, et X, 22, X, 360), il ne laisse pas de dire à l'occasion que le Christ a quitté son égalité avec Dieu, ou même sa forme divine

(*De trinit.* VIII, 45, X, 270) : « Exinanivit se ex Dei forma, id est ex eo quod aequalis Deo erat »; et encore (*Ibid.* XII, 6, X, 437) : « quia ex Dei aequalitate, id est ex forma ejus in servi formam, decederet ». Cela prouve que l'évêque de Poitiers prenait l'égalité avec Dieu tantôt au sens absolu, tantôt au sens relatif, pour les droits inhérents à la nature divine, dont Jésus-Christ se dépouille dans sa nature humaine.

C'est de la même façon qu'il faudra expliquer tous les Pères qui prennent ἐκένωσεν ἑαυτόν au sens relatif de *dépouillement* et non pas au sens absolu d'*anéantissement*. Se dépouiller, c'est quitter quelque chose, qui ne peut être que la gloire extérieure ou les honneurs dus à un Dieu. Nous connaissons déjà les textes de S. Jean Chrysostome d'après lequel le Christ « n'a pas craint de descendre de son rang ou de sa dignité » (LXX, 229 : οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος), parce qu'il savait qu'il les retrouverait quand il voudrait. N'est-ce pas ce qu'affirme aussi S. Isidore de Péluse, lorsqu'il dit que « si le Fils de Dieu avait considéré l'égalité avec Dieu comme une acquisition qu'on pouvait lui ravir il ne se serait pas abaissé » (*Epist.* IV, 22, LXXVIII, 1072)? Et quel autre sens donner aux paroles de Théodore de Mopsueste citées plus haut (p. 539)?

Il est à peine besoin d'avertir que cette conception n'a rien de commun avec l'hypothèse de Velasquez. Pour celui-ci, c'est la *volonté humaine* du Christ qui renonce aux prérogatives divines, immédiatement *après* l'incarnation; pour les Pères, c'est le *Verbe avant* l'incarnation, qui y renonce pour la nature humaine. Le Christ homme, selon Velasquez, veut conquérir les honneurs divins au lieu de les recevoir en don; le Fils, au gré des Pères dont nous venons d'exposer l'opinion, ne veut pas en se faisant homme se prévaloir des droits que lui confère sa génération éternelle.

Quelques lecteurs se demanderont si le sens de Paul ne serait pas virtuellement double; si le *dépouillement* opéré dans la personne du Christ — sans distinction de volonté divine ou de volonté humaine — ne pourrait pas englober en même temps le fait même de l'incarnation et les conséquences de la vie d'humiliation acceptée par le Christ. Cette question intéressante, qui vaudrait aussi pour 2 Cor. 8[8] (*propter vos egenus factus est, cum esset dives*), nous entraînerait trop loin.

NOTE J. — AUTHENTICITÉ DES PASTORALES

A qui veut porter un jugement indépendant sur l'origine des Pastorales, trois choses semblent dignes de fixer l'attention : l'unanimité de la tradition, les contradictions irréductibles de la critique négative, les rapports et les différences avec les lettres incontestées.

I. UNANIMITÉ DE LA TRADITION.

Le témoignage unanime de l'antiquité chrétienne acquiert plus de force encore si l'on songe qu'ici l'authenticité et la canonicité ne sont pas deux questions distinctes, puisque ces lettres seraient des faux intentionnels au cas où elles ne seraient pas authentiques.

Le Canon de Muratori (l. 60-64), Tertullien (*Praescr.* 6; *Contra Marcion.* v, 21; *De resurr. carnis*, 22; *De pudic.* 14; *Scorp.* 13), S. Irénée (*Contra haeres.* I, 1; II, 14; III, 3, etc.), Clément d'Alexandrie (*Cohort.* 1 et 9, etc.), qui attribuent à Paul les trois Pastorales sans aucune hésitation, nous montrent la tradition catholique établie dans l'Église entière avant la fin du second siècle. Ces Épîtres faisaient partie de l'ancienne version latine et de la version syriaque et ce fait prouve évidemment qu'elles étaient regardées comme lettres de Paul. Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 3), qui relève avec sa curiosité d'archéologue tous les doutes qui se sont produits au sujet de l'authenticité et de la canonicité des Livres saints, n'a rien à remarquer sur l'attribution à Paul des Pastorales, attribution qui lui paraît certaine. Il en est de même d'Origène, *In Matth.* ser. 117 (XIII, 1769) qui enregistre seulement pour mémoire la tentative avortée de ceux qui ont osé repousser la seconde à Timothée.

Nous savons que Marcion ne recevait dans son Canon du Nouveau Testament que l'Évangile de Luc et dix Épîtres de Paul, non sans y faire les suppressions et les amputations jugées par lui nécessaires ou utiles. Il excluait donc les Pastorales (Tertullien, *Ad Marcion.* v, 21; S. Jérôme, *Préface du comment. sur l'Ép. à Tite*). Basilide faisait de même, d'après saint Jérôme, tandis que

Tatien ne repoussait que les deux Épîtres à Timothée (S. Jérôme, *loc. cit.*). Ce fait est sans conséquence et Clément d'Alexandrie en a donné la véritable raison, *Stromat.* II, 11 (VIII, 989) : Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς (1 Tim. 6^{20-21}) οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. Marcion aurait pu sans doute les expurger, comme il faisait pour les autres (S. Irénée, *Contra haeres.* I, 29; cf. III, 12); mais il y aurait eu huit passages à retrancher et dès lors il lui paraissait plus simple de les écarter tout à fait.

Les Pastorales étaient connues bien avant l'éclosion du gnosticisme. Il n'y a peut-être pas d'Épître paulinienne qui ait été plus employée par les Pères apostoliques. Comparez Barnabé, XIV, 6 avec Tit. 2^{14}. Si καταργεῖν τὸν θάνατον (Barn. V, 6) peut dépendre de 1 Cor. 15^{20} et non de 2 Tim. 1^{10}, il est difficile que les expressions caractéristiques ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις (Barn. IV, 6) et φανερωθῆναι ἐν σαρκί (Barn. V, 6; VI, 7, 9) ne dérivent pas de 2 Tim. 3^{6} (σεσωρευμένα ἁμαρτίαις) et de 1 Tim. 3^{16} (ἐφανερώθη ἐν σαρκί). — On retrouve dans Clément de Rome un certain nombre de vocables propres aux Pastorales : ἀγωγή, ἀναζωπυρεῖν, βδελυκτός, πρόσκλισις, etc., les adjectifs εὐσεβής, σεμνός, σώφρων, et des phrases entières, comme « élevant au ciel des mains pures » (1 Tim. 2^{8}, Clem. *ad. Cor.* XXIX, 1) et « disposés à toute œuvre bonne » (Tit. 3^{1}, Clem. *ad Cor.* II, 7), où la rencontre de sens et d'expression ne semble pas pouvoir être accidentelle. — Ignace et les Pastorales ont en commun un certain nombre de mots rares qui paraissent indiquer une dépendance littéraire : ἀναζωπυρεῖν, ἀναψυχεῖν, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, etc. — Les rapports de Polycarpe, IV-VI, avec les Pastorales, surtout les emprunts textuels, Polyc. IV, 1 (1 Tim. 6^{7-10}) et Polyc. IX, 2 (2 Tim. 4^{10}), témoignent dans le même sens. — On ne peut se défendre de l'impression que l'Épître à Diognète, XI, 3, fait allusion à 1 Tim. 3^{16} et que Justin, *Dial.* 47, s'inspire de Tit. 3^{4}. Enfin le passage d'Hégésippe rapporté par Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 32) ne se comprend bien que rapproché de 1 Tim. 1^{3} et $6^{4.20}$.

II. CONTRADICTIONS IRRÉDUCTIBLES DE LA CRITIQUE NÉGATIVE.

1. *Négation radicale.* — Après les attaques dirigées par Schleiermacher et quelques autres contre la première à Timothée, Baur (*Die sogen. Pastoralbriefe* etc., 1835) chercha dans la critique interne des trois lettres la preuve qu'elles avaient été composées vers le milieu du second siècle pour combattre le gnosticisme et

pour promouvoir la hiérarchie ecclésiastique en voie de formation. Il a été suivi — mais avec des modifications équivalant parfois à la transformation du système — par Hilgenfeld, Schwegler, Volkmar, Schenkel, et aussi par Pfleiderer, Beyschlag, Weizsäcker, H. Holtzmann et S. Davidson. Cependant on peut affirmer qu'à cette heure ce système est très démodé. Les réfutations directes de Baur, ou les travaux en faveur de l'authenticité des Pastorales, ont certainement moins contribué à ce résultat que la reconnaissance de plus en plus générale des trois faits suivants : *a*) Le principal argument de Baur repose sur une fausse interprétation d'Eusèbe, *Hist.* III, 32. Voir p. 407, note 1. — *b*) Les erreurs combattues dans les Pastorales ne concordent avec aucune des formes du gnosticisme historique, qu'on place la composition de ces lettres vers 170, comme a fait Volkmar, ou vers 150, comme Schenkel et Hilgenfeld, ou vers 140, comme Baur lui-même, ou sous Adrien, comme Hausrath, ou entre Adrien et Trajan, comme Pfleiderer, ou enfin sous Trajan, comme Beyschlag et Jülicher. — *c*) La hiérarchie supposée par les Pastorales ne convient pas non plus à la situation acquise dès le début du second siècle. Alors ces lettres, qu'on dit avoir été fabriquées pour promouvoir la hiérarchie naissante, loin de réaliser un progrès, auraient marqué un retour en arrière.

2. *Authenticité partielle.* — L'hypothèse d'un faux intentionnel paraît tellement invraisemblable dans certaines parties des Pastorales, que les critiques les plus disposés à l'admettre se sont toujours demandé s'il n'y aurait pas des portions authentiques. Renan qui se rallie au système de Baur, en vogue de son temps, ne laisse pas d'écrire avec son indécision habituelle (*Saint Paul, Introduction,* p. XLVIII-XLIX) : « Les trois épîtres en question sont-elles apocryphes d'un bout à l'autre, ou bien se servit-on pour les composer de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, qu'on aurait délayés dans un sens conforme aux idées du temps et avec l'intention de prêter l'autorité de l'apôtre aux développements que prenait la hiérarchie ecclésiastique? C'est ce qu'il est difficile de décider. Peut-être, en certaines parties, à la fin de la deuxième à Timothée, par exemple, des billets de différentes dates ont-ils été mêlés; mais même alors il faut admettre que le faussaire s'est largement donné carrière. »

Harnack soutient, avec plus de décision, la même thèse (*Chronol. der altchristl. Liter.* Leipzig, 1897, p. 480). Il croit que les Pastorales « ont été fabriquées sur de vraies lettres pauli-

niennes ». Jusqu'où va le fond authentique? « On peut sans hésiter y inclure des fragments très considérables de la seconde à Timothée et peut-être un bon tiers de la lettre à Tite? Quant à la première à Timothée, s'il est impossible de prouver qu'un seul verset dérive clairement de Paul, il n'est pourtant pas invraisemblable qu'il y ait là aussi un fond paulinien, mais remanié. » Cependant certains critiques sont moins sévères pour la première à Timothée. Knoke par exemple (*Commentar zu den Pastoralbriefen,* Gœttingue, 1889), après l'avoir dépecée en vingt-deux fragments minuscules, qu'il ressoude ensuite avec une patience de mosaïste, en forme trois lettres distinctes : la première, comprenant 7 fragments et 30 versets, aurait été écrite à Corinthe par S. Paul; la seconde, contenant 9 fragments et 55 versets, aurait été envoyée de Césarée aussi par S. Paul; la troisième, ne comptant que 6 fragments et 20 versets, aurait été composée après la mort de l'Apôtre, mais dans un esprit paulinien. Le rédacteur final, en les combinant, leur aurait fait naturellement subir des retouches. D'après Knoke, la seconde à Timothée est authentique, mais l'ordre est bouleversé; dans l'Épître à Tite il n'y a d'apocryphe que $1^{7\text{-}9.12\text{-}13}$. Le curieux de l'affaire, c'est que nous aboutissons presque, par un long détour, à la thèse conservatrice de l'authenticité. Clemen est beaucoup moins libéral que Knoke, mais il précise encore davantage (*Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, p. 146). Les morceaux authentiques sont d'après lui : *a*) 2 Tim. $4^{19\text{-}22a}$ et Tit. $3^{12\text{-}14}$, écrits en 57; *b*) 2 Tim. $4^{9\text{-}18}$, en 61; *c*) 2 Tim. $1^{15\text{-}18}$, en 62. Il ne reste plus à trouver que le mois et le jour.

Depuis un demi-siècle, un grand nombre de critiques, Ewald, Hausrath, Hitzig, Hesse, Pfleiderer, Mac Giffert, Bacon, Moffatt et plusieurs autres, sans parler de Harnack, Knoke et Clemen déjà nommés, ont essayé de discerner avec leurs yeux de lynx les parties authentiques des Pastorales. Mais les résultats ne s'accordent guère. Ce que l'un déclare certainement apocryphe est proclamé par l'autre certainement authentique. Voir quelques spécimens de ces dissections dans Moffatt, *The historical New Testament*[2], Édimbourg, 1901, p. 700-8. S'il fallait absolument décider à qui revient la palme de l'arbitraire, on serait tenté de la décerner à Krenkel, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus,* Brunswick, 1890. Les fragments authentiques des Pastorales sont : *a*) une lettre écrite à Tite par S. Paul au moment de sa seconde visite à Corinthe (Tit. 3^{12} + 2 Tim. 4^{20} + Tit. 3^{13}); *b*) une lettre écrite à Timothée ou à Aris-

tarque par S. Paul captif à Césarée (2 Tim. 4^{9-18}) : *c*) une lettre écrite par S. Paul, durant sa captivité romaine, à un disciple demeuré à Éphèse (2 Tim. $4^{19} + 1^{16-18b} + 4^{21}$). Les mathématiciens ne procèdent pas avec plus de rigueur.

3. *État actuel de la critique indépendante.* — L'échec périodique des innombrables tentatives faites pour rendre compte de l'origine des Pastorales, en les supposant apocryphes, accrédite de plus en plus leur authenticité pure et simple. Nous pouvons nous en rendre compte par l'aveu de Moffatt qui patronne dans l'*Encycl. biblica*, col. 5096, l'opinion de Baur et de Holtzmann : « Quoique l'opinion que nous adoptons, dit-il, soit incontestable, elle n'est malheureusement pas incontestée. L'opinion traditionnelle survit. » Elle survit si bien que Moffatt lui-même, tout en excluant les catholiques et les protestants suspects de parti pris orthodoxe, cite en faveur de l'authenticité plus d'autorités que pour l'opinion contraire; et il est obligé, pour faire nombre, de mettre dans cette seconde liste des noms qui ne devraient pas s'y trouver. Sabatier, par exemple, a toujours déclaré qu'il restait neutre. « Soit pour, soit contre l'authenticité de ces épîtres, nous ne pourrions décider qu'en faisant violence à notre conviction intérieure et en dépassant par la logique d'un système *à priori* les résultats positifs d'une exégèse impartiale. » (*Encyclop. des sciences relig.*, t. X, p. 251. Cf. *L'Apôtre Paul*[3]). Harnack admet des parties authentiques. La plupart des autres, bien que s'accordant à repousser l'authenticité, le font pour des raisons diamétralement opposées. Bref, on peut affirmer, avec un auteur anglican, que nous sommes en train de recouvrer les Pastorales et que nous avions été bien simples de les croire perdues (*Expository Times*, 1907, p. 245).

III. RAPPORTS ET DIFFÉRENCES AVEC LES LETTRES INCONTESTÉES.

1. *Le vocabulaire.* — Von Soden a calculé que les Pastorales contiennent en tout 897 mots, dont 304 ne sont pas employés ailleurs par saint Paul et dont 171 manquent dans le reste du Nouveau Testament. Thayer, *Lexicon of the N. T.*[4], 1901, p. 706-707, donne une liste encore plus considérable des mots propres aux Pastorales, mais il y met certaines locutions particulières (ἡ μακαρία ἐλπίς, πιστὸς ὁ λόγος, κτλ.) et plusieurs acceptions spéciales (διάβολος comme adjectif, ἐνδύνω intransitif, ὑγιαίνω au sens métapho-

rique, προφήτης dit d'un poète, etc.). En prenant pour base cette dernière liste, un anonyme a montré (*Church Quarterly Review*, 1907, fasc. 1) que, des 197 mots attribués en propre aux Pastorales, 13 ne devraient pas se trouver dans la liste, 83 sont employés par les Septante et ne pouvaient pas être inconnus à Paul, 52 sont dans les classiques ou dans les contemporains, enfin aucun des autres, examinés un à un, ne porte la marque d'une date postérieure à la mort de l'Apôtre.

On convient généralement aujourd'hui que les *hapax legomena* ne signifient pas grand'chose; mais les adversaires de l'authenticité insistent toujours beaucoup sur les expressions, fréquentes dans les Pastorales et absentes des autres lettres, ou réciproquement. Voici les traits les plus saillants. Les locutions suivantes font complètement défaut dans les autres Épîtres : εὐσέβεια et mots congénères (13 fois dans les Pastorales); ἀρνεῖσθαι (6 fois); προσέχειν τινί (5 fois); ὠφέλιμος (4 fois); σωτήρ appliqué à Dieu (6 fois); δεσπότης au lieu de κύριος (4 fois); βέβηλος (4 fois); ζήτησις et ἐκζήτησις (ensemble 4 fois); παραιτεῖσθαι (4 fois); πιστὸς ὁ λόγος (5 fois); la métaphore de la santé et de la maladie appliquée aux doctrines (10 fois). On pourrait ajouter à cette liste quelques locutions ailleurs très rares : σώφρων et dérivés (en tout 10 fois, contre Rom. 12^3; 2 Cor. 5^{13}); διδασκαλία (15 fois contre 4); καθαρός (6 fois contre Rom. 14^{20}); καλός comme épithète, par exemple dans l'expression remarquable καλὸν ἔργον. — En revanche, on cherche en vain dans les Pastorales les particules d'un usage si commun dans les autres lettres : διό, διότι, ἄρα. Le mot περισσός, ailleurs si fréquent avec ses dérivés, n'y paraît pas davantage.

Tous ces faits réunis produisent sur l'esprit du lecteur une impression défavorable à l'authenticité; mais cette première impression s'atténue et se dissipe quand on réfléchit qu'on obtient le même résultat en prenant pour base n'importe quel groupe de lettres. Partout on remarque de très grandes différences de lexique et l'emploi temporaire de quelques mots favoris. A quoi tient ce phénomène? Nous en avons marqué plusieurs causes. En tout cas, cette difficulté, plus saillante peut-être dans nos lettres, ne leur est point spéciale.

L'objection tirée du lexique est étudiée dans le détail par Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*[6], 1906, t. I, p. 357-368 et Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*[2], Leipzig, 1911 (collection Zahn), p. 50-58.

2. *Idées et style.* — Tout le monde s'accorde à reconnaître les

rapports frappants de style et de pensée qui existent entre les Pastorales et les autres écrits pauliniens. Jülicher (*Einleitung*[4], p. 140) confesse qu'elles sont l'œuvre d'un disciple très familier avec les idées et la langue du maître et que son habileté consiste précisément à ne pas trop prodiguer les réminiscences. L'imitation est si bien réussie qu'un grand nombre de critiques contemporains — et les moins disposés à subir l'influence de la tradition — n'hésitent pas à voir dans maint passage la griffe de Paul. On trouvera le tableau de ces rapprochements dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings et dans le *Diction. of the Apost. Church* (1918, t. II, p. 590-1) du même éditeur. Après l'avoir étudié, on souscrira sans doute à la conclusion de l'auteur qu'il n'y a nulle part trace d'imitation consciente. Le faussaire aurait accompli un véritable prodige et un prodige qui n'était point dans les mœurs de l'époque.

3. *Les faits et les allusions.* — Puisque, en toute hypothèse, l'auteur était très familier avec la langue, la doctrine et l'histoire de l'Apôtre, on doit penser qu'il adaptera sa mise en scène à la vie connue de Paul et qu'il fera paraître les personnages qui jouent un rôle dans les autres lettres. Or c'est tout le contraire qui se passe. L'Apôtre séjourne là où l'on ne s'attendait pas à le voir et la majeure partie de son entourage habituel est changée. Ces nouveaux acteurs sont présentés naturellement, sans un mot d'explication, comme si leur situation n'avait rien d'anormal.

Des seize noms qui paraissent ici pour la première fois, quatre sont mentionnés sans aucun détail (2 Tim. 4^{21} : Eubule, Pudent, Lin, Claudia). Tous les autres sont accompagnés d'un trait caractéristique : Loïs et Eunice (2 Tim. 1^{5}), l'aïeule et la mère de Timothée, sont louées pour la sincérité de leur foi; Onésiphore (2 Tim. 1^{16}; 4^{19}) pour son dévouement. Paul recommande à Tite (3^{13}) Zénas le légiste; il se propose de lui envoyer Artémas comme remplaçant (3^{12}); il a laissé des livres et des effets chez Carpus (2 Tim. 4^{12}); il annonce que Crescent est parti pour la Galatie ou la Gaule (2 Tim. 4^{10}). Les personnages hostiles à l'Apôtre sont aussi très bien caractérisés : Phygèle et Hermogène (2 Tim. 1^{15}) lui ont tourné le dos; Hyménée et Philète (2 Tim. 2^{17}) ont apostasié; le premier (1 Tim. 1^{20}) a été livré à Satan, ainsi qu'un certain Alexandre, qu'il y aurait peut-être lieu de distinguer d'Alexandre le forgeron (2 Tim. 4^{14} : ὁ χαλκεύς). En tout cas cet individu semble n'avoir rien de commun avec l'Alexandre des Actes 19^{33}.

D'un autre côté, rien ne suggérait le lâche abandon de Démas (2 Tim. 4^{10}; cf. Col. 4^{14}; Philem. 24), ni l'envoi de Tychique en Crète (Tit. 3^{12}; cf. Act. 20^{4}; Col. 4^{7}; Eph. 6^{21}) ou même à Éphèse (2 Tim. 4^{12}), ni la maladie de Trophime à Milet (2 Tim. 4^{20}; cf. Act. 20^{4}; 21^{29}), ni le passage d'Apollos en Crète (Tit. 3^{13}), ni enfin le débarquement d'Éraste à Corinthe (2 Tim. 4^{20}).

Au sujet des Pastorales, quatre décisions de la Commission biblique ont été promulguées le 12 juin 1913. La 1re affirme que les Pastorales sont canoniques et authentiques. La 2e rejette comme arbitraire et sans consistance l'hypothèse des fragments authentiques qui auraient servi à un rédacteur inconnu pour composer nos lettres actuelles. La 3e déclare que les objections tirées du style, des erreurs combattues, de la hiérarchie développée, n'infirment en rien l'authenticité. La 4e enfin place la composition des Pastorales entre la première captivité de saint Paul et son martyre.

NOTE K. — ORIGINE DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

I. TRADITION PATRISTIQUE.

Les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, dont le sentiment nous est connu, peuvent se diviser en trois classes : 1. Ceux qui repoussent la canonicité et l'authenticité de l'Épître; 2. ceux qui admettent à la fois la canonicité et l'authenticité; 3. ceux qui acceptent la canonicité mais sans se prononcer sur l'authenticité ou en faisant des réserves expresses à ce sujet. Nous entendons ici l'*authenticité* dans le sens spécial d'attribution à Paul; car, la lettre étant anonyme et rien n'indiquant que l'auteur ait voulu se faire passer pour Paul, il ne saurait être question d'authenticité au sens strict du mot.

1. *Pères hostiles à la canonicité et à l'authenticité.* — Ce sont tous des Occidentaux. Le Canon de Muratori ne mentionne pas l'Épître et l'exclut équivalemment en disant que Paul a écrit à sept églises. S. Hippolyte, au témoignage de Photius, *Biblioth.*, CXXI et CCXXXII (CIII, 404 et 1104) et le prêtre Caïus, au dire d'Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 20 (XX, 273) et de S. Jérôme, *De viris ill.* 59 (XXIII, 706) ne la recevaient pas non plus. Il en était de même pour S. Irénée, comme nous l'apprend Étienne Gobar dans Photius, *Biblioth.* CCXXXII (CIII, 1104) et comme nous pourrions le conclure du fait que l'évêque de Lyon ne cite pas une seule fois l'Épître dans son grand ouvrage contre les hérésies. Eusèbe prétend, il est vrai, *Hist.* V, 26 (XX, 509) qu'Irénée « la mentionne et la cite » dans un autre écrit, mais il ne dit pas qu'il la cite comme canonique ni comme l'œuvre de Paul. Tertullien l'attribue à Barnabé et la manière dont il en parle montre qu'il ne la croit pas canonique, *De pudic.* 20 (II, 1021). De même l'auteur des *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, Paris, 1900, p. 108). S. Cyprien ne la connaît pas, car non seulement il n'en fait pas usage mais il est de ceux qui affirment que Paul n'a écrit qu'à sept églises, *De exhort. mart.* 11 et *Testim. contra Jud.* I, 20 (IV, 668 et 689). L'Ambrosiaster et Pélage l'excluent de leur commentaire des treize

Épîtres pauliniennes. Rien n'indique que Victorin l'ait commentée. Enfin le célèbre catalogue du *Claromontanus* l'omet, à moins qu'il ne la mentionne sous le nom de Barnabé. Tous ces faits sont d'autant plus étonnants que, dès le premier siècle, S. Clément de Rome transcrit d'assez longs passages de l'Épître, bien qu'il ne la cite pas expressément. A la fin du quatrième siècle, les doutes des Occidentaux subsistaient encore (S. Jérôme, *De viris ill.* 59 et *Comment. in Is.* 6[2]).

2. *Pères favorables à la canonicité et à l'authenticité.* — Les Orientaux qui n'ont jamais eu de doutes sur la canonicité de l'Épître, en acceptent en général sans discussion l'authenticité, car ils la citent sous le nom de Paul, la commentent parmi les autres lettres de Paul, ou même répondent aux arguments qu'on oppose à l'origine paulinienne. — *Alexandrie :* S. Denys, *Epist. ad Fabian.* 2 (X, 1297); S. Pierre, *Epist. can.* 9 (XVIII, 485); S. Alexandre, *De Ariana haer. epist.* I, 2 (XVIII, 557, 563); S. Athanase, *Serm. contra Arian.* II, 1, 6, 7 (XXV, 148, 153); Didyme, *De Trinit.* I, 15 (XXXIX, 317); S. Cyrille, *Thesaur. de Trin.* 4, 7 (LXXV, 37, 40); Euthalius, *Argum. in Epist. Pauli* (LXXXV, 776), etc. — *Palestine :* S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* X, 18; XV, 28; XVII, 20 (XXXIII, 684, 912 et 992); S. Épiphane, *Haeres.* XLII, 12 (XLI, 812). — *Cappadoce :* S. Basile, *Adv. Eunom.* I, 14, 48 (XXIX, 345, 553); S. Grégoire de Nazianze, *Carm. de Script.* 135 (XXXVII, 474); Amphilochius, *Ad Seleuc.* 308 (XXXVII, 1597); S. Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.* I (XLV, 364, 369). — *Syrie :* Concile d'Antioche de 264 (Mansi, *Concil.* t. I, p. 1038); S. Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théodoret commentent l'Épître et affirment, dans leur préface, qu'elle est de Paul. Théodoret (LXXXII, 673-676) est particulièrement vif à ce sujet. La traduction latine du commentaire de Théodore a été publiée par Swete; on en possédait des fragments en grec (LVI, 952). Il faut joindre à cette liste les Pères qui ont écrit en syriaque : S. Éphrem (*Op. syr.*, t. I, p. 159; t. I, p. 30 etc.), qui en tête de son commentaire conservé en arménien et publié en latin par les Méchitaristes de Venise, défend *ex professo* l'authenticité; de plus S. Jacques de Nisibe (Galland, *Biblioth. Pat.*, t. V, p. XIII et XVI) ainsi que la nouvelle école de Nisibe, au témoignage de Junilius, *Part. div. leg.* I, 6 (LXVIII, 19). — *Latins :* S. Hilaire, *De Trinit.* IV, 11 (X, 104) etc.; Lucifer de Cagliari (XIII, 782); Faustin, *De Trinit.* 2 (VIII, 61); S. Ambroise, *De fuga saec.* 16 (XIV, 577) etc.; Rufin, *Symbol.* 37 (XXI, 374).

3. *Pères acceptant la canonicité avec des réserves sur l'authenticité.* — Les Pères apostoliques et sub-apostoliques — à l'exception de Clément — font peu d'usage de l'Épître. Le ῥαντισμὸς αἵματος de Barnabé (v, 1) a pu être emprunté à 1 Petr. 1^2, aussi bien qu'à Heb. 12^{24}. Cependant Polycarpe (XII, 2) donne au Christ le titre de *pontife éternel* (cf. Hebr. 4^{14}), Justin (*Apol.* 12) celui d'*apôtre* (cf. Hebr. 3^1) et de *prêtre selon l'ordre de Melchisédec* (*Contra Tryph.* 113). Par contre, les emprunts de Clément sont manifestes : *Ad Corinth.* XXXVI, 1-5 (Hebr. 1^{3-13}), IX-X, XVIII (Hebr. XI) etc. Mais les citations tacites de S. Clément n'éclaircissent en rien la question d'auteur. Clément d'Alexandrie, le premier qui attribue formellement la lettre à Paul (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 14, t. XX, 549 et 552), voit très bien la difficulté de sa thèse et il donne de cette difficulté une solution inacceptable. Origène (*Ibid.* VI, 25, t. XX, 584) élargit tellement la notion d'auteur qu'on ne peut le ranger sans distinction parmi les partisans de l'authenticité. Les doutes dont parle Eusèbe (*Hist.* III, 3, t. XX, 217) se réfèrent moins à l'authenticité qu'à la canonicité. S. Philastre, *Haeres.* LXXXVIII (XII, 1199), après avoir donné un catalogue des livres canoniques où figurent *treize* Épîtres de saint Paul, sans aucune mention de l'Épître aux Hébreux, ajoute presque aussitôt, *Haeres.* LXXXIX (XII, 1200) : « D'autres, niant que l'Épître aux Hébreux ait Paul pour auteur, l'attribuent soit à l'apôtre Barnabé, soit à Clément, évêque de Rome, soit à Luc l'évangéliste. » Il prétend ensuite que si on ne la lit pas généralement dans les églises, c'est à cause des interpolations faites par les hérétiques et de certains passages difficiles. Les longs plaidoyers d'Euthalius (LXXXV, 776) et de saint Éphrem en faveur de l'authenticité, montrent qu'elle était contestée. S. Jérôme répète à satiété que les Romains et en général les Latins ne reçoivent pas l'Épître et ne la croient pas de Paul, *De vir. ill.* 59 (XXIII, 669), *In Is.* 3^2 (XXIV, 94 : quam Latina consuetudo non recipit), *In Is.* 8^{18} (XXIV, 121). Cf. *Epist.* LXXIII *ad Evang.* 3 (XXII, 678); *In Mat.* 26^{8-9} (XXVI, 192). Il dit que saint Paul n'a écrit qu'à *sept* églises, *Epist.* LIII *ad Paulin.* 8 (XXII, 548 : Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit; octava ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur); *In Zachar.* 8^{23} (XXV, 1478). Personnellement, quoiqu'il cite l'Épître sous le nom de Paul, il semble se désintéresser de la question, *In Jerem.* 6^{31} (XXIV, 883 : Hoc testimonio apostolus Paulus, sive quis alius scripsit Epistolam, usus est ad Hebraeos); *In Ephes.* 2^{18} (XXVI, 475 : Nescio quid tale et in alia Epistola, si quis tamen eam recipit, etc.); *In Tit.* 2^2 (XXVI, 578 : Relege ad

Hebraeos Epistolam Pauli apostoli, sive cujuscumque alterius eam esse putas, quia jam inter ecclesiasticas est recepta). Le saint docteur maintient fermement la canonicité mais attache peu d'importance à l'authenticité, *Epist.* CXXIX *ad Dardan.* 3 (XXII, 1103) : « Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quae inscribitur ad Hebraeos non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi; licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latina consuetudo non recipit », etc. Cf. *De vir. ill.* 5 (XXIII, 617); *In Is.* 3⁹ (XXIV, 99). — S. Augustin, dans la seconde période de sa vie, imita la réserve de S. Jérôme. Lui aussi croit fermement à la canonicité, *De peccator. meritis et remiss.* I, 50 (XLIV, 137) : « Ad Hebraeos quoque Epistola, quanquam nonnullis incerta sit, tamen quoniam... magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium quae hanc etiam in canonicis habent, quanta pro nobis testimonia contineat, advertendum est. » Mais il ne paraît pas attacher beaucoup d'importance à la question d'authenticité et dans ses derniers écrits il ne se prononce jamais catégoriquement, *De civit. Dei.* XVI, 22 (XLI, 500 : In Epistola ad Hebraeos quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam autem negant...). Le curieux de l'affaire c'est qu'il n'en appelle jamais aux conciles antérieurs.

II. CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT.

Il est impossible d'énumérer toutes les réminiscences et allusions contenues dans l'Épître aux Hébreux; certains chapitres (ainsi le XI[e]) en sont littéralement remplis. Nous n'avons voulu relever que les citations expresses *avec formule de citation;* mais il y a encore un certain nombre de citations qui, pour être tacites, n'en sont pas moins textuelles. Par exemple : 3^{2-5} (Num. 12^{7}); 3^{17-18} (Num. $14^{22.29}$); 7^{1-10} (Gen. 14^{17-20}); 9^{28} (Is. 53^{12}); 10^{13} (Ps. 109^{1}, Septante); 10^{38} (Hab. 2^{3-4}); 12^{15} (Deut. 29^{18}); 12^{28} (Deut. 2^{4}); 13^{6} (Ps. 117^{6}, Septante).

Dans la liste suivante on remarquera spécialement :

1° La grande variété des formules de citation.

2° L'absence complète de la formule γέγραπται γάρ, si chère à Paul.

3° La source ordinaire (Pentateuque et Psaumes, plutôt que Prophètes).

4° Presque toujours c'est Dieu même qui parle, au lieu de l'écrivain cité. Les citations suivent habituellement le texte des Septante, même quand les Septante diffèrent de l'hébreu. Trois cependant 6^{13-14} (citant Gen. 22^{16-17}); 9^{20} (citant Ex. 24^{8}); 10^{30} (citant Deut. 32^{35}) s'écartent en même temps de l'hébreu et des Septante.

Citations expresses avec formule de citation.

Chapitre.	Passage cité.	Formule de citation.
1^{5a}	Ps. 2^{7}	τίνι εἶπεν;
1^{5b}	2 Sam. 7^{14}	καὶ πάλιν [εἶπεν]
1^{6}	Deut. 32^{43}	λέγει
1^{7}	Ps. 103 (104)^{4}	λέγει
1^{8-9}	Ps. 44 (45)$^{7-8}$	πρὸς τὸν υἱὸν [λέγει]
1^{10-12}	Ps. 101 (102) $^{26-28}$	καὶ [πρὸς τὸν υἱὸν λέγει]
1^{13}	Ps. 109 (110)^{1}	πρὸς τίνα... εἴρηκεν
2^{6-8}	Ps. 8^{5-7}	διεμαρτύρατο δέ πού τις
2^{12}	Ps. 21 (22)^{22}	οὐκ ἐπαισχύνεται... καλεῖν λέγων
2^{13a}	2 Sam. 22^{3}	καὶ πάλιν [λέγων]
2^{13b}	Is. 8^{17-18}	καὶ πάλιν [λέγων]
3^{7-15}	Ps. 94 (95)$^{7-11}$	λέγει τὸ πνεῦμα
4	Ps. 94 (95)^{11}	καθὼς εἴρηκεν
4^{4}	Gen. 2^{2}	εἴρηκεν γάρ που
4^{5}	Ps. 94 (95)^{11}	καὶ ἐν τούτῳ πάλιν
4^{7}	Ps. 94 (95)$^{7-8}$	καθὼς προείρηται
5^{5}	Ps. 2^{7}	ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν
5^{6}	Ps. 109 (110)^{4}	καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει
6^{13-14}	Gen. 22^{16-17}	ὁ Θεὸς... ὤμοσεν... λέγων
7^{11-13}	Ps. 109 (110)^{4}	ἐφ' ὃν λέγεται ταῦτα
8^{5}	Ex. 25^{40}	φησίν
8^{8-12}	Jer. 31^{31-34}	μεμφόμενος λέγει
9^{20}	Ex. 24^{6-8}	λέγων
10^{5-7}	Ps. 39 (40)$^{7-9}$	εἰσερχόμενος... λέγει
10^{15-16}	Jer. 31^{33-34}	μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα
10^{30a}	Deut. 32^{35}	οἴδαμεν τὸν εἰπόντα
10^{30b}	Deut. 32^{36}	καὶ πάλιν
11^{18}	Gen. 21^{12}	πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι
12^{5}	Prov. 3^{11-12}	ὡς υἱοῖς διαλέγεται
12^{20}	Ex. 19^{13}	τὸ διαστελλόμενον
12^{21}	Deut. 9^{19}	Μωϋσῆς εἶπεν
12^{26}	Agg. 2^{6}	ἐπήγγελται λέγων
13^{5}	Deut. 31^{6-8}	αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν

Trois citations expresses et une citation tacite sont communes à Paul et à l'Épître : Gen. 21^{12} (Heb. 6^{13-14}; Rom. 9^{7}); Deut. 32^{35} (Heb. 10^{30}; Rom. 12^{19}); Ps. 8^{5-7} (Heb. 2^{6-8}; Eph. 1^{22}); Heb. 2^{3} (Heb. 10^{37}; Gal. 3^{11}; Rom. 1^{17}).

III. HYPOTHÈSES AU SUJET DE L'AUTEUR OU DU RÉDACTEUR

1. *S. Barnabé auteur ou rédacteur.* — Au témoignage formel de Tertullien, *De pudic.* 20 (II, 1021 : Volo ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere. Exstat enim et Barnabae *titulus ad Hebraeos;* et utique receptior apud ecclesias *epistola Barnabae* illo apocrypho *Pastore* moechorum), nous pouvons adjoindre l'auteur (Grégoire d'Elvire?) des *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, Paris, 1900, p. 108) : « Sed et sanctissimus Barnabas : *Per ipsum offerimus,* inquit, *Deo laudis hostiam labiorum confitentium nomini ejus* (Heb. 13^{15}). » Le témoignage du *Claromontanus* est discuté ; mais la stichométrie assignée à l'*Épître de Barnabé* convient à l'Épître aux Hébreux et ne convient pas à la lettre publiée sous le nom de Barnabé. L'on a vu plus haut les textes de S. Jérôme et de S. Philastre. Un certain nombre de critiques et d'historiens catholiques et protestants (entre autres Fouard, Salmon et Zahn) acceptent cette hypothèse qui semble répondre assez bien aux diverses données.

2. *S. Luc ou S. Clément, auteurs ou traducteurs.* — L'hypothèse du traducteur, imaginée par Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist.* III, 38), est rapportée par Eusèbe (*Hist.* VI, 25) et S. Jérôme (*De viris ill.* 5), sans allusion à Clément. Origène pense (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 25) que Clément ou Luc sont non pas les traducteurs, mais les rédacteurs de l'Épître et cette nouvelle hypothèse est mentionnée par S. Philastre (*Haeres.* 89), qui adjoint Barnabé aux deux autres, et par S. Jérôme (*Epist. ad Dardan.* CXXIX, 3), qui nomme seulement Luc et Barnabé. Beaucoup d'exégètes et de critiques embrassent l'hypothèse d'Origène, en donnant leurs préférences soit à Luc (Hug, Zill, Döllinger, Huyghe, etc.), soit à Clément (Théodoret, Euthalius, Bisping, Kaulen, Cornely, etc.) et en invoquant pour l'un et pour l'autre certaines affinités de style qui nous paraissent très problématiques.

3. *Apollos auteur ou rédacteur.* — Que Luther ait ou non pensé le premier à Apollos, son autorité a certainement gagné des

adeptes à cette hypothèse qui, grâce au plaidoyer de Bleek, fut quelque temps l'opinion régnante chez les critiques protestants. Quelques catholiques s'y sont ralliés : Belser (*Einleitung in das N. T.* : 1901, p. 600-601) entre autres.

4. *Aristion auteur.* — Cette hypothèse a été proposée par J. Chapman O. S. B., *Aristion author of the Epistle to the Hebrews,* dans la *Revue Bénédictine,* t. XXII (1905), p. 49-62. Elle est ainsi énoncée p. 51 : « I only ask that it be assumed here, for the sake of argument, that *the last twelve verses* [de Marc] *are a composition by a single author* whose name is not of the slightest importance in this article. I then claim to be able to show that *this author is apparently also the writer of the Epistle to the Hebrews.* » C'est donc une hypothèse greffée sur une autre hypothèse. Dom Chapman se fait fort de prouver qu'Aristion est bien l'auteur véritable de la finale de Marc, mais nous n'avons pas encore vu cette démonstration. En outre, il ne ressort pas pour nous de l'étude de son article que l'auteur de la finale de Marc et celui de l'Épître aux Hébreux soient un seul et même personnage. La base de comparaison est en effet trop étroite pour aboutir à une conclusion ferme.

5. *Prisque ou Priscille auteur, peut-être en collaboration avec son mari Aquila.* — Cette idée géniale a fait quelque bruit, grâce à la notoriété de Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes* (dans *Zeitschrift für neutest. Wiss.* 1900, p. 26-41). Belser l'expose et la réfute (*Einleitung,* p. 611-615) plus longuement qu'il ne convenait. Il faut abandonner ces conjectures en l'air à leur destinée éphémère.

6. *Silas ou Silvanus auteur.* — La candidature de Silas a conquis des partisans, aux dépens de celle d'Apollos, depuis que Riehm a montré que le premier a autant de droits — d'ailleurs purement hypothétiques — à être regardé comme l'auteur de l'Épître.

7. Il ne faudrait pas croire que les auteurs nommés ci-dessus soient les seuls pour qui l'on revendique la paternité de l'Épître. Ramsay a pensé au diacre *Philippe* (dans *Expositor,* juin 1899) et il reste dans l'entourage de saint Paul assez de personnages pour exercer la sagacité des critiques, sans qu'il soit besoin avec Velch (*The authorship of the Epistle to the Hebrews,* Londres, 1899) de recourir à saint Pierre. Mais la plupart des contempo-

rains renoncent à découvrir le grand et mystérieux anonyme : ils se contentent de proposer un *Juif alexandrin*, c'est-à-dire un écrivain juif, imbu de ce que l'on est convenu d'appeler la culture alexandrine.

Nous croyons devoir transcrire en terminant le jugement du docte P. Cornely, un des champions les plus fermes de l'authenticité, entendue en ce sens que l'Apôtre est l'*auctor* mais pas le *scriptor* de l'Épître (*Introd.*², t. III, 1897, p. 529) : « Paulinam originem asserentes neque quaestionem hanc cum illa de canonicitate conjungimus, ut priore negata alteram negandam esse censeamus, neque sententiae illorum adversamur qui cum Paulo *auctore* alium ex viris apostolicis *scriptorem* epistolae agnoscunt. Namque *canonicitatem* epistolae non labefactari, etiamsi quis incertum esse ejus auctorem diceret, manifestum est consideranti non paucos esse libros canonicos, quorum auctores humani ignorantur... Erravit ergo Cajetanus, qui « nisi Pauli esset epistola, non perspicuam esse ejus canonicitatem » asseruit; ac profecto ad apostolicam ejus originem non attendentes ejus canonicitatem tueri possumus. »

La Commission biblique, en date du 24 juin 1914, a promulgué les trois décisions suivantes : 1° Vu la tradition de l'Église orientale et celle de l'Église occidentale à partir du IVe siècle, eu égard aux documents conciliaires et à l'usage ecclésiastique, on doit tenir l'Épître aux Hébreux pour canonique — ce qui est de foi — et la ranger parmi les lettres authentiques de Paul. — 2° Les arguments allégués contre l'authenticité (exorde insolite, langue, citations, divergences) ne suffisent pas à l'infirmer; et certains faits de critique interne, comme les ressemblances d'idées et de mots, la confirment. — 3° Il n'est cependant pas nécessaire de penser — *salvo ulteriori Ecclesiae judicio* — que l'Apôtre, non seulement l'a conçue et produite en entier sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais lui a aussi donné sa forme actuelle (*ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat*).

Nous voilà ramenés à la distinction du fond et de la forme, que la plupart des catholiques de nos jours soutiennent après Origène. C'est la conclusion d'une longue étude publiée par le P. Méchineau dans la *Civiltà Cattolica* (février 1916 à août 1917). Le P. Méchineau appelle *estensore* celui qui a donné à l'Épître sa forme actuelle; mais il se contente d'exposer les diverses opinions des catholiques sans prendre parti.

APPENDICE

ANALYSE DES ÉPITRES

Le génie de Paul est, de l'avis de tous, caractérisé par deux traits : la vigueur dialectique qui poursuit à outrance une même idée jusqu'à la retourner sous toutes ses faces, et la tension d'une âme qui s'absorbe tout entière dans le sentiment ou la pensée du moment. Un esprit de cette trempe ne peut manquer d'imprimer à ses œuvres un cachet d'unité. C'est en effet ce qui frappe le plus dans les écrits de l'Apôtre. Ses digressions ne sont pas des hors-d'œuvre : elles sont dues au désir de résoudre une difficulté qui se jette à la traverse, ou d'éclaircir un détail nécessaire à l'intelligence de la thèse. La question accessoire épuisée, Paul rentre dans son sujet par un mot de rappel plutôt que par une transition explicite, ou retombe à son point de départ par une sorte de raisonnement tournant. Aussi, en tenant compte de la liberté d'allures du genre épistolaire et sans vouloir tout ramener à une marche rigoureuse, importe-t-il souverainement de ne jamais perdre de vue l'idée maîtresse.

Est-il besoin d'avertir que l'idée centrale des Épîtres n'est pas toujours une thèse? Parfois c'est un sentiment à inspirer ou un but à obtenir. La phrase que les théologiens détachent volontiers du contexte pour s'en occuper à peu près exclusivement, comme si c'était la quintessence même de l'Épître, n'est souvent qu'une incidente dont la suppression ne troublerait presque pas la structure de la lettre. Il en est ainsi par exemple du grand texte christologique de l'Épître aux Philippiens, des passages des Épîtres aux Corinthiens sur la nécessité de la grâce et même, dans une moindre mesure, des versets de l'Épître aux Romains sur le péché originel et sur la prédestination. Du moins le texte dogmatique est-il en général subordonné à l'idée centrale : d'où résulte, pour le lecteur attentif, le devoir de le replacer dans son cadre naturel.

On a essayé ici de dégager la pensée de Paul des idées accessoires qui l'encombrent, de la réduire à ses éléments essentiels, afin d'en mieux montrer la suite et l'enchaînement. Il était difficile d'échapper tout à fait à l'accusation d'arbitraire et d'esprit de système, la même idée n'ayant pas le même degré d'importance aux yeux de tous les lecteurs. Mais il fallait se borner et sacrifier quelque chose, sous peine de transcrire intégralement le texte des Épîtres.

Nous avions songé tout d'abord à conserver, autant que possible, les termes mêmes de saint Paul, bien persuadé que ces termes n'ont pas le plus souvent d'équivalent exact. Seulement, en procédant ainsi, nous aurions dû accompagner notre résumé d'un commentaire perpétuel, pour le rendre intelligible à qui n'a point étudié au préalable la terminologie du grand Apôtre. C'eût été manquer notre but et ôter à cette analyse le seul mérite qu'elle ambitionne : orienter vite le lecteur et le guider dans le dédale obscur des argumentations complexes.

Pour des raisons de commodité pratique, nous allons suivre l'ordre habituel de nos Bibles. Mais on voudra bien se souvenir de l'ordre chronologique et ne pas oublier la place respective des divers groupements :

I. — Première et seconde aux Thessaloniciens.

II. — Grandes lettres (première et seconde aux Corinthiens, Galates, Romains).

III. — Lettres de la captivité (Philémon, Colossiens, Éphésiens, Philippiens).

IV. — Pastorales (première à Timothée, Épître à Tite, seconde à Timothée).

V. — Épître aux Hébreux.

I. — ÉPITRE AUX ROMAINS

Le *plan* de la partie *dogmatique* (I-XI) est très régulier. La *parénèse* (XII-XVI) forme un tout à part, sans lien avec le reste.

La *suscription* (I, 1-7) renferme, avec quelques notions sur l'apostolat, les éléments d'une christologie succincte.

L'*entrée en matière* (8-17), sous forme d'action de grâces, contient l'éloge de la foi des Romains, l'expression du vif intérêt que l'Apôtre leur porte, enfin l'énoncé de la thèse.

Proposition : « L'Évangile est un agent de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et aussi du Grec; car la justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Mais le juste vivra par la foi » (16-17).

La *division* de la partie doctrinale se tire de cette phrase : *L'Évangile est un instrument de salut pour tous les croyants sans exception, à commencer par les Juifs*. L'Apôtre établit d'abord que la véritable justice dérive, non de la nature ou de la Loi, mais de l'Évangile (I-IV); il explique ensuite le lien de causalité qui existe entre la justice, salut initial, et le salut consommé et définitif (V-VIII); il lève enfin l'objection de l'incrédulité des Juifs qui semble détruire son assertion : « Au Juif d'abord et aussi au Grec » (IX-XI).

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉVANGILE INSTRUMENT DE SALUT POUR TOUS LES HOMMES.

PREMIÈRE SECTION

La véritable justice ne dérive que de l'Évangile (I-IV).

I. *Cette justice ne se trouve pas en dehors de l'Évangile* (I, 18-III, 20).

1. *Les Gentils ne l'ont pas eue* (I, 18-32). — Ils ont bien connu Dieu, dont les attributs se reflètent dans ce monde sensible (18-20); mais, loin de lui rendre l'honneur et l'adoration qu'ils lui devaient, ils les ont prostitués aux plus viles créatures (21-24). C'est pourquoi Dieu leur rend affront pour affront : ils seront eux-mêmes les exécuteurs de ses vengeances et se couvriront mutuellement de honte par les feux impurs dont ils sont embrasés (24-27). Dieu les livre à leur sens réprouvé et les laisse tomber dans les plus ignominieux désordres (28-31). Non seulement ils violent la loi de nature, mais, par un excès de malice, ils applaudissent à ceux qui la violent (32, grec).

2. *Les Juifs ne l'ont pas eue* (II, 1-III, 20). — A) *Leurs lumières plus grandes ne les empêchent pas d'imiter les païens* objet de leur mépris (II, 1-3). Ils s'amassent ainsi un trésor de colère auprès du juge incorruptible (4-12). Car ce n'est pas la connaissance mais l'observation de

la Loi qui justifie (13), puisque les païens, eux aussi, ont une lumière intérieure qui leur tient lieu de Loi (14-16). Les Juifs sont d'autant plus inexcusables qu'ils peuvent moins prétexter l'ignorance; et leur Loi, dont ils sont si fiers, se tourne contre eux pour les accuser (17-24). — B) *La circoncision ne sert de rien sans l'observation de la Loi* (25-29). Cette assertion ne déroge nullement à la prérogative honorifique des Juifs et ne fait que mieux ressortir la fidélité de Dieu à leur égard (III, 1-8). Pour ce qui est de la vraie justice, Juifs et Gentils en sont également dépourvus (9). L'Écriture le prouve surabondamment, en particulier pour les Juifs (10-18). De la sorte, personne ne pourra se glorifier devant Dieu (19-20).

II. *L'Évangile la promet et la donne, selon les prophéties.*

1. En un magnifique tableau d'ensemble Paul nous montre *dans l'Évangile toutes les causes de la justification :* la cause *efficiente,* Dieu le Père; la cause *méritoire,* le sang de Jésus-Christ; la cause *instrumentale,* la foi; la cause *formelle,* la justice de Dieu communiquée à l'homme; la cause *finale,* l'éclatante manifestation de la justice immanente de Dieu (21-26). Conclusion : L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi; et cela est vrai des Gentils comme des Juifs, car Dieu est le Dieu des uns et des autres (27-30).

2. Il n'y a là d'ailleurs rien que de *conforme à l'Écriture* (III, 21 et 31). Abraham fut justifié par la foi et non par les œuvres. S'il en était autrement, il aurait lieu de se glorifier; mais non, sa justification est gratuite et Dieu lui donne la justice en retour de la foi qui n'équivaut pas à la justice (IV, 1-5). David, aspirant à être juste, ne compte pas non plus sur lui-même mais sur Dieu seul (6-8). Ce qui prouve que la justice ne dépend pas de la circoncision, c'est qu'Abraham fut déclaré juste avant d'être circoncis (9-12). Il fut également constitué héritier des bénédictions divines et père des croyants avant l'apparition de la Loi; ces bénédictions ne peuvent donc point dépendre maintenant de la Loi, car ce serait annuler les promesses faites indépendamment d'elle (13-22). Ainsi toutes les bénédictions passeront à la postérité spirituelle d'Abraham par le moyen qui l'en fit le dépositaire, c'est-à-dire par la foi (23-25).

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance (V-VIII).

Cette section (V-VIII) commence et finit de même, par l'assertion que notre espérance est certaine : « L'espérance ne déçoit pas » (V, 5) et : « Nous sommes sauvés en espérance » (VIII, 24). Deux grandes *divisions :* Suppression des obstacles (VI-VII) et raisons positives d'espérer (VIII).

Exposé du sujet (V, 1-11). — Justifiés, nous avons la paix, l'accès libre auprès de Dieu, partant l'espérance (V, 1-2), fortifiée par les tri-

bulations (3-4), garantie par le don du Saint-Esprit (5) et par la mort du Christ (6-8). Si Jésus est mort pour nous lorsque nous étions pécheurs, combien plus nous fera-t-il vivre de sa vie maintenant que nous sommes justes (9-11) !

I. *Suppression des obstacles qui font échec à notre espérance : le péché, la mort, la chair coalisée avec la Loi* (V, 12-VIII, 11).

1. *Le péché est vaincu* (V, 12-22). — Par la faute d'Adam le péché avait envahi le monde, traînant la mort à sa suite (12); car la mort n'est pas le châtiment des péchés actuels, vu qu'elle frappe même ceux qui n'ont pas prévariqué (13-14). Mais le nouvel Adam nous rend avec usure ce que le premier nous a ravi (15-17). Tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam; tous seront constitués justes par l'obéissance du Christ (18-19). En vain la Loi multiplie le péché, la grâce surabonde (20); le règne du péché est fini, celui de la justice commence (21).

2. *La mort est vaincue* (VI). — Le baptême, mort et sépulture mystiques, nous communique dans toute son amplitude la vie du Christ : vie de l'âme par la grâce, vie du corps par le germe de résurrection glorieuse (VI, 3-7). D'où, l'obligation de maintenir cette mort mystique, gage de vie éternelle (8-14), et de nous soustraire de plus en plus à l'empire du péché, en nous vouant volontairement au service de la justice, selon les engagements contractés au baptême et les exigences de notre nature nouvelle (15-23).

3. *La chair est vaincue et la Loi, auxiliaire inconsciente du péché et de la chair, est abolie* (VII, 1-VIII, 11).

A) *Mort de la Loi au chrétien ou du chrétien à la Loi.* — La mort est le terme de l'obligation (VII, 1); ainsi, dans le mariage, la mort de l'un des deux conjoints rend l'autre libre (2-3). Or, l'incorporation au Christ est la mort mystique du chrétien qui le dégage de toute sujétion par rapport à la Loi (5-6).

B) *Pourquoi la Loi est-elle abolie?* — Ce n'est pas que la Loi soit péché, mais elle fait connaître le péché (7); le péché s'en sert pour inspirer les mauvais désirs (8). Le péché, qui sommeillait, reprend vigueur grâce à la Loi et par elle ôte à l'homme la vie de l'âme (9-11). La loi est bonne en soi, mais le péché en abuse pour produire la mort (12-13). La cause dernière en est notre corruption native (14). Je ne fais pas ce que je voudrais et je fais ce que je ne voudrais pas : preuve que c'est le péché, élément étranger greffé sur ma nature, qui opère en moi le mal (15-20). Il y a en moi deux lois, celle de la raison qui approuve le bien et celle des membres ou du péché qui incline au mal : triste dualisme que la grâce peut guérir seule (21-25) !

C) *La chair elle-même est maintenant impuissante.* — Par son incorporation au Christ, le chrétien domine la loi du péché et de la mort (VIII, 1-2). Le Christ, en mourant pour nous, nous confère le pouvoir d'atteindre la justice que la Loi mosaïque n'avait pu donner (3-4). Sans doute la lutte entre la chair et l'esprit dure encore, incessante, impla-

cable (5-8); mais la présence de l'Esprit nous assure la victoire; elle est un gage certain de vie, pour l'âme et pour le corps (9-11).

II. *Fondements inébranlables de notre espérance* (VIII, 12-39).

I. La création entière prédit notre glorification future. — Elle fut jadis asservie malgré elle à l'homme pécheur (18-19), mais avec l'assurance d'être délivrée un jour avec l'homme lui-même (20). C'est pourquoi elle attend impatiente sa glorification et la nôtre (21-22).

2. *Le Saint-Esprit nous la garantit.* — Il nous met sur les lèvres le nom de Père (15); il atteste ainsi notre filiation adoptive (16) et par conséquent notre qualité d'héritiers, pourvu que nous participions à la passion du Christ, afin d'avoir part à sa gloire (17-18). Les prémices de l'Esprit sont les arrhes de la béatitude (23-25); l'Esprit nous inspire des désirs de bonheur qui ne sauraient être frustrés (26-27).

3. *Dieu le Père nous la promet.* — Il fait tout concourir au bien des justes (28); tous les effets de la prédestination, depuis la vocation à la foi jusqu'à la gloire du ciel, s'enchaînent dans ses desseins (29-30). Mais si Dieu est pour nous qu'avons-nous à craindre (31-33)?

4. *Jésus-Christ nous la mérite et nous la tient en réserve.* — Mort et ressuscité pour nous, il est maintenant assis à la droite du Père afin d'intercéder pour nous (34). Rien, au ciel ou sur la terre, ne peut nous séparer de l'amour que Jésus-Christ nous porte (35-39).

TROISIÈME SECTION

Incrédulité des Juifs (IX-XI).

Paul reconnaît le fait avec une indicible douleur (IX, 1-3); il énumère sans les affaiblir les neuf prérogatives des Juifs (4-5); mais: 1. L'objection ne touche en rien la fidélité ni la justice de Dieu. — 2. Le rejet des Juifs retombe sur eux. — 3. Ce rejet, partiel et momentané, est permis pour des fins très sages.

I. *Ni la fidélité ni la justice de Dieu n'y sont engagées* (IX, 6-29).

1. *La fidélité de Dieu.* — Dieu avait fait des promesses à Israël, à la *lignée* d'Abraham; mais tous les descendants d'Abraham ou de Jacob n'ont pas droit à ce titre (6-7). Parmi les enfants d'Abraham, Isaac seul est l'héritier des promesses (8-9); une nouvelle sélection est faite entre les enfants d'Isaac, élection purement gratuite (10-12), qui vaut aux Iduméens et aux Hébreux coupables un traitement bien différent (13).

2. *La justice de Dieu.* — Accuser Dieu d'injustice est une impiété (14). Il n'y a point d'injustice à refuser une faveur purement gratuite, comme celle que réclamait Moïse (15). A ce point de vue, tout dépend de la libéralité de Dieu et rien des efforts de l'homme (16). Il n'y a pas non plus d'injustice à châtier les criminels, tels que Pharaon, et à ne pas leur accorder la grâce *efficace* de la conversion (17). A ce

nouveau point de vue, Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut (18). Si l'on objecte qu'alors Dieu n'a plus raison de se plaindre de l'homme (19), premièrement l'homme n'a jamais le droit de s'en prendre à Dieu, car il est absurde que l'œuvre s'attaque à l'ouvrier (20), celui-ci ne devant aucun compte à son œuvre (21); en second lieu, Dieu peut sans injustice supporter patiemment les pécheurs qui se sont disposés à la perdition, pour faire éclater les merveilles de sa grâce dans les justes qu'il a préparés à la gloire (22-23). Or c'est ce que Dieu, selon Osée, fait en faveur des Gentils (24-26) et aussi en faveur du *reste* d'Israël, comme Isaïe l'avait prédit (27-29).

II. *Les Juifs sont responsables de leur réprobation* (IX, 30-X, 21).

Voulant conquérir la justice par leurs propres efforts (IX, 30-31), ils se sont aheurtés à la pierre d'achoppement (32-33). Leur zèle est sincère mais mal éclairé (X, 1-2). Ils ignorent ce qu'est la vraie justice et ils oublient que le Christ est la fin de la Loi, le seul auteur du salut (3-4). Insensés et malheureux, ils s'engagent dans une voie impraticable, quand le chemin de la foi est si aisé! Il ne s'agit ni de monter au ciel ni de descendre aux abîmes; il suffit de croire en son cœur au Seigneur Jésus et de le confesser de bouche (5-11). Plus de différence entre le Juif et le Grec : quiconque confesse le nom du Seigneur sera sauvé (12-13). — Que les Juifs ne prétextent pas l'ignorance : la voix des apôtres a retenti jusqu'aux confins du monde (14-18). Ils ont refusé de l'entendre (16); et leur incrédulité, prédite par Moïse (19), est déplorée déjà par Isaïe dans les Juifs de son temps (20-21).

III. *Leur rejet, partiel et momentané, est providentiel* (XI).

1. *Partiel.* — Dieu n'a pas rejeté *son peuple*, car il y a des chrétiens parmi les Juifs (XI, 1-2) : comme du temps d'Élie, malgré l'infidélité générale, il y a un groupe d'hommes fidèles à Jéhovah (3-4); comme à toutes les époques de l'histoire juive, il y a un *reste* sauvé par la grâce (5-6). Les autres ont été aveuglés, selon les paroles prophétiques de Moïse et de David (7-10).

2. *Momentané et providentiel.* — Leur chute, que Dieu a permise pour amener les Gentils à la foi, n'est pas définitive (11). Leur retour à Dieu sera beaucoup plus fécond en fruits de salut que leur défection (12 et 15). Dans cette vue, Paul n'épargne rien pour en gagner quelques-uns (13-14). — Si les rameaux du sauvageon (les Gentils) ont été greffés sur l'olivier franc (le peuple de Dieu), tandis que les rameaux naturels (les Juifs) étaient élagués, combien plus facilement ces derniers seront-ils greffés de nouveau, s'ils se convertissent, et les premiers seront-ils rejetés, s'ils sont infidèles (16-24)? — Israël n'est aveuglé que pour un temps; les prophètes prédisent sa conversion finale (25-27); Dieu, dont les faveurs sont sans repentance, l'aime tou-

jours à cause des patriarches (28-29); il médite à l'égard des Juifs comme des Gentils des desseins de miséricorde (30-32). O profondeur des conseils divins (33-36)!

SECONDE PARTIE

CONCLUSION ET MORALE.

La parénèse, qui ne semble pas spécialement appropriée à la thèse des onze premiers chapitres, ne paraît pas non plus motivée par la situation particulière de l'église de Rome. Peut-être Paul a-t-il voulu joindre à l'exposé le plus complet de sa doctrine sur la grâce le précis le plus ample de sa morale sociale.

I. *Préceptes généraux de morale sociale* (XII-XIII).

1. *Devoirs réciproques des chrétiens comme membres du corps mystique.* — Ayant énoncé en passant les deux principes de la morale chrétienne : la nature nouvelle source de nouvelles obligations et la volonté de Dieu manifestée dans l'Évangile (XII, 1-2), l'Apôtre rappelle brièvement sa théorie du corps mystique, plus longuement exposée aux Corinthiens. Membres d'un seul corps, nous sommes membres les uns des autres (3-5), avec différentes fonctions en rapport avec les différents charismes qui sont tous pour le bien commun (6-8). Les devoirs qui en découlent peuvent se résumer d'un mot : charité fraternelle (9-10); les applications immédiates sont : s'oublier soi-même (11-12), se faire tout à tous (13-16), rendre le bien pour le mal (17-21).

2. *Devoirs envers l'autorité.* — L'autorité vient de Dieu (XIII, 1); lui résister, c'est résister à Dieu même (2) et s'exposer au juste châtiment du prince qui ne porte pas en vain le glaive (3-4). La conscience et la crainte nous prêchent également la soumission (5). Payons donc le tribut au souverain, comme au représentant de Dieu, et, en général, donnons à chacun ce qui lui est dû (6-7).

3. *Le précepte de la charité, abrégé de nos devoirs sociaux.* — La seule dette du chrétien, c'est la charité (8). Tous les commandements aboutissent à ce précepte et, en ce sens, on peut dire que la charité est l'accomplissement de toute la Loi (9-10). — Le temps presse; le jour vient; fuyons les ténèbres; revêtons le Christ (11-14).

II. *Application du précepte de la charité* (XIV, 1-XV, 13).

Que la charité règne entre le chrétien éclairé et « le faible dans la foi », lequel s'abstient de certains mets et observe certains jours (XIV, 1-2, 5). Celui-ci ne doit pas mépriser l'autre comme s'il était moins parfait et le premier ne doit pas *juger* le scrupuleux (3-4). Tous les deux agissent en vue de plaire à leur Maître (6-8); tous les deux relèvent du seul jugement du Christ, au tribunal duquel nous comparaîtrons tous (9-13). — En théorie, le chrétien éclairé, pour qui nul

aliment n'est impur, a raison (14). Mais la charité (15), le bien de la paix (16-18), l'édification (19) peuvent exiger de nous des sacrifices (20). Il est louable de se priver même de viande et de vin, si l'on évite à ce prix le scandale des faibles (21-23). — A l'exemple du Christ, les forts doivent supporter patiemment les faibles (XV, 1-3). Puissent les Romains se bien pénétrer de cette abnégation que le Christ nous enseigne si éloquemment (4-7), lui qui a étreint d'un même amour les Juifs et les Gentils (8-13) !

La *conclusion*, exceptionnellement développée, comprend des communications personnelles, une longue suite de salutations et des recommandations diverses.

1. *Communications personnelles.* — L'Apôtre s'excuse d'avoir écrit si librement aux Romains dont il connaît l'instruction (XV, 14-15), mais il se doit à tous les Gentils (16-19). Sans doute il s'est fait une loi de ne pas bâtir sur les fondements d'autrui (20-21) et c'est ce qui l'a empêché jusqu'ici d'aller à Rome (22); mais maintenant que son œuvre en Orient est finie, il ira en Espagne en passant par Rome (23-25), dès qu'il aura porté à Jérusalem le fruit des collectes (26-29). Il prie les fidèles de demander au ciel le succès de cette mission (30-33).

2. *Salutations.* — Paul recommande vivement Phœbé qui, selon toute apparence, devait remettre l'Épître (XVI, 1-2). Puis il salue, avec un mot d'éloge pour chacune, un grand nombre de personnes et de familles chrétiennes (3-16).

3. *Recommandations diverses.* — A) Écarter les esprits brouillons et les séducteurs (17-18). — B) Les compagnons de Paul envoient leurs salutations à leurs frères de Rome (21-24). — C) En terminant, *doxologie* solennelle (25-27).

II. — PREMIÈRE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

Chacun des neuf ou dix points traités dans cette Épître est sans connexion avec le reste et pourrait former une lettre à part. On remarque cependant que les six premiers chapitres s'attaquent à des désordres dont Paul a eu connaissance par des tiers; tandis que, dans les dix derniers, l'Apôtre résout des cas de conscience proposés, en majeure partie sinon exclusivement, par les Corinthiens eux-mêmes. C'est là un principe de *division* un peu précaire, un peu artificiel, mais suffisant pour notre but.

La *suscription* (I, 1-3), où Sosthène est associé à Paul, est plus solennelle qu'à l'ordinaire. L'Épître est adressée non seulement à l'église de Corinthe, mais à « tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ », quel que soit le lieu de leur séjour.

L'entrée en matière (I, 4-9), sous forme d'action de grâces, contient

un chaleureux éloge des Corinthiens. L'Apôtre souhaite que Dieu achève en eux son œuvre et ce vœu le conduit de plain-pied à son premier avertissement.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉSORDRES (I-VI).

I. Coteries et brigues (I-IV).

Les Corinthiens prennent parti pour tel ou tel prédicateur (I, 10-12). Paul en témoigne son indignation (13); il se réjouit de n'avoir baptisé presque personne à Corinthe et de n'y avoir prêché que la doctrine de la croix, afin qu'on ne s'arme pas de son nom pour fomenter les brigues (14-17). — En reprenant ce désordre, il a deux choses en vue : 1, justifier sa manière d'agir et rétablir sa légitime autorité; 2, montrer en général combien ces coteries sont déraisonnables.

1. *Question personnelle.* — A) *Excellence de la doctrine de la croix prêchée par Paul.* — Le *verbum crucis*, folie aux yeux du monde, est sagesse pour les élus (18). Dieu se plaît à confondre « la sagesse du monde » en sauvant les croyants par « la folie de la prédication » (19-21). La croix, objet de folie pour les Grecs avides de sagesse, objet de scandale pour les Juifs désireux de miracles, manifeste à tous les croyants, qu'ils soient Juifs ou Grecs, la puissance et la sagesse de Dieu (22-24) : la sagesse, puisqu'elle triomphe de ce qui paraît sage; la puissance, puisqu'elle abat ce qui semblait puissant (25). Témoin les Corinthiens, dépourvus des qualités que le monde estime; c'est cependant par eux que Dieu confond le monde (26-28). Ainsi nul ne pourra se glorifier que dans le Seigneur (29-31).

B) *Justification de la conduite de Paul.* — Il n'a voulu savoir que Jésus-Christ crucifié (II, 1-2). Il a dédaigné les habiletés de la sagesse humaine, afin que la foi des Corinthiens reposât sur Dieu seul (3-5). Ce n'est pas qu'il ignore la vraie sagesse, inconnue des princes de ce siècle et inaccessible à tout œil humain (6-9); mais que l'Esprit-Saint, qui scrute les profondeurs de Dieu, a révélée aux apôtres (10-12). Il sait la prêcher à l'occasion, sans la mêler aux scories de la sagesse mondaine, la réservant aux hommes *spirituels*, seuls capables de la comprendre (13-16). Or les Corinthiens sont encore enfants dans la foi et il leur faut le lait des enfants (III, 1-2); ils sont encore charnels, ils sont *hommes* en un mot (3), comme ils le montrent par leur conduite (4).

2. *Question d'ordre général.* — *Les fauteurs de coteries méconnaissent le rôle des apôtres.* — A) *Les apôtres sont les coopérateurs de Dieu.* — Ils travaillent en sous-ordre, chacun dans sa sphère; mais Dieu est proprement le seul ouvrier, car c'est lui seul qui construit l'édifice, lui seul qui fait croître la moisson (5-8). Les fidèles sont donc le champ du céleste agriculteur, le temple du divin architecte (9). En

tant que manœuvres de Dieu, les ouvriers apostoliques sont une même chose (8); il ne s'ensuit pas pourtant qu'ils n'aient ni devoirs ni responsabilités : *a*) Les uns ajoutent au fondement (à la doctrine du Christ prêchée par Paul) des matériaux précieux, l'or, l'argent et le marbre; chacun d'eux recevra une récompense proportionnée à son travail (10-12; cf. 8 et 14). — *b*) D'autres emploient pour bâtir le bois, le foin, la paille, matériaux vils et périssables : le feu du jugement détruira leur œuvre et ils ne se sauveront eux-mêmes qu'à travers le feu (13-15). — *c*) D'autres enfin, au lieu de construire, ébranlent et ruinent le temple de Dieu par leurs doctrines perverses : Dieu les perdra à son tour (16-17).

B) *Les apôtres sont pour les fidèles et les fidèles sont pour le Christ* (21-23). Il y a donc sottise et folie à s'inféoder à un homme (18-21).

C) *Les apôtres sont les dispensateurs des mystères de Dieu* (IV, 1). Ils doivent donc être fidèles à leur mandat et soumis à leur commettant (2). Mais ce n'est pas aux hommes de les juger. Paul méprise ces jugements prématurés (3); il évite de se juger lui-même quoiqu'il n'ait pas conscience d'avoir manqué à son devoir; il ne veut relever que du jugement de Dieu (4-5). — Ici, Paul condamne sans ambages, et non plus en termes voilés, la conduite des Corinthiens (6-7); il oppose les exigences des fidèles aux tribulations des apôtres, livrés en spectacle à tout l'univers (8-13); il leur rappelle qu'il est leur père dans la foi (14-16) et qu'il saura user avec eux, selon le besoin, de sévérité ou de mansuétude (17-21).

II. Tolérance à l'égard de l'incestueux (V).

Un chrétien avait contracté avec sa marâtre un mariage illicite même aux yeux des païens (V, 1). Paul s'étonne et s'indigne qu'on ne l'ait pas chassé de l'église (2). Il se représente au milieu des fidèles, livrant à Satan le corps du coupable pour sauver son âme de la damnation (4-5). Il veut que l'église soit *azyme* et écarte le vieux levain, c'est-à-dire le scandale (6-8). — L'Apôtre profite de l'occasion pour lever un malentendu. Dans une précédente lettre, il avait interdit tout rapport avec les fornicateurs (9). Il ne parlait pas des païens, mais des chrétiens de mauvaise vie avec lesquels il défendait d'entretenir même les rapports ordinaires de table et de société (10-11). Quant aux infidèles, c'est à Dieu de les juger (12-13).

III. Procès devant les tribunaux païens (VI).

Demander justice aux injustes — c'était le nom courant des païens — est contraire à toute raison (VI, 1). Qu'on prenne pour juges des chrétiens, qui un jour jugeront le monde et les anges eux-mêmes (2-3). Ces intérêts temporels sont si minimes qu'il faudrait les confier aux membres infimes de l'Église (4). Mais non; il y a à Corinthe des

hommes capables d'exercer l'arbitrage (5). Les procès entre frères sont par eux-mêmes un abus; mais ce qui est intolérable, c'est de les faire juger par des infidèles (9). Mieux vaudrait souffrir l'injustice. Que dire de celui qui la commet (7-8)? Sachez-le bien : les pécheurs n'entreront point au royaume des cieux (9-10). Vous êtes régénérés : que votre vie réponde à votre condition nouvelle (11)!

L'affaire des procès peut être considérée comme une parenthèse. Paul revient sans transition à l'incestueux et combat ce faux principe : Tout est permis au chrétien (12). Non, tout n'est pas permis; et la fornication est intrinsèquement mauvaise pour trois raisons : A) *C'est une injustice*, car le corps appartient au Seigneur qui le destine à la résurrection glorieuse (13-14). — B) *C'est un sacrilège*, car nous sommes les membres du Christ : qui attente à son propre corps prostitue un membre du Christ (15-18). — C) *C'est une profanation*, car nous sommes le temple du Saint-Esprit (19-20).

SECONDE PARTIE

LES CAS DE CONSCIENCE.

PREMIÈRE QUESTION

Mariage et célibat (VII).

En principe, il est mieux de s'abstenir des rapports sexuels, mais le péril d'incontinence vient modifier ce principe (VII, 1).

1. *Rapports conjugaux.* — Ils sont à conseiller pour obvier au danger d'impureté (2); ils sont obligatoires pour remplir le devoir conjugal (3), car chacun des époux appartient à son conjoint (4). Mais l'abstention est licite si elle a lieu : *a*) d'un commun accord, *b*) pour une fin honnête, *c*) pour un temps limité (5). L'Apôtre, en permettant les rapports conjugaux, ne les impose point (6); il souhaite au contraire à tout le monde le don de continence (7).

2. *Indissolubilité du mariage.* — Moins parfait que le célibat, le mariage est néanmoins à conseiller pour éviter l'incontinence (8-9). Le Seigneur l'a institué absolument indissoluble et aucun des conjoints ne peut répudier l'autre. Que s'ils viennent à se séparer, il leur est interdit de contracter un nouveau mariage (10-11).

3. *Privilège de Paul.* — Le mariage contracté dans l'infidélité persévère quand l'un des conjoints embrasse la foi (12-14); mais si la partie infidèle se sépare, le fidèle redevient libre et peut user sans scrupule de sa liberté (15-16). Cela ne déroge pas au principe général de rester dans l'état où l'on était quand on a reçu l'Évangile (17). Circoncis ou incirconcis, qu'importe! (18-20). Esclave ou homme libre, tout est égal au point de vue chrétien (21-23). En résumé, que chacun reste au poste où la foi l'a trouvé (24).

4. *Excellence de la virginité.* — Le principe général s'applique aux personnes non mariées des deux sexes (26-27). Ce n'est pas que le mariage ne soit parfaitement licite, mais il expose aux tribulations de la chair (28). La figure de ce monde passe; il faut user du monde sans s'y attacher (29-31). Paul voudrait que ses néophytes fussent sans sollicitude (32) : c'est l'avantage de la vierge et du célibataire qui ne pensent qu'aux choses de Dieu, tandis que les gens mariés sont tiraillés par mille soucis terrestres (33-34). Paul en parlant ainsi ne songe qu'à éloigner les obstacles qui entravent l'exercice de la piété (35). — Si quelqu'un craint le déshonneur pour la vierge dont il a la charge et qu'il juge à propos de la marier, il peut le faire sans péché (36-37). Toutes choses égales d'ailleurs, le père qui marie sa fille agit bien; en la gardant vierge, il agit mieux (38).

5. *L'état de veuvage.* — A la mort de son mari, la femme est libre de se remarier, pourvu que ce soit à un chrétien (39). Paul est d'avis qu'elle fera mieux de rester veuve et il est sûr que son avis est conforme à l'esprit de Dieu (40).

DEUXIÈME QUESTION

Les victimes immolées aux idoles (VIII-X).

1. *Principes généraux.* — En matière de conduite, la science théorique ne suffit pas; il faut une science qui s'inspire de la charité (VIII, 1-3). En soi l'idolothyte n'est rien (4), puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu au domaine duquel on ne peut rien soustraire (5-6). Mais il y a des consciences mal formées pour qui l'idolothyte est intrinsèquement impur (7) et il faut éviter de les scandaliser (8-10). Car le scandale tue un frère pour lequel est mort le Christ (11); il s'attaque donc au Christ lui-même (12). A Dieu ne plaise que je scandalise mon frère pour un morceau de viande (13)!

2. *Exemple de Paul.* — Il est apôtre à l'égal des Douze (IX, 1) et il est sans conteste l'apôtre des Corinthiens (2); il pourrait donc vivre aux dépens des fidèles (3-4) et se faire servir par une femme chrétienne comme les autres apôtres (5-6). Tout travailleur vit aux frais de celui qui l'emploie (7) et la Loi mosaïque défend de museler le bœuf qui dépique le blé (8-11). Paul renonce à ses droits pour ne pas mettre obstacle à sa prédication (12). Il sait que sous l'ancienne Loi, comme sous l'Évangile, le ministre de l'autel vit de l'autel (13-14). Mais sa gloire, à laquelle il tient plus qu'à la vie, est de prêcher gratuitement l'Évangile (15-18). C'est pourquoi il se fait tout à tous pour les gagner à Jésus-Christ (19-23). Comme les lutteurs du stade, soutenus par l'espoir de la palme, il embrasse tous les renoncements pour ne pas être frustré du prix (24-27).

3. *Mise en garde contre des actes idolâtriques.* — Les Hébreux, providentiellement sauvés d'Égypte (X, 1-2), nourris et abreuvés miracu-

leusement (3-4), offensèrent Dieu et périrent dans le désert (5). Cela nous enseigne à craindre la concupiscence (6), à fuir l'idolâtrie dont ils se rendirent coupables (7-8), à ne pas tenter le Christ, à ne pas murmurer comme eux (9-10). Tout cela leur arrivait en figure et a été écrit pour notre instruction (11). Que chacun veille sur soi (12) et compte sur l'aide de Dieu (13).

4. *Solution pratique des cas proposés.* — Tout acte d'idolâtrie est illicite (14). Jugez-en plutôt (15). L'eucharistie n'est-elle pas la communion au corps et au sang du Seigneur (16-17)? Les prêtres juifs, en consommant les sacrifices, ne s'unissent-ils pas à l'autel (18)? Ainsi, participer à un banquet idolâtrique, c'est s'asseoir à la table des démons, c'est communier avec l'idole (19-22). — Pour le reste, il faut tenir compte de l'édification (23-24). On peut acheter sans scrupule tout ce qui se vend au marché et accepter sans inquiétude les invitations des infidèles (25-27). Mais si un mets est signalé comme ayant été offert aux idoles, il convient de s'en abstenir pour ne pas scandaliser les assistants (28-30). — Chercher en tout la gloire de Dieu et le profit spirituel du prochain (31-33) : telle est la leçon qu'enseigne l'exemple de Paul et de notre commun modèle, le Christ (XI, 1).

TROISIÈME QUESTION

Le voile des femmes (XI, 3-16).

1. *Raison mystique.* — Il faut que le rapport de subordination qui existe entre la femme et l'homme se traduise en acte dans les assemblées religieuses : l'homme montrera son autorité en priant tête nue; la femme, sa soumission en priant voilée (3-5). La femme a été tirée de l'homme et créée pour l'homme (7-9) : elle doit porter devant les anges le signe de cette dépendance (10), qui n'est pas sans compensation puisque l'homme a besoin de la femme et naît de la femme (11-12). — 2. *Convenance naturelle.* La longue chevelure, sorte de voile naturel, est un indice du vœu de la nature que la femme reste voilée (13-15). — 3. *Pratique des églises.* Tel est d'ailleurs l'usage partout : cet argument est sans réplique (16).

QUATRIÈME QUESTION

L'agape et l'eucharistie (XI, 17-34).

1. *L'agape.* — L'Apôtre a été informé de divers abus (XI, 17). On forme à l'église des groupes séparés, des *schismes* (18-19); il y a des repas distincts, avec un manque de retenue et une inégalité choquante, qui font ressembler cette cérémonie à un banquet profane et qui méritent un blâme énergique (20-22).

2. *L'eucharistie.* — Souvenez-vous de l'institution de l'eucharistie,

que je vous ai transmise comme je l'ai reçue moi-même du Seigneur (23). Jésus bénit et distribue le pain et le calice consacrés, en recommandant de renouveler cet acte, comme souvenir de sa mort (24-26). Manger ce pain ou boire ce calice sans les dispositions voulues, c'est se rendre coupable du corps et du sang du Sauveur (27). Il faut donc s'éprouver d'avance pour ne pas manger et boire son propre jugement (28-29). Les morts, les maladies si fréquentes, parmi les chrétiens de Corinthe, sont des avertissements de Dieu dont ils doivent profiter, s'ils veulent échapper à la condamnation (30-32).

3. *Décision pratique.* — S'attendre les uns les autres et ne pas aller à l'église pour assouvir sa faim. Les autres points seront réglés au retour de l'Apôtre (33-34).

CINQUIÈME QUESTION

Les charismes (XII-XIV).

I. *Notions générales* (XII).

1. *Critères des charismes.* — Quiconque dit : *Anathème à Jésus* est mu par un esprit mauvais; quiconque dit : *Jésus est le Seigneur* est mû par le bon Esprit (XII, 1-2).

2. *Origine des charismes.* — Quelque différents qu'ils soient, les charismes ont Dieu pour unique auteur (4-6).

3. *Fin des charismes.* — L'Esprit-Saint les distribue comme il veut et à qui il veut pour l'utilité commune (7-11).

4. *Variété des charismes.* — Elle est nécessaire à l'organisme de l'Église, corps mystique du Christ, comme la variété des membres est nécessaire à l'organisme humain (12-20). Tous, même les plus humbles, ont leurs fonctions et leur utilité, comme tous les membres, même les plus vils, contribuent au fonctionnement du corps et au bien-être des autres membres (21-27). C'est pourquoi Dieu a mis dans le corps mystique : premièrement des apôtres, secondement des prophètes, en troisième lieu des docteurs, puis d'autres grâces d'ordre inférieur qui l'embellissent et le complètent (27-30).

II. *La charité vaut mieux que les charismes* (XIII).

1. La *grande règle* est de désirer les meilleurs — c'est-à-dire les plus utiles — d'entre les charismes; mais il y a quelque chose de plus excellent que tout cela : c'est la charité (XII, 31); car, sans elle, le don des langues le plus merveilleux n'est qu'un vain bruit (XIII, 1), la prophétie la plus sublime et la foi capable de soulever les montagnes ne sont rien (2), les actes les plus héroïques non plus (3).

2. Énumération de *quinze vertus* compagnes de la charité (4-7).

3. Un *autre privilège de la charité* c'est de durer toujours, de ne pas

déchoir (8); au contraire, le don de prophétie sera absorbé dans la plénitude de la vision béatifique; le don des langues est incompatible avec la perfection du bonheur céleste; le don de science, obscur et partiel, s'éclipsera devant la lumière de gloire (9-12). Bien plus, des trois vertus *permanentes*, par opposition aux charismes passagers, la charité est la plus grande (13).

III. *La prophétie et la glossolalie* (XIV).

Comparée à la glossolalie, la prophétie l'emporte (XIV, 1). — 1. Le glossolale ne parle qu'à Dieu, car personne ne le comprend; le prophète adresse aux hommes des paroles d'édification, de consolation et d'exhortation; il édifie l'Église entière, tandis que le glossolale n'édifie que lui-même (2-6). — 2. Les paroles du gossolale ressemblent aux sons d'un instrument jouant un air inconnu, ou à un discours en langue barbare (7-11). Il faut toujours viser à l'utilité de l'Église (12-15) : or la glossolalie, sans le don d'interprétation, est peu utile, car elle est incomprise (16-19). — 3. Dieu a menacé son peuple, comme d'un châtiment, de lui faire entendre une langue inconnue (20-22). — 4. Un infidèle, pénétrant dans l'église, tournerait en dérision le glossolale, au lieu que l'exhortation du prophète lui toucherait le cœur (23-25) : autant de raisons de préférer la prophétie.

IV. *Instructions pratiques sur l'usage des charismes.*

1. Dans les réunions publiques, éviter la confusion et veiller à l'édification (26). Que deux ou trois glossolales au plus parlent l'un après l'autre et qu'il y ait quelqu'un pour servir d'interprète. A défaut d'interprète, qu'ils se taisent ou ne parlent qu'à Dieu (27-28). — 2. De même les prophètes : deux ou trois seulement parleront dans la même séance et les autres apprécieront (29-33). — 3. Que les femmes se taisent à l'église (34-37). — 4. Estimer les dons spirituels, mais garder le bon ordre (38-40).

SIXIÈME QUESTION

La résurrection des morts (XV).

I. *Le fait de la résurrection du Christ.*

La mort du Christ pour nos péchés, son ensevelissement, sa résurrection le troisième jour, le tout conformément aux prophéties : telle est la base inébranlable de notre foi et un des articles fondamentaux de l'évangile de Paul (XV, 1-4). Ce fait est attesté par de nombreux témoins oculaires : Pierre, les Douze, plus de cinq cents frères dont la plupart vivent encore, Paul lui-même, le moindre et le dernier des apôtres (5-8). Le souvenir de sa conversion miraculeuse provoque chez lui un élan d'humble reconnaissance (9-11).

II. *Le pourquoi de la résurrection.*

La résurrection du Christ est indissolublement liée à la nôtre : il ne serait pas ressuscité si nous ne devions ressusciter, ou plutôt il est impossible que nous ne ressuscitions pas s'il est ressuscité (12-13). Or si le Christ n'est pas ressuscité, le témoignage des apôtres est faux, la foi des néophytes est vaine, les justes, morts dans le Christ, sont perdus, les fidèles vivants sont les plus malheureux des hommes (14-19) : conséquences absurdes. — La mort est le fait d'un homme, Adam, la résurrection sera le fait d'un homme, le nouvel Adam; c'est pourquoi le Christ est appelé les *prémices des morts;* il vient le premier, mais les autres le suivent nécessairement, comme la moisson suit les prémices (20-24). — Le Christ doit triompher de tous ses ennemis, d'après les prophètes; il triomphera donc aussi de la mort — ce qui aura lieu dans la résurrection des justes — et alors il pourra inaugurer son règne éternel, sous les ordres du Père (24-28). — L'espérance de la résurrection est si fermement ancrée dans la conscience chrétienne qu'elle se manifeste par la pratique de quelques fidèles de se faire baptiser pour les morts (29) et surtout par le courage avec lequel les apôtres affrontent tous les dangers (30-32). — Sortie véhémente contre les sceptiques (33-34).

III. *Le comment de la résurrection.*

Comparaison de la semence : la graine périt pour revivre; elle ne revit qu'à condition de périr; et Dieu lui donne un corps nouveau suivant l'espèce qu'elle représente (35-38). — Les êtres animés et inanimés sont plus ou moins parfaits, les astres sont plus ou moins brillants : il en sera de même à la résurrection des morts (39-42). — Le corps des élus aura pour attributs l'incorruption, la gloire, la puissance, la spiritualité (43-44). Je dis la *spiritualité,* car comme nous recevons en naissant l'image de l'homme terrestre, nous recevrons en ressuscitant l'image de l'homme céleste (45-49). Rien de faible et de corruptible ne peut entrer dans le royaume des cieux (50). — Il y faut une transformation préalable. Aussi écoutez ce mystère : au son de la dernière trompette, les morts ressusciteront incorruptibles et nous (les vivants) nous serons transformés (53). Alors sera brisé l'aiguillon de la mort, comme parlent les prophètes (54-56). — Doxologie et exhortation (57-58).

La *conclusion* contient, avec des instructions sur la collecte (XVI, 1-4), des nouvelles personnelles de Paul (5-9), une recommandation pressante en faveur de Timothée (10-11), quelques détails sur Apollos (12) et les trois envoyés des Corinthiens (15-18), enfin les salutations et les souhaits d'usage (19-24).

III. — SECONDE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

L'unité de l'Épître est dans le dessein poursuivi par l'Apôtre : préparer son arrivée à Corinthe en levant les difficultés qui s'opposent à son retour immédiat. Ces obstacles sont de trois sortes : *les dispositions douteuses* des Corinthiens à son égard ; *l'affaire de la collecte* encore en suspens ; *les agissements des adversaires*. Paul déclare à plusieurs reprises qu'il ne rentrera point à Corinthe avant que toutes les difficultés ne soient résolues. Si ses enfants spirituels n'avaient pas en lui une entière confiance, son retour serait voilé de tristesse et il veut s'épargner ce chagrin (2^{2-3}) ; si la quête n'était point terminée, il aurait à rougir devant ses compagnons (9^{4-5}) ; enfin si les Corinthiens ne punissaient pas eux-mêmes les coupables, il serait obligé de frapper sévèrement (13^{10}).

On le voit, la première partie est surtout *apologétique*, la deuxième *parénétique*, la troisième *polémique*. De nombreux mots de rappel, répandus çà et là, resserrent le lien un peu lâche de ces trois parties.

Dans la *suscription*, Paul s'associe Timothée et s'adresse, en même temps qu'aux Corinthiens, à tous les fidèles d'Achaïe.

L'entrée en matière, sous forme d'action de grâces, est une des plus belles pages que Paul ait écrites. Il bénit Dieu de l'avoir consolé dans ses tribulations pour lui apprendre à consoler les autres dans leurs épreuves. Entre lui et les fidèles, règne une parfaite communion de joies et de tristesses. Ce motif lui permet de rappeler les luttes surhumaines soutenues à Éphèse et d'attribuer délicatement le triomphe aux prières des néophytes (I, 3-11).

PREMIÈRE PARTIE APOLOGÉTIQUE

PAUL EXPLIQUE ET JUSTIFIE SA MANIÈRE D'AGIR (I-VII).

On l'accusait : d'*inconstance* dans sa conduite, de *manque de sincérité* dans sa prédication, de *despotisme* dans son gouvernement. Ces trois griefs se mêlent un peu dans l'apologie de l'Apôtre, comme ils se mêlaient dans la bouche de ses adversaires et il n'est pas toujours possible de les isoler. Paul leur oppose d'abord en général le témoignage de sa conscience (I, 12-13) et la conviction intime des Corinthiens eux-mêmes (14).

1. *Inconstance*. — Il avait d'abord résolu d'aller directement d'Éphèse à Corinthe (15) et de revenir dans cette dernière ville après une rapide visite en Macédoine (16). Il a dû changer de plan, mais il ne l'a pas fait inconsidérément (7-18). Son *oui* a toujours été *oui*, comme le *oui* du Fils de Dieu lui-même (19-21). S'il a différé son voyage, c'est afin de les épargner (22-23). Il n'a pas voulu que son retour fût pour eux et pour lui un sujet de tristesse (II, 1-2) ; et la lettre sévère qu'il leur a

envoyée avait justement pour but d'aplanir les difficultés (3-4). — Il revient à cette occasion sur l'affaire de l'incestueux, cause de leurs dissentiments. Le coupable a été réprimandé par la majorité de l'église (5-6). Cela suffit : Paul lui pardonne et demande son pardon (7-8). Il se proposait en leur écrivant de mettre leur obéissance à l'épreuve (9), mais il ne voulait pas d'une rigueur excessive qui ferait le compte de Satan (10-11). L'attente de ce que feraient les Corinthiens le préoccupait au point de lui ôter tout repos (12-13). Enfin Tite l'a rassuré et il en bénit Dieu (14).

2. *Manque de sincérité.* — Le passage II, 15-17 sert de transition à ce qui va suivre : « Nous ne ressemblons pas à beaucoup d'autres qui frelatent la parole de Dieu; nous vous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu, dans le Christ. » Après s'être excusé de paraître se recommander, quand il n'a besoin d'autre lettre de recommandation que l'église de Corinthe elle-même (III, 1-3), il explique les raisons de cette droiture confiante dont Dieu est l'unique auteur (4-6). Le ministère des apôtres, comparé à celui de Moïse, est tellement glorieux qu'il inspire naturellement l'assurance et la franchise (7-12). Aussi les apôtres ne se voilent-ils pas la face pour parler au peuple, comme faisait Moïse dont le voile restera sur les yeux et sur le cœur de ceux qui le lisent jusqu'au jour de leur conversion finale (13-16). L'Esprit de Dieu est un esprit de liberté (17) et tous les fidèles, contemplant la gloire de Dieu face à face, se transforment en cette divine image (18). Les apôtres, eux, pénétrés de la dignité de leur mission, répudient toute feinte et tout déguisement (IV, 1-2). Il n'y a que les infidèles qui trouvent volontairement obscure leur prédication (3-6).

Loin de les rendre pusillanimes, le sentiment de leur faiblesse augmente leur confiance en Dieu (7). Périls de mort, la mort elle-même, rien ne les abat ni ne les décourage (8-15). Si leur corps tombe en ruines, leur homme intérieur se renouvelle de jour en jour (16) et la perspective des biens éternels les soutient et les anime. Ils savent qu'au sortir de cette tente périssable une demeure incorruptible les attend (V, 1). Sans doute, ils désireraient revêtir la gloire sans dépouiller leur mortalité : ce qui n'est possible que si le Jour du Seigneur les trouve vivants (2-5); mais ils se résignent, heureux de sortir du corps pour être avec le Christ (6-8). Ils s'efforcent dans tout état de plaire à Dieu, sachant que nous devons tous paraître à son tribunal (9-10). C'est un nouveau motif de sincérité (11).

3. *Arrogance et despotisme.* — L'Apôtre aborde ce sujet délicat avec de nouvelles précautions oratoires (V, 12). Il justifie par deux raisons sa liberté apostolique travestie par ses ennemis. La charité de Jésus-Christ le presse et il ne veut connaître personne selon la chair (14-18). Il a reçu la charge de réconcilier les hommes à Dieu et il doit remplir cet office (V, 19-VI, 2). Il trace ici l'idéal de l'ouvrier apostolique (VI,3-10) et, pour joindre l'exemple à la théorie, il adresse aux Corinthiens une de ces exhortations vives qui ont amené entre eux et lui

des dissentiments (VI, 11-VII, 1). Il proteste encore une fois qu'il n'a pas excédé en rigueur (VII, 2-3) et termine en racontant ce qui s'est passé entre son départ d'Éphèse et l'arrivée de Tite, qui lui rapportait de Corinthe des nouvelles si consolantes (4-16).

DEUXIÈME PARTIE PARÉNÉTIQUE

BUT : ORGANISER LA COLLECTE (VIII-IX).

Premier motif : L'émulation. — Les Macédoniens, malgré leur pauvreté extrême, se sont signalés par leur générosité (VIII, 1-2); ils ont donné spontanément autant qu'ils pouvaient (3-4). Ce spectacle engage l'Apôtre à faire achever à Corinthe la quête déjà commencée (5-6) : les Corinthiens, qui excellent en tout, ne peuvent rester en arrière sur ce seul point (7). L'Apôtre ne les contraint pas; il veut seulement stimuler leur charité en la comparant à celle d'autrui (8). Il leur rappelle que Jésus-Christ s'est fait pauvre pour nous enrichir (9). Son conseil est d'ailleurs justifié par le zèle connu des Corinthiens (10-12). Il ne s'agit pas de se dépouiller pour enrichir les autres (13); il s'agit d'établir entre chrétiens cette sorte d'égalité qui régnait entre les Juifs recueillant la manne (14-15). — Paul accrédite et recommande ses trois messagers (16-24).

Deuxième et troisième motif : L'amour-propre et l'intérêt. — Ces deux motifs, touchés en passant au chapitre VIII, sont développés au chapitre IX. Ce dernier chapitre semblerait avoir été ajouté après coup ou écrit après une interruption. — Paul vante partout l'empressement et la générosité des Corinthiens (IX, 1-2). S'ils n'étaient pas prêts à temps, quelle honte pour lui et pour eux (3-5)! — L'intérêt auquel il fait appel est un *intérêt surnaturel*. La moisson céleste est proportionnée à la semence et surtout à la qualité de la semence (6-7). Dieu est généreux envers nous dans la mesure où nous le sommes envers lui (8-11). L'aumône fait monter au ciel des actions de grâces et redescend en bénédictions sur son auteur (12-15).

TROISIÈME PARTIE POLÉMIQUE

BUT : ABATTRE SES ADVERSAIRES (X-XIII).

1. *Menaces à l'adresse des agitateurs.* — Paul conjure ses adversaires de ne pas l'obliger à déployer à son retour l'énergie dont il fait preuve quand il est loin d'eux (X, 1-2). Sa personne est faible, mais ses armes sont celles de Dieu même (3-4), de qui il tient le pouvoir d'humilier les orgueilleux et de punir les rebelles (5-6). Il ne le cède en rien à ses adversaires et ne craint pas d'afficher la puissance que Dieu lui a donnée non pour détruire mais pour édifier

(7-8). Ses lettres, dit-on, sont fortes et terribles, mais sa personne n'est point en rapport avec elles (9-10) : or, il sera en face de ses opposants tel qu'il est dans ses lettres (11). Il y en a qui, se mesurant à eux-mêmes, se croient à tort quelque chose (12); lui se mesure à l'autorité que Dieu lui a conférée (13), et qu'il s'est acquise en évangélisant Corinthe (14). Il ne se fait pas un piédestal des labeurs d'autrui (15) et n'usurpe point le mérite des autres (16). C'est ainsi qu'il pratique l'adage : « Quiconque se glorifie, doit se glorifier dans le Seigneur » (17-18).

2. *Reproches aux Corinthiens qui leur prêtent l'oreille.* — Paul éprouve envers l'église de Corinthe une sainte jalousie (XI, 1); il voudrait la conserver au Christ comme une chaste épouse (2); il craint pour elle la séduction dont Ève fut victime (3) : séduction que rien n'excuse, car les agitateurs ne leur annoncent pas un autre Christ, ne leur confèrent pas un autre Esprit, ne leur prêchent pas un autre Évangile (4). Paul, malgré son humble langage, n'est inférieur en œuvres et en science à aucun des grands apôtres (5-6). On lui fait un crime de sa modestie, de son désintéressement (7) : en effet il a mis à contribution d'autres églises pour ne pas leur être à charge (8-9); il s'en fait gloire, mais on le calomnie en voyant là un manque d'affection (10-11). Il a voulu ôter à ses adversaires le moyen de lui ressembler (12); car ces faux apôtres, ces mauvais ouvriers, veulent se transfigurer en apôtres du Christ (13), comme Satan se transfigure en ange de lumière (14) : mais ils auront une fin digne de leurs déportements (15).

3. *Paul ne le cède en rien à qui que ce soit.* — L'Apôtre s'excuse de parler si avantageusement de lui et de paraître imiter en cela ses détracteurs (XI, 16-18). Les Corinthiens, qui les supportent avec tant de patience, sauront le supporter (19-20). Donc, il ne redoute aucune comparaison (21). Il est Hébreu, Israélite, fils d'Abraham, ministre du Christ, autant ou plus que les autres (22-23). — A) *Ce que Paul a souffert pour le Christ :* Cinq bastonnades (24), trois flagellations, une lapidation, trois naufrages (25), labeurs sans nombre et périls de toute sorte (26-27), sollicitude de toutes les églises (28-29). Mais Paul ne veut se glorifier que de sa faiblesse (30). Il en atteste Dieu (31) et rappelle, en terminant, l'évasion de Damas (32-33). — B) *Ce que Jésus-Christ a fait pour Paul :* Visions et révélations du Seigneur (XII, 1), ravissement au troisième ciel (2-3), communication d'ineffables mystères (4) : encore un sujet de gloire, s'il voulait se glorifier d'autre chose que de ses infirmités (5-6). Comme antidote à ces faveurs, Dieu l'a exposé au soufflet de Satan (7) et a refusé de l'en délivrer, malgré ses prières (8); Paul s'en réjouit dans la pensée de faire triompher par sa faiblesse la puissance de Dieu (9-10).

4. *Paul, à son retour à Corinthe, agira avec vigueur.* — Son titre d'apôtre lui donne le droit de parler ainsi (11-12). Les Corinthiens ne peuvent lui reprocher qu'une chose : son désintéressement et celui

de ses envoyés; mais cette réserve à leur égard n'a pas eu pour mobile un manque d'affection (13-19). Il craint, à son arrivée, de ne pas les trouver tels qu'il le désirerait (20-21); car il est décidé à traiter cette fois les coupables sans ménagements (XIII, 1-4). Qu'ils s'éprouvent donc et s'examinent sérieusement (5-9). S'il leur écrit cela, c'est pour s'épargner les rigueurs (10).

Une *conclusion* très brève contient les avis, les salutations, les souhaits et les bénédictions d'usage (11-13).

IV. — ÉPITRE AUX GALATES

L'*idée centrale* de l'Épître est dans cette formule (V, 1) : *Le Christ vous a donné la liberté; tenez donc ferme et ne retombez pas sous le joug de la servitude.* La liberté chrétienne est d'abord établie par l'histoire (I-II), puis démontrée par la nature de l'économie évangélique (III-IV), et enfin étudiée dans ses conséquences (V-VI).

La *suscription*, plus longue que d'habitude, renferme deux considérations en harmonie avec l'objet de la lettre (I, 1-5).

L'*entrée en matière* sous forme d'action de grâces, avec l'éloge des destinataires, étant supprimée, la lettre débute *ex abrupto*.

PREMIÈRE PARTIE

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE ÉTABLIE PAR L'HISTOIRE (I-II).

1. *Par la prédication constante et autorisée de Paul.* — L'Apôtre s'étonne que les Galates oublient si vite son évangile (I, 6-7) et prononce l'anathème contre quiconque en enseignerait un autre (8-9). Il fait entendre qu'on le calomnie en prétendant qu'il eut jadis plus de condescendance (10-11). Son évangile ne s'accommode pas aux désirs des hommes, parce qu'il vient de Dieu (11-12). En effet Paul, persécuteur farouche (13), pharisien fanatique (14), fut un jour éclairé subitement par le Fils de Dieu et reçut mission de le prêcher aux Gentils (15-16). Au lieu d'aller à Jérusalem s'instruire auprès de ses devanciers, il se retira en Arabie (17). Après trois ans, il vint voir Pierre, mais ne resta chez lui que quinze jours (18-20). Il vécut ensuite sans rapports avec les chrétiens de Judée (21-22), qui n'apprirent que par ouï-dire sa conversion et son apostolat (23-24).

2. *Par la sanction que les grands apôtres donnèrent à l'évangile de Paul.* — Paul leur exposa en particulier l'évangile qu'il prêche aux Gentils et dont le premier article est l'exemption de la Loi mosaïque (II, 1-2). Ils l'approuvèrent et ne l'obligèrent pas à circoncire

Tite (3-5). Bien plus, les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, reconnurent expressément sa mission, lui tendirent la main en signe d'alliance et partagèrent avec lui le champ de l'apostolat, en lui recommandant seulement les pauvres de Jérusalem (6-10).

3. *Par le conflit d'Antioche.* — Comme Pierre, par crainte des judaïsants, s'éloignait des Gentils convertis qui n'observaient pas la Loi, Paul le reprit publiquement (11-14) et lui exposa devant tout le monde les raisons qui militent en faveur de la liberté chrétienne, raisons acceptées par le chef des apôtres (15-21).

DEUXIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE DÉMONTRÉE PAR LA JUSTIFICATION (III-IV).

Ce qui répand un peu d'obscurité sur cette partie, c'est qu'il y a au fond un raisonnement latent qu'on pourrait exposer ainsi : « Le chrétien est libre à l'égard de la Loi, si la Loi n'est ni la cause, ni la condition essentielle, ni le complément de la justification. » Cette proposition conditionnelle est évidente pour l'Apôtre qui se contente de prouver la vérité de la condition, à savoir que la Loi mosaïque n'est pour rien dans la justification du chrétien.

1. *Preuve d'expérience* (III, 1-6). — Si l'image du Crucifié, exposée aux regards des Galates, ne suffit pas à dissiper leur erreur (1), une simple question leur ouvrira les yeux : D'où leur vient l'Esprit-Saint qu'ils ont reçu au baptême? De la foi ou de la Loi? De la foi sans nul doute, puisqu'ils n'avaient jamais observé la Loi (2). Or, après avoir débuté par l'Esprit, ils voudraient finir par la chair (3-4)! Et maintenant encore d'où leur viennent les manifestations prodigieuses de l'Esprit-Saint? Toujours de la foi; la Loi n'y est pour rien (5).

2. *Preuve scripturaire.* — Abraham, d'après l'Écriture, fut justifié par la foi (6) et c'est aussi par la foi que nous devenons les fils d'Abraham (7). En effet, tous les peuples doivent être bénis en lui (8); or, ils ne peuvent obtenir ces bénédictions par le moyen de la Loi, puisqu'elle est, au contraire, une source de malédictions (9-10). Le Christ en prenant sur lui la malédiction de la Loi nous en a exemptés nous-mêmes (11-13), afin que, par la foi, nous ayons part aux bénédictions dont le fidèle Abraham est le dépositaire (14).

3. *Preuve théologique tirée de la nature de la promesse et de la Loi.* — A) Les bénédictions promises à Abraham et à sa postérité sont un bienfait gratuit et sans condition, un testament sans clauses rédhibitoires et confirmé par serment (15-16); la Loi est un contrat bilatéral, exigeant l'intervention d'un médiateur, onéreux de part et d'autre et qui d'ailleurs ne confère pas la justice mais au contraire augmente les prévarications, comme les faits le prouvent (19-22). Il est donc impossible qu'elle survienne, *à titre perpétuel,* quatre cent trente ans après

la promesse gratuite de Dieu et que l'héritage promis à la postérité d'Abraham y soit attaché, car ce serait évidemment annuler la promesse divine (17-18).

B) La même conclusion s'impose, si nous considérons ce qu'est la Loi dans les vues de Dieu. — *a*) La Loi est le pédagogue qui conduit au Christ (23-24); elle a fini son rôle et doit disparaître quand le pupille atteint l'âge mûr, quand il reçoit les effets de la filiation effective. C'est ce qui a lieu au baptême (25-29). — *b*) La Loi est l'enfance de l'humanité. L'enfant en bas âge est traité comme un serviteur et soumis à des subalternes; mais quand vient l'heure fixée par le père, il est libre et maître de ses actes (IV, 1-2). De même, à la plénitude des temps, à l'arrivée du Christ, les Juifs sont émancipés et les Gentils reçoivent la qualité de fils (3-5). La preuve en est dans le nom de Père que le Saint-Esprit leur met aux lèvres (6-7). Comment donc les Galates, éclairés par l'Évangile, songent-ils à rétrograder à cet état inférieur, qui ressemble par son imperfection à celui dont l'Évangile les a retirés (8-11)? — Ici Paul épanche son cœur et rappelle les soins touchants que les Galates eurent jadis pour lui (12-15). Leur serait-il devenu odieux en leur disant la vérité (16)? Qu'ils se défient des flatteurs (17-18). Pour lui, il les porte toujours dans son cœur et il voudrait leur dire des paroles de tendresse comme une mère à son nourrisson (19-20).

4. *Illustration scripturaire tirée de l'histoire des fils d'Abraham.* — Ismaël, fils de la servante, était fils selon la chair, Isaac, fils de la femme libre, était fils selon la promesse (21-23). C'est l'allégorie des deux Testaments (24). L'un, représenté par Agar, ne donne naissance qu'à des esclaves (25); l'autre, figuré par Sara, ne produit que des hommes libres (26-28). La Synagogue persécute l'Église, comme Ismaël persécutait Isaac (29); mais Dieu ordonne d'expulser la servante qui n'aura point de part à l'héritage (30-31).

TROISIÈME PARTIE

CONSÉQUENCES DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE (V-VI).

1. *Corollaire direct.* — Le premier devoir du chrétien est de maintenir cette liberté que le Christ lui a conquise (V, 1). Qui se fait circoncire s'oblige à observer la Loi tout entière et perd les avantages de la foi; il déchoit de la grâce (2-4). La justice ne dépend que de la foi *informée* par la charité; la circoncision n'est rien (5-6). Paul met en garde les Galates contre les séducteurs (7-10), se défend d'une calomnie mise sur son compte (11) et termine par une imprécation contre les judaïsants (12). — Cependant la liberté chrétienne n'est pas la licence; elle suppose la charité qui est l'abrégé de la Loi (13-15). Elle exige la lutte de l'esprit contre la chair et la victoire définitive de l'esprit (16-18). Paul énumère à cette occasion les *œuvres* de la chair (19-21) et les

fruits de l'Esprit (22-23). Quiconque appartient au Christ crucifie sa chair (24) : quiconque vit dans l'Esprit suit les impulsions de l'Esprit (25).

2. *Conseils divers.* — Mansuétude et support mutuel (VI, 1-2). Fuite de la vaine gloire (3-4). Déférence du catéchumène envers le catéchiste (6). Semer pour la vie éternelle (7-9). Faire du bien à tous, surtout aux fidèles (10).

Conclusion de la main de Paul (11). Nouvelle mise en garde contre les séducteurs, qui prêchent la circoncision non par zèle mais par amour-propre et dans des vues intéressées (12-13). L'Apôtre, lui, ne met sa gloire que dans la croix de Jésus-Christ, avec lequel il est crucifié et dont il porte les stigmates (14-17). — Souhait final (18).

V. — ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

Le *but* est d'expliquer le *Mystère* par excellence, ou le dessein secret conçu par Dieu de toute éternité et réalisé dans l'Évangile de sauver tous les hommes sans distinction en les unissant au Christ par un lien si intime qu'ils ne soient en lui et avec lui qu'un seul *corps mystique*. C'est, en d'autres termes, l'union conjugale du Christ avec son Église, union chantée par les prophètes et dont le Cantique des cantiques est le magnifique épithalame. Un même courant d'idées parcourt toute la lettre. Les mots de rappel sont : *Mystère* (1^{9}; $3^{3.4.9}$; 5^{32}; 6^{19}), *Église* (1^{22}; $3^{10.21}$; $5^{23.32}$), *Corps* (1^{23}; 2^{16}; $4^{2.12.16}$; $5^{23.28.30}$), *Tête* (1^{22}; 4^{15}; 5^{23}), les verbes composés de σύν, marquant l'identité mystique des chrétiens entre eux et avec le Christ, et la formule *In Christo Jesu*.

La *suscription* peut être prise pour type, si les mots ἐν Ἐφέσῳ sont authentiques. — L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, fait corps avec la lettre.

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTÈRE DE L'INCORPORATION AU CHRIST (I-III).

1. *Le Mystère conçu par Dieu dès l'éternité* (I, 3-14). — Le Père nous a bénis dans le Christ (3), choisis en lui avant l'origine du monde (4) et prédestinés à la filiation adoptive (5), par un effet de son bon plaisir et en vue de sa gloire (6), non sans l'intervention du Fils (7). Le secret que Dieu nous a révélé (8-9) est son intention de tout résumer dans le Christ à la plénitude des temps (10). En conséquence (11), les Juifs croient les premiers (12); puis les Gentils, appelés à leur tour (13), reçoivent les mêmes dons du Saint-Esprit (14).

2. *Le Mystère réalisé dans l'Église* (I, 15-II, 22). — L'Apôtre prie Dieu

sans cesse (I, 15-16) de donner aux fidèles l'esprit de sagesse et de lumière (17-18), afin qu'ils comprennent ce qu'ils doivent au Christ, infiniment exalté au-dessus de toute créature (19-21) et chef incomparable de l'Église qui est son complément (22-23). Les Gentils, autrefois ensevelis sous leurs péchés (II, 1-3), ont été vivifiés dans le Christ par un merveilleux effet de la grâce et de la miséricorde divines (4-9) et appelés à servir Dieu par l'exercice de la vertu (10). Ils ne sont plus *incirconcis* (11); ils ne sont plus sans Christ, sans Dieu, sans espérance (12-13). Jésus a renversé la barrière qui séparait les Juifs des Gentils et uni les deux peuples en un seul corps (14-16). Entre eux, plus de haines ni de rivalités; au contraire, égalité parfaite (17-18). Les Gentils appartiennent comme les autres à la cité, à la maison de Dieu (19), bâtis sur le fondement des apôtres (20), pierres vivantes du temple du Saint-Esprit (21-22).

3. *Révélation du Mystère* (III). — Paul redouble de supplications (III, 1 et 14-15) pour que Dieu fortifie l'*homme intérieur* des néophytes (16-17) et leur fasse apprécier la grandeur et la profondeur de ce Mystère et l'incompréhensible amour du Christ (18-19). — Ici s'intercale une longue digression (III, 2-13) où Paul revendique une connaissance spéciale du Mystère (2-4) maintenant révélé aux apôtres et aux prophètes (5) : à savoir que les Gentils sont cohéritiers, membres du même corps, participant aux mêmes promesses (6). Paul, malgré son indignité, a reçu mission d'annoncer ce Mystère (7-9), afin que les puissances supérieures apprennent par l'Église les merveilles de la sagesse divine (10-13). — *Doxologie* (20-21).

SECONDE PARTIE

MORALE CHRÉTIENNE (IV-VI).

I. *Principes généraux.* — 1. *Principe positif :* Mener une vie *digne de sa vocation* (IV, 1); en particulier « conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix » (2-3), conformément aux *sept* éléments d'union que renferme la profession du christianisme (4-6). Les charismes dus à la libéralité du Christ (7), qui est descendu ici-bas et remonté au ciel afin de tout remplir de sa plénitude (8-11), loin de nuire à l'union, sont destinés à l'édification du corps mystique (12) et ont pour but d'instiller à tous les fidèles la sève du Christ et de les faire croître à la mesure de leur chef (13-16).

2. *Principe négatif* . Ne pas imiter les païens (IV, 17) livrés aux passions impures (18-19), mais dépouiller le vieil homme (20-22) pour revêtir l'homme nouveau (23-24). Donc, plus de mensonge (25), plus de colère (26-27), plus de vol (28), plus de mauvais discours (29) : toutes choses qui contristent l'Esprit de sainteté (30). Imitez la mansuétude de Dieu (IV, 31-V, 1); imitez le Christ (2). Que les chrétiens fuient avec

horreur les vices de la chair (3-5); ils ne sont plus enfants de ténèbres mais fils de lumière (6-12) : qu'ils veillent donc dans la tempérance et l'action de grâces (13-20).

II. *Applications particulières.* — 1. *Devoirs des divers états.* — A) *Devoirs des femmes :* être soumises à leur mari comme l'Église est soumise au Christ (22-24). — B) *Devoirs des maris :* aimer leur femme comme le Christ aime l'Église; car le mariage figure l'union de l'Église et du Christ (25-33). — C) *Devoirs des enfants :* obéissance (VI, 1-3). — D) *Devoirs des pères :* tendresse et dévouement (4). — E) *Devoirs des esclaves :* sujétion surnaturelle (5-8). — F) *Devoirs des maîtres :* mansuétude inspirée par la crainte de Dieu (9).

2. *Panoplie des vertus.* — Pour lutter contre le monde et les puissances des ténèbres (10-13), il faut que le chrétien revête la *ceinture* de la vérité, la *cuirasse* de la justice (14), les *sandales* de la promptitude (15), le *bouclier* de la foi (16), le *casque* du salut (17), le *glaive* de l'Esprit (18). Qu'il y ajoute la vigilance et la prière (19-20).

Conclusion : nouvelles personnelles (21-22), souhaits (23-24).

VI. — ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

Vivement touché par l'affection constante des Philippiens qui lui avaient transmis une généreuse offrande et par le dévouement filial de l'un d'entre eux, Épaphrodite, l'Apôtre leur écrit une lettre de remerciement. La joie est le sentiment dont il déborde et qu'il veut inspirer. Ce lien fragile unit les diverses parties de l'Épître, où il ne faut pas chercher d'autre *plan*.

La *suscription* s'adresse au clergé et aux fidèles. — L'*entrée en matière,* sous forme d'action de grâces, fait corps avec la lettre.

1. *Divers motifs de joie.* — Le premier est le *souvenir des Philippiens* qui n'ont jamais manqué de lui prêter assistance (I, 3-6). Il les porte tous dans son cœur et tout est commun entre eux et lui (7-8). Il souhaite ardemment que Dieu achève en eux son œuvre de miséricorde (9-11). — Un second motif est la *tournure favorable* des choses. L'Évangile gagne du terrain jusque dans le Prétoire (12-14). Si les sentiments des prédicateurs de la foi ne sont pas tous purs, qu'importe! pourvu que le Christ soit prêché (15-18). Paul ne désire que la glorification du Christ, soit par sa vie soit par sa mort (19-21) : la mort lui semble plus enviable parce qu'elle l'unirait à l'objet de son amour; mais il accepte la vie avec courage et résignation pour travailler encore (22-24). Il sait qu'il reverra ses chers néophytes (24-26). Puisse-t-il constater qu'ils font honneur à l'Évangile et qu'ils s'associent vaillamment à ses persécutions (27-30)!

2. *Il les prie de mettre le comble à sa joie.* — Ce sera par la charité, l'abnégation et le dévouement mutuel (II, 1-4), dont Jésus-Christ leur offre un si parfait modèle, lui qui, étant Dieu (5-6), s'est dépouillé en se faisant homme (7-8) et qui par son humiliation volontaire a mérité son exaltation incomparable (9-11). Qu'ils coopèrent donc à la grâce (12-13) et que, par la pratique de toutes les vertus, ils mettent le sceau à leur commune joie (14-18).

3. *Il veut y contribuer de son côté.* — C'est pour cela qu'il a résolu de leur envoyer Timothée, dont il fait un magnifique éloge (19-23). Bien plus, il espère venir lui-même (24). En attendant, il leur renvoie Épaphrodite, dont il raconte la guérison et le dévouement à sa personne et qu'il recommande vivement aux fidèles (25-30).

4. *Sortie contre les judaïsants.* — Ils se font vainement un mérite de la circoncision (III, 2-3). Au point de vue des avantages matériels, Paul n'aurait rien à leur envier (4-6), s'il ne méprisait tout cela pour Jésus-Christ (7-8); il n'estime que la justice qui vient de la foi (9-10) et le bonheur d'être en tout semblable à son Maître (11-12). Non qu'il se flatte d'avoir atteint la perfection; mais, l'œil fixé sur le but, comme les coureurs du stade, il y tend de tous ses efforts (13-16). Il peut donc sans orgueil se donner en exemple (17) et prémunir les néophytes contre les ennemis de la croix (18-19). La vie du chrétien est dans les cieux, terme de son espérance (20-21).

5. *Recommandations.* — L'Apôtre excite les fidèles à la concorde (IV, 1-3), à la joie spirituelle (4-5), à la confiance (6), à la paix (7), à la pratique des principes de morale qu'il leur a inculqués (8-9). — Il rappelle ses anciennes relations avec les Philippiens qui viennent de lui envoyer un nouveau secours (10-16); il les remercie avec délicatesse, moins pour le don lui-même que pour le témoignage d'affection (17-18). — Doxologie (19-20), salutations (21-22) et souhaits (23).

VII. — ÉPITRE AUX COLOSSIENS

L'Épître aux Éphésiens expliquait le *Mystère du Christ,* celle-ci décrit principalement le *Plérome du Christ,* sa dignité incomparable.

La *suscription* et l'*entrée en matière* sont les mêmes.

PREMIÈRE PARTIE

SURÉMINENTE DIGNITÉ DU CHRIST (I-II).

1. *Le plérome du Christ* (I, 3-23). — Après une action de grâces, où il mêle un éloge délicat des Colossiens (I, 3-8), Paul leur souhaite

une connaissance de plus en plus claire de la vérité évangélique avec une conduite en rapport avec ces lumières (9-11), pour honorer comme ils le doivent le Fils de Dieu qui les a appelés à son royaume (12-14). — Ce Fils est, *dans sa vie divine*, l'image de l'Invisible, le premier-né de la création, la cause exemplaire et efficiente de *toutes* les créatures (15-16). — *Comme homme,* il est chef de l'Église et premier-né des morts (18); il possède la *plénitude* (19). Par son sang, il pacifie tout (20); il réconcilie à Dieu les Gentils (21) et les destine à la sainteté (22), pourvu qu'ils persévèrent dans la foi (23).

2. *Paul est spécialement chargé d'annoncer ce mystère* (I, 24-II, 3). — Il complète la passion du Christ (24), pour avoir prêché le mystère de l'incorporation des Gentils au corps mystique (25-27). Il ne manquera point à son mandat (28-29). Puissent les Colossiens pénétrer de plus en plus la profondeur de ce mystère (II, 1-3)!

3. *Éviter les erreurs contraires à la dignité du Christ* (II, 4-23). — Présent en esprit au milieu des néophytes (4-5), Paul les conjure de s'ancrer dans la foi (6-7) et de se tenir en garde contre une prétendue philosophie, invention humaine, désavouée du Christ (8). En Lui, réside corporellement la *plénitude de la divinité* (9) et nous participons à sa *plénitude* (10); en Lui, nous recevons la circoncision du cœur (11); en Lui, nous mourons et vivons mystiquement (12-13), délivrés du péché, de la Loi et des puissances hostiles (13-15). — Donc, plus d'observances légales (16-17); plus de médiateurs imaginaires qui nous font négliger le Christ (18-19). Morts dans le Christ (20), renonçons aux dévotions arbitraires d'une spiritualité mal éclairée (21-23).

SECONDE PARTIE

MORALE CHRÉTIENNE (III-IV).

1. *Principe général : Mourir avec Jésus-Christ pour ressusciter avec Lui.* — A) Le chrétien, mort et ressuscité avec Jésus-Christ, doit prendre les sentiments de cette mort et de cette résurrection mystiques (III, 1-4). — B) Il doit compléter cet état de mort et développer cette vie divine : a) en mortifiant les passions (5-8); b) en dépouillant le vieil homme pour revêtir le nouveau (9-11). — C) Revêtir le Christ c'est pratiquer toutes les vertus, spécialement la charité (12-14). Les fruits immédiats sont : la paix (15), la reconnaissance (16), la pureté d'intention (17).

2. *Application aux divers états.* — A) Femmes et maris (18-19). — B) Enfants et pères (20). — C) Esclaves et maîtres (III, 21-IV, 1).

3. *Recommandations diverses.* — Prière, surtout aux intentions de Paul (IV, 2-4); circonspection (5-6). — Nouvelles personnelles (7-9). — Salutations mutuelles (10-17). — Souhait final (18).

VIII. — PREMIÈRE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS

Effusion paternelle de reconnaissance, de tendresse et d'entier dévouement, cette lettre a pour *but* de consoler et de rassurer les néophytes. Le *motif* déterminant est relégué vers la fin de l'Épître (IV, 13-18). — La *suscription* est plus concise qu'à l'ordinaire.

PREMIÈRE PARTIE

ACTION DE GRACES POUR LE PASSÉ ET POUR LE PRÉSENT (I-III).

I. *Pour le passé* (I, 2-II, 12). — 1. *Premier motif : Manière dont les néophytes font fructifier l'Évangile.* — On vante l'activité de leur foi, la fermeté de leur espérance, l'ardeur de leur charité (I, 4-5). Embrassant l'Évangile avec joie malgré les persécutions (6), ils ont servi d'exemple aux fidèles de Macédoine et d'Achaïe (7). Tout l'univers célèbre leur foi vive (8), leur conversion sincère, éclairée et persévérante (9-10). — 2. *Second motif : Manière dont Paul s'est comporté avec ses néophytes.* — Bravant les tribulations et les opprobres, il leur prêcha hardiment le Christ (II, 1-2), sans aucune visée inavouable (3-4) de flatterie, d'intérêt ou de vaine gloire (5-6), sans même revendiquer ses droits (7). Comme une mère qui réchauffe ses fils dans son sein, il aurait voulu leur donner sa vie avec l'Évangile (8). Il travaillait nuit et jour pour ne pas leur être à charge (9); c'est qu'il les aimait comme un père (11-12).

II. *Pour le présent* (II, 13-III, 13). — 1. *Premier motif : Persévérance des néophytes.* — La parole de Dieu continue à fructifier en eux (II, 13); ils imitent les chrétiens de Palestine (14) exposés à la persécution de la part des Juifs (15) qui comblent ainsi la mesure de leurs crimes (16). — 2. *Second motif : Bonnes nouvelles apportées par Timothée.* — Paul désirait ardemment revoir ses Thessaloniciens (17-20). Ne pouvant quitter Athènes, il leur a envoyé son fidèle collaborateur pour les confirmer dans la foi (III, 1-5); ce messager vient de revenir, porteur des plus consolantes nouvelles (6-8). Comment remercier Dieu de tant de joie (9-10)! Puisse-t-il consommer en eux son œuvre de salut (11-13)!

SECONDE PARTIE

INSTRUCTIONS POUR L'AVENIR (IV-V).

1. *Exhortation générale.* — Mettre en pratique les enseignements de Paul (IV, 1-2). Éviter surtout l'impureté et l'injustice (3-8). Pour

la charité, la recommandation est superflue (9-10); l'Apôtre se borne à inculquer l'amour du bon ordre et du travail (11-12).

2. *Instruction relative aux défunts.* — Le chrétien ne doit pas pleurer outre mesure la mort de ses proches (IV, 13); car Jésus les ressuscitera (14). Au dernier jour, les vivants ne devanceront pas les morts (15); les morts ressusciteront *d'abord,* au premier son de la trompette finale (16); les vivants se porteront *ensuite* à la rencontre du Christ, pour rester tous ensemble avec Lui (17). Que ce soit leur consolation (18). — Pour ce qui est du temps, les néophytes savent tout ce qu'il leur importe de savoir, que le Christ vient comme un voleur nocturne (V, 1-3). Mais ils ne seront pas surpris, car ils sont dans la lumière et sur le qui-vive (4-7). Qu'ils revêtent donc l'armure de la foi, de la charité et de l'espérance (8-9) et qu'ils se consolent à la pensée que, vivants ou morts, ils sont destinés à vivre avec Jésus-Christ (10-11).

3. *Recommandations diverses.* — Aimer et vénérer les supérieurs (12-13); aider les frères (14); faire du bien à tous (15); persévérer dans la joie et l'action de grâces (16-18); estimer les charismes (19-20); pratiquer la circonspection (21-22). — Souhaits de perfection (23-24), demande de prières (25), salutations et bénédiction (26-28).

IX. — SECONDE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS

Le *but* manifeste est de rassurer les fidèles sur l'approche prétendue de la *parousie.* — La *suscription* n'a rien de spécial et l'*entrée en matière* fait corps avec la lettre.

PREMIÈRE PARTIE

TABLEAU ESCHATOLOGIQUE (I).

L'Apôtre débute en remerciant Dieu des progrès de ses néophytes dans la foi et la charité, surtout de leur persévérance au milieu de la persécution (I, 3-4). Cette pensée lui suggère l'idée de la justice de Dieu qui se doit à lui-même de réparer le désordre (5). Un juste châtiment attend les persécuteurs (6); une récompense non moins juste est réservée aux persécutés (7), quand Jésus précédé d'un feu vengeur, viendra punir les incrédules (8), qui seront bannis pour l'éternité loin de la face du Seigneur (9), tandis que les saints régneront avec Lui (10). Que Dieu complète dans les néophytes son œuvre de grâce et de miséricorde (11-12)!

DEUXIÈME PARTIE

INSTRUCTION RELATIVE A LA PAROUSIE (II).

Les fidèles ne doivent pas se laisser troubler, sous quelque prétexte que ce soit, par la perspective prochaine de la parousie (II, 1-2); car deux signes avant-coureurs la précéderont : l'apostasie (annoncée dans l'Évangile) et l'apparition du grand adversaire (3), qui voudra se faire passer pour Dieu (4). L'Apôtre a expliqué tout cela de vive voix (5) et les Thessaloniciens connaissent donc l'obstacle qui s'oppose à l'apparition de l'Antéchrist (6). Sans doute le mystère d'iniquité opère déjà, mais il est entravé par *l'obstacle* (7). Cet obstacle venant à disparaître, l'*homme de péché* se dévoilera, pour être bientôt renversé par le retour triomphal du Christ (8), non sans avoir accompli beaucoup de prestiges et de prodiges (9), qui séduiront un grand nombre d'hommes (10), dont Dieu permettra l'aveuglement en punition de leurs injustices (11-12).

TROISIÈME PARTIE

RECOMMANDATIONS DIVERSES (III).

L'Apôtre implore les prières des néophytes, pour faire fructifier l'Évangile et échapper aux embûches des méchants (III, 1-2). De son côté, il leur promet le secours de Dieu et espère que les Thessaloniciens en profiteront (3-6). Il enjoint de tenir à l'écart les insoumis et les désœuvrés (6) qui oublient ses enseignements et ses exemples de vie ordonnée et laborieuse (7-10). Il recommande instamment à ces dévoyés le calme et le travail (11-12). Il ordonne aux autres d'éloigner d'eux ces frères turbulents, pour les amener à résipiscence, et de les reprendre avec charité (13-16). — Salutations et bénédiction (17-18).

X. — PREMIÈRE ÉPITRE A TIMOTHÉE

Paul envoie à son disciple des prescriptions et des conseils qui se succèdent dans l'ordre où ils se présentent à l'esprit de l'Apôtre. La relation mutuelle de ces groupes d'idées est peu apparente.

La *suscription* (I, 1-2) s'écarte notablement du type ordinaire. L'*entrée en matière* est *ex abrupto*.

1. *Combattre les fausses doctrines.* — Timothée fermera la bouche aux esprits inquiets qui enseignent des nouveautés frivoles et dangereuses (I, 3-5). Plusieurs, qui se targuent sottement d'être

docteurs de la Loi (6-7), ignorent que si la Loi est bonne, à condition de bien en user (8), cependant elle n'a point pour raison d'être le juste mais le pécheur (9-10). C'est là l'évangile de Paul (11), converti par un prodige de miséricorde et un miracle de grâce (12-16), dont il renvoie l'honneur à Dieu (17). Timothée, fidèle à sa vocation, combattra le bon combat contre les ennemis de la foi (18-20).

2. *Organiser la prière publique* (II). — Dieu, qui veut le salut de tous les hommes (car Jésus-Christ, médiateur universel, s'est livré pour la rédemption de tous), veut aussi que nos prières embrassent tous les hommes sans exception (II, 1-7). L'Apôtre décrit les dispositions et l'attitude, durant la prière, de l'homme (8) et de la femme (9-10). Celle-ci ne doit pas enseigner en public (11-12), car elle est inférieure à l'homme (13-14), bien qu'elle ait, dans l'accomplissement de ses devoirs, un grand moyen de sanctification (15).

3. *Bien choisir les ministres sacrés* (III). — Les ἐπίσκοποι doivent être ornés des vertus qu'exige leur charge et exempts des défauts qui nuiraient à leur ministère (III, 1-7). Les diacres pareillement (8-13). Paul insiste sur la conduite exemplaire de leurs femmes (11) et sur la nécessité d'éprouver d'abord ceux auxquels on doit confier un ministère sacré (13). Il exprime la crainte de ne pouvoir rejoindre bientôt son disciple (14-15) et termine par un morceau lyrique sur le *mystère de la piété* (16).

4. *S'opposer à l'irruption des nouveautés* (IV). — L'Esprit annonce pour la fin des temps une sorte de dualisme hypocrite (IV, 1-5). Il faut que Timothée l'évite, le démasque et le combatte (6-11). Malgré sa jeunesse, il doit être un modèle accompli de toutes les vertus, en particulier de sollicitude pastorale (12-16).

5. *Les veuves et les anciens.* — Traiter chacun suivant sa condition (V, 1-2). Honorer les vraies veuves (3), qui se distinguent par le bon gouvernement de leur famille et par une vie sans reproche (4-8). N'inscrire sur les rôles de l'Église que les veuves âgées de soixante ans et d'une conduite exemplaire (9-10). Les veuves jeunes feront mieux de se remarier, parce qu'elles sont trop exposées à manquer à leur foi et à donner des sujets de scandale (11-15). Les femmes pieuses sont invitées à prendre soin des veuves qui sont sans ressources, pour décharger l'Église (16). — Honorer les *anciens* et pourvoir à leurs besoins (17-18); ne pas accepter légèrement d'accusation contre eux, mais les reprendre s'ils sont coupables (19-20); n'imposer les mains qu'à bon escient (22).

6. *Recommandations diverses.* — [Ici la suite des idées paraît faire défaut et l'on peut se demander si le texte n'est pas brouillé]. — Conseils à Timothée (23). — Ni le mal ni le bien ne passent inaperçus (24-25). — Devoirs des esclaves et des maîtres (VI, 1-2). — Sortie contre les novateurs (3-5). — Éloge de la piété et du désintéressement (6-10). — Paul exhorte son disciple à continuer de pratiquer toutes les vertus chrétiennes (11-12): il l'adjure d'être irréprochable, au nom de

Dieu et de Jésus-Christ, qui a souffert sous Ponce-Pilate et que le Père (loué soit-il!) ramènera glorieux au temps marqué (13-16). — Mettre en garde les riches contre le mauvais usage de leurs richesses (17-19). — Conserver le dépôt *de la foi* (20-21).

XI. — SECONDE ÉPITRE A TIMOTHÉE

Paul, prévoyant sa fin prochaine, écrit à son disciple favori une lettre de direction et d'encouragement. — La *suscription* s'écarte un peu du type ordinaire. — L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, avec l'éloge de Timothée, de sa mère et de son aïeule, amène naturellement le corps de la lettre (I, 3-5).

PREMIÈRE PARTIE

EXHORTATION AU COURAGE ET A LA CONSTANCE (I, 6-II, 13).

1. *Motifs particuliers.* — A) L'Apôtre rappelle à Timothée, timide et défiant par nature, effrayé des difficultés et des responsabilités de sa charge, la *ferveur de son ordination* épiscopale (I, 6), l'esprit de force et de charité qu'il reçut alors (7). Qu'il ne rougisse donc ni de l'Évangile ni du prisonnier du Christ (8), car c'est l'évangile du salut, de la grâce et de la lumière (9) dont Paul est fier d'être le prédicateur (11-12). Timothée, lui aussi, gardera fidèlement le dépôt de la foi (13-14). — B) Paul rappelle ici l'ingratitude des Asiates à son égard et le dévouement admirable d'Onésiphore (15-18) : défaut à éviter et exemple à suivre.

2. *Motifs généraux.* — A) L'Apôtre, invitant Timothée à transmettre son enseignement à des hommes fidèles (II, 1-2), le presse encore de *combattre* comme un soldat du Christ uniquement soucieux de plaire à son Maître (3-4), de *lutter* comme l'athlète qui aspire à la victoire (5), de *travailler* comme l'agriculteur qui se prépare une riche moisson (6-7). — B) Associons-nous à la passion de Jésus-Christ pour être sauveurs comme lui (8-10) et pour avoir part à sa vie immortelle et à son règne (11-13).

SECONDE PARTIE

CONDUITE A TENIR AVEC LES NOVATEURS (II, 14-IV, 8).

1. *Les instruire et les éclairer mais sans discuter avec eux.* — La discussion est inutile (14); il suffit d'exposer nettement la vérité (15).

Il faut surtout écarter les questions profanes qui dégénèrent en impiétés (16-19), sans s'étonner de trouver dans l'Église ce mélange de bien et de mal, inévitable dans toute grande institution (20-21). Que le pasteur enseigne la bonne doctrine mais ne s'engage pas dans des recherches futiles ou de vaines disputes (22-26).

2. *Les reprendre avec sévérité et sans ménagements.* — A la fin des temps, il y aura un débordement de vices sous le masque de la piété (III, 1-5). On constate déjà les agissements des intrigants et des séducteurs (6-8); mais ils seront enfin démasqués (9). Timothée connaît bien l'enseignement de l'Apôtre, aux épreuves duquel il a été associé (10-13); qu'il garde fidèlement ce dépôt (15) et s'attache aux Écritures inspirées de Dieu, utiles pour enseigner, convaincre, reprendre, instruire (16-17). Pas d'accommodements avec l'erreur (IV, 1-2). Un jour viendra où les hommes seront impatients de la vérité (3-4); mais Timothée doit remplir fermement son office (5). Quant à Paul, sa carrière est finie; il a vaillamment combattu (7); il ne lui reste plus qu'à recevoir la couronne (8).

Conclusion. — Viens vite avec Marc, car tous mes compagnons, à l'exception de Luc, sont absents (IV, 9-12). — Apporte-moi mon manteau et mes livres (13). — Méfie-toi d'Alexandre, mon mortel ennemi (14-15). — Tous m'ont abandonné, mais Dieu est venu à mon aide (16-17). — Doxologie, salutations, souhait final (18-22).

XII. — ÉPITRE A TITE

Le double *but* poursuivi par l'Apôtre est clairement indiqué : *corriger les abus, établir* partout *des anciens* (I, 5). Ces deux points sont traités en ordre inverse. — La *suscription* prend un développement anormal : dans cette chrétienté nouvelle, Paul sent le besoin d'affirmer énergiquement son apostolat (I, 1-4).

PREMIÈRE PARTIE

QUALITÉS DES ANCIENS (πρεσβύτεροι).

1. *Quatre conditions préalables : a*) Réputation sans tache; *b*) mariage unique; *c*) enfants chrétiens et soumis; *d*) aptitude à l'enseignement. — 2. *Exemption de cinq vices : a*) Orgueil; *b*) colère; *c*) ivrognerie; *d*) brutalité; *e*) avarice. — 3. *Pratique de sept vertus : a*) Hospitalité; *b*) amour du bien; *c*) prudence; *d*) justice; *e*) sainteté; *f*) continence; *g*) zèle pour la vérité (I, 6-9).

La science et l'amour de la vérité sont nécessaires au prêtre pour

réfuter les charlatans qui pullulent (10-11), surtout en Crète (12). Tite aura soin de les reprendre et de leur résister (13-14). Il en est parmi eux d'entièrement corrompus, qui renient Dieu par leurs œuvres (15-16).

SECONDE PARTIE

RÉFORME DES MŒURS ET RÉPRESSION DES FAUSSES DOCTRINES (II-III).

1. *Devoirs propres aux divers états.* — A) *Vieillards :* sobriété, prudence, etc. (II, 2). — B) *Femmes âgées :* modestie, retenue, bon exemple, etc. (3). — C) *Jeunes femmes :* amour conjugal et maternel, soin du ménage, etc. (4-5). — D) *Jeunes gens :* tempérance (6); que Tite leur serve d'exemple (7). — E) *Esclaves :* soumission et fidélité (9-10). — Le but de ces prescriptions est de fermer la bouche à la médisance (8) et d'honorer l'Évangile, en montrant qu'il est une bonne école de morale (10-15).

2. *Devoirs généraux du chrétien.* — Pratique des *vertus* chrétiennes présentées comme l'antithèse des *vices* où sont plongés les infidèles (III, 1-3). — La grâce du Sauveur et la régénération baptismale doivent transformer tout l'homme et le disposer à l'héritage céleste (4-7). Il faut que le chrétien serve d'exemple aux autres (8).

En *terminant,* l'Apôtre supplie Tite d'éviter les questions oiseuses (9) et d'éloigner de lui le fauteur de discordes (10); il lui donne encore quelques nouvelles avec divers avis pratiques (11-14), et conclut, comme à l'ordinaire, par des souhaits et des bénédictions (15).

III. — ÉPITRE A PHILÉMON

Malgré sa brièveté, elle a toutes les parties intégrantes des autres lettres : *suscription* habituelle (1-3), *entrée en matière,* sous forme d'action de grâces, avec l'éloge du destinataire (4-7), *exposé du sujet,* uni à la touchante requête d'un vieillard, d'un prisonnier du Christ, d'un père tendre (8-10) et couronné par un appel ardent aux motifs les plus relevés de la générosité, de l'intérêt surnaturel, de la justice, de la foi et de la fraternité chrétienne (11-20).

En *concluant,* l'Apôtre exprime l'assurance que son ami dépassera ses vœux (21); il lui demande par avance l'hospitalité (22) et lui envoie ses souhaits et ses bénédictions (23-25).

XIV. — ÉPITRE AUX HÉBREUX

Le *but* manifeste de l'Épître est d'arrêter les judéo-chrétiens sur la pente de l'apostasie. En conséquence, l'auteur montre que la religion chrétienne l'emporte sur la religion mosaïque, parce que son médiateur Jésus-Christ l'emporte sans comparaison sur tous les autres médiateurs : que l'on considère sa *personne;* ou son *sacerdoce;* ou son *sacrifice*. — *Parole d'exhortation* (XIII, 22), la morale y est partout intimement mêlée au dogme; la thèse achevée (X, 18), la parénèse se poursuit seule.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXCELLENCE DU CHRISTIANISME PROUVÉE PAR CELLE DE SON MÉDIATEUR (I-X, 17).

Premier contraste. — La personne du Christ et les autres médiateurs (I-IV).

1. *Le Christ et les anges.* — A) Le Fils de Dieu, splendeur et empreinte du Père (I, 1-3), se distingue des anges en ce qu'il est Fils (4-6), tandis que les anges sont des serviteurs (7); le Christ est roi, éternel, immuable, créateur, Dieu (8-13), les anges sont au service des élus (14). — B) *Application morale :* Si les violateurs de la Loi promulguée par les anges furent si sévèrement punis, quel sera le sort de ceux qui méprisent le message du Fils (II, 1-4)? — Dieu a mis toutes choses sous les pieds du Christ (5-7), mais en le faisant passer par une phase transitoire d'abaissement (8-9); car il convenait que le Sauveur fût en tout semblable à ses frères (10-13), qu'il leur apprît à braver la mort (14-15) et qu'il devînt par l'épreuve pontife accompli (16-18).

2. *Le Christ et Moïse.* — A) Ils ont cela de commun qu'ils furent *fidèles à leur mandat* (III, 1-2); mais Moïse le fut comme membre de la maison de Dieu qui appartient au Christ (3-5); il le fut à titre de serviteur et le Christ l'est à titre de Fils (6). — B) *Application morale :* Le Psalmiste nous exhorte à ne pas endurcir nos cœurs (7-15), comme le firent, à la voix de Moïse, les Hébreux exclus pour ce fait de la terre de promission (16-19). Nous aussi, nous sommes appelés au repos du Seigneur (IV, 1-10); ne nous en fermons pas l'entrée par l'infidélité; notre pontife est capable de nous y conduire (11-16).

Deuxième contraste. — Le sacerdoce du Christ et le sacerdoce lévitique (V-VIII).

1. *Le Christ pontife.* — A) *Définition du pontife appliquée au Christ :* Représentant des hommes auprès de Dieu (V, 1), secourable aux

malheureux par le sentiment de sa propre faiblesse (2), le grand prêtre doit offrir des victimes expiatoires (3) et ne peut assumer cette charge sans vocation divine (4). — Le Christ est appelé de Dieu au sacerdoce (5-6), il a été soumis à l'épreuve et a appris l'obéissance dans la douleur (7-8). Ce qui le distingue des autres, c'est qu'il est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec (9-10). — B) *Digression parénétique :* L'auteur se plaint que les Hébreux aient encore besoin du lait des enfants quand ils devraient être capables de supporter l'aliment des hommes faits (11-14). Néanmoins il ne reviendra point aux articles élémentaires de la foi (VI, 1-3), car il est impossible de préparer de nouveau à la pénitence les chrétiens sciemment et délibérément incrédules (4-6), semblables à une terre stérile qui boit en vain la rosée du ciel (7-8). Malgré ces paroles sévères, il est plein de confiance en eux (9-12); car Dieu a promis par serment à Abraham de bénir sa postérité spirituelle (13-20).

2. *Pontife selon l'ordre de Melchisédec.* — A) Melchisédec est le type du Christ, comme le montre l'Écriture (VII, 1-3). Ce personnage bénit Abraham qui lui paya la dîme : il est donc doublement supérieur au grand patriarche et, à plus forte raison, aux fils de Lévi (4-10). Combien plus le sacerdoce du Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédec, sera-t-il supérieur au sacerdoce lévitique (11-19)! A la différence du sacerdoce antérieur, Jésus-Christ est établi prêtre par serment et il l'est pour l'éternité (20-28). — B) *Conclusion théologique :* Nous avons un pontife accompli qui remplace l'ancien sacerdoce (IX, 1-7). Mais la translation du sacerdoce implique le transfert de l'alliance, selon la prophétie de Jérémie (8-13).

Troisième contraste. — Le sacrifice du Christ et celui d'Aaron (IX-X, 17).

1. *Typologie du tabernacle.* — Description du tabernacle (IX, 1-6) avec ses deux parties, dont l'une était réservée au grand prêtre offrant le sang de l'expiation, pour signifier que l'accès auprès de Dieu n'était pas libre encore (7-10). Le Christ pontife l'ouvre par son sang à tous les vrais adorateurs de Dieu (11-14). C'est pourquoi il est le médiateur de la nouvelle alliance qu'il scelle dans son sang (15-17).

2. *Le sacrifice de l'alliance.* — La première fut ratifiée par le sang des animaux (18-22); la nouvelle, par le sang du pontife (23).

3. *Le sacrifice de l'expiation.* — Ce sacrifice n'était que le renouvellement annuel du sacrifice de l'alliance dont le temps neutralisait l'effet. Il devait se répéter chaque année : celui du Christ est nécessairement unique (24-28). — Il n'avait qu'une vertu restreinte : celui du Christ, possédant une valeur infinie (X, 1-10), est capable de *consommer* à jamais ceux pour lesquels il est offert (11-18).

SECONDE PARTIE

EXHORTATION A PERSÉVÉRER DANS LA FOI (X, 18-XIII).

Premier motif : L'intercession de Jésus. — Par son sang, il nous a ouvert l'accès au ciel (X, 19-20); suivons-le sans défaillir (21-23), en nous exhortant mutuellement à la constance (24-25).

Deuxième motif : Malheur de l'infidélité. — L'incrédulité volontaire est sans remède (26-27); car elle foule aux pieds le sang de la nouvelle et éternelle alliance (28-31).

Troisième motif : Souvenir de la ferveur passée. — Après leur baptême, les fidèles souffrirent avec joie la persécution (32-34); encore un effort : la couronne est proche (35-39).

Quatrième motif : L'exemple des patriarches. — Éloge de la foi des patriarches (XI, 1-2) : foi d'Abel (4), d'Énoch (5-6), de Noé (7), d'Abraham et de Sara (8-19), d'Isaac (20), de Jacob (21), de Joseph (22), de Moïse (23-28), de Josué (29-31), de Rahab (30), des juges, des prophètes et des saints de l'Ancien Testament (32-40).

Cinquième motif : L'exemple de Jésus. — Aux jouissances, il préféra l'ignominie de la croix; c'est pourquoi son Père l'a fait asseoir à sa droite (XII, 1-3). Les Hébreux n'ont pas encore subi l'épreuve du sang (4); leurs afflictions ne sont que des leçons paternelles et salutaires de Dieu qui les aime (5-13).

Sixième motif : Châtiments réservés aux incrédules. — N'imitez pas Ésaü qui, ayant follement vendu l'héritage des bénédictions, en eut plus tard un repentir amer mais inutile (14-17). N'imitez pas les Israélites sourds à la voix de Jéhovah tonnant sur le Sinaï : le lieu où vous êtes est plus saint que le Sinaï; c'est la montagne de Sion, la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, l'assemblée des anges, l'Église des premiers-nés (18-29).

Recommandations diverses. — Charité et hospitalité (XIII, 1-3), continence (4), détachement (5). — Respect et obéissance aux supérieurs (7 et 17). — Renoncer aux sacrifices judaïques et suivre Jésus immolé hors des portes de la ville : les chrétiens ont quelque chose de mieux que les victimes offertes dans le temple (8-16). — Demande de prières (18-19). — Souhaits de perfection (20-21). — Nouvelles personnelles et salut final (22-25).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Questions de méthode.

I. De la théologie biblique.
1. Définition 1
2. Marche à suivre 3
II. Les sources.
1. Les lettres authentiques 5
2. Les discours des Actes 9

CHAPITRE II

Le vase d'élection.

I. Saul de Tarse.
1. Le milieu et l'homme 14
2. L'école helléniste de Tarse 16
II. Aux pieds de Gamaliel.
1. L'école juive de Jérusalem 20
2. Usage de l'Ancien Testament 21
3. Saul le pharisien 28
III. Le chemin de Damas.
1. Apparition du Christ 30
2. Amorces théologiques 33
IV. Révélation progressive.
1. La série des révélations 34
2. Élaboration de l'élément divin 39
3. Sens et direction du progrès 42

LIVRE PREMIER

L'APOTRE DES GENTILS

CHAPITRE PREMIER

L'apostolat.

I. Préparation et débuts.
1. Damas et Sinaï..... 47
2. Première mission..... 49
II. Paul et les Douze.
1. L'assemblée de Jérusalem..... 51
2. L'incident d'Antioche..... 58
III. Missionnaire et prédicateur.
1. Sermons aux païens..... 61
2. Discours d'Antioche de Pisidie..... 63
3. Discours de Lystres..... 67
4. Harangue d'Athènes..... 68

CHAPITRE II

Correspondance avec Thessalonique.

I. Les lettres de Paul.
1. Traits généraux..... 73
2. Lettres ou épitres?..... 76
3. Le style des lettres..... 80
II. La première aux Thessaloniciens.
1. Craintes des néophytes..... 84
2. Perspective prochaine de la parousie..... 89
3. Le sort des vivants..... 90
III. La seconde aux Thessaloniciens.
1. Nouvelles terreurs..... 93
2. L'obstacle à l'apparition de l'Antéchrist..... 95

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE DE CORINTHE

CHAPITRE PREMIER

Désordres et scandales.

I. Les partis à Corinthe.
1. Etat de l'église de Corinthe..... 101

2. Coteries et factions..... 104
3. Sagesse humaine et vraie sagesse..... 106
4. L'apôtre collaborateur de Dieu..... 109
5. L'apôtre serviteur du Christ..... 113
II. Les scandales de Corinthe.
1. L'affaire de l'incestueux..... 116
2. Les procès devant les païens..... 121

CHAPITRE II

Cas de conscience.

I. Le mariage et le célibat.
1. L'idéal de Paul..... 124
2. Licéité de l'acte conjugal et du mariage..... 126
3. Virginité meilleure..... 129
4. Mariage indissoluble et privilège paulin..... 132
II. Les victimes immolées aux idoles.
1. Les trois cas..... 135
2. Solution..... 137
III. L'agape et l'eucharistie.
1. Le voile des femmes..... 140
2. Les quatre abus des agapes..... 143
3. Profanation de l'eucharistie..... 146
IV. Les charismes.
1. Diverses espèces de charismes..... 150
2. La prophétie et le don des langues..... 152
V. La résurrection des morts.
1. Certitude de la résurrection..... 157
2. Résurrection dans le Christ et par le Christ..... 159
3. Baptême pour les morts et persuasion des apôtres..... 161
4. Glorification des morts et des vivants..... 163

CHAPITRE III

La seconde aux Corinthiens.

I. Les malentendus.
1. Coup d'œil historique..... 168
2. Griefs contre Paul..... 171
3. Apologie..... 173
II. La grande collecte.
1. Quête en faveur de Jérusalem..... 177
2. Trois motifs de l'aumône..... 178
III. Les adversaires de Paul.
1. Étrangers et intrus..... 181
2. Leurs doctrines et leurs visées..... 183
3. Travaux et faveurs célestes de Paul..... 186
4. L'aiguillon pour la chair..... 188

LIVRE TROISIÈME

GALATES ET ROMAINS

CHAPITRE PREMIER

La crise judaïsante en Galatie.

I. Les prédicants d'un nouvel évangile.
1. L'Épître aux Galates 191
2. Attaques des agitateurs contre l'Apôtre..... 196
II. Justification par la foi sans les œuvres de la Loi.
1. Thèse de l'Épître..... 197
2. La foi justifiante..... 199
3. Justifiés par la foi..... 205
4. Les trois preuves de la justification par la foi..... 208
5. Paul et Jacques..... 212
III. Le rôle de la Loi.
1. Le pourquoi de la Loi..... 214
2. Enfance de l'humanité sous la Loi..... 218

CHAPITRE II

L'Épître aux Romains.

PREMIÈRE SECTION

La justice de Dieu seule voie du salut.

I. Impuissance de la nature et de la Loi.
1. Idée générale de l'Épître aux Romains..... 223
2. La nature impuissante chez les Gentils..... 229
3. La Loi impuissante chez les Juifs..... 239
II. Le salut par l'Évangile.
1. Part respective du Père, du Christ, de l'homme..... 242
2. Harmonies du plan rédempteur..... 247

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance.

I. Le Christ triomphe pour nous du péché.
1. Vue générale..... 250
2. Adam et le péché..... 252
3. Le Christ et le péché 261
II. Le Christ nous fait triompher de la mort.
1. Le baptême, mort mystique..... 264
2. Mort mystique, principe de vie..... 266

III. Victoire de l'Esprit sur la chair.
1. La Loi au service de la chair..... 268
2. La chair vaincue par l'Esprit..... 279
IV. Motifs certains de notre espérance.
1. Témoignage de la création et du Saint-Esprit..... 284
2. Témoignage du Père et du Fils..... 287
3. Opinion divergente de saint Augustin..... 296

TROISIÈME SECTION

Le scandale de la réprobation des Juifs.

I. Dieu fidèle et juste dans le rejet des Juifs.
1. Dieu libre dans son élection..... 300
2. Dieu maître de ses miséricordes..... 305
3. Exégèse des Pères..... 311
II. Raisons providentielles de l'abandon des Juifs.
1. Responsabilité des Juifs infidèles..... 315
2. Leur conversion toujours possible, un jour certaine..... 317

LIVRE QUATRIÈME

LA CAPTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

Les Épîtres de la captivité.

I. Cadre historique et traits généraux.
1. Paul prisonnier du Christ..... 323
2. Caractères communs de ces Épîtres..... 325
II. Le billet à Philémon.
1. La question de l'esclavage..... 329
2. Le cas d'Onésime..... 331

CHAPITRE II

Prééminence du Christ.

I. Les faux docteurs de Colosses.
1. Éphésiens et Colossiens..... 334
2. L'hérésie de Colosses..... 335
II. La primauté du Christ.
1. Titres et fonctions du Christ..... 342
2. Chef des anges..... 349
3. En lui réside la plénitude ou plérome..... 352

CHAPITRE III

Le corps mystique du Christ.

I. Le Christ mystique.
1. Analogie du corps humain..... 359
2. L'âme du corps mystique..... 360
3. La tête du corps mystique..... 362
II. Le grand mystère..... 369

CHAPITRE IV

L'Épître aux Philippiens.

I. Le grand texte christologique.
1. Cadre historique..... 371
2. La forme de Dieu et la forme d'esclave..... 373
II. Le dépouillement du Christ.
1. Exinanivit semetipsum..... 378
2. La kénose..... 383

LIVRE CINQUIÈME

LES PASTORALES

CHAPITRE PREMIER

La main et l'esprit de Paul.

I. Question d'authenticité.
1. Tradition et vraisemblances..... 387
2. Style et idées..... 393
II. Cadre historique.
1. Date tardive de ces lettres..... 398
2. Indice d'authenticité..... 399

CHAPITRE II

Doctrine des Pastorales.

I. Les erreurs combattues.
1. Erreurs signalées à Tite..... 401
2. Erreurs signalées à Timothée..... 403
3. Traits communs..... 405
II. Les dignitaires ecclésiastiques.
1. Prêtres et diacres..... 407
2. Qualités exigées des candidats..... 413
3. Veuves et diaconesses..... 418

LIVRE SIXIÈME

L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

CHAPITRE PREMIER

Introduction.

I. La question d'auteur. 421
1. Caractère et style de la lettre 423
2. Tradition orientale et occidentale 428
3. Prétendus rapports avec Philon 430
4. Conjectures diverses 431
II. Cadre historique et idée centrale.
1. L'Épître s'adresse à des judéo-chrétiens de Palestine 433
2. Idée maîtresse et division 436

CHAPITRE II

Le Christ médiateur.

I. La personne du Christ.
1. Le Fils de Dieu image et empreinte du Père 441
2. Créateur du monde 443
3. Phase d'abaissement et vie de gloire 445
II. Le sacerdoce du Christ.
1. Jésus-Christ pontife 448
2. Selon l'ordre de Melchisédec 452
III. Le sacrifice du Christ 457

CHAPITRE III

Les deux alliances.

I. Le contraste des deux alliances 460
II. Les obligations de la nouvelle alliance.
1. Nécessité de la foi 465
2. Danger de l'infidélité 466
III. Consommation.
1. Repos en Dieu 467
2. Initiations graduelles 469

NOTES DÉTACHÉES

NOTE A. — *La chronologie de l'apostolat de Paul.*

I. Les quatre points fixes de cet apostolat.
1. Date de la conversion de Paul..... 471
2. Rencontre de saint Paul et du proconsul Gallion..... 473
3. Rappel de Félix et arrivée de Festus..... 475
4. Date du martyre de Paul..... 478
II. Les dates intermédiaires.
1. De la conversion de Paul à sa rencontre avec Gallion..... 479
2. De la rencontre avec Gallion au martyre..... 482
3. Tableau synoptique..... 484

NOTE B. — *Paul et l'Ancien Testament.*

I. Statistique des citations de l'Ancien Testament dans S. Paul.
1. Citations expresses avec formule de citation..... 486
2. Citations tacites, allusions, réminiscences..... 488
II. Manière de citer la Bible.
1. Formules de citation..... 489
2. Citations libres et composites..... 490

NOTE C. — *Le décret de Jérusalem.*

1. Le sens du décret..... 493
2. Forme occidentale du décret..... 494
3. Intelligence du décret dans les premiers siècles..... 495

NOTE D. — *Les charismes.*

1. Les quatre listes..... 498
2. Distinction des charismes..... 499
3. La glossolalie..... 502

NOTE E. — *Propitiation, expiation, rédemption.*

1. Le mot ἱλαστήριον..... 504
2. Le mot ἀπολύτρωσις..... 507

NOTE F. — *Termes relatifs à la prédestination.*

1. Prédestiner, prédestination..... 509
2. Propos, bon plaisir, volonté de Dieu..... 510

3. Connaître d'avance, prescience..... 511
4. Appeler, appelé, appel ou vocation..... 512
5. Elire, élu, élection..... 513

NOTE G. — *Le péché d'Adam et ses suites.*

1. Le texte de Paul (Rom. v, 12-21)..... 514
2. La chute d'Adam et la théologie judaïque..... 516

NOTE H. — *Prédestination et réprobation* (Rom. VIII, 28-30).

1. Exégèse des Pères grecs..... 519
2. Exégèse des Pères latins..... 525
3. Opinions successives de saint Augustin..... 527
4. A propos de réprobation..... 531

NOTE I. — *Le grand texte christologique* (Phil. II, 6-8).

1. Les points doctrinaux admis sans conteste..... 533
2. Quelques points où l'accord n'est que partiel..... 537

NOTE J. — *Authenticité des Pastorales.*

1. Unanimité de la tradition..... 544
2. Contradictions irréductibles de la critique négative..... 545
3. Rapports et différences avec les lettres incontestées..... 548

NOTE K. — *Origine de l'Épître aux Hébreux.*

1. Tradition patristique..... 552
2. Formules de citation..... 555
3. Hypothèses au sujet de l'auteur ou du rédacteur..... 557

APPENDICE

ANALYSE DES ÉPITRES

1. Épître aux Romains..... 562
2. Première aux Corinthiens..... 568
3. Deuxième aux Corinthiens..... 577
4. Épître aux Galates..... 581
5. Épître aux Éphésiens..... 584
6. Épître aux Philippiens..... 586
7. Épître aux Colossiens..... 587
8. Première aux Thessaloniciens..... 589
9. Deuxième aux Thessaloniciens..... 590
10. Première à Timothée..... 591
11. Deuxième à Timothée..... 593
12. Épître à Tite..... 594
13. Épître à Philémon..... 595
14. Épître aux Hébreux..... 596

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1930.